

MENARI DI ANTARA TEKS DAN KONTEKS

PARA PENULIS :

- Amal Amrullah
- Arif Rahman Hakim
- Kasis Darmawan
- Majjazuli
- Moeh. Zamrony RS
- Muhamad Jlhada Abdullah SP
- M. Rasyid Ridha
- Sofyan Solehuddin
- Umair Abdul Aziz
- Een Nuraenah
- Anas Kholik
- Arwindo
- Dewi Taviana Walida
- Djazuli Ruhan Basyir
- Evi Fauzi
- Hafidhoh Husna
- Rumaisha Raudlatul Jannah
- Hillman Hujaji
- Muhammad Nurdin
- Novrial AS
- Pravitasari
- Siti Hawa
- Sudrajatullah
- Wahyu Agam
- Aisyah Nafisa Azzahra

Perjumpaan kita kini dengan Al-Qur'an adalah perjumpaan dengan teks yang terdiri dari huruf menjadi kata dan kalimat hingga membentuk Al-Qur'an. Dari teks itulah muncul suara saat Al-Qur'an dibaca. Banyak riwayat menyebutkan bahwa teks saat ini juga adalah hasil perubahan. Ada masa ketika teks Al-Qur'an belum berharakat, belum bertitik, dan bahkan belum berbentuk teks, yaitu kala lisan mulia Nabi Muhammad Saw pertama kali membacanya. Pada masa itu bahkan suara mendahului teks. Apakah pada saat itu hanya ada konteks?



Jl. Batan 1 No. 2, Rt. 5, Rw. 2
Lebak Bulus, Cilandak
Jakarta Selatan 12440



www.ptiq.ac.id



MENARI DI ANTARA
TEKS DAN KONTEKS

Amal Amrullah, Arif Rahman Hakim,
Kasis Darmawan, Majjazuli, dkk



MENARI DI ANTARA TEKS DAN KONTEKS



Editor : Dr. Abd. Muid N., MA.



Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 19 Tahun 2002 tentang Hak Cipta

Lingkup Hak Cipta

Pasal 2

1. Hak cipta merupakan hak eksklusif bagi Pencipta atau Pemegang Hak Cipta untuk mengumumkan atau memperbanyak ciptaannya, yang timbul secara otomatis setelah suatu ciptaan dilahirkan tanpa mengurangi pembatasan menurut perundang-undangan yang berlaku.

Ketentuan Pidana

Pasal 72

1. Barang siapa dengan sengaja atau tanpa hak untuk melakukan perbuatan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 2 ayat (1) atau Pasal 49 ayat (1) dan ayat (2) dipidana dengan pidana penjara paling singkat 1 (satu) bulan dan/atau denda paling sedikit Rp1.000.000,00 (satu juta rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan/atau denda paling banyak Rp5.000.000.000,00 (lima miliar rupiah).
2. Barangsiapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu Ciptaan atau barang hasil pelanggaran Hak Cipta atau Hak Terkait sebagaimana dimaksud pada ayat (1), dipidana dengan pidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).

MENARI DI ANTARA TEKS DAN KONTEKS

Editor : Dr. Abd. Muid N., MA.



PTIQ PRESS
JAKARTA
2022

xiv + 204 halaman, 14,8 x 21cm
ISBN: 978-623-95166-7-3
Judul: Menari di antara Teks dan Konteks

Penulis: Amal Amrullah, Arif Rahman Hakim, Kasis Darmawan, Majjazuli, dkk
Penyunting: Abd. Muid N
Desain Sampul: Khayra FN
Kaligrafi: Iwan Satiri
Pewajah Isi: Gibran AN

Cetakan 1, Januari 2022



Diterbitkan oleh :
Perguruan Tinggi Ilmu Al-Quran
Jl. Batan I No. 2, Rt. 5, Rw. 2
Lebak Bulus, Cilandak
Jakarta Selatan 12440
Telepon: +62-21-7690901
Mobile : +62-856-1177-495
E-Mail: ptiqpress@gmail.com
Website: <https://www.ptiq.ac.id/>

Dilarang mereproduksi atau memperbanyak seluruh maupun
sebagian dari buku ini dalam bentuk atau cara apa pun
tanpa izin tertulis dari penerbit

Hak Cipta dilindungi Undang-Undang
All Rights Reserved



KATA PENGANTAR EDITOR

MENARI DI ANTARA TEKS DAN KONTEKS

Oleh: Dr. Abd. Muid N., MA.

(Kaprodi Magister Ilmu Al-Quran dan Tafsir Program
Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta)

Berjumpa dengan Al-Qur'an, bagi umat Islam secara umum di masa kini, adalah perjumpaan dengan teks. Teks tersebut terdiri dari huruf-huruf hijaiyah yang tersusun menjadi kata dan kalimat di dalam bahasa Arab hingga membentuk keseluruhan Al-Qur'an. Dari teks itulah muncul suara saat Al-Qur'an dibaca.

Gambaran di atas adalah kenyataan Al-Qur'an masa kini dan juga umat Islam masa kini. Di dalam riwayat banyak disebutkan bahwa teks yang seperti apa adanya saat ini juga adalah hasil perubahan-perubahan. Jadi, umat Islam sebelum masa kini berhadapan teks yang kurang lebih tidak sama karena konon ada masa ketika teks Al-Qur'an belum dilengkapi harakat. Ada juga masa kala teks Al-Qur'an belum diberi titik. Tentu saja ada kala Al-Qur'an bahkan belum

berbentuk teks, yaitu kala lisan mulia Nabi Muhammad Saw pertama kali membacanya di hadapan para sahabat. Pada masa itu bahkan suara mendahului teks; tidak seperti sekarang kala teks mendahului suara.

Kenyataan di atas menggugah pemahaman bahwa pemahaman terhadap sebuah teks begitu rapuh karena teks yang dimaksudkannya pun juga rapuh. Bagaimana tidak rapuh jika saat membaca Al-Qur'an masa kini, kita diperhadapkan dengan teks yang sesungguhnya di zaman Rasulullah Saw sendiri tidak ada atau tidak dalam bentuk yang sedemikian rupa. Lalu, sesungguhnya kita sedang berupaya memahami teks yang mana?

Terlepas dari beberapa problem tersebut, ada keyakinan bahwa setiap teks pasti berasal dari konteks tertentu yang memungkinkannya terlahir. Karena itu, menurut keyakinan ini, setiap teks harus dikembalikan kepada konteksnya agar pemahaman terhadap teks tersebut bisa lebih utuh.

Konteks teks pun tidak satu. Yang pertama tentu saja konteks kelahiran teks itu sendiri sebagaimana disebutkan sebelumnya. Yang kedua dan tidak kalah pentingnya adalah konteks pembaca teks itu sendiri. Konteks pertama ada di masa lalu dan konteks yang kedua ada di masa kini atau di masa pembaca. Seorang pembaca dengan mudah bisa mengabaikan konteks pertama karena ketidaktahuan atau ketidakpedulian, tetapi seorang pembaca pasti kesulitan untuk melepaskan diri dari konteks kedua, konteks dirinya sendiri.

Problem yang mengitari dua macam konteks di atas adalah apabila pembaca tidak peduli pada konteks pertama

teks, maka dia pasti sewenang-wenang terhadap teks karena memaksakan konteksnya sendiri terhadap teks. Namun, jika pembaca lebih peduli pada konteks pertama teks, maka pembaca akan hidup di masa lalu dan terasing dari zamannya sendiri.

Solusinya adalah menghidupkan kedua konteks teks tersebut secara proporsional. Memang ada beda nuansa antara konteks teks yang pertama dengan konteks yang kedua. Konteks teks yang kedua cenderung tidak peduli kepada teks karena sesungguhnya yang sedang dibangun adalah pemahaman yang berdasar kepada konteks pembaca, bukan teks yang sedang dipahaminya. Berbeda dengan konteks teks yang pertama karena konteks teks yang pertama pasti sangat peduli dengan teks karena teks itulah rujukan satu-satunya yang merekam konteks kala teks tersebut terlahir. Jadi, apabila pembaca hendak menghidupkan kembali konteks teks yang pertama, tidak ada jalan lain kecuali memelihara teks sebaik-baiknya. Semakin otentik sebuah teks, maka semakin memungkinkan penelusuran terhadap konteks yang disandarinya.

Berdasar pada penjelasan di atas, maka sesungguhnya keliru pandangan yang mengatakan bahwa teks dan konteks adalah dua hal yang saling memusuhi dan pembaca harus dipaksa untuk memilih salah satunya untuk mendapatkan pemahaman yang paling pas. Teks memang tidak akan mudah dipahami tanpa konteksnya, tetapi tidak mungkin menangkap konteks sebuah teks tanpa keterpeliharaan teks yang dimaksud.

Selain itu, tidak perlu ada perdebatan mana yang lebih penting antara konteks kelahiran teks itu sendiri dengan

konteks pembaca teks karena konteks kelahiran teks perlu dipahami agar teks yang telah membeku itu menjadi cair. Sedangkan konteks pembaca bukan lagi urusan penting atau tidak penting, tetapi memang tidak mungkin pembaca memisahkan diri dari konteksnya sendiri. Karena itu, tidak ada jalan lain selain berdamai dengan kedua konteks tadi dan menari bersama mereka semua.

Duren Tiga, 12 Desember 2021



PEDOMAN TRANSLITERASI

b	=	ب	z	=	ز	f	=	ف
t	=	ت	s	=	س	q	=	ق
th	=	ث	sh	=	ش	k	=	ك
j	=	ج	ṣ	=	ص	l	=	ل
ḥ	=	ح	ḍ	=	ض	m	=	م
kh	=	خ	ṭ	=	ط	n	=	ن
d	=	د	ẓ	=	ظ	h	=	ه
dh	=	ذ	‘	=	ع	w	=	و
r	=	ر	gh	=	غ	y	=	ي

Catatan :

- a. Untuk huruf *Alif* (ا) tidak dilambangkan
- b. Konsonan yang ber-*syaddah* ditulis dengan rangkap, misalnya: رَبِّ ditulis *rabba*.
- c. Vokal panjang (*mad*): *fathah* (baris di atas) di tulis \bar{A} atau \bar{a}
- d. Vokal panjang (*mad*): *kasrah* (baris di bawah) ditulis \bar{I} atau \bar{i}
- e. Vokal panjang (*mad*): *dhommah* (baris di depan) ditulis \bar{U} atau \bar{u}
- f. kata sandang *alif + lam* (ال) baik diikuti huruf *qamariyah* maupun huruf *syamsiyah* ditulis *al*, misalnya الْبَقَرَةُ ditulis *al-Baqarah* atau الْتَحُلُّ ditulis *al-Nabl*.



DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR EDITOR	
MENARI DI ANTARA TEKS DAN KONTEKS	v
<i>Oleh: Dr. Abd. Mu'id N., MA.</i>	
PEDOMAN TRANSLITERASI	ix
DAFTAR ISI	xi
1. KRITIK ADIAN HUSAINI DAN ABDURRAHMAN AL-BAGHDADI TERHADAP HERMENEUTIKA	1
<i>Oleh: Amal Amrullah</i>	
2. HERMENEUTIKA FILOSOFIS HANS-GEORG GADAMER	9
<i>Oleh: Arif Rahman Hakim</i>	
3. RELEVANSI HERMENEUTIKA KRITIS HABERMAS DALAM STUDI TAFSIR AL-QUR'AN	17
<i>Oleh: Kasis Darmawan</i>	
4. JURGEN HABERMAS DAN TEORI KRITIS	25
<i>Oleh: Majjazuli</i>	
5. HERMENEUTIKA NASR HAMID ABU ZAYD	35
<i>Oleh: Moeh. Zamrony RS</i>	

6. DEKONSTRUKSI SEBAGAI HERMENEUTIK RADIKAL	43
<i>Oleh: Muhammad Jihad Abdulah SP</i>	
7. HERMENEUTIKA DEMITOLOGISASI BULTMANN	51
<i>Oleh: Muhammad Rasyid Ridha</i>	
8. DEKONSTRUKSI JACQUES DERRIDA DAN MADZHAB TAFSIR	59
<i>Oleh: Sofyan Solehuddin</i>	
9. HERMENEUTIKA PRESPEKTIF NASR HAMID ABU ZAYD	67
<i>Oleh: Umair Abdul Aziz</i>	
10. TEORI DOUBLE MOVEMENT FAZLUR RAHMAN	75
<i>Oleh: Een Nuraenah</i>	
11. KRITIK ADIAN HUSAINI DAN ABDURRAHMAN AL-BAGHDADI TERHADAP PEMIKIRAN NASR HAMID ABU ZAYD	83
<i>Oleh: Anas Kholik</i>	
12. RELEVANSI TEORI HERMENEUTIKA PAUL RICOEUR DENGAN PENAFSIRAN AL-QUR'AN SURAT AL-HUJURÂT/49: 11	91
<i>Oleh: Arwindo</i>	
13. DILTHEY: HISTORIS SEBAGAI DASAR GEISTESWISSENSCHAFTEN	99
<i>Oleh: Dewi Taviana Walida</i>	
14. PEMIKIRAN HERMENEUTIKA RUDOLF BULTMANN: DEMITOLOGISASI	107
<i>Oleh: Djazuli Ruhan Basyir</i>	

15. HERMENEUTIKA PENAFSIRAN AL-QUR'AN DALAM ANALISA ADIAN HUSAINI	115
<i>Oleh: Evi Fauzi</i>	
16. HERMENEUTIKA MARTIN HEIDEGGER	123
<i>Oleh: Hafidhoh Husna</i>	
17. KEBERKAHAN AL-AQSHA PERSPEKTIF HERMENEUTIKA SCHLEIERMACHER	131
<i>Oleh: Hilman Hujaji</i>	
18. HERMENEUTIKA GADAMER DAN RELEVANSINYA DENGAN TAFSIR	139
<i>Oleh: Muhammad Nurdin</i>	
19. KONSEP TA'WÎL DAN HERMENEUTIKA PAUL RICOEUR DALAM PENAFSIRAN AL-QUR'AN	147
<i>Oleh: Novrial Asam Saini</i>	
20. VERSTEHEN SEBAGAI METODE ILMIAH PERSPEKTIF HERMENEUTIKA WILHELM DILTHEY	155
<i>Oleh: Pravitasari</i>	
21. PROYEK FILOSOFIS PEMIKIRAN MARTIN HEIDEGGER	163
<i>Oleh: Rumaisha Raudlatul Jannah</i>	
22. HERMENEUTIKA AL-QUR'AN TENTANG PAKAIAN MUSLIMAH	171
<i>Oleh: Siti Hawa</i>	
23. HERMENEUTIKA PAUL RICOEUR	179
<i>Oleh: Sudrajatullah</i>	
24. URGENSI KESETARAAN DUA MODEL INTERPRETASI DALAM HERMENEUTIKA SCHLEIERMACHER	187
<i>Oleh: Wahyu Agam</i>	

25. KONSEP HERMENEUTIKA FAZLUR RAHMAN ... 195

Oleh: Aisyah Nafisa Azzahra



1

KRITIK ADIAN HUSAINI DAN ABDURRAHMAN AL-BAGHDADI TERHADAP HERMENEUTIKA

Amal Amrullah



Pada abad ke-20 ini westernisasi bukan hanya terpaut oleh 3F (*food, fashion, and film*) tetapi juga 1T (*thought*) yang mempengaruhi cara berpikir kaum muslimin. Di zaman kolonialisme klasik hal seperti ini tidak pernah terjadi. Karena ketika itu mereka berfokus pada sumber daya alam dunia Islam dan mereka tidak ada yang berani mencampuri urusan keagamaan yang sangat personal. Di zaman itu tidak ada cendekiawan yang mengkritik Al-Qur`an. Sekarang di zaman globalisasi mengkritik Al-Qur`an menjadi sebuah kebanggaan tersendiri. Ini terjadi karena fenomena merebaknya hermeneutika di kalangan akademisi muslim. Seakan menjadi “mainan baru” yang dapat memberikan banyak maslahat bagi umat Islam, bahkan hermeneutika menjadi cara utama dalam menafsirkan Al-Qur`an.¹

Berawal dari kegelisahan terhadap pemikiran Arab kontemporer, termasuk di dalamnya pemikiran Islam, para penganut hermeneutika menilai bahwa dunia Islam mengalami krisis metodologis, karena :

1. Tidak adanya metode penelitian ilmiah yang objektif dalam kajian teks yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad Saw.
2. Kajian-kajian keislaman yang ada sering bertolak dari sakralitas terhadap perspektif-perspektif lama yang dianggap sudah mapan.
3. Tidak adanya apresiasi terhadap filsafat humaniora karena kecurigaan terhadap pemikiran filsafat Yunani sebagai filsafat yang keliru dan sesat.

¹ Adian Husaini, *Wajah Peradaban Barat: Dari Hegemoni Kristen Ke Dominasi Sekular-Liberal*, Jakarta: Gema Insani, 2005, hal. 290.

4. Tidak adanya epistemologi Islam yang valid sehingga melahirkan fanatisme dan indoktrinasi mazhab-mazhab yang merupakan akumulasi pemikiran abad pertengahan.
5. Kecenderungan umat Islam mengulutuskan ijthad ulama pendahulu.²

Ada perbedaan utama mengenai konsep antara Bibel dan Al-Qur`an menurut Adian Husaini. Bibel adalah kitab suci yang interpretasinya menggunakan hermeneutika. Ini terjadi karena Tuhan bekerja melalui makhluk-Nya. Maka kata-kata dalam Bibel bukan hanya kata-kata tuhan, tetapi juga kata-kata Isaiah dan juga kata-kata Markus.³ Dalam istilah Paus, “Tuhan menggunakan manusia dan memberikan inspirasi kepada mereka untuk mengungkapkan kata-kata-Nya kepada manusia”. Sedangkan Al-Qur`an adalah kitab suci yang kata-katanya diturunkan Tuhan langsung kepada Muhammad SAW melalui Jibril AS dan kata-katanya bersifat abadi. Hal ini menjadikan tidak adanya peluang untuk menyesuaikan dengan kondisi dan situasi atau menafsirkannya kembali.

Seperti yang kita ketahui bersama arti dari kata hermeneutik adalah menginterpretasikan, menafsirkan, dan menerjemahkan.⁴ *The New Encyclopedia Britania* menulis hermeneutika adalah studi prinsip-prinsip umum tentang interpretasi *Bible* dan memiliki tujuan untuk menemukan kebenaran dan nilai-nilai dalam *Bible*. Pengertian ini melekat

² M. Ilham, “Hermeneutika Al-Qur’an: Studi Pembacaan Kontemporer Muhammad Shahrour,” dalam *jurnal KURIOSITAS*, Vol. 11 No. 2 Desember Tahun 2017, hal. 212.

³ Adian Husaini dan Abdurrahman Al-Baghdadi, *Hermeneutika & Tafsir Al-Qur`an*, Jakarta: Gema Insani, 2007, hal. 10.

⁴ Fachruddin Faiz, *Hermeneutika Qur`an: antara Teks, Konteks, dan Kontekstualisasi*, Yogyakarta: Qalam, 2002, hal. 19-20.

erat dalam menafsirkan kitab Injil oleh umat kristiani. Tetapi seiring berjalannya waktu, hermeneutika tidak hanya diaplikasikan kepada kitab Injil saja, hermeneutik di aplikasikan kepada semua teks yang pada akhirnya pemaknaan itu diperbarui oleh bapak hermeneutika modern yaitu Schleiermacher. Schleiermacher mendefinisikan hermeneutika sebagai seni memahami yang dibutuhkan untuk menangkap makna teks, tidak terbatas pada teks dari disiplin tertentu, melainkan semua jenis teks.⁵

Kemudian Adian Husaini mengatakan ada beberapa dampak dari hermeneutika, yaitu: relativisme tafsir, curiga dan mencerca ulama Islam, dan deskonstruksi konsep wahyu. Dampak relativisme tafsir adalah pengaplikasian dari pemahaman bahwa tidak ada tafsir yang tetap. Menurutmya ini sangat berbahaya karena hal-hal yang bersifat pasti dan tetap di dalam Al-Qur`an jadi tidak ada artinya, semuanya dapat berubah sesuai “waktu dan kondisi”. Pemahaman ini dapat membubarkan Islam. Padahal perkataan yang menyatakan bahwa “semuanya adalah relatif” adalah juga relatif, sehingga ucapan itu sendiri bersifat relatif.

Kemudian dampak negatif lain dari hermeneutika adalah kecurigaan dan cercaan terhadap ulama Islam yang sangat tidak dapat dibenarkan. Menurut Adian Husaini mencerca ulama Islam adalah salah satu bentuk keinginan mereka agar dapat merubah Islam supaya dapat disesuaikan dengan zaman modern. Para Hermeneut ini ingin “Islam yang baru”, bukan

⁵ F. Budi Hardiman, *Seni Memahami: Hermeunetik dari Schleiermacher sampai Derrida*, Yogyakarta: Kanisius, 2015, hal. 38.

Islam yang memiliki pondasi yang kokoh dari para ulama terdahulu. Mereka terlalu terpesona terhadap hermeneutika yang akhirnya dipaksakan masuk kedalam Al-Qur`an.

Kritik berikutnya dari Adian Husaini terhadap hermeneutika adalah dapat mendekonstruksi konsep wahyu yang lebih terfokus terhadap teks Al-Qur`an. Di sini tokoh yang sering dijadikan rujukan adalah Nashr Hamid Abu Zaid. Dalam banyak tulisan, seringkali Al-Qur`an dijadikan sebagai alat untuk memasukkan pemikiran hermeneutikanya. Abu Zaid berpendapat bahwa Al-Qur`an merupakan hasil budaya yang dibuat oleh Muhammad melalui inspirasi-inspirasi yang diberikan oleh Tuhan. Ini berarti bahwa Al-Qur`an itu ditulis oleh Muhammad dalam kurun waktu 20 tahun, jadi apa yang disampaikan dan dimaknai oleh umatnya adalah hasil dari budaya ketika Al-Qur`an ditulis. Menurut Adian Husaini, dengan menekankan teks Al-Qur`an sebagai produk budaya Arab maka hilanglah unsur-unsur universalitas hukum Islam.⁶

Kesimpulan Adian Husaini dalam penafsiran Al-Qur`an menggunakan hermeneutika sangat tidak dianjurkan karena perbedaan antara ilmu tafsir dan hermeneutik. Ilmu tafsir mengedepankan riwayat-riwayat, tekstual, pemahaman dari ulama-ulama tafsir dsb. Sedangkan hermeneutik sangat mengedepankan kebebasan akal dalam penafsiran yang berakibat pada pemahaman-pemahaman yang keliru. Tetapi Adian Husaini sendiri sebenarnya tidak secara total menolak hermeneutik, ia lebih kepada waspada untuk

⁶ Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006, hal. 186.

tidak menggunakannya karena dapat merusak pemahaman-pemahaman yang ada.

Kemudian Abdurrahman Al-Baghdadi menuturkan ada beberapa point dalam menafsirkan Al-Qur`an :

1. Sebelum mengetahui isi kandungan Al-Qur`an secara menyeluruh kita selayaknya mengerti isi teks secara global terlebih dahulu (*ta'wil*) atau secara lafadh kita harus mendapatkan pemahaman awal mengenai teks tersebut. Ditambah kita juga harus mempunyai ilmu yang mendukung untuk memahami ayat-ayat kauniah di dalam Al-Qur`an. Kemudian dari yang global di khususkan menjadi hukum-hukum yang spesifik untuk permasalahan tertentu.
2. Bahasa Arab harus dikuasai secara bagaimana orang Arab menguasai bahasanya. Secara kalimat bagaimana mereka mengertinya, kemudian secara kata sampai huruf perlu pemahaman sebagaimana mereka menggunakan dan memhami bahasa Arab. Dan yang paling utama dari itu adalah “rasa bahasa” yang harus dimiliki oleh penafsir dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur`an.
3. Pemakaian *As-Sunnah* dinilai berperan penting dalam penafsiran karena Al-Qur`an adalah kalam ilahi yang diturunkan kepada orang paling mulia di muka bumi yakni nabi Muhammad SAW. Yang dimana semua perkataan, perlakuan dan sifatnya adalah *As-Sunnah*. Maka pemakaian *As-Sunnah* sangat dianjurkan.⁷

⁷Adian Husaini dan Abdurrahman Al-Baghdadi, *Hermeneutika & Tafsir Al-Qur`an*, Jakarta: Gema Insani, 2007, hal. 59.

Kesimpulan dari Adian Husaini dan Abdurrahman Al-Baghdadi dalam pemakaian hermeneutika untuk penafsiran Al-Qur`an sebaiknya dihindari. Karena dalam beberapa contoh banyak sekali kesalahan pemahaman yang fatal dan dapat diikuti banyak orang. Pemakaian hermeneutika bukan tidak baik untuk digunakan tetapi dampak yang diakibatkan seperti LGBT, pernikahan beda agama dll adalah buah dari pemahaman hermeneutik dalam menafsirkan Al-Qur`an. Secara keseluruhan Al-Qur`an memiliki caranya sendiri dalam menafsirkannya, dan para ulama terdahulu sudah berijtihad sedemikian rupa dan menghasilkan cara-caranya.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Amin. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.
- Faiz, Fachruddin. *Hermeneutika Qur`an: Antara Teks, Konteks, dan Kontekstualisasi*. Yogyakarta: Qalam, 2002.
- Hardiman, F. Budi. *Seni Memahami: Hermeunetik dari Schleiermacher sampai Derrida*. Yogyakarta: Kanisius, 2015.
- Husaini, Adian, dan Abdurrahman Al-Baghdadi. *Hermeneutika & Tafsir Al-Qur`an*. Jakarta: Gema Insani, 2007.
- Husaini, Adian. *Wajah Peradaban Barat: Dari Hegemoni Kristen Ke Dominasi Sekular-Liberal*. Jakarta: Gema Insani, 2005.
- Ilham, M. "Hermeneutika Al-Qur'an: Studi Pembacaan Kontemporer Muhammad Shahrour", dalam *jurnal KURIOSITAS*, Vol. 11, No. 2, Desember 2017.



2

**HERMENEUTIKA FILOSOFIS
HANS-GEORG GADAMER**

Arif Rahman Hakim



Hans-Georg Gadamer lahir di Marburg, Jerman pada tanggal 11 Februari tahun 1900. Ayahnya bernama Dr. Johannes Gadamer. Dia adalah seorang profesor kimia di Universitas Breslau, Jerman. Ibunya seorang Protestan yang taat terhadap agama, akan tetapi ibunya meninggal ketika Gadamer berumur empat tahun. Gadamer dianugerahi umur yang cukup panjang sekitar 102 tahun dan meninggal di Heidelberg, Jerman pada tanggal 13 Maret 2002.

Gadamer belajar filsafat di Universitas Breslau pada Nikolai Hartman dan Martin Heidegger serta mengikuti perkuliahan Rudolf Bultmann. Pada tahun 1922, Gadamer memperoleh gelar doktor filsafat. Pada tahun 1929, Gadamer menjadi privatdozent di Marburg dan menjadi profesor di tempat yang sama pada tahun 1937. Sejak tahun 1949 dia mengajar di Heidelberg sampai pensiun. Menjelang masa pensiun, karir filsafat Gadamer justru mencapai puncaknya melalui publikasi *Wahrheit und Methode (Truth and Method)*.¹

Pemikiran Gadamer tidak terlepas oleh pengaruh gurunya, Heidegger. Sebagian pemikirannya adalah lanjutan dari pemikiran Heidegger, akan tetapi tidak sedikit juga yang berasal dari pemikiran Gadamer sendiri. Secara umum, seseorang dalam memahami sesuatu menghasilkan pemahaman yang bersifat kognitif, namun bagi Gadamer itu adalah sesuatu yang salah. Dia berpendapat bahwa proses pemahaman adalah wujud dari keberadaan manusia (ontologis). Manusia bisa disebut sebagai manusia jika melakukan kegiatan memahami.

¹ E. Sumaryono, *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat*, Yogyakarta: PT Kanisius, 1999, hal. 67.

Selama masih bisa berfikir dan memahami, selama itulah masih bisa disebut manusia.

Ketika orang memahami, bukan berarti dari tidak tahu menjadi tahu, akan tetapi dari pemahaman yang lama menuju pemahaman yang baru. Ini dikenal dengan istilah pra-pemahaman. Menurut Heidegger, pemahaman itu terdiri dari pra-pemahaman dan faktisitas. Gadamer setuju dengan pemikiran Heidegger tersebut, namun menurutnya ada satu hal lain yang tidak dapat dilupakan yaitu dimensi sosial pemahaman (dialektika sosial). Bagi Gadamer, pra-pemahaman kita tidak hanya memahami sendirian melainkan ada dialektika di sekitar kita seperti budaya dan lain sebagainya. Gadamer berusaha membebaskan hermeneutika dari tokoh-tokoh sebelumnya, sehingga hermeneutika tidak lagi sebagai seni atau metode melainkan sebagai kemampuan universal manusia untuk memahami. Karena itu hermeneutika Gadamer bisa disebut “hermeneutika filosofis” (*philosophische hermeneutik*).²

Hermeneutika Schleiermacher memusatkan diri pada upaya memahami keasingan dalam teks-teks kuno. Schleiermacher berusaha untuk menghadirkan kembali makna dari masa silam seutuh-utuhnya agar kesalahpahaman dengan pembaca masa kini dapat diatasi. Tindakan memahami diandaikan sebagai rekonstruksi atas produksi teks atau makna yang seolah bisa steril dari keterlibatan penafsirnya dalam kekinian. Dengan demikian, hermeneutika romantis Schleiermacher

² F. Budi Hardiman, *Seni Memahami: Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida*, Yogyakarta: PT Kanisius, 2015, hal. 159-160.

dikategorikan sebagai hermeneutika reproduktif.³

Menurut Gadamer, hermeneutika Schleiermacher lupa bahwasanya pengarang dan pembacanya masing-masing sudah senantiasa bergerak di dalam wilayah kesepahaman yang berbeda. Tindakan memahami, lanjut Gadamer, bukanlah sebuah representasi atas makna dari masa silam, melainkan sebuah peleburan antara cakrawala atau horizon masa silam dari pengarang dan horizon masa kini dari pembaca.⁴

Gadamer juga mengkritik hermeneutika Dilthey. Dua hal yang dikemukakan Gadamer untuk mengkritik Dilthey yaitu: *Pertama*, Dilthey berpandangan bahwa kita ditentukan sejarah, maka kita dapat mengetahui sejarah sebagai fakta. Dalam arti ini lalu pengetahuan sejarah berciri universal, yaitu melampaui sejarah konkret. Pandangan ini bertentangan dengan historisitas itu sendiri yang mengandaikan bahwa kita manusia bergerak di dalam sejarah dan tidak mengatasinya. *Kedua*, kesadaran historis Dilthey masih dipahami sebagai kesadaran akan sejarah, bukan sebagai kesadaran dalam sejarah. Kesadaran historis Dilthey merupakan hasil refleksi yang seolah-olah bisa keluar dari sejarah, Padahal menurut Gadamer, pengetahuan kita sendiri menyenjarah. Ada yang lebih primordial daripada kesadaran atau pengetahuan akan sejarah, yakni kesadaran yang ditentukan dan dipengaruhi oleh sejarah.⁵

³ Richard E. Palmer, *Hermeneutika: Teori Baru Mengenai Interpretasi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005, hal. 220.

⁴ Edi Mulyono, *Belajar Hermeneutika: Dari Konfigurasi Filosofis Menuju Praksis Islamic Studies*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2013, hal. 151-152.

⁵ F. Budi Hardiman, *Seni Memahami: Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida, ...*, hal. 164-167.

Pokok-pokok hermeneutika filosofis Gadamer berangkat dari paradigma Hiedegger tentang dimensi ontologis manusia, yakni cara berada *dasein*. Gadamer mengembalikannya pada interpretasi pada umumnya yang juga dilakukan dalam ranah keseharian. Seseorang yang mencoba untuk memahami tak terlindung dari distraksi makna-makna yang telah ada sebelumnya yang tidak berasal dari hal-hal itu sendiri. Bila memahami selalu melibatkan makna yang telah ada sebelumnya, suatu pra-struktur pemahaman, tidak akan ada interpretasi obyektif sebagaimana dikejar Schleiermacher dan Dilthey.

Pra-stuktur pemahaman yang terdiri dari *vorhabe*, *vorsicht* dan *vorgriff* digunakan Gadamer untuk merehabilitasi konsep prasangka. *Pertama vorhabe* adalah kesan awal yang dipahami. *Kedua vorsicht* adalah visi yang ingin dicapai. *Ketiga vorgriff* adalah kerangka teori atau perspektif. Pra-struktur pemahaman ini diadaptasi Gadamer menjadi konsep prasangka. Prasangka sendiri ada yang *legitim* dan *illegitim*. Prasangka ini bersumber dari otoritas dan tradisi. Manusia, menurut Gadamer tidak bisa keluar dari tradisi, tiada pemahaman yang bekerja sendiri tanpa prasangka, karena dalam setiap pemahaman bekerja unsur-unsur dari otoritas dan tradisi.

Upaya Gadamer untuk merehabilitasi otoritas dan tradisi memiliki implikasi bagi pandangan tentang kesadaran sejarah yang tidak terlepas dari subyektifitas pembaca ataupun peneliti yang berada dalam pengaruh-pengaruh zamannya sendiri. Maka demi keutuhan interpretasi perlu dibongkar lapisan-lapisan sejarah pengaruh yang terdiri dari empat lapisan

kesadaran, yaitu; kesadaran peneliti akan ketersituasian, kesadaran akan bekerjanya atau berpengaruhnya sejarah dan tradisi di dalam setiap pemahaman, kesadaran seorang yang mengambil bagian dalam kesadaran suatu zaman, dan yang terakhir refleksi diri.⁶ Konsep ini dikenal dengan *wirkungsgeschichte* (sejarah pengaruh).

Konsep sentral selanjutnya dari Gadamer adalah *horizontverschmelzung* (peleburan horizon-horizon). Horizon di sini bisa diartikan sebagai perspektif, pengetahuan atau kesadaran yang mempunyai ciri terbuka dan dinamis. Peleburan horizon-horizon bukanlah lenyapnya horizon pembaca ataupun hilangnya horizon yang dibaca, namun interseksi di antara horizon pembaca dan horizon yang dibaca yang menghasilkan horizon baru pembaca yang lebih luas dan lebih dalam. Oleh karena itu, hermeneutika filosofis Gadamer berciri produktif.

Konsep selanjutnya dari Gadamer adalah aplikasi. Selama ini umumnya aplikasi diterapkan setelah pemahaman sehingga terjadi dualitas antara pemahaman dan aplikasi. Menurut Gadamer, aplikasi adalah bagian dari pemahaman atau proses memahami. Ketika kita sedang mengaplikasikan suatu pemahaman di situ pulalah kita memahami atas apa yang kita aplikasikan. Dari sini kemudian lahir konsep pengalaman hermeneutis yang menghasilkan *bildung*, sensus komunis, pertimbangan dan selera.⁷

⁶ F. Budi Hardiman, *Seni Memahami: Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida*, ..., hal. 175-179.

⁷ F. Budi Hardiman, *Seni Memahami: Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida*, ..., hal. 181-197.

Dari penjelasan ringkas di atas, media yang digunakan semuanya adalah bahasa. Bahasa dipandang oleh Gadamer sebagai proses penyingkapan kenyataan, bahkan lebih tegas lagi Gadamer mengatakan, “Ada yang dapat dipahami adalah bahasa.”⁸

DAFTAR PUSTAKA

- Hardiman, F. Budi. *Seni Memahami: Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida*. Yogyakarta: PT Kanisius, 2015.
- Mulyono, Edi. *Belajar Hermeneutika: Dari Konfigurasi Filosofis Menuju Praksis Islamic Studies*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2013.
- Palmer, Richard E. *Hermeneutika: Teori Baru Mengenai Interpretasi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- Poespoprodjo, W. *Hermeneutika*. Bandung: CV Pustaka Setia, 2004.
- Sumaryono, E. *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat*. Yogyakarta: PT Kanisius, 1999.

⁸W. Poespoprodjo, *Hermeneutika*, Bandung: CV Pustaka Setia, 2004, hal. 103.



3

**RELEVANSI HERMENEUTIKA KRITIS
HABERMAS DALAM STUDI TAFSIR
AL-QUR'AN**

Kasis Darmawan



Jurgen Habermas, lahir di kota Dusseldorf, Jerman pada 18 Juni 1929. Habermas termasuk filsuf yang berpengaruh di abad kontemporer.¹ Ia juga dikenal sebagai generasi kedua Mazhab Frankfurt yang berhasil mengatasi kemacetan teoritis para pendahulunya dengan sebuah paradigma baru, yaitu paradigma komunikasi intersubyektif. Terkait hermeneutika, Habermas tidak secara spesifik membahas hermeneutika sebagai filsafat. Namun, hermeneutika kritis Habermas hanya terlihat secara tersirat dari metode kritisnya dalam mengembangkan teori sosial. Salah satu cara untuk mengetahui pendirian Habermas tentang hermeneutika adalah dengan cara membaca perdebatan kritis di masa mudanya atas hermeneutika filosofis Hans-Georg Gadamer (1900-2002 M). Diantaranya, perdebatan Habermas atas Gadamer melalui esai panjang yang berjudul *Zur Logic der Sozialwissenschaften* di tahun 1967 dan dijawab langsung oleh Gadamer pada tahun yang sama, *Rhetorik Hermeneutik und Ideologiekritik*.²

Secara hermeneutika, teori universalitas Gadamer termasuk pada pandangan ontologis; berbeda dengan Habermas yang memandang hermeneutika secara epistemologis. Berangkat dari perbedaan ini, maka tidak heran bahwa hermeneutika ontologis Gadamer mendapatkan kritikan tajam dari hermeneutika epistemologis Habermas yang terkenal dengan hermeneutika kritis (*depth understanding*).³ Habermas

¹ Ulumuddin, "Jurgen Habermas dan Hermeneutika Kritis: Sebuah Gerakan Evolusi Sosial," dalam *Jurnal Humada*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2006, hal. 75.

² F. Budi Hardiman, *Seni Memahami: Hermeneutik Dari Schleiermacher Sampai Derrida*, Yogyakarta: Kanisius, 2015, hal. 210.

³ Abdullah Khozim Afandi, *Hermeneutika*, Surabaya: Alpha, 2007, hal. 51

mengkritik pendirian Gadamer tentang memahami tidak lepas dari prasangka subyek terhadap objek. Maka memahami dalam pandangan Gadamer bernuansa subjektif yang mengandung sikap “idealisme”. Gadamer berpendapat bahwa kegiatan memahami tidak akan lepas dari sebuah tradisi yang berlaku dan otoritas yang sedang berkuasa. Maka memahami merupakan sebuah kesepakatan dengan sebuah tradisi dan otoritas. Habermas mengkritik dengan tajam atas konsep Gadamer ini, dengan melontarkan argumen. Tidak selamanya konsep memahami selalu dikendalikan oleh sebuah tradisi, bahkan kita pun bisa memutuskan hubungan dengan tradisi yang seolah-olah melegitimasi dan mendoktrin kita kepada arah tertentu. Hal itu dapat dilakukan apabila kita memahami tradisi dengan cara melakukan refleksi kritis dalam memahami.⁴

Sebagai contoh pemerintah otoriter dapat menguasai pengetahuan, tradisi, otoritas, dan bahkan sebuah pemikiran kognitif dari masyarakat. Berbagai narasi-narasi yang diciptakan penguasa yang berupa berbagai kata-kata represif. Dalam hal ini menurut Habermas bahasa tidaklah bersifat netral karena bahasa bisa saja menjadi medium kekuasaan dalam menciptakan sebuah narasi-narasi untuk kepentingan penguasa tertentu. Dengan demikian, hermeneutika menurut Habermas tidak bergerak di dalam hal-hal pra-reflektif yang diandaikan begitu saja, melainkan hasil refleksi. Jika merupakan hasil refleksi dan kesadaran kritis, hermeneutika tentu tidak hanya melanjutkan tradisi atau membenarkan

⁴ F. Budi Hardiman, *Seni Memahami: Hermeneutik Dari Schleiermacher Sampai Derrida, ...*, hal. 212.

otoritas, melainkan dapat mengevaluasi tradisi atau otoritas. Yang dipersoalkan Habermas bukan saja elemen tradisi dan otoritas di dalam pemahaman, melainkan hubungan-hubungan kekuasaan di dalamnya. Gadamer terlalu fokus pada proses pemahaman dan mengabaikan fakta bahwa pemahaman itu juga dikendalikan oleh proses-proses kekuasaan.⁵

Kemudian kritik Habermas terhadap Gadamer tentang hermeneutika universalitas yang menurut Habermas tidak dapat diterapkan di semua pengetahuan. Klaim universal hermeneutika Gadamer menemukan batasnya, pada bahasa ilmu-ilmu alam dan bahasa abnormal. Terkait teks menjadi “abnormal”, ketika yang dihadapi penafsir adalah bahasa dan perilaku yang tidak dimengerti oleh penutur atau pelakunya sendiri. Habermas memberikan contoh kepada dua kasus, yaitu kasus psikopatologis dan kasus perilaku kolektif hasil indoktrinasi. Dengan demikian, sekarang dapat dipahami bahwa Habermas memiliki pendirian sendiri tentang hermeneutika. Hermeneutika biasa yang digagas dari Schleiermacher sampai Gadamer menemui batasnya ketika berhadapan dengan tuturan atau perilaku, yakni “teks” yang dihasilkan lewat komunikasi yang terdistorsi secara sistematis. Hermeneutika biasa hanya dapat beroperasi dalam komunikasi yang kurang lebih transparan baik bagi orang luar maupun para pelakunya sendiri. Dalam keadaan demikian, hermeneutika khusus yakni “hermeneutika kritis” Habermas perlu dijalankan.⁶

⁵ F. Budi Hardiman, *Seni Memahami: Hermeneutik Dari Schleiermacher Sampai Derrida*, ..., hal. 213-216.

⁶ F. Budi Hardiman, *Seni Memahami: Hermeneutik Dari Schleiermacher Sampai Derrida*, ..., hal. 217-223.

Dengan demikian, dapat dipahami proyek hermeneutika Habermas adalah proyek hermeneutika sosio-kritis yang dapat diberangkatkan dari sisi epistemologis pemahaman manusia maupun sisi metodologis dan pendekatan komunikatif baik dalam teks, tradisi maupun institusi masyarakat.⁷

Berdasarkan penjelasan di atas, menarik untuk dipertimbangkan konsep hermeneutika Habermas pada pemahaman teks-teks kitab suci. Pelajaran yang dapat di ambil dari Habermas adalah mengenai proyek peradaban kritis-komunikatif. Hermeneutika Habermas adalah konsep dealektis, dimana antara subjek (interpreter) dan objek (teks/ yang ditafsir) memiliki hak untuk menyodorkan wacana dirinya secara terbuka. Tidak ada dominasi karena disana ada saling kritik-konstruktif-dinamis. Wacana kritik-komunikatif ini dapat dikembangkan khususnya dalam pengembangan pemikiran terhadap al-Qur'an. Pemikiran tentang pemahaman al-Qur'an (tafsir) selama ini telah "dikultuskan" melebihi dari posisinya sebagai produk budaya manusia yang tentu tidak ada jaminan akan terbebas dari kesalahan dalam memahami al-Qur'an itu sendiri. Sehingga tidak ada salahnya dirumuskan kembali reorientasi pemahaman atas teks al-Qur'an yang berwacana superioritas al-Qur'an yang komunikatif. Mengingat banyak produk tafsir yang kiranya tidak sesuai dengan kondisi atau kebutuhan masyarakat yang ada.⁸

Hermeneutik kritis Habermas juga, mengingatkan kita pada pentingnya mengungkap kepentingan yang ada di balik

⁷ Ahmad Atabik, "Memahami Konsep Hermeneutika Kritis Habermas," dalam *Jurnal Fikrah*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2013, hal. 160.

⁸ Ahmad Atabik, "Memahami Konsep Hermeneutika Kritis Habermas", hal. 461.

teks penafsir. Hermeneutik kritis menempatkan sesuatu yang berada diluar teks sebagai problem hermeneutik. Dalam hal ini, perlunya upaya refleksi kritis atas dominasi yang ada pada penafsir. Termasuk dimensi ideologi penafsir dan teks, sehingga mengandaikan teks bukan sebuah medium pemahaman melainkan sebagai medium dominasi dan kekuasaan. Di dalam teks tersimpan kepentingan pengguna teks oleh karena itu, selain horizon penafsir dan teks pun perlu ditempatkan dalam ranah dicurigai.⁹ Dalam konteks sekarang ini, hal ini dapat dimaklumi, mengingat banyaknya praktek penafsiran al-Qur'an yang digunakan untuk meligitimasi kepentingan sebuah ideologi tertentu bahkan kepentingan politik praktis, terutama dalam masyarakat demokrasi saat ini. Sehingga perlu upaya refleksi kritis atas teks yang tidak saja mereproduksi atau memproduksi makna untuk masa depan melainkan juga menghasilkan pemahaman yang terbebas dari dominasi kepentingan dari luar teks itu sendiri.

⁹ Aksin Wijaya, "Hermeneutika al-Qur'an: Membumikan Pesan Manusiawi dalam al-Qur'an," dalam *Jurnal Ulumuna*, Vol. 15 No. 2 Tahun 2011, hal. 216.

DAFTAR PUSTAKA

- Afandi, Abdullah Khozim. *Hermeneutika*. Surabaya: Alpha, 2007.
- Atabik, Ahmad. “Memahami Konsep Hermeneutika Kritis Habermas.” dalam *Jurnal Fikrah*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2013.
- Hardiman, F. Budi. *Seni Memahami: Hermeneutik Dari Schleiermacher Sampai Derrida*. Yogyakarta: Kanisius, 2015.
- Wijaya, Aksin. “Hermeneutika al-Qur’an: Membumikan Pesan Manusiawi dalam al-Qur’an.” dalam *Jurnal Ulumuna*, Vol. 15 No. 2 Tahun 2011.
- Ulumuddin. “Jurgen Habermas dan Hermeneutika Kritis: Sebuah Gerakan Evolusi Sosial.” dalam *Jurnal Hunada*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2006.



4

**JURGEN HABERMAS DAN
TEORI KRITIS**

Majjazuli



Biografi Habermas dan Pengembaraan Intelektualnya

Jurgen Habermas, lahir di Jerman pada 18 Juni 1929, termasuk seorang filsuf yang paling berpengaruh di abad kontemporer. Pergulatan pemikirannya terbentuk setelah ia memasuki sebuah aliran filsafat yang sejak 60 tahun semakin berpengaruh dalam dunia filsafat maupun ilmu-ilmu sosial, yaitu filsafat kritis, yang tergabung dalam Mazhab Frankfurt.¹ Habermas juga seorang sosiologi ternama di Jerman. Dalam bangunan Hermeunetiknya, Habermas menekankan pada aspek kritisime dalam analisis bahasa.

Pendidikan tingginya berawal dari sebuah Universitas di kota Gottingen. Di Gottingen Jurgen Habermas belajar kesusasteraan Jerman, sejarah dan filsafat. Ia juga mempelajari bidang-bidang lain seperti, psikologi, dan ekonomi. Selang beberapa tahun setelah pindah ke Zurich, ia melanjutkan studi filsafatnya di Universitas Bonn di sana memperoleh gelar doktor dalam bidang filsafat setelah ia mempertahankan desertasinya yang berjudul “*das Absolut und die Geschichte*” (yang *Absolut* dan Sejarah), suatu studi tentang pemikiran Friedrich Schelling.² Di samping itu, ia juga terlibat aktif dalam diskusi-diskusi politik, diantaranya perdebatan hangat tentang masalah persenjataan kembali (*rearmament*) di Jerman setelah kalah dalam perang dunia ke II. Dari aktivitas inilah ia menggabungkan dirinya dalam partai *National Socialist Germany*.

¹ Franz Magnis Suseno, “75 Tahun Jürgen Habermas,” dalam *Jurnal Basis*, edisi 11-12 November- Desember Tahun 2004, hal. 4.

² K. Bertens, *Filfasat Barat Kontemporer Inggris-Jerman*, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2002, hal. 236.

Latar Belakang Epistemologi Habermas

Dialektika pemikiran Habermas pada dasarnya dapat dilihat dari garis besar Mazhab Frankfurt awal (pendahulu Habermas, Adorno dan Horkheimer). Mazhab Frankfurt merupakan sekolah yang mengembangkan filsafat kritis sebagai pisau analisis untuk membaca realitas sosial. Teori kritis yang dikembangkan mazhab ini dari George Lucas dan juga utamanya Karl Marx. Melalui rasionalisasi, teori kritik mereka tidak hanya menyangkut analisis atas berbagai macam bentuk rasionalitas dalam sejarah, melainkan juga berusaha mewujudkan rasionalitas dalam berbagai bentuk kehidupan politik, ekonomi, sosial, kebudayaan dan ilmu pengetahuan. Keprihatinannya terhadap masalah ini, mendorongnya untuk memikirkan kembali permasalahan rasionalitas dan proses rasionalisasi itu, dengan membuat analisis baik atas rasio manusia maupun perwujudannya di dalam praksis hidup sosial. Itulah sebabnya, sama dengan para pendahulunya, Habermas hendak membangun sebuah “teori dengan maksud praksis”.³

Habermas berpandangan, teori-teori yang pernah dianut Marxis dalam bentuk klasiknya, sudah kadaluarsa dan harus dirumuskan di atas landasan epistemologis yang baru, sehingga teori-teori itu dapat mendorong suatu praksis. Suatu teori dengan maksud praktis memerlukan pelaku-pelaku praksis yang menjadi alamat bagi teori-teori itu.

³E. Budi Hardiman, *Menuju Masyarakat Komunikatif: Ilmu, Masyarakat, Politik dan Postmodernisme Menurut Jurgen Habermas, ...*, hal. 78.

Hermeneutika Kritis Habermas

Habermas berpendapat bahwa kritik hanya akan maju dengan landasan rasio komunikatif yang dimengerti sebagai praksis komunikasi atau tindakan komunikatif. Ditegaskan olehnya, bahwa masyarakat pada hakekatnya komunikatif dan yang menentukan perubahan sosial bukanlah semata-mata perkembangan kekuatan-kekuatan produksi atau teknologi, melainkan proses belajar dalam dimensi praktis-etis. Dalam rasio komunikatif, sikap mengobjektifkan yang membuat subjek pengetahuan memandang dirinya sebagai entitas-entitas di dunia luar tidak lagi istimewa. Hubungan ambivalen subjek kepada dirinya (memandang diri sebagai subjektivitas yang bebas sekaligus objektifikasi diri yang memperbudak) dihancurkan oleh intersubjektivitas. Rasio tersebut tidak berasimilasi dengan kekuasaan. Singkatnya, rasio yang berpusat pada subjek, termasuk pencampuradukan (amalgama) pengetahuan dan kekuasaan, dapat dihancurkan dengan intersubjektivitas rasio komunikatif.⁴ Atas dasar paradigma baru itu, Habermas ingin mempertahankan isi normatif yang terdapat dalam modernitas dan pencerahan kultural. Isi normatif modernitas adalah apa yang disebutnya rasionalisasi dunia kehidupan dengan dasar rasio komunikatif. Dunia kehidupan terdiri dari kebudayaan, masyarakat dan kepribadian. Rasionalisasi dunia kehidupan ini dimungkinkan lewat tindakan komunikatif.⁵

⁴E. Budi Hardiman, *Menuju Masyarakat Komunikatif: Ilmu, Masyarakat, Politik dan Postmodernisme Menurut Jurgen Habermas, ...*, hal. 229.

⁵Gerben Heitink, *Practical Theology: History, Theory, Action Domains*, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, t.th, hal. 136-137.

Berdasarkan epistemologi emansipatoris, Habermas berusaha membangun suatu kerangka ilmu kritis. Ia berusaha memberikan suatu pembedaan yang jelas antara ilmu-ilmu alam yang menggunakan kepentingan teknis dengan ilmu-ilmu *socio-hermeneutis* yang lebih dominan pada kepentingan praksis, sehingga diajukanlah ilmu-ilmu kritis yang lebih ditekankan pada kepentingan *kognitif-emansipatoris*. Suatu paradigma untuk membebaskan manusia dari kesadaran semu. Ilmu-ilmu kritis berupaya melakukan kritik ideologi, membongkar selubung ideologi (*status quo*) yang bersembunyi di balik tatanan sosial dan keajegan dalam gejala sosial. Pemahaman Habermas tentang proses perkembangan masyarakat (evolusi sosial) dapat dilakukan melalui proses belajar masyarakat (*social learning process*) atau rasionalisasi. Proses belajar masyarakat menjadi daya dorong evolusi sosial, berkaitan dengan kompetensi individu-individu masyarakat yang secara kreatif menyumbangkan berbagai potensi untuk menyelesaikan persoalan masyarakat, baik dalam bidang kognitif-teknis maupun moral-praktis. Proses belajar yang demikian diperoleh secara evolutif atau tahap demi tahap menuju suatu masyarakat ideal yang diharapkannya, yaitu suatu masyarakat komunikatif yang bebas dari dominasi atau disebut “komunikasi emansipatoris” yang membawa pada kesadaran, otonomi dan kedewasaan diri.

Pemikiran hermeneutik Habermas banyak memberikan kritik kepada Gadamer. Dalam bangunan hermeneutikanya, Habermas menekankan pada aspek kritisime dalam analisis bahasa. Bagi Habermas, bahasa tidak hanya sebagai alat

berkomunikasi atau pesan informasi tapi lebih daripada itu, bahasa juga dapat menjadi media bagi penguasa atau ideologi tertentu untuk melakukan pembenaran. Jadi sebuah sistem bahasa yang telah ada atau telah membudaya bukanlah suatu hal yang netral karena bisa saja ada sebuah distorsi yang sistematis di dalamnya, yakni dimana pengguna bahasa sudah terjebak dalam ketidaksadaran atas bahasa yang ia gunakan baik secara individu maupun kelompok. Sederhananya banyak kosa kata khusus yang digunakannya akibat pengaruh pergaulan di lingkup lingkungan sosialnya, sehingga menjadi sebuah anomali jika dinilai dengan tata bahasa umum. “Komunikasi yang terdistorsi secara sistematis” inilah yang dilihat oleh Jurgen Habermas sebagai aspek yang tidak terjamah oleh Gadamer. Bagi Habermas merupakan sebuah keharusan untuk seorang penafsir mengetahui dan mengecek pemahaman penulis terhadap apa yang dituliskannya sehingga terbebas dari distorsi makna. Kebebasan akan distorsi makna itulah yang akan membebaskan kebenaran.

Ada dua cara kerja utama hermeneutika kritis Jurgen Habermas, *pertama* interpretasi, dimana ini adalah tugas penafsir untuk mampu mencoba merancang sebuah konstruksi pengetahuan yang di dalamnya ada bahasa publik dan privat (hanya penulisnya yang tahu), *kedua* analisis, yakni sebuah upaya untuk mengkaji lebih dalam terhadap simbol-simbol privat yang digunakan oleh penulis, yang dalam hal ini dapat dikatakan “terdistorsi”, dengan meminta penulis *me-recall* ingatannya sehingga dapat ditemukan motif-motif yang melatarbelakangi sang penulis melakukan sensor terhadap

dirinya.⁶ Dari sanalah akan didapati kesepahaman antara penafsir dan penulis dalam bentuk kebenaran yang sifatnya emansipatoris atau terbebas dari belenggu-belenggu *power* yang dapat berbentuk kekuasaan ataupun ideologi-ideologi yang merepresi penulis, disini terlihat sekali pengaruh pemikiran Marx.

Teori hermeneutika kritis Habermas ini merupakan pelengkap dari hermeneutika yang digagas oleh Gadamer, namun di sisi lain sebenarnya tidak bisa menjangkau apa yang digagas oleh Gadamer. Dalam hermeneutika Gadamer, teks dianggap netral dan universal artinya tidak adanya kecurigaan bahwa telah terjadi distorsi dalam teks yang disebabkan oleh penulisnya sendiri. Maka hermeneutika Habermas, dapat dikatakan, lahir untuk memberikan kritik sekaligus melengkapi aspek yang tak terjamah oleh Gadamer yakni terjadinya distorsi secara sistematis dalam teks, dengan memberikan sebuah modul cara kerja untuk mengorek dan menjelaskan permasalahan distorsi ini langsung dari penulisnya.

⁶ F. Budi Hardiman, *Seni Memahami Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida*, Yogyakarta: Kanisius, 2015, hal. 203-209.

DAFTAR PUSTAKA

- Bertens, K. *Filsafat Barat Kontemporer: Inggris–Jerman edisi IV*. Jakarta: Gramedia, 2002.
- Hardiman, F. Budi. *Menuju Masyarakat Komunikatif: Ilmu, Masyarakat, Politik dan Postmodernisme Menurut Jurgen Habermas*. Yogyakarta: Kanisius, 1993.
- Hardiman, F. Budi. *Seni Memahami: Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida*, Yogyakarta: Kanisius, 2015.
- Heitink, Gerben. *Practical Theology: History, Theory, Action Domains*. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, t.th.
- Suseno, Fran Magnis. “75 Tahun Jürgen Habermas.” dalam *Jurnal BASIS*, edisi 11-12 November-Desember Tahun 2004.



5

**HERMENEUTIKA NASR HAMID
ABU ZAYD**

Moeh. Zamrony RS



Dalam pembahasan Nasr Hamid Abu Zayd kali ini penulis ingin memaparkan secara singkat histori latar belakang beliau di mesir yang dirundung polemik. Nasr adalah intelektual Islam abad modern yang banyak melahirkan konsep baru dan menjadi salah satu pusat perhatian bahan kajian islam terutama melalui konsentrasi pemikirannya. Beliau tumbuh di Mesir di mana atmosfer kebebasan berpendapat dan berpikir sangat berkembang pesat. Negeri tersebut juga merupakan salah satu pusat sumber keilmuan Islam. Tidak dipungkiri dinamika tersebut secara impresif berpengaruh pada pertumbuhan intelektualitas Nasr.¹

Sosok Nasr Hamid Abu Zayd dilahirkan di desa Quhafa yang terletak di kota propinsi Tantha, Mesir pada tgl 10 Juli 1943M. Nasr adalah sosok Qori' ternama dan terkenal juga mencapai derajat Hafidz dan mampu untuk menceritakan isi Al-Qur'an sejak umur 8 tahun.² Keluarganya merupakan keluarga yang patuh beragama dan Nasr pun mendapatkan pengajaran agama dari keluarganya sedari kecil. Nasr lulus dari sekolah teknik Tantha pada tahun 1960M. Pada tahun 1968M ia menjadi mahasiswa di jurusan Bahasa dan Sastra Arab, Fakultas Sastra, Universitas Kairo.³ Pada tahun 1972M ia menyelesaikan kesarjanaannya pada program yang sama dan pada tahun 1977M ia menyelesaikan program magisternya, dan juga pada tahun 1981M ia telah mendapat

¹ Sucipto, *Ensiklopedia Tokoh Islam dari Abu Bakr hingga Nasr dan Qordhowi*, Jakarta: PT Mizan Piblika, 2003, hal. 348.

² Maftukhin, *Nuansa Studi Islam: Sebuah Pergulatan Pemikiran*, Yogyakarta: Teras, 2010, hal. 259.

³ Kurdi, dkk, *Hermeneutika Al-Qur'an dan Hadis*, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010, hal. 116.

gelar Ph.D.⁴ Nasr bekerja sebagai dosen di Universitas yang sama sejak 1982M. Pada tahun 1992M, promosi professor menjadi targetnya, tetapi ditolak karena pemikiran dan kontroversialnya, salah satunya menghujat para sahabat Nabi.

Pada tahun 1978M beliau menjadi pengikut pada Centre for Middle East Studies di universitas pemsylvania, Philadelphia, Amerika Serikat, di mana Nasr mendalami ilmu-ilmu sosial dan humanitis, khususnya teori-teori tentang cerita rakyat (*folklore*). Pada periode inilah Nasr menjadi dekat dengan hermeneutika Barat. Ia menulis dan memperkenalkan artikel tentang “*al-Hirminiyutiqa wa Mu’dilat Tafsir an-Nash*” (hermeneutika dan problem penafsiran teks) yang dalam prespektifnya merupakan artikel pertama tentang hermeneutika yang tertulis dalam bahasa Arab.⁵ Pada usianya yang ke-49, Nasr menikahi Dr. Ibtihal Ahmad Kamal Yunis, professor bahasa Inggris, Prancis dan sastra perbandingan di universitas Kairo.

Satu bulan kemudian, 9 mei 1992, setelah gagal pada pengajuan pertama beliau mencoba kedua kalinya promosi professor di Kairo. Penulis menganalisa bahwa inilah langkah awal dari tragedi hidupnya, sebuah peristiwa yang telah mempengaruhi sejarah Mesir dan dunia Islam pada ruang akademika. Nasr menyerahkan dua bukunya, Al-Imam asy-Syafi’i dan Naqd Al-Khitab Ad-Dini, serta sebelas jurnal akademik lainnya kepada penguji. Dari tiga penguji hanya dua

⁴Hilman Latief, *Nasr Hamid Abu Zayd: Kritik Teks Keagamaan*, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2003, hal. 39.

⁵Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Qur’an: Teori Hermeneutika Nasr Abu Zaid*, Bandung: Teraju, 2003, hal. 18.

yang menyetujui muatan karya-karyanya, namun akhirnya akhirnya panitia mengadopsi pandangan Dr. Abd As-Sabur Asy-Syahin, yang telah menuduh Nasr merusak ortodoksi Islam yang berkaitan dengan Al-Qur'an, Nabi, Sahabat, Malaikat, dan makhluk gaib lainnya. Panitia pun menolak pengajuan promosinya, dua kali sudah tertolak dalam uji kompetensi gelar kehormatan tertinggi.⁶ Gejolak ujian tersebut menjadi bahan stimulus riset akademik bagi para akademisi yang berusaha memaparkan konsep Nasr baik yang pro dan kontra, bahkan Nasr sampai di adili di tingkat pengadilan 1 Giza pada tahun 1993M dengan berbagai tuduhan murtad dan putusan cerai terhadap istri karena isi putusan pengadilan yang menerangkan bahwa Ia telah murtad.⁷

Pemikiran Nasr bermula dari bukunya *Mafhumun Nash* yaitu mengenai ta'wil dalam tradisi sufi (Ibnu Arabi) dan mengenai majaz metafora dalam tradisi kalamnya *Muktazilah*. Dalam buku autobiografinya yang di muat oleh sahabatnya berkebangsaan Jerman, Navid Kermani, Nasr mengatakan: "Al-Qur'an adalah karya religi, kitab petunjuk, sebagaimana pemaparan Muhammad Abduh. Tetapi, petunjuk Al-Quran tidak di dapatkan begitu saja, ada teori khusus memahami teks, supaya pesan dan petunjuk tersebut dapat di mengerti, Maka kita harus menafsirkannya. Al-Qur'an adalah kalam Tuhan yang memiliki konsentrasi dan intuisi, yaitu berupa bahasa Arab. Pecah tidak nya teks tersebut, maka perlu adanya kajian mendalam yang lebih luas dari sekedar disiplin filologi.

⁶ Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Qur'an: Teori Hermenutika Nasr Abu Zaid, ...*, hal. 22.

⁷ Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Qur'an, ...*, hal. 22.

Analisis ini memposisikan Al-Qur'an sebagai teks yang terstruktur. Oleh karenanya, Al-Qur'an tidak masuk kategori teks puisi saja, sebaliknya ia tetap sebagai teks religi yang memiliki lintas fungsi".⁸ Pada hakekatnya setiap individu mempunyai potensi dalam berdialog dengan kondisi atau alam sekelilingnya dalam bentuk semiology atau menjadikan sumber yang di lihat adalah sebuah teks yang berpotensi untuk di tafsirkan.⁹ Nasr berpandangan bahwa turunnya Al-Qur'an adalah dapat di lihat dari kondisi peradaban dan budaya bangsa arab khususnya mekkah yang rusak pada saat itu, hal ini menggambarkan betapa tanda tanda yang ada saat itu yaitu budaya menjadi salah satu sebab turunnya Al-Qur'an.¹⁰

Nasr sendiri berusaha merekonstruksi ulang keyakinan final umat Islam. Ia berusaha merobah atutentisme sakralitas Al-Qur'an dengan menganggapnya sebagai produk budaya religi. Baginya Al-Qur'an merupakan buah respons spontanitas berkaitan dengan iklim masyarakat ketika ia diturunkan. Sebabnya, interpretasinya pun harus melalui pendekatan persuasif melalui konteks, bahkan tanpa perlu mengacu kepada teks yang ada, karena prespektif pemahaman tentang Al-Quran dapat berubah ubah sesuai zaman dan merupakan bagian dari dinamika interpretasi. Nasr membebaskan kepada siapa saja pada konsentrasi penafsiran tanpa memperhatikan

⁸Nasr Hamid Abu Zaid, *Hermeneutika dan Problema Penafsiran Teks*, diterjemahkan oleh Muhammad Mansur dari judul *Al-Hirminiyutiga wa Mu'dilat Tafsir Al-Nash Fi Isykaliyah Al-Qira'ah wa Alliyat At-Ta'wil*. Yogyakarta: PT. LKiS Pelangi Aksara, 2004 hlm. xiv. Lihat juga: Syamsuddin, dkk, *Hermeneutika Al-Qur'an Mazhab Yoga*, Yogyakarta: Penerbit Islamika, 2003, hal. 104-105.

⁹Komarudin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama Sebagai Kajian Hermeneutic*, Jakarta: Paramadina Press, 1996, hal.12.

¹⁰Nasution, *Pengantar Studi Islam*, Yogyakarta: TAZZAFa-ACAdemia, 2004, hal. 82.

latar belakang penafsir, serta tanpa mempertimbangkan kehalian penafsir. Akhirnya, penafsiran terhadap teks-teks keagamaan menjadi relatif seluruhnya, tergantung siapa yang menafsirkan. Akibatnya, tafsir-tafsir ulama, hukum-hukum syariat, konsep-konsep nilai, bahkan bangunan keilmuan Islam dapat didekonstruksi seluruhnya, karena semua itu relatif dan bisa berubah.¹¹

DAFTAR PUSTAKA

- Hidayat, Komarudin, *Memahami Bahasa Agama Sebagai Kajian Hermeneutika*. Jakarta: Paramadina Press, 1996.
- Kurdi, dkk, *Hermeneutika Al-Qur'an dan Hadis*. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010.
- Latief, Hilman, *Nasr Hamid Abu Zayd Kritik Teks Keagamaan*. Jogjakarta: eLSAQ Press, 2003.
- Maftukhin, *Nuansa Studi Islam: Sebuah Pergulatan Pemikiran*. Yogyakarta: Teras, 2010.
- Nasution, *Pengantar Studi Islam*. Yogyakarta: TAZZAFACADEMIA, 2004.
- Nur Ichwan, Moch, *Meretas Kesarjaan Kritis Al-Qur'an: Teori Hermeneutika Nasr Abu Zaid*. Bandung: Teraju, 2003.
- Sucipto, *Ensiklopedia Tokoh Islam dari Abu Bakr hingga Nasr dan Qordhowi*. Jakarta: PT Mizan Piblika, 2003.
- Zayd, Nasr Hamid Abu. *Hermeneutika dan Problema Penafsiran Teks*, diterjemahkan oleh Muhammad Mansur dari judul *Al-Hirminiyutiga wa Mu'dilat Tafsir Al-Nash Fi Isykaliyah Al-Qira'ah wa Alliyat At-Ta'wil*.

¹¹ Nasr Hamid, *Naqd Al-Khitab al-Diniy*, Kairo: Sina li al-Nasyr, 1994, hal.126.

Yogyakarta: PT. LKiS Pelangi Aksara, 2004. Lihat juga:
Syamsuddin, dkk, *Hermeneutika Al-Qur'an Mazhab
Yogya*. Yogyakarta: Penerbit Islamika, 2003.

....., *Naqd Al-Khitab al-Diniy*. Kairo: Sina li Al-Nasyr, 1994.



6

**DEKONSTRUKSI SEBAGAI
HERMENEUTIK RADIKAL**

Muhamad Jihad Abdulah SP



Dekonstruksi adalah sebuah istilah yang dipopulerkan oleh Jacques Derrida yang pada awalnya merupakan suatu cara atau metode membaca teks.¹ Jacques Derrida adalah seorang filosof yang banyak mengkritik gagasan dan teori para filosof modern. Ia lahir pada tanggal 15 Juli dari sebuah keluarga Yahudi di El-Biar, Aljazair. Derrida mengawali karir akademiknya dengan mengajar ilmu filsafat dan logika di The University of Paris. Derrida adalah tokoh hermeneutika yang berkaitan dengan bahasa dan makna.²

Metode dekonstruksi kerap kali dikenal sebagai hermeneutika radikal. Hermeneutika radikal adalah hermeneutika yang mengambil jarak dari apa yang disebut “hermeneutika normal”. Kata “normal” atau “hermeneutika normal” yang diacu oleh dekonstruksi adalah hermeneutika pada umumnya yang merupakan kegiatan interpretasi yang dimaksudkan untuk menemukan “makna asli” teks atau susunan makna teks, entah itu untuk merehabilitasi makna asli ataupun mengkonstruksi makna baru. Dekonstruksi membatalkan upaya rehabilitasi ataupun konstruksi seperti itu. Dekonstruksi justru mengandaikan bukan hanya tiadanya makna asli sebuah teks, melainkan juga ketidakmungkinan keutuhan makna sebuah teks. Hal ini menjadikan sebuah teks dapat diinterpretasikan sampai tidak terhingga.³

¹ Manghiut Siregar, “Kritik Terhadap Teori Dekonstruksi Derrida,” dalam *Journal of Urban Sociology*, Vol. 2 No. 1 April Tahun 2019, hal. 66.

² Frety Cassia Udang, “Berhermeneutik Bersama Derrida,” dalam *Jurnal Tumou Tou*, Vol. 6 No. 2 Tahun 2019, hal. 119.

³ F. Budi Hardiman, *Seni Memahami: Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida*, Yogyakarta: Kanisius, 2015, hal. 284.

Dekonstruksi adalah gabungan dari proses *deskripsi* (penggambaran) dan *transformasi* (perubahan). Dekonstruksi adalah cara berpikir untuk menggoyang apa yang sudah dianggap stabil dan mapan sehingga membutuhkan ketajaman, ketelitian, dan berfikir secara radikal. Hermeneutika Derrida mengubah interpretasi mapan dari suatu teks berdasarkan apa yang dimiliki oleh teks itu sendiri. Hal tersebut dilakukan dengan meneliti secara sungguh-sungguh suatu teks, sehingga dimengerti betul apa yang dimaksud oleh teks itu, sebagaimana pemahaman orang pada umumnya selama ini. Kemudian setelah gambaran itu didapatkan, dicarilah poin-poin kontradiktif dari teks itu untuk kemudian dikembangkan menjadi suatu pemahaman baru. Sekecil apapun kontradiksi yang ada mampu membuka kemungkinan-kemungkinan baru yang sebelumnya tak terpikirkan. Dalam metode dekonstruksi ini satu kalimat kecil yang tampaknya tidak bermakna bisa menjadi titik tolak untuk mengubah makna teks secara keseluruhan.⁴

Dekonstruksi tidak merupakan sebuah diskursus, dalam artian sekumpulan pernyataan yang mengarahkan dan membentuk praktik-praktik itu. Dekonstruksi juga bukan berupa metode yang terdiri dari seperangkat aturan formal untuk menganalisis praktik-praktik diskursif dan nondiskursif. Dekonstruksi lebih merupakan sebuah strategi untuk memperlihatkan ambiguitas sebuah diskursus dengan jalan menelusuri gerakan-gerakan paradoksal yang terdapat

⁴ Dadang Darmawan, "Kajian Hermeneutika Terhadap Fenomena dan Teks Agama: Al-Qur'an dan Hadis Nabi," dalam *Jurnal Holistic al-Hadis*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2016, hal. 20.

di dalam diskursus itu sehingga tiap-tiap unit diskursus menyubversikan dasar-dasar asumsi yang dimilikinya sendiri.⁵

Dekonstruksi berjalan dengan cara masuk ke dalam analisis berkelanjutan, yang terus berlangsung, terhadap teks-teks tertentu dengan berkomitmen pada analisis habis-habisan terhadap makna literal teks, dan juga untuk menemukan problem-problem internal di dalam makna tersebut, yang mungkin bisa mengarahkan ke makna-makna alternatif di pojok-pojok teks yang diabaikan.

Sifat radikal dalam dekonstruksi ini ditandai dengan pergantian perspektif secara terus-menerus sehingga makna “tidak dapat diputuskan”. Teks dapat diinterpretasikan sampai tidak terhingga. Apabila makna sudah ditemukan, makna itu terbuka terhadap kemungkinan ditemukan makna yang lain dan demikian seterusnya. Penemuan makna yang baru tidak membatalkan makna yang dahulu, tetapi makna yang dahulu tidak boleh menjadi acuan atau pusat.⁶

Hermeneutika pada umumnya meyakini kemungkinan untuk mendapatkan kesatuan makna dan menganggap makna sebagai sesuatu yang dapat diputuskan, sehingga “makna yang benar” itu dapat dicari dan ditemukan. Sedangkan dekonstruksi justru menganggap makna tidak dapat diputuskan. Setiap upaya untuk menentukan makna diintai oleh suatu makna yang berbeda di dalam sebuah teks. Dalam arti ini, tujuan dekonstruksi bukanlah memahami lewat peleburan horizon-horizon, melainkan mengolah perbedaan-perbedaan yang

⁵ Siti Rohmah Soekarba, “Kritik Pemikiran Arab: Metode Dekonstruksi Mohammed Arkoun,” dalam *Jurnal Wacana*, Vol. 8 No. 1 Tahun 2006, hal. 84.

⁶ Frety Cassia Udang, “*Berhermeneutik Bersama Derrida*,” ..., hal. 122.

tidak dapat ditangkap dalam sebuah keutuhan.⁷

Teori dekonstruksi ini diambil dan dikembangkan oleh Muhammad Arkoun yang kemudian menggunakan dekonstruksi dalam memahami Al-Qur'an. Tujuan utama Arkoun adalah melepaskan umat Islam dari kejumudan dan krisis dalam pemikiran mereka, serta untuk menciptakan suatu pemikiran Islami yang mampu menjawab tantangan yang dihadapi umat Islam di dunia modern. Untuk sampai pada proyek yang besar ini, Arkoun banyak merujuk pada pemikiran-pemikiran Barat kontemporer salah satunya adalah Jacques Derrida.⁸

Dekonstruksi dalam tafsir Al-Qur'an dapat diimplikasikan menekankan bahwa setiap teks (keagamaan) adalah “jejak” yang senantiasa menunjuk kepada teks-teks lainnya, sekaligus menegaskan penolakan atas klaim bahwa sebuah diskursus keagamaan dapat memiliki akses langsung kepada makna “asali” sebuah teks. Klaim inilah yang mengukuhkan posisi dominan sebuah diskursus atas diskursus lainnya. Dengan mengubah struktur hierarkis penafsiran, dekonstruksi menempatkan diskursus-diskursus dalam suatu posisi yang sejajar.⁹

⁷ F. Budi Hardiman, *Seni Memahami: Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida*, ..., hal. 285.

⁸ Fajar Hamdani Akbar, et.al., *Al-Qur'an dalam Tafsiran Dekonstruksi dan Rekonstruksi*, Bandung: UIN Sunan Gunung Djati, 2020, hal. 17.

⁹ Siti Rohmah Soekarba, “Kritik Pemikiran Arab: Metode Dekonstruksi Mohammed Arkoun,” ..., hal. 86.

DAFTAR PUSTAKA

- Akbar, Fajar Hamdani, Akbar Farhan, dan Anshari Hilmi Rahman. *Al-Qur'an Dalam Tafsiran Dekonstruksi dan Rekonstruksi*. Bandung: UIN Sunan Gunung Djati, 2020.
- Darmawan, Dadang. “Kajian Hermeneutika Terhadap Fenomena dan Teks Agama: Al-Qur'an dan Hadis Nabi,” dalam *Jurnal Holistic al-Hadis*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2016.
- Hardiman, F. Budi. *Seni Memahami: Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida*. Yogyakarta: PT Kanisius, 2015.
- Siregar, Manghiut. “Kritik Terhadap Teori Dekonstruksi Derrida,” dalam *Journal of Urban Sociology*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2019.
- Soekarba, Siti Rohmah. “Kritik Pemikiran Arab: Metode Dekonstruksi Mohammed Arkoun,” dalam *Jurnal WACANA*, Vol. 8 No. 1 Tahun 2006.
- Udang, Frety Cassia. “Berhermeneutik Bersama Derrida,” dalam *Jurnal Tumou Tou*, Vol. 6 No. 2 Tahun 2019.



7

**HERMENEUTIKA DEMITOLOGISASI
BULTMANN**

Muhammad Rasyid Ridha



Secara etimologi, eksistensialisme berasal dari kata “eksistensi” dan dari kata *eks* yang berarti keluar dan *sistensi* yang diturunkan dari kata kerja *sisto* berarti *berdiri*. Eksistensialisme sendiri adalah gerakan filsafat yang menentang esensialisme, pusat perhatiannya adalah situasi manusia.¹ Dengan demikian eksistensi berarti manusia berdiri sebagai diri sendiri yang sadar bahwa dirinya ada, sehingga dengan begitu manusia secara individual menjadi sadar bahwa dia ada dan bebas. Kebalikan dari eksistensi adalah esensi. Esensi adalah yang menjadikan sesuatu benda apa adanya, atau sesuatu yang dimiliki secara umum oleh bermacam-macam benda. Esensi adalah umum untuk beberapa individu dan esensi dapat dibicarakan secara berarti walaupun tak ada contoh bendanya pada suatu waktu. Ciri umum dari eksistensialisme adalah eksistensi mendahului esensi.²

Dalam pandangan hermeneutika, dunia kehidupan sosial bukan hanya dunia yang dihayati individu-individu dalam masyarakat, tetapi juga merupakan objek penafsiran yang muncul karena penghayatan itu. Dengan demikian, dalam kaitannya dengan ilmu-ilmu sosial, hermeneutika merupakan penafsiran atau pemahaman atas dunia kehidupan tersebut. Oleh karena itu, sebagai metode pemahaman atas pemahaman (*understanding of understanding*), hermeneutika sangat sesuai diterapkan untuk ilmu-ilmu kemanusiaan (*geitenuwissenschaften*) yang objeknya adalah ekspresi kehidupan (*lebensauesserung*) meliputi konsep, tindakan dan

¹ Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2005, hal. 185.

² Chafid Wahyudi, “Tuhan Dalam Perdebatan Eksistensialisme,” dalam *Jurnal Teosofi*, Vol. 02 Tahun 2002, hal. 374.

penghayatan (*erlebnis*) manusia.³

Pusat dari konsep demitologisasi adalah pendirian Bultmann yang menemukan dua hal di dalam Perjanjian Baru, yaitu: a. Injil Kristen. b. Pandangan orang pada abad pertama yang bercirikan mitos. Hakekat Injil, oleh Bultmann disebut dengan *kerugma*, merupakan inti yang tidak dapat dipersempit lagi. Orang zaman modern ini harus dihadapkan dengan inti tersebut dan harus mempercayainya. Namun orang modern tidak dapat menerima kerangka yang bersifat mitos yang membungkus hakekat Injil. Oleh karena itu teologia harus berusaha untuk melepaskan berita *kerugma* dari kerangka yang bersifat mitos. Menurutnya kerangka yang bersifat mitos tidak selalu berkaitan dengan *kekristenan*.⁴

Sehubungan dengan historitas Yesus, para teolog juga menilai bahwa apa yang tertulis dalam Injil tentang penggambaran pribadi Yesus telah tercemar oleh distorsi filosofis penulis Injil, yang tentu saja dipengaruhi oleh pemikiran mitologis tadi. Bertolak dari asumsi demikian, mereka mencoba mengemukakan beberapa alternatif dalam rangka menghasilkan sebuah kristologi yang sesuai dengan zaman modern. Adapun metode pencarian yang diberlakukan oleh para teolog tadi adalah berdasarkan metode historis kritis. Dalam memahami teks ajaran Islam, para mufassir pun juga tidak boleh terjebak dalam hal-hal yang bersifat mitos. Maksudnya dalam hal ini makna demitologi eksistensial Islam *rahmatan lil 'alamin*

³ Ilyas Supena, "Hermeneutika Kritis Jurgen Habermas: Implikasinya bagi Pengembangan Ilmu Ilmu Keislaman," dalam *Jurnal Teologia*, Vol. 16 Tahun 2005, hal. 6.

⁴ M. Darajat Ariyanto, "Teologi Kristen Modern Di Eropa," dalam *Jurnal Subuf*, Vol. 22 Tahun 2010, hal. 169.

menggunakan metode analisis historis kritis Bultmann. Dengan model analisis ini, Islam sebagai *rahmatan lil 'alamin* bukan mitos yang hanya didengung-dengungkan oleh teks ajaran Islam, atau hanya diceramahkan, tetapi benar-benar terealisasi dalam praktik nyata untuk dunia.⁵

Menurut Arkoun mitos berperan sebagai layaknya fungsi agama, namun tidak menggantikan agama itu sendiri. Dikatakan demikian karena mitos adalah impian-impian kebijakan universal yang berperan sebagai sumber nilai yang bisa dijadikan pedoman bagi kehidupan mereka. Sementara konsepsi-konsepsi agama yang tertuang dalam teks suci juga selalu memuat impian-impian ideal yang indah. Impian-impian indah itu misalnya tentang gambaran indah surga, yang di bawahnya mengalir air sungai, di dalamnya terdapat rezeki atau buah-buah serta istri-istri yang suci (bidadari). Perbedaan keduanya hanya terletak pada subjek yang melakukan konstruksi atas impian ideal. Subjek konstruksi mitos adalah manusia, sedangkan subjek konstruksi agama adalah dua kekuatan kompromistik antara Tuhan sebagai representasi wahyunya dan manusia sebagai representasi hasil penafsirannya.

Dalam kondisi seperti ini, manusia tidak akan mampu hidup tanpa agama, demikian juga tanpa mitos, sekalipun ia selalu mengalami perubahan dari zaman ke zaman dan dari generasi ke generasi.⁶ Mitos dalam kaitannya dengan agama

⁵ Sokhi Huda, "Pemikiran dan Praksis Dakwah Sufistik M. Fethullah Gulen," dalam *Jurnal Islamica*, Vol. 11 Tahun 2017, hal. 316-317.

⁶ Roibin, "Agama dan Mitos: Dari Imajinasi Kreatif Menuju Realitas Yang Dinamis," dalam *Jurnal el-Harakah* Vol. 12 Tahun 2010, hal. 86-87.

menjadi penting bukan semata-mata karena memuat hal-hal gaib atau peristiwa-peristiwa mengenai makhluk adikodrati, melainkan karena mitos tersebut memiliki fungsi eksistensial bagi manusia dan karenanya mitos harus dijelaskan menurut fungsinya.

Begitu pula dalam kajian hadits nabi harus dapat dipahami melalui pendekatan *sirah* (sejarah) sehingga hal tersebut menjadi sangat penting. Melalui kajian *sirah* ini maka tentu dapat diketahui dengan jelas psikologi nabi sebagai manusia biasa. Dengan *sirah*, hadits dapat dipahami dengan tepat dan akurat. Dengan *sirah*, dapat diketahui mana tindak tutur nabi yang bersumber dari budaya, dan mana yang berasal dari wahyu. Melalui *sirah*, kehidupan nabi dapat dicitrakan sebagai apa adanya, tanpa ada unsur mitologisasi, pengkultusan, atau penghinaan. Dengan demikian, *sirah* adalah sebuah pendekatan yang tepat untuk demitologisasi kehidupan nabi *Shallallahu Alaihi Wa Sallam*.⁷

⁷ Ahmad Ubaydi Hasbillah, "Sirah Nabawiyah dan Demitologisasi Kehidupan Nabi," dalam *Journal of Qur'an and Hadith Studies*, Vol. 1 Tahun 2012, hal. 274.

DAFTAR PUSTAKA

- Ariyanto, M. Darajat. “Teologi Kristen Modern Di Eropa” dalam *Jurnal Suhuf*, Vol. 22 Tahun 2010.
- Bagus, Lorens. *Kamus Filsafat*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2005.
- Hasbillah, Ahmad Ubaydi, “Sirah Nabawiyah dan Demitologisasi Kehidupan Nabi”, *Journal of Qur’an and Hadith Studies*, Vol. 1 Tahun 2012.
- Huda, Sokhi. “Pemikiran dan Praksis Dakwah Sufistik M. Fethullah Gulen”, dalam *Jurnal Islamica*, Vol. 11 Tahun 2017.
- Roibin. “Agama dan Mitos: Dari Imajinasi Kreatif Menuju Realitas Yang Dinamis”, dalam *Jurnal el-Harakah* Vol. 12 Tahun 2010.
- Supena, Ilyas. “Hermeneutika Kritis Jürgen Habermas: Implikasinya bagi Pengembangan Ilmu Ilmu Keislaman,” dalam *Jurnal Teologia*, Vol. 16, Tahun 2005.
- Tjahyadi, Sindung. Manusia Dan Historisitasnya Menurut Martin Heidegger, *Jurnal Filsafat* Vol. 18 Tahun 2018.
- Wahyudi, Chafid. “Tuhan Dalam Perdebatan Eksistensialisme,” *Jurnal Teosofi*, Vol. 02, Tahun 2002.



8

**DEKONSTRUKSI JACQUES DERRIDA
DAN MADZHAB TAFSIR**

Sofyan Solehuddin



Jacques Derrida adalah salah seorang teoritis kontemporer keturunan Yahudi yang dilahirkan di Aljazair pada 15 Juli tahun 1930 dan sempat mengalami diskriminasi perang dunia ke 2. Ia menempuh pendidikan di *Ecole Normal Superieure*, yaitu sekolah elit yang di kelola oleh Michel Foucault dan pembesar filosof Perancis.¹ Pada tahun 1967 beberapa bukunya tentang kefilosofatan dipublikasikan secara serentak, yaitu *La Voix et la Phenomene* (membahas “tanda” dalam fenomenologi Husserl); *L’Ecriture et la Difference* (sebuah esai yang membahas problematika kesusastraan, filsafat, psikoanalisis, dan antropologi) dan *De La Grammatologie* (suatu analisis karya tulis barat tentang teori bahasa, kebudayaan, dan tentang garis besar metodologi dan teoritis).

Edmund Husserl dalam aliran fenomenologi menyatakan adanya ketimpangan antara subjektivitas dan objektivitas, yaitu pada kata hitam-putih, bapak-ibu dan kebenaran-kepalsuan. Namun menurutnya, dengan menggunakan metode fenomenologi kebenaran esensial akan didapat. Derrida tidak menyetujui pendapat tersebut, karena terkesan ada nilai hirarkis². Baginya *tidak ada makna yang esensial*. Kritik Derrida terhadap Husserl yang lain adalah tentang penghindaran dan penundaannya pada pertanyaan sebuah peran Bahasa dan penandaan dalam fenomenologi.³

¹ Muhammad Al-Fayyadl, *Derrida*, Yogyakarta: LKiS, 2009, hal. 29.

² E. Sumaryono, *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat*, Depok: PT Kanisius, 2019, hal. 120.

³ Donny Gahril Adian. *Pengantar Fenomenologi*. Depok: KoeKoesan, 2016, Hal. 128.

Sementara pandangan strukturalisme yang ditentang Derrida adalah bahasa yang memiliki makna pasti dan stabil. Derrida juga mengkritik tentang realitas yang terkesan homogen, objektif, dan singular. Dalam hal ini, Derrida mendekonstruksi menjadi *makna yang tidak pasti* (akan terus mengalami perubahan), plural, fragmentaris, dan heterogen.⁴ Salah satu istilah yang dipopulerkan oleh Derrida yaitu *dekonstruksi*, yang mana istilah ini sangat sulit didefinisikan. Namun secara karakter ada dua sisi yaitu *deskriptif* dan *transformatif*. Dengan ini, Derrida *mendekonstruksi pemahaman fenomenologi dan mendekonstruksi pemahaman strukturalis* yang cenderung subordinasi. Ada beberapa ciri-ciri tentang teori dekonstruksi yang dibangun oleh Derrida yaitu sebagai berikut;

1. *Mixed gender* (subjek yang ditafsirkannya dari berbagai sisi)
2. Evokatif (argumentatif dan tidak linear)
3. *Equivoq* (tafsirannya plural dan beragam)
4. Satu kata mempunyai makna yang berbeda dengan kata yang lain

Dengan demikian, dekonstruksi tidak hanya melihat satu sisi dalam menafsirkan melainkan melihat berbagai sisi dari apa yang akan ditafsirkan. Darinya akan memunculkan tafsiran yang plural dan beragam dengan didasari argumentasi yang bagus dan komprehensif. Nilai dan makna suatu kata itu tidak utuh (berbeda) dengan suatu teks. Dari sini penting

⁴ Manghiut Siregar, "Kritik Terhadap Teori Dekonstruksi Derrida," dalam *Journal of Urban Sociology*, Vol. 2 No. 1 April Tahun 2019, hal. 66.

untuk mencari hakekat makna, karena kata dari apa yang kita pahami saja itu belum final, namun hanya bersifat simbol sementara yang bisa jadi berubah dari suatu makna. Dengan demikian agi Derrida, apa pun itu tidak ada terlepas dengan sebuah teks sebagaimana gagasannya yaitu *nothing outside the teks*. Hal ini menandakan bahwa teks tidak selamanya berbentuk tulisan, namun juga dapat berbentuk tindakan, bangunan, atau apa saja yang menimbulkan penafsiran. Pertanyaan mendasar akan muncul ketika mendekonstruksi sebuah teks.

Strategi analisis dekonstruksi dalam mengkritik strukturalisme terletak pada nilai-nilai dan makna yang membekukan identitas dan mengabaikan keragaman. Hal ini mengakar pada gagasan logosentris yang berdampak pada penindasan intelektual yang memaksa pemikiran untuk tunduk pada sistem yang cenderung dogmatisme dan melegetimasi kebebasan akal. Selain itu, logosentrisme juga memunculkan oposisi biner yang melahirkan nilai-nilai hirarki dan subordinasi. Inilah yang menurut Derrida akan memicu kekacauan berfikir dan selalu. Baginya nilai dan makna berbeda dengan sebuah teks. Sehingga perlu mencari terus menerus hakekat awal sebuah kata.

Bagi strukturalisme, melihat tanda adalah bagian dari sesuatu yang sudah baku dan absolut. Orang yang tertawa menandakan kebahagiaan; orang yang kesakitan dilihat dari raut muka yang meringis dan kesedihan dilihat dari orang yang menangis. Tidak mungkin orang yang tertawa itu sedih dan seterusnya. Dari sini dapat dilihat, bahwa

strukturalisme itu terikat oleh struktur yang baku. Seakan-akan prosedur-prosedur baku harus diikuti sebagai bentuk orientasi yang benar dan tidak perlu lagi ditanyakan. Gagasan ini didekonstruksi karena tidak memunculkan inovasi-inovasi baru. Dari paparan di atas, setidaknya ada sisi positif dan negatif ketika dihubungkan dalam dunia tafsir alquran. Berikut gambarannya;

1. *Sisi positif dekonstruksi*

Derrida membongkar paham strukturalis yang meragukan kemungkinan hukum universal. Hal ini menjadi kritik dalam mazhab tafsir yang notabene bisa jadi ada perubahan memahaminya. Menurut Derrida, oposisi subjek dan objek perlu dipertanyakan karena menurutnya objek tidak dapat dilepaskan dari pola subjek dan harus terhindar dari oposisi biner. Dengan demikian, ini menjadi perbendaharaan nalar tafsir alquran. Seperti melihat sisi-sisi atau unsur-unsur hierarki teks yang perlu dibongkar. Nalar ini akan memunculkan dan menunjukkan pembacaan baru terhadap herarki yang sudah ada.

Setelah dibongkar, maka perlu mengidentifikasi hierarki oposisi sebuah teks yang mungkin diistimewakan secara sistematis dan yang tidak. Setelah itu, perbendaharaan nalar tafsir yang diambil dari sisi positif dekonstruksi yaitu memperkenalkan gagasan baru yang mungkin tidak dimasukkan ke dalam unsur-unsur oposisi lama. Langkah-langkah ini tentu berbeda dengan biasanya yang hanya mencari makna dari dalam teks saja dan dianggap tunggal.

2. *Sisi negatif dekonstruksi*

Pemahaman ini hanya berfokus pada jejak-jejak tanda dalam teks, tidak mengkorelasikan sebuah teks dan masyarakat dan tidak mempedulikan maksud si pengarang teks.⁵ Kondisi semacam ini, tentu tidak baik untuk nalar tafsir Alquran yang notabene meyakini akan hubungan teks dengan kondisi budaya masyarakat atau teks, penulis dan pembaca. Selain itu, dampak negatif dekonstruksi ini tidak adanya pengakuan atas kebenaran mutlak. Sedangkan nalar alquran itu ada unsur-unsur kebenaran mutlak. Bagi Derrida, kepastian itu tidak ada. Kepastian adalah ketidakpastian. Sedangkan dalam nalar Al-Qur'an kepastian itu ada walau mungkin belum final hasilnya. Ada sisi-sisi yang paten dan ada yang memang perlu dikembangkan.

⁵ Izzam Izzul Islamy, "Madzhab Tafsir Perspektif Post-Strukturalisme," dalam *Tesis*, Semarang: IAIN Walisongo, 2012, hal. 22.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Fayyadl, Muhammad. *Derrida*. Yogyakarta: LKiS, Tahun 2009.
- Gahral, Donny Adian. *Pengantar Fenomenologi*. Depok: KoeKoesan, 2016
- Izzam, Izzul Islamy, “Madzhab Tafsir Perspektif Post-Strukturalisme.” *Tesis*. Semarang: IAIN Walisongo, Tahun 2012.
- Siregar, Manghiut. “Kritik Terhadap Teori Dekonstruksi Derrida.” dalam *Jurnal of Urban Sociology*, Vol. 2 No. 1 April Tahun 2019.
- Sumaryono, E. *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat*. Depok: PT Kanisius, Tahun 2019.



9

**HERMENEUTIKA PRESPEKTIF
NASR HAMID ABU ZAYD**

Umair Abdul Aziz



Nasr Hamid Abu Zayd (10 Juli 1943-5 Juli 2010) adalah pemikir modernis asal Mesir. Namanya sangat dikenal oleh para pemerhati pemikiran Islam setelah menggulirkan gagasan bahwa Al-Qur'an hanyalah produk budaya, teks manusia, teks linguistik dan tidak lebih dari sekedar fenomena sejarah.¹ Nasr Hamid Abu Zayd dilahirkan pada 10 Juli tahun 1943 di desa Quhafa Tanta, Mesir.² Ia anak yang pendiam, dan suka sekali pada sastra. Sedari muda, ia sangat tertarik dengan kajian bahasa dan filsafat. Ia bahkan fokus pada perangkat metodologi analisa wacana dan dinamika teori teks dalam semiotika. Jelas, pemikirannya mengindik ke Prancis dengan tokoh besar Derrida, Arkoun dan pengagum Hasan Hanafi. Untuk memperkuat minatnya itu, ia masuk ke Fakultas Sastra Universitas Kairo, kemudian mengabdikan di sana. Ia menyelesaikan S1 pada tahun 1972 pada Studi Bahasa Arab (*Arabic Studies*), dan kemudian S2 pada tahun 1977. Pada tahun 1978 sampai 1980, ia melanjutkan studi S3-nya di Universitas Pennsylvania, Philadelphia dan menyelesaikan disertasi pada tahun 1980/1981 dalam konsentrasi Studi Islam (*Islamic Studies*).³

Nasr Hamid Abu Zayd merupakan ilmuwan muslim yang sangat produktif. Ia menulis lebih dari dua puluh sembilan

¹ Lailatu Rohmah, "Hermeneutika Al-Qur'an: Studi atas Metode Penafsiran Nasr Hamid Abu Zayd, Between Meaning and Significance, Literary Hermeneutics", dalam *Jurnal Hikmah*, Vol. XII No. 2 Tahun 2016, hal. 225.

² Hery Sucipto, *Ensiklopedi Tokoh Islam: dari Abu Bakr Hingga Nasr dan Qardhawi* Jakarta: Mizan Publika, 2003, hal. 348.

³ Fatkul Chodir, "Tafsir Hermeneutika Nasr Hamid Abu Zayd" dalam *Jurnal Scholastica*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2019, hal 202.

karya sejak tahun 1964 sampai 1999, baik berbentuk buku, maupun artikel.⁴ Meskipun karya-karyanya tidak dilarang secara resmi, buku-bukunya ini banyak ditarik dari rak perpustakaan almaternya. Kemudian ia dikenal dengan pemikir islam progresif.⁵ Karya-karyanya mengundang perdebatan di dunia Islam sejak tahun 1970-an. Di satu sisi, banyak kalangan yang mengapresiasi karya-karyanya yang mempromosikan pencerahan dalam dunia Islam. Namun di sisi lain, ia dikafirkan kaum konservatif dan pengadilan Mesir pada tahun 1995 karena pemikirannya yang dinilai menyeleweng. Vonis itu yang memaksa Nasr hijrah ke Leiden, kemudian menjadi guru besar studi Islam di Universitas Leiden.⁶ Nasr Hamid wafat pada 5 Juli tahun 2010 di Mesir dan dimakamkan di daerah tempat kelahirannya.⁷

Al-Qur'an Sebagai Teks dan Produk Budaya

Dalam bukunya *Mafhum al-Nash* (konsep teks), memang Nasr Hamid tidak memberikan definisi secara pasti tentang apa yang dimaksudkannya dengan “teks”. Namun ia menyebutkan distingsi antara (*nash*) teks dan (*mushaf*) buku. Teks lebih merujuk kepada makna (*dalalah*) yang memerlukan pemahaman, penjelasan dan interpretasi, sedangkan mushaf lebih merujuk kepada benda (*syai'*), baik suatu benda estetik

⁴ Muhammad Alfian, “Hermeneutika Nasr Hamid Abu Zayd”, dalam *Jurnal Islamika: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman*, Vol 18 No. 01 Tahun 2018, pp. 25-38, hal 27.

⁵ Imam Subchi, “Nasr Hamid Abu Zayd dan Gagasan Hermeneutika Dalam Tafsir Al-Qur'an” dalam *Jurnal Mimbar Agama Budaya*, Vol. 36 No. 2 Tahun 2019, hal 148.

⁶ Nasr Hamid Abu Zayd, *Tekstualitas Al-Qur'an: Kritik terhadap Ulumul Qur'an*, terj. Khoiron Nahdiyyin, Yogyakarta: IRCiSoD, 2016, hal. 394.

⁷ Hery Sucipto, *Ensiklopedi Tokoh Islam dari Abu Bakr Hingga Nashr dan Qardhawi...*, hal. 348.

ataupun mistik. Selain itu menurut Nasr Hamid bukti bahwa Al-Qur'an adalah teks yang menyejarah diindikasikan oleh:

- a. Al-Qur'an memuat pesan-pesan ajaran Allah untuk manusia yang diwujudkan dalam sebuah teks bahasa Arab yang diturunkan kepada utusan-Nya Muhammad.
- b. Al-Qur'an mempunyai struktur pembagian ayat per ayat dan bab per bab, sebuah pembagian yang biasa dipakai dalam teks.
- c. Al-Qur'an terdiri dari ayat-ayat yang (*muḥkamāt*) ayat-ayat yang jelas, yang berfungsi sebagai penyangga ayat-ayat (*mutasyabihāt*) ayat-ayat ambigu. Bila menemukan ayat yang tidak jelas, maka diberikan kesempatan untuk melakukan takwil. Sikap ini merupakan bagian tidak terpisahkan dari perlakuan terhadap teks.

Dalam kasus konteks Al-Qur'an, teks merupakan fase pembentukan dan pematangan, yaitu fase di mana teks setelah itu berubah menjadi produsen budaya. Sehingga fungsi teks tidak dapat terpisahkan dari wilayah budaya dan realitas.⁸ Ia juga berpendapat bahwa penting untuk memfokuskan kajian pada sejarah konteks wahyu saat ia diturunkan, untuk membedakan antara makna sejarah dari Al-Qur'an (*ma'na*) dan signifikansi yang lebih luas dan abadi (*maghza*). Karena pada dasarnya sistem bahasa dari Al-Qur'an sendiri berfokus pada penerima asli (*mukhatabun*), yaitu orang-orang yang awalnya dialamatkan oleh Al-Qur'an. Sebuah kesadaran akan histori teks sangat penting agar kita mampu mengerti pesan

⁸ Nasr Hamid Abu Zayd, *Tekstualitas Al-Qur'an: Kritik terhadap Ulumul Qur'an...*, hal. 21.

Al-Qur'an untuk masa kini.⁹

Hermeneutika Nasr Hamid Abu Zayd

Mengenai hermeneutika sebagai metode dalam penafsiran Al-Qur'an dalam konteks Islam, hermeneutika dimaknai sebagai teori dan metode yang memfokuskan dirinya pada problem pemahaman teks. Dikatakan problem, mengingat sejak awal diwahyukannya, Al-Qur'an dirasa sulit untuk dipahami dan dijelaskan. Problem tersebut semakin rumit manakala Rasulullah wafat, sehingga tidak ada lagi otoritas tunggal yang menggantikannya. Oleh sebab itu penggunaan hermeneutika dalam studi Al-Qur'an tidak bisa diabaikan lagi. Bahkan saat ini, hermeneutika Al-Qur'an dinyatakan telah menjelma menjadi kajian interdisiplin yang memerlukan penerapan ilmu-ilmu sosial dan humanitas.

Hermeneutik dalam pandangan Nasr Hamid memiliki dua hal: *pertama*, bertujuan untuk menemukan makna asal (*dalalatuha al-ashliyyah*) dari sebuah teks dengan menempatkannya pada sebuah konteks sosio-historisnya. *Kedua*, bertujuan untuk mengklarifikasi kerangka sosio-kultural kontemporer dan tujuan-tujuan praktis yang mendorong dan mengarahkan penafsiran. Hermeneutik juga mempunyai arti yang penting. Apabila hermeneutik berkaitan dengan Al-Qur'an sebagai teks, maka terletak pada perannya yang proporsional dalam menetapkan pertanyaan-pertanyaan mengenai refleksi teologis sebagai prosedur penafsiran. Dan apabila hermeneutik bersinggungan dengan aturan-aturan

⁹ Imam Subchi, "Nasr Hamid Abu Zayd dan Gagasan Hermeneutika Dalam Tafsir Al-Qur'an"..., hal. 153.

penafsiran, maka tugasnya adalah meneliti tentang fenomena, yakni setiap gejala yang ada di alam sekitar.¹⁰

Rekonstruksi yang digagas Nasr Hamid bertujuan untuk mengaitkan kembali studi Al-Qur'an dengan studi sastra serta mendefinisikan pemahaman “objektif” tentang Islam (*al-mafhūm al-maudhū'i li al-Islām*) yang terhindar dari kepentingan-kepentingan ideologis-politis. Nasr Hamid mengakui dan sadar bahwa ada kelompok-kelompok yang menggunakan Islam secara ideologis untuk kepentingan politik dan ekonomi mereka.¹¹ Secara umum hermeneutika Nasr Hamid mengandung dua hal; pertama adalah bertujuan untuk menemukan makna asal (*dalālatuhā al-aṣliyyah*) dari sebuah teks dengan menempatkannya pada sebuah konteks sosio-historisnya. Kedua adalah bertujuan untuk mengklarifikasi kerangka sosio kultural kontemporer dan tujuan-tujuan praktis yang mendorong dan mengarahkan penafsiran.

Arti penting hermeneutika, pertama dalam kaitannya dengan Al-Qur'an sebagai teks, terletak pada perannya yang proporsional dalam menetapkan pertanyaan-pertanyaan mengenai refleksi teologis sebagai prosedur penafsiran. Kedua adalah estetik, ketika hermeneutika bersinggungan dengan aturan-aturan penafsiran, maka tugas estetik adalah meneliti tentang fenomena. Fenomena yang dimaksud adalah setiap gejala yang ada di alam sekitar. Gejala tersebut kemudian menjadi bahan renungan ketika masing-masing dari gejala

¹⁰ Nabil, “Hermeneutik Nasr Hamid Abu Zayd dalam Memahami Al-Qur'an,” dalam *Al-Marbalah: Jurnal Pendidikan Islam*, Vol. 4 No. 2 Tahun 2020, hal. 91.

¹¹ Farid Hasan dan Siti Robikah, “Model Pembacaan Kontekstual Nasr Hamid Abu Zayd terhadap Teks Suci Keagamaan Al-Qur'an,” dalam *Jurnal Citra Ilmu*, Edisi. 31 Vol. XVI Tahun 2020, hal. 15.

tersebut memiliki signifikansi dalam hal tertentu.¹²

DAFTAR PUSTAKA

- Abu Zayd, Nasr Hamid. *Tekstualitas Al-Qur'an: Kritik terhadap Ulumul Qur'an*. Terj. Khoiron Nahdliyyin. Yogyakarta: IRCiSoD, 2016.
- Alfian, Muhammad. "Hermeneutika Nasr Hamid Abu Zayd" *Jurnal Islamika: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman* Vol. 18 No. 1 Tahun 2018.
- Chodir, Fatkul. "Tafsir Hermeneutika Nasr Hamid Abu Zayd." dalam *Jurnal Scholastica* Vol 1 No. 1 Tahun 2019.
- Hasan, Farid, dan Siti Robikah. "Model Pembacaan Kontekstual Nasr Hamid Abu Zayd terhadap Teks Suci Keagamaan Al-Qur'an." dalam *Jurnal Citra Ilmu*, Edisi 31 Vol. XVI April Tahun 2020.
- Nabil. "Hermeneutik Nasr Hamid Abu Zayd dalam Memahami Al-Qur'an." dalam *Al-Marhalah: Jurnal Pendidikan Islam* Vol. 4 No. 2 Tahun 2020.
- Rohmah, Lailatul. "Hermeneutika Al-Qur'an: Studi atas Metode Penafsiran Nasr Hamid Abu Zayd, (Between Meaning and Significance Literary Hermeneutics)." dalam *Jurnal Hikmah* Vol. XII No. 2 Tahun 2016.
- Subchi, Iman. "Nasr Hamid Abu Zayd dan Gagasan Hermeneutika Dalam Tafsir Al-Qur'an." dalam *Jurnal Mimbar Agama Budaya* Vol. 36 No. 2 Tahun 2019.
- Sucipto, Hery. *Ensiklopedi Tokoh Islam: dari Abu Bakr Hingga Nashr dan Qardhawi*. Jakarta: Mizan Publika. 2003.

¹² Lailatu Rohmah, "Hermeneutika Al-Qur'an: Studi atas Metode Penafsiran Nasr Hamid Abu Zayd," ..., hal. 235.



10

**TEORI *DOUBLE MOVEMENT* FAZLUR
RAHMAN**

Moeh. Zamrony RS



Fazlur Rahman lahir pada tanggal 21 September 1919 di suatu daerah bernama Hazrah, yang terletak di barat laut Pakistan. Tempat ini banyak melahirkan para pemikir handal, seperti Syaikh Waliyullah al-Dahlawi, Sayyid Ahmad Khan, Amir Alidan, dan Mohammad Iqbal sehingga keadaan tersebut turut diwarisi oleh Fazlur Rahman sebagai seorang pemikir yang bebas kritis dan neo-modernis.¹ Ayahnya bernama Maulana Syabab al-Din, beliau seorang ulama tradisional yang bermazhab Hanafi sehingga Rahman dibesarkan dalam keluarga yang bermazhab Hanafi, yaitu salah satu mazhab Sunni rasional yang sangat kuat, tak heran jika ia sejak kecil terbiasa dengan menjalankan ritual-ritual keagamaan fundamental Islam seperti sholat, puasa dan lain sebagainya secara teratur.² Fazlur Rahman dididik ayahnya dalam berbagai disiplin ilmu seperti tafsir, hadis, falsafah dan kalam. Semasa kecil, sang ayah sering memberikan pelajaran mengenai hadis dan ilmu syari'at. Pada tahap tersebut, ia sudah merasa skeptis terhadap hadis. Menurutnya, pada awal sejarah Islam, sebagian besar hadis tidaklah bersumber dari Nabi Muhammad Saw, tetapi bersumber dari sahabat, *tabi'in* dan *atba' al-tabi'in* (generasi muslim ketiga).

Al-Qur'an merupakan sumber utama ajaran Islam, karena Al-Qur'an sendiri menyebut dirinya sebagai petunjuk bagi manusia, sehingga kritik Fazlur Rahman juga diarahkan kepada para penulis tafsir Al-Qur'an. Menurutnya, didalam membahas Al-Qur'an sebagian dari penulis muslim mengambil

¹ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika Al-Qur'an dan Hadis*, Yogyakarta: Elsaq Press, 2010, hal 60.

² Abd. A'la, *Neo-Modernisme Keislaman Liberal*, Jakarta: Dian Rakyat, 2010, hal. 33.

dan menerangkan ayat demi ayat dan hampir semua penulisan dilakukan untuk membela suatu pandangan tertentu. Oleh karena itu prosedur penulisan juga tidak dapat mengemukakan pandangan Al-Qur'an secara kohesif terhadap alam semesta dan kehidupan.

Berangkat dari kritik tersebut, Fazlur Rahman menawarkan metode penafsiran Al-Qur'an dengan mekanisme hermeneutika *double movement*. Sesuai dengan namanya, teori ini memiliki dua gerakan ganda. *Pertama*, gerakan dari situasi kontemporer ke situasi pewahyuan Al-Qur'an. Yakni, seorang penafsir harus memahami arti atau makna dari suatu pernyataan dengan mengkaji situasi atau problem historis dimana pernyataan Al-Qur'an tersebut adalah jawabannya. Jadi langkah pertama dari gerak yang pertama adalah memahami makna Al-Qur'an sebagai suatu keseluruhan di samping dalam batasan-batasan ajaran khusus yang merupakan respons terhadap situasi khusus.³

Kedua, dari situasi pewahyuan kembali ke situasi kontemporer. Melihat situasi historis pewahyuan menjadi urgen karena Al-Qur'an adalah respon ilahi dengan media insani, yakni melalui nalar kenabian (*the prophet's mind*). Respon ilahi tersebut ditujukan pada situasi sosial-moral yang terjadi pada masa dan tempat Nabi, khususnya masyarakat komersil Makkah pada era Nabi.

Gerakan kedua ini adalah masa Al-Qur'an diturunkan (setelah menemukan prinsip-prinsip umum) kembali lagi ke

³ Mohammad Ahsin, *Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual Fazlur Rahman*, Bandung: Pustaka, 2005, hal 35.

masa sekarang. Dalam pengertian bahwa ajaran-ajaran (prinsip) yang bersifat umum tersebut harus ditumbuhkan dalam konteks sosio historis yang konkret masa sekarang. Sehingga perlu dikaji secara cermat situasi sekarang, sehingga situasi tersebut bisa dinilai dan diubah sejauh yang dibutuhkan serta ditetapkan prioritas-prioritas baru demi mengimplementasikan nilai-nilai Al-Qur'an secara baru pula.⁴

Di samping itu, gerakan kedua juga dapat bertindak sebagai alat koreksi terhadap hasil dari gerakan pertama, yakni tafsiran atas teks. Jika hasil dari pemahamannya gagal diterapkan dalam realitas sosial, maka akan muncul kegagalan dalam melihat kondisi yang ada secara tepat atau ada kegagalan dalam memahami Al-Qur'an. Karena menurut Rahman, tidak mungkin sesuatu yang dulu bisa direalisasikan kemudian tidak bisa diterapkan karena adanya perubahan situasi dan kondisi. Untuk itu diperlukan upaya intelektual dari penafsir untuk memahami teks Al-Qur'an yang merupakan produk masa lalu yang memuat aturan-aturan lama, kemudian mengubah aturan-aturan tersebut agar secara aktual dan efektif bisa diterapkan dalam situasi saat ini.

Teori *double movement* ini sejalan dengan kaidah Alquran yakni *al'ibrah bi umuum al-lafd laa bi khushuus al-sabab* ialah mengambil pelajaran atau hukum dari keumuman lafaz, bukan dari kekhususan sebab. Lebih jelasnya yakni bila sebuah ayat turun karena suatu sebab yang khusus sedangkan

⁴Rodiah dkk, *Studi Al-Qur'an: Metode dan Konsep*, Yogyakarta: Elsaq Press, 2010, hal. 12.

lafaznya umum (*general*), maka hukum yang terkandung dalam ayat tersebut mencakup sebabnya tersebut dan setiap hal yang dicakup oleh makna lafaznya, karena Al-Qur'an turun sebagai syari'at umum yang menyentuh seluruh umat sehingga yang menjadi standar adalah keumuman lafaznya tersebut, bukan kekhususan sebabnya⁵.

Bukan berarti seseorang mengabaikan pendekatan linguistik ketika memaknai dengan metode ini, seperti nahwu, sharaf, filologis, dan balaghah. Menurut Rahman, pendekatan linguistik ini tetap penting digunakan, namun harus menduduki tempat kedua dan ayat-ayat Al-Qur'an tetap harus dinilai dengan pemahaman dari Al-Qur'an itu sendiri.⁶

Rahman dalam memandang Al-Qur'an lebih berorientasi pada aspek moral dibanding spekulasi intelektual. Orientasi ini tentu berbeda dengan orientasi kajian ulama abad pertengahan yang mementingkan ranah pribadi dibanding ranah sosial. Rahman menekankan pada penegakan etika Al-Qur'an, yakni etika yang terbebas dari segala kepentingan. Etika yang bertumpu pada nilai humanitas itu sendiri, namun tetap berpegang pada nilai-nilai transedental Ilahi. Nilai-nilai moral yang berusaha dikuak dan dipadukan dengan nilai humanisme yang menonjolkan peran manusia sebagai makhluk yang dibebani tanggung jawab boleh dikatakan sebagai suatu hal yang baru pada masanya. Sebab hal tersebut menuntut adanya perhatian terhadap penggalian konsep-

⁵ Ramli Abdul Wahid, *Ulumul Qur'an*, Ed. Rev, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002, hal. 81.

⁶ Abdul Mustakim, *Epistimologi Tafsir*, Yogyakarta: LKIS, 2012, hal.183.

konsep sosiologis-antropologis.⁷

Dari pemaparan singkat di atas, Rahman lebih menekankan ideal moral yang bernilai moralitas yang universal dibanding legal spesifik yang memuat norma dan hukum-hukum yang baginya bersifat meruang dan mewaktu.

DAFTAR PUSTAKA

- A'la, Abd. *Dari Neo-Modernisme Keislaman Liberal*. Jakarta: Dian Rakyat, 2010.
- Ahsin, Mohammad. *Islam dan Modernitas Tentang Transformasi Intelektual Fazlur Rahman*. Bandung: Pustaka, 2005.
- Mustakim, Abdul. *Epistimologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LKIS, 2012.
- Rodiah, dkk. *Studi Al-Qur'an: Metode dan Konsep*. Yogyakarta: Elsaq Press, 2010.
- Sibawaihi, *Hermeneutika Al-Qur'an Fazlur Rahman*. Yogyakarta: Jalasutra, 2007.
- Syamsuddin, Sahiron. *Hermeneutika Al-Qur'an Dan Hadis*. Yogyakarta: Elsaq Press, 2010.
- Wahid, Abdul Ramli. *Ulumul Qur'an*. Ed. Rev, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002.

⁷ Sibawaihi, *Hermeneutika Al-Qur'an Fazlur Rahman*, Yogyakarta: Jalasutra, 2007, hal 123-124.



11

KRITIK ADIAN HUSAINI DAN
ABDURRAHMAN AL-BAGHDADI
TERHADAP PEMIKIRAN NASR HAMID
ABU ZAYD

Anas Kholik



Pendahuluan

Latar belakang dari pemikiran Nasr Hamid Abu Zayd adalah menginginkan pengkajian Al-Qur'an yang bersifat objektif dan terpisah dari ideologis dan tendesius dari gerakan-gerakan Islam salah satunya gerakan Ikhwanul Muslimin. Pengaruh gurunya Amin al-Khuli dalam memahami Al-Qur'an melalui metode pendekatan linguistik sastra, serta dipengaruhi paham Mu'tazilah bahwa Al-Qur'an adalah mahluk (diciptakan Tuhan). Penafsirannya juga dipengaruhi teori hermeneutika, salah satunya yang digagas oleh Schleirmacher dalam mengembangkan penafsirannya terkait teks dan konteks.

Dalam menafsirkan Al-Qur'an, ia menggunakan metode analisis teks bahasa sastra atau metodologi kritik sastra (*literary criticism*). Sejalan dengan pandangan gurunya, Abu Zayd mengatakan: "Saya mengkaji Al-Qur'an sebagai sebuah teks berbahasa Arab agar dapat dikaji baik oleh kaum Muslim, Kristen maupun Atheis".¹ Hal ini mempunyai dampak pada tiga hal, yaitu: *pertama*, Al-Qur'an adalah sebuah teks, dan lebih khususnya sebuah teks linguistik, dan karena bahasa tidak dipisahkan dari budaya dan sejarah, Al-Qur'an juga sebuah teks kultural dan historis; *kedua*, teks haruslah dikaji dengan menggunakan pendekatan linguistik dan sastra dengan memperhatikan aspek kultural dan historis suatu teks; dan *ketiga*, titik berangkatnya bukannya keimanan, namun objektivitas keilmuan, sehingga baik muslim maupun nonmuslim dapat memberikan kontribusi kepada studi Al-

¹ Moch Nur Ichwan, *Meretas Keserjanaan Kritis: Teori Hermeneutika Nasr Hamid Abu Zayd*, Jakarta: Teraju, 2003, hal. 66.

Qur'an.² Al-Qur'an dianggap bukan lagi sebagai teks Tuhan yang sakral, tetapi telah bergeser menjadi 'teks manusiawi'.

Alasan-alasan yang mengangap Nasr Hamid murtad di antara pendapatnya: Al-Qur'an adalah produk budaya sehingga mengingkari status azali Al-Qur'an sebagai *kalamullah* yang telah ada dalam *Lauhulmahfuz*. Dan pendapat lain ia mengatakan bahwa Al-Qur'an adalah teks linguistik, ini sama dengan mengatakan bahwa Rasulullah Saw telah berdusta dalam menyampaikan wahyu dan Al-Qur'an adalah karangan beliau.

Pemikiran kritisnya tidak hanya disampaikan kepada ulama-ulama konservatif dan moderat namun juga sekuler, seperti: ulama sekuler membungkus ide subjektifnya berdasarkan nilai-nilai kemanusiaan yang bersifat global; sedangkan ulama konservatif membungkus ide subjektifnya dengan makna literistik kitab suci. Pemikiran kritis lainnya, ia membangun jalan dan etos terhadap perspektif baru dalam pengkajian Al-Qur'an yakni: mempertegas hubungan antara hermeneutika Al-Qur'an dengan historis dan sastra atas teks Al-Qur'an, adalah seperti dua sisi dari satu mata uang; yang satu mensyaratkan yang lain. Di samping itu ia memiliki keteguhan yakni keyakinan mental dan kepastian nalar yang final, sekalipun harus terbuang dari negaranya.

Pembahasan

Kelemahan penafsiran Nasr Hamid Abu Zayd karena menggunakan metode penafsiran Al-Qur'an yang tidak

² Moch Nur Ichwan, *Meretas Keserjanaan Kritis: Teori Hermeneutika Nasr Hamid Abu Zayd, ...*, hal. 67.

didasari bentuk penafsiran sebelumnya (riwayat dan pemikiran yang berlandaskan ayat Al-Qur'an/Hadis). Di dalam karya tersebut, Nasr Hamid memaparkan secara ringkas berbagai teori penafsiran yang telah dilakukan oleh Schleiermacher, Wilhelm Dilthey, Martin Heidegger, Emilio Betti, Hans Georg Gadamer, Paul Ricoeur, dan Eric D. Hirsch.³ Hermeneutika teks-teks agama Barat (Bibel) bermula dengan masalah besar: 1) ketidak yakinan tentang keshahihan teks-teks tersebut oleh para ahli dalam bidang itu sejak dari awal karena tidak adanya bukti materil teks-teks yang paling awal; 2) tidak adanya laporan-laporan tentang tafsiran yang boleh [dapat] diterima umum, yakni ketiadaan tradisi *mutawatir* dan *ijma*; dan 3) tidak adanya sekelompok manusia yang menghafal teks-teks yang telah hilang itu.⁴

Agama Islam memiliki teks wahyu (Al-Qur'an) yang final dan otentik, sebagai kitab yang tanzil karena lafaz dan maknanya berasal dari Allah SWT. Allah SWT telah menjamin keaslian dari teks Al-Qur'an. Di dalam QS. Yunus/10: 15, *Dan apabila dibacakan kepada mereka ayat-ayat Kami yang nyata, orang-orang yang tidak mengharapkan pertemuan dengan Kami berkata: "Datangkanlah Al-Qur'an yang lain dari ini atau gantilah dia". Katakanlah: "Tidaklah patut bagiku menggantinya dari pihak diriku sendiri, aku tidak mengikuti kecuali apa yang diwahyukan kepadaku. Sesungguhnya aku takut jika mendurhakai Tuhanku kepada siksa hari yang besar*

³ Adnin Armas, MA, *Metodologi Bible dalam Studi Al-Qur'an*, Jakarta: Gema Insani, 2005, hal. 30.

⁴ Adian Husaini, Abdurrahman Al Baghdadi, *Hermeneutika & Tafsir Al-Qur'an*, Jakarta: Gema Insani, 2007, hal. 43.

(*kiamat*)”. Al-Qur’an juga mengingatkan bahwa: jangan ikuti pikiran-pikiran mereka yang lahir dari hawa nafsu, dan jika tindakan-tindakan itu bersifat ilmiah maka terima tetapi jika tidak maka jangan diikuti. Sejak Rasulullah Saw hidup, ia pernah mengingatkan kepada umatnya, “*Kalian pasti akan mengikuti jejak orang-orang sebelumnya, sejenkal demi sejenkal dan sehasta demi sehasta, sehingga bila mereka dahulu itu masuk lubang biawak pasti kalian mengikutinya. Kami bertanya: Ya Rasulullah, apakah orang Yahudi dan Nasrani?*” *Jawab Nabi, Siapa lagi selain mereka?*”.⁵

Kelemahan lainnya siapa saja boleh menafsirkan sehingga mengabaikan integritas penafsir. Dimana ketentuan seorang mufasir harus menguasai ilmu-ilmu alat yang diperlukan seperti: nahu, tasrif, nasikh-masukh, dan sebagainya serta berkriteria/kualifikasi penafsir (akidah yang benar, bersih dari hawa nafsu, dan sebagainya).

Dampak Penafsiran Al-Qur’an Menggunakan Teori Hermeneutika:

1. Relativisme tafsir, paham ini sangat berbahaya, sebab: 1) menghilangkan keyakinan akan kebenaran dan finalitas Islam, sehingga selalu berusaha memandang kerelativan kebenaran Islam, 2) menghancurkan bangunan ilmu pengetahuan Islam yang lahir dari Al-Qur’an dan sunah Rasul yang sudah teruji selama ratusan tahun. Padahal, metode hermeneutika Al-Qur’an hingga kini masih merupakan upaya coba-coba beberapa ilmuwan

⁵ Muhammad Fu’ad Abd Baqi, *Mutiara Hadits Shahih Bukhari Muslim*, Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1979, hal. 951.

kontemporer yang belum membuahkan pemikiran Islam yang utuh dan komprehensif. Akibatnya, para pendukung hermeneutika tidak akan mampu membuat satu tafsir Al-Qur'an yang utuh. Mereka hanya berkutat pada masalah dekonstruksi sejumlah konsep/hukum Islam yang sudah dipandang baku dalam Islam, dan 3) menempatkan Islam sebagai agama sejarah yang selalu berubah mengikuti zaman.⁶

2. Curiga dan mencerca ulama Islam, seorang sarjana syariah dari IAIN Semarang, M. Kholidul Adib Ach, dengan artikel "Al-Qur'an dan Hegemoni Arabisme," yang secara terbuka menyerang integritas kepribadian dan keilmuan Imam asy-Syafi'i.⁷ Mereka ingin "Islam yang baru," bukan Islam yang dipahami para sahabat, tabi'in, tabi'ut tabi'in, dan generasi awal Islam yang berjasa meletakkan fondasi keilmuan Islam yang kokoh dan tahan uji.
3. Dekonstruksi konsep wahyu, Abu Zayd yang menyatakan bahwa teks Al-Qur'an sebagai "spirit wahyu dari Tuhan" begitu identik dengan konsep teks Bibel, bahwa "*The whole Bible is given by inspiration of God.*" Akibatnya orientalis menyebut agama Islam sebagai "agama Muhammad," dan hukum Islam disebut sebagai "*Mohammedan Law*," umat Islam disebut sebagai "*Mohammedan.*" Penganut konsep Al-Qur'an versi Abu Zayd ini biasanya tidak mau menyatakan, "Allah SWT berfirman dalam Al-Qur'an,"

⁶ Adian Husaini, Abdurrahman Al Baghdadi, *Hermeneutika & Tafsir Al-Qur'an*, ..., hal. 20.

⁷ Adian Husaini, Abdurrahman Al Baghdadi, *Hermeneutika & Tafsir Al-Qur'an*, ..., hal. 28.

sebab mereka menganggap” Al-Qur’an adalah kata-kata Muhammad. Atau, Al-Qur’an adalah karya bersama antara Muhammad dengan Tuhannya.⁸

DAFTAR PUSTAKA

- Ichwan, Moch Nur. *Meretas Kesarjanaan Kritis: Teori Hermeneutika Nasr Hamid Abu Zayd*. Jakarta: Teraju, 2003.
- Armas MA, Adnin. *Metodologi Bible dalam Studi Al-Qur’an*. Jakarta: Gema Insani, 2005.
- Husaini, Adian, Abdurrahman Al Baghdadi. *Hermeneutika & Tafsir Al-Qur’an*. Jakarta: Gema Insani, 2007.
- Fu’ad Abd Baqi, Muhammad. *Mutiara Hadits Shahih Bukhari Muslim*. Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1979.

⁸ Adian Husaini, Abdurrahman Al Baghdadi, *Hermeneutika & Tafsir A-Qur’an*, ..., hal. 36.



12

**RELEVANSI TEORI HERMENEUTIKA
PAUL RICOEUR DENGAN PENAFSIRAN
AL-QUR'AN SURAT AL-HUJURÂT/49: 11**

Arwindo



PENDAHULUAN

Hermeneutika merupakan topik dalam filsafat. Dalam perkembangannya, topik terus digali dan diperbaharui dari hermeneutika kuno hingga modern. Hermeneutika dapat didefinisikan sebagai teori atau filsafat interpretasi tentang makna. Hermeneutika menemukan beragam instruksi dalam bentuk simbolis yang menjelaskan isi makna kata, kalimat atau teks. Secara umum karya-karya Ricoeur dikategorikan dalam dua cabang bidang filsafat, yaitu “filsafat manusia” dan “filsafat bahasa”. Filsafat manusia, membahas tentang filsafat kehendak, pemikiran filosofisnya orisinal. Filsafat bahasa, berkonsentrasi pada hermeneutika sebagai pemikiran filosofisnya.¹ Terkait dengan filsafat bahasa, Ricoeur menjelaskan interpretasi teks dalam dua proses: semiologi struktural (cakrawala teks) dan apropriasi (pemahaman) yaitu proses membuat teks menjadi milik pembaca dengan mengasumsikan teks sebagai wacana yang menghadirkan dunia cakrawala teks dan dilebur menjadi cakrawala pembaca.

Tujuan karya tulis ini adalah untuk menemukan relevansi teori hermeneutika Paul Ricoeur dengan penafsiran kontemporer Al-Qur’an. Berdasarkan pemikiran Paul Ricoeur, teks tidak hanya diartikan sebagai tulisan melainkan dapat berbentuk realita sosial dalam kehidupan, dengan kata lain semua kejadian di alam ini merupakan teks yang memiliki makna. Salah satu contoh penafsiran dengan pendekatan hermeneutika Ricoeur adalah pemahaman teks Al-Qur’an

¹ Masykur Wahid, *Teori Interpretasi Paul Ricoeur*, Yogyakarta: LKiS, 2015, hal. 47.

surat al-Hujurât/49: 11 yakni segala bentuk komunikasi oral maupun literal, verbal maupun non verbal dapat mengundang unsur kebencian atau konflik sosial.

PEMBAHASAN

Teori hermeneutika Paul Ricoeur populer di kalangan masyarakat postmodernis, karena definisi dan ruang lingkup hermeneutikanya cukup luas. Paul Ricoeur mencetuskan *hermeneutic arc*, yang mempertemukan metode penjelasan (*explanation*) dan pengertian (*understanding*) untuk dapat menemukan makna dan *sense*-nya.² Teori hermeneutikanya tidak mengabaikan metode ilmiah. Salah satu penerapan hermeneutika adalah dalam penafsiran Al-Qur'an, kitab suci umat Islam.

Praktik hermeneutika sebenarnya sudah dilakukan oleh umat Islam sejak masa paling dini Islam, khususnya ketika menghadapi Al-Qur'an. Dengan argumen: (1) problematika hermeneutika senantiasa dialami dan dikaji meski tidak ditampilkan secara definitif, terbukti dari kajian-kajian mengenai *asbab al-nuzul* dan *nasikh mansukh*. (2) Perbedaan antara komentar-komentar yang aktual terhadap tafsir Al-Qur'an dengan aturan, teori atau metode penafsiran telah ada sejak munculnya literatur tafsir dalam bentuk ilmu tafsir. (3) Tafsir tradisional selalu dimasukkan dalam kategori tertentu, contohnya tafsir syi'ah, tafsir mu'tazilah, tafsir hukum, dan tafsir filsafat. Dengan demikian, terlihat kesadaran tentang adanya berbagai kelompok, ideologi, periode maupun horizon

² Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*, London: Routledge & Kegan Paul, 1980, hal. 267.

sosial tertentu dari tafsir.³

Hermeneutika teks merupakan unsur penting selain *author* (penulis) dan *audiens* (pendengar). Teks menggambarkan realita kehidupan melalui tanda yang berwujud bentuk huruf dan tanda teks. Teks merupakan sistem tanda yang mengabstraksikan tradisi lisan yang berfungsi sebagai bahasa.⁴ Pemikiran Ricoeur tentang semiologi struktural dalam metode hermeneutika sebagai suatu model paradigma yang berfungsi sebagai eksplanasi dan bertujuan untuk penjelasan bersikap deskriptif. Sedangkan, apropriasi sebagai proses pemahaman penulis (M. Quraish Shihab dalam tafsir al-Misbah surat al Hujurat/49: 11) menafsirkan sebagai berikut:

“Hai orang-orang yang beriman, janganlah suatu kaum mengolok-olok kaum yang lain, boleh jadi mereka (yang diperolok-olokan) lebih baik dari mereka (yang mengolok-olok), dan jangan pula perempuan-perempuan (mengolok-olokkan) perempuan lainnya, (karena) boleh jadi perempuan (yang diperolok-olokkan) lebih baik dari perempuan (yang mengolok-olok). Janganlah kamu saling mencela satu sama lain, dan janganlah saling memanggil dengan gelar-gelar yang buruk. Seburuk-buruk panggilan adalah (panggilan) yang buruk (fasik) setelah beriman, dan barang siapa tidak bertobat, maka mereka itulah orang-orang yang zalim.”

(1) Larangan mengolok-olok dari konteks *asbab al-nuzulnya* ayat ini turun berkenaan dengan *Tsabit* (si tuli)

³ Farid Esack, *Al-Qur'an Pluralism and Liberation*, Oxford: One World, 1997, hal. 161.

⁴ Mamad S Burhanuddin, *Hermeneutika Al-Qur'an Ala Pesantren: Analisis Terhadap Tafsir Marah Labid Karya Nawawi Al-Bantani*, Yogyakarta: UII Press, 2006, hal. 132.

yang diolok-olok ketika di majelis.⁵ Dalam konteks kekinian mufassir kontemporer, larangan itu merupakan bentuk penghinaan fisik. (2) Larangan mengejek memberi isyarat mencela, ayat turun berkenaan dengan dua istri Nabi (Aisyah dan Ḥafshah) mengejek penampilan Ummu Salamah yang disamakan dengan “lidah anjing” serta secara fisik “pendek” dan menurut mufassir kontemporer mengejek seperti itu bersifat sembunyi-sembunyi. Dalam konteks mengejek bisa disebut menggosip. (3) Larangan “memberi gelar buruk” merupakan tindakan langsung sebagai timbal balik apabila yang diberi gelar buruk tidak terima dapat menimbulkan konflik.⁶ Penafsiran Al-Qur’an surat al-Hujurât/49: 11 mengandung fenomena ujaran kebencian yang menimbulkan konflik sosial. Penafsiran tersebut sebagai bentuk komunikasi Tuhan melalui Al-Qur’an ditinjau dari aspek bentuk teks dalam perspektif kontekstual.

Relevansi teori hermeneutika Ricoeur dengan penafsiran teks Al-Qur’an surat al-Hujurât/49: 11 dalam konteks kekinian yang kontemporer. Sebagai perangkat pemahaman, hermeneutika tidak dapat dipisahkan dengan bahasa karena menjadi metode untuk memahami bahasa. Keterkaitan hermeneutika adalah sebagai metode untuk mengeluarkan makna kebahasaan sebuah teks. Hal ini menjadikan hermeneutika sebagai metode pemahaman teks.⁷

⁵ Al-wahidi an-Naisaburi, *Asbabun Nuzul*, (ter.), Moh. Syamsi, Surabaya: Amalia Surabaya, 2014, hal. 617-618.

⁶ M.Quaish Shihab, *Tafsir al-Misbah, Pesan dan Kesan dan Keserasian Al-Qur’an*, Jakarta: Lentera Hati, 2002, hal. 607.

⁷ Sibawaihi, *Hermeneutika Al-Qur’an dan Fazlur Rahman*, Yogyakarta: Jalasutra, t.th., hal. 7.

KESIMPULAN

Teori Hermeneutika memaparkan aturan-aturan penafsiran terhadap teks berupa tanda atau simbol yang dianggap sebagai teks. Ricoeur menjelaskan pemahaman itu mengawali, mengiringi, mengakhiri yang meliputi penjelasan untuk menghasilkan pemahaman bersifat analitis dalam memahami, contohnya adalah pada kandungan makna dalam penafsiran Al-Qur'an surat al-Hujurât/49: 11. Dengan menggunakan teori hermeneutika Ricoeur sebagai bentuk komunikasi oral maupun literasi, verbal dan non verbal (raut muka, gestur, dan sebagainya) sebagaimana yang diilustrasikan dalam penafsiran makna teks Al-Qur'an surat al-Hujurât/49: 11 yakni mengolok-olok, mencela, dan memberi gelar buruk. Tujuan para mufassir klasik dan kontemporer relevan dengan apropriasi (pemahaman) Ricoeur antara lain bahwa ayat tersebut mengatur perilaku seseorang. Teks suci menjamin keharmonisan antara umat beragama lainnya. Ayat ini pun sebagai peringatan dan nasehat untuk mencegah adanya konflik sosial antar individu atau umat beragama lainnya.

DAFTAR PUSTAKA

- Bleicher, Josef. *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*, London: Routledge & Kegan Paul, 1980.
- Burhanuddin, Mamad S. *Hermeneutika Al-Qur'an Ala Pesantren: Analisis Terhadap Tafsir Marah Labid Karya Nawawi Al-Bantani*, Yogyakarta: UII Press, 2006.
- Esack, Farid. *Al-Qur'an Pluralism and Liberation*, Oxford: One World, 1997.
- An-Naisaburi, Al-Wahidi. *Asbabun Nuzul*, (ter.), Moh. Syamsi, Surabaya: Amalia Surabaya, 2014.
- Shihab, M. Quraish. *Tafsir al-Misbah: Pesan dan Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2002.
- Sibawaihi. *Hermeneutika Al-Qur'an dan Fazlur Rahman*, Yogyakarta: Jalasutra, t.th.
- Wahid, Masykur. *Teori Interpretasi Paul Ricoeur*, Yogyakarta: LKiS, 2015.



13

**DILTHEY: HISTORIS SEBAGAI DASAR
GEISTESWISSENSCHAFTEN**

Dewi Taviana Walida



A. Hermeneutika Wilhelm Dilthey

Setelah Schleiermacher meninggal, proyek pengembangan hermeneutika umum berkurang.¹ Pemikiran tersebut mundur ke dalam lingkaran batas-batas satu disiplin partikular dan menjadi penafsiran historis, filologis atau hukum ketimbang hermeneutika umum sebagai seni pemahaman.² Wilhelm Dilthey³ memandang hal ini terjadi karena ada segi-segi yang terlalaikan untuk dipikirkan. Dan pemikiran hermeneutika yang dirintis Schleiermacher, dilanjutkannya untuk fondasi *Geisteswissenschaften*, yaitu metode semua ilmu sosial dan humanities. Metode ini dipakai untuk studi penafsiran ekspresi kehidupan kejiwaan manusia, seperti sejarah, hukum tertulis, karya seni dan karya sastra.⁴

Minat Dilthey terhadap hermeneutika bermula saat kuliah di Universitas Berlin, dimana ia sangat mengagumi karya Schleiermacher dan seluruh kehidupan intelektualnya.⁵

¹ Richard E. Palmer, *Hermeneutika: Teori Baru Tentang Interpretasi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016, hal. 109.

² Richard E. Palmer, *Hermeneutika: Teori Baru Tentang Interpretasi*, ..., hal. 110.

³ Wilhelm Dilthey adalah filsuf kelahiran Biebricham Jerman yang lahir 19 November 1833. Ayahnya pendeta gereja Reformed di Nassau dan ibunya putri dirigen. Meski sekolah teologi, sejak awal lebih tertarik sejarah dan filsafat. Ia mempelajari bahasa Yunani, Ibrani dan Inggris. Juga punya grup yang mempelajari karya-karya Shakespear, Plato, Aristoteles dan Agustinus. E. Sumaryono, *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat*, Yogyakarta: PT Kanisius, 1999, hal. 45-46.

⁴ W. Poespoprodjo, *Hermeneutika*, Bandung: Pustaka Setia, 2015, hal. 32.

⁵ Dilthey berumur 1 tahun saat Schleiermacher meninggal. Kekaguman tersebut mungkin dipengaruhi latar belakang keluarga dan pendidikan yang serupa. mendorongnya studi teologi, namun seperti Scheling, Hegel dan banyak pemikir lainnya, dia merasa sesak dengan suasana dogmatis saat studi teologi di Universitas Heidelberg dan pindah ke filsafat. Meski lulus teologi tahun 1856, hal itu dilakukan untuk menyenangkan hati ayahnya. Pada waktu yang bersamaan dia lulus filsafat di Universitas Berlin tempat Schleiermacher menjadi professor pada masa hidupnya. E. Sumaryono. *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat*, ..., hal. 46.

Khususnya terhadap kemampuan Schleiermacher menggabungkan teologi dan kesusasteraan dengan karya-karya kefilosofan maupun interpretasi dialog Plato. Bahkan Dilthey meraih dua piagam penghargaan atas pengetahuan tentang Schleiermacher serta kemampuan membuat essay hermeneutika. Ini awal karir Dilthey sebagai filsuf.⁶

Tapi sebagai filsuf Dilthey relatif kurang dikenal, karena lebih dikenal dari *riset historisnya*. Ia memang bukan sembarang sejarawan, karena ia adalah filsuf yang menaruh perhatian terhadap sejarah, yaitu pada logika dan metodologi sejarah serta masyarakat.⁷ Ia juga termasuk pelopor filsafat yang anti intelektualis yang bersikeras mempertahankan ilmu-ilmu kebudayaan atau humaniora sebagai ilmu-ilmu yang tidak bergantung pada ilmu-ilmu alam atau realita.⁸

Sebagai penerus gagasan hermeneutika teoritis Schleiermacher, Dilthey mengawalnya dengan memilah-milah ilmu menjadi dua disiplin, yaitu ilmu alam (*natuurwissenschaften*) dan ilmu sosial humaniora (*geisteswissenschaften*).⁹ Namun, berbeda dengan 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

⁶ E. Sumaryono, *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat ...*, hal. 46.

⁷ E. Sumaryono, *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat ...*, hal. 47.

⁸ Abu Risman, "Metodologi Humaniora Dilthey," dalam *Jurnal Al-Jami'ah*, No. 25 Tahun 1981, hal. 2

⁹ Hermeneutik Dilthey bertolak dari pendirian Schleiermacher bahwa untuk memahami suatu teks kita harus menempatkan di dalam konteks kehidupan penulisnya, dimana konteks itu diperluas Dilthey menjadi masyarakat, kebudayaan dan sejarah, dengan demikian hermeneutika dapat digunakan sebagai dasar untuk memahami dalam ilmu sosial kemanusiaan. F Budi Hardiman, *Seni Memahami: Hermeneutika Dari Schleiermacher Sampai Derrida*, hal. 70-71.

hermeneutika Dilthey bertujuan memahami teks sebagai ekspresi sejarah dan bukan ekspresi mental penggagas. Hal itu sejalan dengan pernyataan Richard E Palmer, yaitu yang perlu direkonstruksi dari teks adalah *makna dari peristiwa sejarah yang mendorong lahirnya teks*.¹⁰

Metode ini bertitik tolak dari pandangannya terhadap hermeneutika yang dikatakannya *bersifat menyejarah (historis)*. Artinya makna itu sendiri tidak pernah ‘berhenti pada satu masa’ saja, tetapi berubah menurut modifikasi sejarah. Dikatakannya interpretasi bagaikan benda cair, senantiasa berubah-ubah, tidak akan pernah ada suatu kanon atau hukum untuk interpretasi.¹¹ Dengan demikian saat membaca sejarah, kewajiban kita ialah ‘menyusun balik’ kerangka yang dibuat sejarawan supaya peristiwa-peristiwa dapat dilihat ulang sesuai kejadian sebenarnya. Proses semacam ini disebut hermeneutika.¹²

B. Historis Dilthey dan Kontekstualisasi Tafsir Al-Qur’an Fazlur Rahman

Sebagai kitab petunjuk, Al-Qur’an diyakini tidak akan pernah lekang dan lapuk dimakan zaman. Namun realitasnya, teks Al-Qur’an sering dipahami secara parsial dan ideologis hingga menjadi teks mati dan tak relevan dengan perkembangan zaman. Fenomena ini menggelisahkan Fazlur Rahman,¹³

¹⁰ Edi Susanto, *Studi Hermeneutika: Kajian Pengantar*, Depok: Kencana, 2016, hal. 46.

¹¹ E. Sumaryono, *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat, ...*, hal. 56.

¹² E. Sumaryono, *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat, ...*, hal. 59.

¹³ Fazlur Rahman salah satu mufassir liberal-reformatif yang diberi kesempatan sejarah untuk menerapkan gagasan neo-modernismenya. Lahir di Indo-Pakistan 21 September 1919 di barat laut Pakistan. Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta: PT LKiS, hal. 87.

karena menurutnya produk penafsiran Al-Qur'an harus mampu menjawab tantangan dan problem kontemporer yang dihadapi umat manusia.¹⁴ Untuk itu dibutuhkan model dan metodologi baru yang diawali dengan *perubahan paradigma*, yaitu dari literalis-ideologis menjadi paradigma kritis-kontekstual.¹⁵

Fazlur Rahman menawarkan metode *double movement* (metode gerakan ganda), yaitu proses penafsiran dari situasi sekarang ke masa turun Al-Qur'an dan kembali lagi ke masa kini.¹⁶ Metode berbasis hermeneutika *sosio-historis* ini sejalan dengan hermeneutika Dilthey. Yang mana *gerakan pertama* berupaya 'membaca' Al-Qur'an sebagai teks masa lalu dengan mengkaji *konteks sosio-historis* untuk mencari nilai-nilai ideal moral umat di masa Nabi, kemudian gerakan kedua kembali ke masa sekarang untuk melakukan kontekstualisasi terhadap pesan-pesan *eternal-universal* Al-Qur'an (nilai dan prinsip umum yang sistematis) untuk diaplikasikan di era kekinian.¹⁷

Pendekatan sosio-historis Rahman ini sebenarnya bisa disebut kelanjutan dan penyempurnaan pendekatan *asbabun nuzul* yang telah ada sebelumnya. Hanya saja dalam *tradisi penafsiran klasik*, para mufassir terlihat kurang apresiatif terhadap pendekatan sosio-historis, kecuali *sekedar konteks historis verbal* saja. Selain itu kurang tajam saat melakukan

¹⁴ Rahman ingin menjadikan Al-Qur'an sebagai landasan moral-teologis bagi umat manusia dalam mengemban amanah Tuhan yang selalu relevan untuk setiap zaman dan tempat (*shalih lil kulli zaman wa makan*). Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer, ...*, hal. 4.

¹⁵ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer, ...*, hal. v.

¹⁶ Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas Tentang Transformasi Intelektual*, diterjemahkan oleh Ahsin Muhammad, Bandung: Pustaka, 1985, hal. 6.

¹⁷ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer, ...*, hal. xi.

analisa antara teks ayat dengan konteks sosio-historis. Dengan kata lain, dialektis teks dan konteks tampaknya kurang diapresiasi dengan baik.¹⁸ *Asbabun nuzul* semacam itu dinamakan *asbabun nuzul mikro*, yang dinilai Rahman sering membingungkan mengingat banyak riwayat yang saling bertentangan.

Selanjutnya Rahman membedakannya dengan *asbabun nuzul makro*, yaitu *asbabun nuzul* dengan konteks environmental lebih luas. Dengan kata lain situasi sosio-historis masyarakat Arab saat Al-Qur'an diturunkan dan perkembangan karir perjuangan dakwah Nabi dalam menyampaikan Islam di masyarakat. *Asbabun nuzul makro* ini identik dengan sosio-historis dalam hermeneutika Dilthey. Kesimpulannya, dengan menempatkan sosio-historis sebagai faktor utama dalam menafsirkan Al-Qur'an, maka pemahaman teks Al-Qur'an akan lebih objektif. Berdasarkan hal itu Rahman meyakini bahwa pendekatan sosio-historis merupakan satu-satunya cara untuk menafsirkan Al-Qur'an yang dapat diterima dan berlaku adil terhadap tuntutan intelektual maupun integritas moral.¹⁹

¹⁸ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, ..., hal. 183-184.

¹⁹ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, ..., hal. 184.

DAFTAR PUSTAKA

- Hardiman, Budi F. *Seni Memahami: Hermeneutika Dari Schleiermacher Sampai Derrida*. Yogyakarta: PT Kanisius, 2015.
- Mustaqim, Abdul. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. PT LKiS: Yogyakarta, 2011.
- Palmer, Richard E. *Hermeneutika: Teori Baru Mengenai Interpretasi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003.
- Poespoprodjo, W. *Hermeneutika*. Bandung: Pustaka Setia, 2015.
- Rahman, Fazlur. *Islam dan Modernitas Tentang Transformasi Intelektual*, diterjemahkan oleh Ahsin Muhammad. Bandung: Pustaka, 1985.
- Risman, Abu. “Metodologi Humaniora Dilthey,” dalam *Jurnal Al-Jami’ah*, No. 25 Tahun 1981.
- Sumaryono E. *Hermeneutik Sebuah Metode Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 1999.



14

**PEMIKIRAN HERMENEUTIKA
RUDOLF BULTMANN:
DEMITOLOGISASI**

Djazuli Ruhan Basyir



Rudolf Bultmann (20 Agustus 1884 – 30 Juli 1976) dikenal sebagai pembaharu dalam dunia Kristen Protestan karena telah berusaha menyajikan cara-cara baru dalam memahami kitab suci. Hampir semua agama memiliki permasalahan yang sama yaitu bagaimana sebuah kitab suci dapat dipahami oleh umatnya. Kitab Perjanjian Baru (Injil) adalah kitab yang memuat firman Tuhan pada waktu tertentu dan sering kali dianggap oleh umat modern sebagai sesuatu yang tidak masuk akal, dimana dalam kitab suci tersebut ada cerita-cerita tentang mukjizat, surga, neraka, cerita tentang kehebatan tokoh tertentu, serta kisah tentang keanehan-keanehan dan kejadian di luar nalar manusia.¹

Persoalan utamanya adalah bagaimana memahami ayat-ayat semacam itu di masa modern seperti sekarang ini. Umat beragama mempunyai kepentingan untuk melakukan proses penafsiran untuk mengeluarkan makna dari kitab suci itu. Persoalan yang dihadapi adalah apa makna dari narasi-narasi yang ada dalam kitab suci itu, dimana sebagiannya tidak bisa diterima oleh nalar manusia modern. Salah satu metode yang ditawarkan oleh Bultmann adalah melakukan sebuah proses yang dikenal dengan *demitologisasi*.²

Seringkali disalahpahami bahwa metode *demitologisasi* adalah metode yang membuang dan menyingkirkan mitos. Justru, metode ini digunakan untuk menguak makna dan menyingkap pesan dari mitos yang ada dalam kitab suci itu. Oleh karena itu, Bultmann membuka suatu fakta

¹ M. Darajat Ariyanto, "Teologi Kristen Modern Di Eropa," dalam *Jurnal Suhuf*, Vol. 05 No. 22 Tahun 2010, hal. 169.

² Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2005, hal. 180.

(sebagaimana yang disampaikan oleh Heidegger) bahwa proses kehadiran kitab suci dan pemaknaannya itu bersifat *eksistensial*³ artinya kitab suci itu hadir dalam konteks ruang dan waktu tertentu dan proses pemaknaannya itu juga bersifat *eksistensial* artinya umat dapat memahami beberapa narasi dalam kitab suci ada dalam ruang dan waktu tertentu, hanya saja seringkali pemaknaan oleh komunitas religius itu kemudian menjadi makna resmi. Kemudian dalam berbagai agama terdapat beberapa mazhab, dimana dalam beberapa mazhab tersebut memiliki pemahaman resmi tertentu di bidang teologi dan hukum, lalu pemahaman itu menjadi dogma dan doktrin.⁴

Dalam proses pemahaman kitab suci itu ada beberapa hambatan yang dihasilkan dari sejarah pemaknaan kitab suci, yang disebut dengan *preposisi*, di satu sisi dibutuhkan dan di sisi lain dianggap bisa menghambat, jadi ada praanggapan yang sudah mendahului seorang penafsir ketika hendak menafsirkan kitab suci, praanggapan itu bisa bersifat *dogmatis* dan *epistemis*. Setiap orang ketika menghadapi kitab suci sudah memiliki dogma yang dia terima sejak kecil tentang karakteristik dari kitab suci itu, misalnya sebagai sebuah dogma bahwa kitab suci itu secara literal dianggap sebagai firman Tuhan (*dogmatis*) dan ada lagi pra pemahaman yang bersifat *epistemis*, yaitu cara berfikir tertentu dan metode tertentu yang sudah tertanam dalam pikiran sehingga setiap kali memahami teks maka itulah yang digunakan, jadi itulah

³ Lorens Bagus, *Kamus Filsafat, ...*, hal. 185.

⁴ J.L.Ch, Abineno, *Rudolf Bultmann dan Theologinya*, Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1989, hal. 75.

yang disebut *preposisi* yang bersifat *epistemis*.⁵

Kitab suci seringkali sulit diungkapkan maknanya, karena kita terjebak dalam pra anggapan yang bersifat *dogmatis* dan *epistemis*. *Demitologisasi* adalah sebuah proses untuk membiarkan makna mitos itu hadir, kemudian dia berbicara sesungguhnya mengenai apa yang diinginkan oleh Tuhan ketika dia menyampaikan pesan-pesan firman-Nya melalui mitos-mitos tertentu, jadi membiarkan Alkitab dengan cerita mitologisnya hadir. Kemudian kitab itu hadir dalam ruang dan waktu tertentu, sementara di sisi lain ada makna-makna yang telah dibentuk oleh komunitas agama di masa lalu. Kitab sucinya tetap, kitab Injilnya tetap, akan tetapi seluruh kitab suci termasuk Al-Qur'an telah memproduksi banyak tafsir.

Masyarakat seringkali terpenjara oleh penafsiran tertentu dan pemikiran-pemikiran tertentu, lalu konsep *demitologisasi* berperan membiarkan Alkitab itu hadir di tengah mereka, kemudian menyingkirkan sementara praanggapan yang bersifat *dogmatis* maupun yang bersifat *epistemis*. Ingat, kitab suci itu hadir dalam ruang dan waktu tertentu. Setelah diketahui ruang dan waktu yang menjadi latar belakang kitab suci yang menyapa manusia itu, maka akan diketahui secara persis apa makna mitos yang terdapat dalam kitab suci itu yang bertentangan dengan *dogma* dan *epistemi* yang berkembang di tengah masyarakat, juga bertabrakan dengan keyakinan umum yang sudah diterima oleh masyarakat, inilah proses yang dinamakan *demitologisasi*, maka dengan cara

⁵ Ilyas Supena, "Hermeneutika Kritis Jürgen Habermas: Implikasinya bagi Pengembangan Ilmu-Ilmu Keislaman," dalam *Jurnal Teologia*, Vol. 16 No. 3 Tahun 2005, hal. 6.

begitu agama dibebaskan dari praanggapan kolektif baik yang bersifat *dogmatis* maupun *epistemis*.⁶

Setiap kitab suci agama apapun yang mengandung mitos telah ditafsirkan oleh para ulama terdahulu dan para pemikir terdahulu, lalu yang menjadi masalah adalah bahwa hasil penafsiran mereka telah diterima sebagai dogma resmi gereja atau fatwa-fatwa resmi MUI dan hal itu mengikat kita semua sebagai dogma agama. Namun di sisi lain, kita juga telah mewarisi cara berpikir tertentu dalam menanggapi permasalahan yang dihadapi (*epitemis*) dan ini sangat berpengaruh kepada cara melihat dan memahami kitab suci.

Oleh karena itu, *demitologisasi* berarti membiarkan mitos-mitos kitab suci hadir di tengah masyarakat, kemudian perlu dipahami bahwa kitab suci itu ketika hadir punya konteks ruang dan waktu tertentu, dengan kata lain mitos kitab suci itu hadir secara *eksistensial*, meruang dan mewaktu. Misalnya gambaran kitab suci tentang keindahan kuasa Tuhan yaitu tentang surga dan neraka, gambaran surga bagi masyarakat Arab pada saat itu dengan adanya taman yang indah dan sungai-sungai yang mengalir itu sangat indah dalam konteks masyarakat Arab pada saat itu, jadi mitos tentang surga jika dibiarkan maka berarti keindahan surgawi merupakan keindahan yang sangat sempurna.

Demikianlah cara membaca kembali dan mengambil aspek pesan mitos dari kitab suci. Oleh karena itu, untuk memahami mitos dalam kitab suci dibutuhkan kesadaran yang terlepas dari praanggapan yang bersifat *dogmatis* maupun

⁶Roibin, "Agama dan Mitos: Dari Imajinasi Kreatif Menuju Realitas Yang Dinamis," dalam *Jurnal el-Harakah*, Vol. 12 No. 1 Tahun 2010, hal. 87.

yang epistemis. Jadi, tidak harus menghilangkan penafsiran dan pemikiran yang ada terhadap kitab suci, tetapi yang harus disadari bahwa praanggapan kolektif tersebut akan menjadi penghalang dalam memahami dan menghadirkan makna sesungguhnya dari kitab suci itu. Hal terakhir yang perlu diketahui bahwa penafsiran itu meruang dan mewaktu artinya bersifat historis, maka dia akan berubah dari waktu ke waktu sesuai dengan latar belakang sosial, sejarah dan budaya dimana masyarakat itu hidup.⁷

DAFTAR PUSTAKA

- Ariyanto, M. Darajat. “Teologi Kristen Modern Di Eropa.” *Jurnal Suhuf*, Vol. 05 No. 22 Tahun 2010.
- Bagus, Lorens. *Kamus Filsafat*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2005.
- Abineno, J. L. Ch. *Rudolf Bultmann dan Theologinya*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1989.
- Roibin, “Agama dan Mitos Dari Imajinasi Kreatif Menuju Realitas Yang Dinamis”, *Jurnal el-Harakah*, Vol. 12 No. 1 Tahun 2010.
- Supena, Ilyas, “Hermeneutika Kritis Jürgen Habermas: Implikasinya bagi Pengembangan Ilmu-Ilmu Keislaman”, *Jurnal Teologia*, Vol. 16 No. 3 Tahun 2002.
- Wahyudi, Chafid. “Tuhan Dalam Perdebatan Eksistensialisme”: *Jurnal Teosofi*, Vol. 02 Tahun 2002.

⁷ Chafid Wahyudi, “Tuhan Dalam Perdebatan Eksistensialisme,” dalam *Jurnal Teosofi*, Vol. 02 No. 2 Tahun 2002, hal. 374.



15

**HERMENEUTIKA PENAFSIRAN
AL-QUR'AN DALAM ANALISA
ADIAN HUSAINI**

Evi Fauzi



S eiring perkembangan zaman, metode hermeneutika diperkenalkan sebagai instrumen alternatif untuk mengungkap maksud di balik teks suatu ayat. Sebagai sebuah metode penafsiran, hermeneutika tidak hanya memandang teks, tetapi juga berusaha menyelami kandungan makna literalnya. Hermeneutika dalam penerapannya sebagai metode tafsir masih diperselisihkan di kalangan ulama serta menjadi wacana menarik dikalangan ilmuan muslim. Bagi yang mendukung, mereka menerima hermeneutika sebagai salah satu metode yang tepat untuk digunakan dalam memahami teks Al-Qur'an, khususnya yang berkaitan dengan persoalan-persoalan kontemporer yang belum ada penyelesaiannya dalam tafsir-tafsir klasik. Sedangkan bagi yang tidak mendukung metode ini, mereka menolak hermeneutika sebagai *manhaj* tafsir dengan berbagai alasan. Salah satu tokoh yang gigih menolak metode hermeneutika sebagai *manhaj* tafsir adalah Adian Husaini.

Husaini menegaskan penolakannya dengan alasan bahwa hermeneutika merupakan terminologi Barat yang awalnya digunakan untuk menafsirkan *Bible*. Penggunaan terminologi Barat tersebut dapat membawa dampak buruk bagi keteguhan iman umat Islam tentang status Al-Qur'an, sebab ontensitasnya sebagai kalam Allah SWT akan tergugat.¹ Dengan sikap ekstrim, Husaini mengatakan bahwa hermeneutika telah tercemar oleh ideologi Barat yang kapitalis dan sekuler. Karena menurutnya, hermeneutika bukan produk tradisi

¹ Muzayyin, "Resepsi Hermeneutika dalam Penafsiran Al-Qur'an Oleh M. Quraish Shihab: Upaya Negosiasi Antara Hermeneutika dan Tafsir Al-Qur'an Untuk Menemukan Titik Persamaan dan Perbedaan," dalam *Jurnal Num*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2015, hal. 114.

keilmuan Islam, melainkan berasal dari tradisi Yahudi/Kristen yang kemudian diadopsi oleh para teolog dan filsuf Barat modern menjadi metode interpretasi teks secara umum.

Dalam terminologi modern, hermeneutika merupakan ilmu yang digunakan dalam memahami teks secara umum. Adapula yang menjelaskan bahwa hermeneutika merupakan satu disiplin yang berkepentingan dengan upaya memahami makna dan maksud dalam sebuah konsep pemikiran. Dalam hal ini, makna sesungguhnya yang diinginkan oleh teks belum dapat dipahami secara jelas atau terdapat makna tersembunyi sehingga dibutuhkan penafsiran untuk menjadikan makna tersebut transparan, jelas, dapat dimengerti dan gamblang.²

Dalam pandangan Husaini, istilah hermeneutika merujuk kepada seorang tokoh mitologis Yunani yang memiliki nama Hermes. Dalam mitologi Yunani, Hermes merupakan dewa penyampai pesan-pesan dewa kepada manusia. Hermeneutika setelah itu berkembang sebagai metodologi penafsiran *Bible* yang dikembangkan oleh para teolog dan filsuf di Barat sebagai metodologi penafsiran secara umum dalam ilmu-ilmu sosial dan humaniora.³ Tujuan dari hermeneutika itu sendiri demi menemukan kebenaran dan nilai-nilai dalam *Bible*. Penggunaan hermeneutika dalam interpretasi *Bible* khususnya di kalangan kristen sudah sangat lazim meskipun terdapat perdebatan.

Menurut Husaini, hermeneutika sebagai suatu metode tafsir tersendiri sangat berbeda dengan metode tafsir Al-

² M. Ilham Muchtar, "Analisis Konsep Hermeneutika dalam Tafsir Al-Qur'an," dalam *Jurnal Studia Islamika*, Vol. 13 No. 1 Juni Tahun 2016, hal. 70.

³ Adian Husaini dan Abdurrahman Al-Baghdadi, *Hermeneutika dan Tafsir Al-Qur'an*, Jakarta: Gema Insani Press, Cet. II, 2007, hal. 8.

Qur'an. Al-Qur'an merupakan kitab yang *tanzil, lafzhan wa ma'nan* (Lafaz dan maknanya) dari Allah SWT, bukan kitab yang mendapatkan inspirasi dari Tuhan sebagaimana dalam konsep *Bible*. Teks dalam *Bible* merupakan teks yang ditulis oleh manusia yang mendapat inspirasi dari Rohulkudus.⁴ Sebagai teks manusiawi, *Bible* memungkinkan untuk diterapkan metode penafsiran hermeneutika. Beda halnya dengan sifat teks Al-Qur'an yang otentik dan final.

Husaini menjelaskan, meskipun hermeneutika dijadikan sebagai alat penafsir Bible namun tak luput dari keritikan serta penolakan khususnya dari Vatikan. Sifat selektif dan tidak membiarkan penafsiran liar dalam memahami teks-teks *Bible* yang ditekankan Vatikan menunjukkan bahwa tidak semua metodologi hermeneutika yang diterapkan dalam memahami teks *Bible* dapat diterima. Vatikan menolak cara penafsiran yang melulu subyektif dan melekatkan makna apa saja pada teks *Bible*.

Salah satu dampak dari hermeneutika jika diterapkan untuk menafsirkan Al-Qur'an adalah penyelisihan terhadap kaidah-kaidah umum Islam, merelatifkan batasan antara ayat-ayat *muhkam* dan *mutasyabih, usuhul* dan *furu'*, serta *got'iyah* dan *zhonniyah*, juga akan mereduksi sisi kerasulan Muhammad Saw sebagai penyampai wahyu hingga pada sebatas tingkatan manusia yang sarat dengan kekeliruan dan hawa nafsu.⁵

⁴ Adian Husaini dan Abdurrahman Al-Baghdadi, *Hermeneutika dan Tafsir Al-Qur'an, ...*, hal. 9.

⁵ M. Ilham Muchtar, "Analisis Konsep Hermeneutika dalam Tafsir Al-Qur'an," dalam *Jurnal Studia Islamika*, Vol. 13 No. 1 Juni Tahun 2016, hal. 84.

Menurut Husaini, hermeneutika memiliki dampak terhadap penafsiran, yaitu relativisme tafsir, kecurigaan dan cercaan terhadap ulama dan dekontruksi konsep wahyu. Terkait relativisme tafsir, Husaini selalu menekankan akan bahaya faham ini. Penggunaan hermeneutika sebagai satu metode tafsir Al-Qur'an bisa sangat bahaya kerana berpotensi besar membubarkan ajaran-ajaran Islam yang sudah final. Dalam penerapannya, ajaran ini menegaskan bahwa semua kebenaran adalah relatif. Penganut faham relativisme tafsir meyakini bahwa tidak ada tafsir yang tetap, semua tafsir dalam pandangan mereka sebagai produk akal manusia yang relatif, kontekstual temporal dan personal. Berdasarkan pemahaman relativisme maka tidak ada lagi satu kebenaran yang bisa diterima semua pihak. Semua manusia bisa salah.

Menurut Husaini faham relativisme ini dapat merusak cara pandang, pemikiran, pemahaman dan bahkan perilaku umat. Faham ini begitu berbahaya, selain menghilangkan keyakinan akan kebenaran dan finalitas Islam, sehingga akan selalu berusaha memandang kerelatifan kebenaran Islam, faham ini juga dapat menghancurkan bangunan ilmu pengetahuan Islam yang lahir dari Al-Qur'an dan Sunah yang sudah teruji ratusan tahun. Selain dua hal tersebut bahaya faham ini dapat menempatkan Islam sebagai agama sejarah yang selalu berubah mengikuti zaman. Dalam pandangan mereka tidak ada yang tetap dalam Islam. Hukum-hukum Islam yang sudah final dan *tsabit* akan senantiasa bisa diubah disesuaikan dengan perkembangan zaman.⁶

⁶ Adian Husaini dan Abdurrahman Al-Baghdadi, *Hermeneutika dan Tafsir Al-Qur'an*, ..., hal. 20.

Selain faham relativisme, dampak hermeneutika yang sangat besar lainnya adalah bahwa pendukung hermeneutika tidak segan-segan memberikan tuduhan yang membabi buta terhadap para ulama terkemuka, seperti kritikan yang dilakukan oleh Mun'im Sirri dalam buku *Fikih Lintas Madzhab* yang ditujukan kepada Imam Syafi'i.

Dampak besar lainnya adalah bahwa pendukung hermeneutika masuk pada wilayah mempersoalkan serta menggugat keontesitasan Al-Qur'an sebagai kitab yang lafaz serta maknanya dari Allah SWT. Mereka memandang bahwa teks sebagai produk budaya serta mereka abai terhadap hal-hal yang sifatnya *Ilahiyah*. Seperti yang digaungkan Nashr Hamid Abu Zaid yang memandang Al-Qur'an sebagai *muntaj tsaqofi* atau produk budaya.⁷

Pada kata penutup dalam buku *Hermenetika dan Tafsir Al-Qur'an* karangannya, Husaini mengutip perkataan Wan Mohd. Nor Wan Daud bahwa tafsir benar-benar tidak identik dengan hermeneutika Yunani, juga tidak identik dengan hermeneutika Kristen, dan tidak juga sama dengan ilmu interpretasi kitab suci dari kultur agama lain.⁸ Dalam pandangan Husaini, hermeneutika lebih relevan dipergunakan sebagai metode tafsir *Bible* dan tidak relevan jika diaplikasikan sebagai metode tafsir Al-Qur'an.⁹

⁷ Ahmad Royhan Firdaus, *Mengislamkan Hermenatika*, Jakarta: Haja Mandiri, 2018, hal. 314.

⁸ Adian Husaini dan Abdurrahman Al-Baghdadi, *Hermeneutika dan Tafsir Al-Qur'an*, ..., hal. 42.

⁹ Ahmad Shobiri Muslim, "Problematika Hermeneutika Sebagai Metode Tafsir Al-Qur'an," dalam *Jurnal Empirisma*, Vol. 24 No. 1 Januari Tahun 2015, hal. 54.

DAFTAR PUSTAKA

- Husaini, Adian, dan Abdurrahman Al-Baghdadi. *Hermeneutika dan Tafsir Al-Qur'an*. Jakarta: Gema Insani Press, 2007.
- N, Abd. Muid (ed.). *Mengislamkan Hermeneutika*. Jakarta: Haja Mandiri, 2018.
- Muchtar, M. Ilham. "Analisis Konsep Hermeneutika Dalam Tafsir Al-Qur'an." dalam *Jurnal Studia Islamika*, Vol. 13 No. 1 Juni Tahun 2018.
- Muzayyin. "Resepsi Hermeneutika Dalam Penafsiran Al-Qur'an Oleh M. Quraish Shihab: Upaya Negosiasi Antara Hermeneutika dan Tafsir Al-Qur'an Untuk Menemukan Titik Persamaan dan Perbedaan." dalam *Jurnal Nun*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2015.
- Shobiri Muslim, Ahmad. "Problematika Hermeneutika Sebagai Metode Tafsir Al-Qur'an." dalam *Jurnal Empirisma*, Vol. 24 No. 1 Januari Tahun 2015.



16

**HERMENEUTIKA MARTIN
HEIDEGGER**

Hafidhoh Husna



Dalam perspektif hermeneutika, “mengetahui” berarti memasuki wilayah kesadaran informatif, baik yang berbentuk data empiris maupun abstrak. Sedangkan “memahami” berarti menyeberangi juga memasuki dimensi yang berada di balik wilayah kesadaran informatif tersebut. Bisa juga diartikan sebagai pencakupan menyentuh dunia realita yang terjadi. Untuk memahami hermeneutika Heidegger, sebaiknya kita mengetahui seni memahami pendahulunya, yaitu Schleiermacher dan Dilthey. Schleiermacher mengartikan seni memahami sebagai proses reproduksi teks.¹ Sedangkan Dilthey, memahami berarti “memahami kembali” maksud dari penulis, sehingga kita dapat memahami teks secara obyektif.² Pandangan-pandangan Heidegger lahir sebagai tanggapan juga reaksi atas pemikiran yang dominan kala itu, yakni obyektivitas dalam keilmuan yang dinilainya sebagai penilaian realitas kehidupan yang kaku; “ya atau tidak!” juga hitam atau putih!” Heidegger juga menghadapi pengaruh industrialisasi yang sangat kuat pada masanya itu yang di mana manusia diperlakukan sebagai alat.³

Dari para pendahulunya ini, Martin Heidegger (1889-1976) mendekonstruksi seni memahami dan membawanya pada tahapan ontologis. Memahami selalu ada pada *kedirian* manusia itu sendiri, maksudnya manusia itu sendiri merupakan makhluk memahami, dan memahami tidak dapat

¹ Antono Wahyudi, “Interpretasi Hermeneutika: Meneropong Diskursus Seni Memahami Melalui Lensa Filsafat Modern dan Postmodern,” dalam *Jurnal Klausa*, Vol. 2 No. 2 2018, hal. 2-6.

² Antono Wahyudi, “Interpretasi Hermeneutika: Meneropong Diskursus Seni Memahami Melalui Lensa Filsafat Modern dan Postmodern,” dalam *Jurnal Klausa*, ..., hal. 9.

³ M. Quroish Shihab, *Kaidah Tafsir*, Tangerang: Lentera hati, 2013, hal. 416

terlepas dari *ada*-nya manusia. Dalam bukunya *Sein und Zeit* ia menyatakan: bahwa manusia itu *ada* ketika ia dapat memahami. Istilah manusia dalam bahasa Heidegger adalah *dasein*: *Da* berarti *di sana*, *sein* berarti *ada*, yang bermakna *ada-disana* (ada di dunia begitu saja).⁴ Tema pokok filsafat Heidegger adalah ada dari manusia (*human being*) yang mempunyai tiga aspek, yakni: *faktisitas* (keberadaan di dalam dunia adalah keniscayaan yang perlu di sadari), *eksistensialitas* (manusia mengambil tempat dalam dunia), dan keruntuhan.⁵ Hermeneutika Heidegger meninggalkan gagasan Dilthey dan Schleirmacher yang berciri reproduktif. karena tugas memahami dan menafsir bukan untuk menghadirkan makna fakta seutuhnya. Melainkan menyingkap kemungkinan makna bagi masa depan. Sehingga hermeneutika mendahului fakta.

Dalam konteks Hermeneutika, filosof ini mengubahnya dari ilmu yang membahas tentang metode ke ilmu yang membahas tentang tujuan filosofis dan menekankan perlunya meningkatkan hermeneutika dari ilmu sekedar memahami teks atau metode umum untuk ilmu-ilmu humaniora, atau teori penafsiran, ke arah pembahasan tentang makna pemahaman dan hakikat penafsiran itu sendiri. Dan karna filsafat adalah upaya untuk memahami wujud, maka hermeneutika harus dimanfaatkan untuk memahami wujud. Heidegger juga membedakan antara yang *wujud yang ada*, dengan *wujud* itu sendiri.⁶

⁴ Antono Wahyudi, "Interpretasi Hermeneutika: Meneropong Diskursus Seni Memahami Melalui Lensa Filsafat Modern dan Postmodern," dalam *Jurnal Klausu*, ..., hal. 10.

⁵ Sindung Tjahyadi, "Manusia dan Historisitasnya Menurut Martin Heidegger," dalam *Jurnal Filsafat*, Vol. 18 No. 1 April 2008, hal. 1-3.

⁶ M. Quroish Shihab, *Kaidah Tafsir*, Tangerang: Lentera hati, 2013, hal. 417.

Di samping itu, ia juga menekankan bahwa fungsi penafsiran atau pemahaman adalah upaya untuk menyingkap yang tersembunyi melalui apa yang nyata dan terbentang, serta menemukan apa yang tidak terucap dan tertera dari teks yang dihidangkannya. Beberapa gagasan kritik Heidegger atas konsep memahami ialah:

1. Bila memahami berciri *proyektif* (terarah pada masa depan) maka mustahil merehabilitasi atau memproduksi makna dari masa silam sebagaimana adanya. Karena *dasein* adalah kemungkinan juga keterbukaan ke masa depan. Dalam proyeksi pemahaman “entitas tersingkap dalam kemungkinannya” karena sesuatu disingkap dengan mengantisipasi maknanya
2. Hasil interpretasi tidak mungkin tunggal. Karena tidak ada kebenaran objektivitas yang tunggal.⁷
3. Tiga pokok peran dalam interpretasi yang harus di pahami menurut Heidegger: *vorhabe* yaitu rencana, *vorsicht* yaitu pemahaman kenyataan yang akan di interpretasi, dan *vorgiff* yaitu sebuah “antisipasi”, atau biasa juga disebut dengan pra-pemahaman.⁸
4. Konsep praktis tentang memahami menurut Dilthey dan Schleirmacher adalah proses untuk merehabilitasi makna yang berasal dari masa silam agar dapat ditangkap lagi secara utuh oleh pembaca atau peneliti dari masa kini. Sedangkan Heidegger memahami sebagai menyingkap

⁷ F. Budi Hardiman, *Seni Memahami: Hermeneutik dari Schleirmacher sampai Derrida*, Yogyakarta: PT Kanisus, 2015, hal. 126.

⁸ F. Budi Hardiman, *Seni Memahami: Hermeneutik dari Schleirmacher sampai Derrida*, ..., hal. 126.

- makna demi masa depan.
5. Asumsi *positivisme* dalam hermeneutika produktif adalah bahwa obyektifitas dapat dicapai jika makna dipresentasikan apa adanya.
 6. Dalam interpretasi teks, Heidegger memahami makna harus dengan *pre-suposisi* dan juga prasangka. Makna tidak bisa di reproduksi karena memahami berarti *proyektif*.
 7. Heidegger berpendapat bahwa semua kajian filsafat bermuara pada pemahaman tentang manusia.⁹
 8. Dalam pra-struktur memahami, ini harus selalu terarahkan ke masa depan, dan tidak terpaku pada teks-teks, juga pengetahuan masa silam.¹⁰
 9. Heidegger menyatakan hermeneutika reproduktif masih melekat pada positivisme.¹¹
 10. Martin Heidegger juga merupakan penganut filsafat eksistensialisme, yaitu melihat manusia sebagai subjek dan objek.¹²

⁹ Sindung Tjahyadi, "Manusia dan Historisitasnya Menurut Martin Heidegger," dalam *Jurnal Filsafat*, ..., hal. 12.

¹⁰ F. Budi Hardiman, *Seni Memahami: Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida*, ..., hal. 121.

¹¹ F. Budi Hardiman, *Seni Memahami: Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida*, ..., hal. 128.

¹² Nasaiy Aziz, "Manusia sebagai subjek dan objek dalam filsafat existentialism Martin Heidegger," dalam *Jurnal Substansia*, Vol. 15 No. 2 2013, hal. 13.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-A'lam, Ismail. "Problem Dualisme dalam Ontologi Filsafat Barat Modern dan Pascamodern." *Jurnal Tasfiah*, Vol. 01 No. 2 2017.
- Aziz, Nasaiy. "Manusia sebagai subjek dan objek dalam filsafat existentialism Martin Heidegger." *Jurnal Substansia*, Vol. 15 No. 2 2013.
- Hardiman, F. Budi. *Seni Memahami; Hermeneutik dari Schleirmacher sampai Derrida*. Depok: Penerbit PT Kanisius, 2015.
- Shihab, M. Quroish. *Kaidah Tafsir*, Tangerang: Lentera hati, 2013.
- Tjahyadi, Sindung. "Manusia dan Historisitasnya menurut Martin Heidegger." *Jurnal Filsafat*, Vol. 18 No. 1 2008.
- Wahyudi, Antono. "Interpretasi Hermeneutika: Meneropong Diskursus Seni Memahami Melalui Lensa Filsafat Modern dan Postmodern." *Jurnal Klausu*, Vol. 2 No. 2 2018.



17

**KEBERKAHAN AL-AQSHA PERSPEKTIF
HERMENEUTIKA SCHLEIERMACHER**

Hilman Hujaji



Dalam surah al-Isra ayat 1 dengan jelas Al-Qur'an menyebutkan bahwa Al-Aqsha telah diberkahi sekelilingnya oleh Allah SWT.¹ Namun secara historis juga telah terbukti bahwa di Jerusalem tempat dimana Al-Aqsha berada justru menjadi tempat pemicu konflik antara agama-agama samawi yang berujung pada melayangnya ribuan nyawa yang tidak berdosa.² sehingga dimanakah letak keberkahan Al-Aqsha? Untuk menjawab pertanyaan tersebut penulis menggunakan pendekatan hermeneutika Schleiermacher yaitu interpretasi gramatis dan psikologis yang dianggap mampu untuk mencermati dan memotret surah al-Isra ayat 1 dengan realitas empiris.

Banyak diketahui bahwa surah al-Isra ayat 1 ini berbicara tentang isra dan miraj-nya Nabi Muhammad yaitu suatu perjalanan yang dimulai dari Mekkah menuju Masjid Al-Aqsha di Jerusalem atau orang arab mengatakan *baitul Maqdis*.³ Namun disini arah dari pembicaraan yang dikehendaki oleh penulis tidak membahas dari *Isra* dan *Miraj* Nabi Muhammad namun lebih spesifik pada keberkahan *masjid al-Aqsha* sebagaimana tertulis dalam al-Qur'an Surah al-Isra ayat 1:

سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا الَّذِي بَرَكْنَا
حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِن مِّنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴿١﴾

Maha Suci Allah, yang telah memperjalankan hamba-Nya

¹ Karen Armstrong, *Jerusalem Satu Kota Tiga Iman*. Surabaya: Risalah Gusti, 2004, hal. 128.

² K.H. Moenawar Chalil, *Kelengkapan Tarikh Nabi Muhammad*, Jakarta: Gema Insani, 2006, hal. 35.

³ Hanafi Muhallawi, *Tempat-Tempat Bersejarah dalam Kehidupan Rasulullah*. Jakarta: Gema Insani, 2006, hal. 42.

pada suatu malam dari Al Masjidil Haram ke Al Masjidil Aqsha yang telah Kami berkahi sekelilingnya agar Kami perlihatkan kepadanya sebagian dari tanda-tanda (kebesaran) Kami. Sesungguhnya Dia adalah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui

Fenomena yang terjadi di Jerusalem mulai dari sejarah awalnya sampai sekarang dibawah penjajahan Israel tidak pernah sepi dan lepas dari konflik kemanusiaan.⁴ Penguasa silih berganti menguasai Jerusalem, sejak dari raja Daud, Sulaiman, terus jatuh ketangan Babylonia, Macedonia, Mesir, Seleusid, Yunani, Yahudi Hasmonean, Romawi Byzantium, Persia, Kholifah-Kholifah Muslim, Crusaders (pasukan salib), mamluk, Utsmani (Turki), Inggris, Yordania dan kini sampai pada tangan Israel.⁵

Oleh karena itu, keberkahan yang disifati oleh Allah Swt terhadap Masjid Al-Aqsha seakan tidak terjadi dan berlaku bagi Jerusalem kota dimana Masjid Al-Aqsha berdiri. sehingga penulis mencoba membedah makna *barakah* dalam surah tersebut dengan pendekatan hermeneutika Schleiermacher yaitu Interpretasi Gramatis dan Interpretasi Psikologis.

Konsep barakah menurut analisa kajian hermeneutika gramatis memiliki keterkaitan kata dengan *As-Sa'dah*, *Al-Khair*, *An-Ni'mah* dan *Az-Ziyadah* jadi konsep *barakah* adalah keberkahan yang membawa kekuatan untuk mendapatkan kelapangan hidup dan adanya nilai tambah berupa amal saleh yang mempunyai corak dimensi ilahiyah dan sosial karena

⁴ Trias Kuncahyono, *Jerusalem: Kesucian, Konflik, dan Pengadilan Akbir*. Jakarta: Kompas, 2009, hal. 15.

⁵ Hanafi Muhallawi, *Tempat-Tempat Bersejarah dalam Kehidupan Rasulullah*. Jakarta : Gema Insani, 2006, hal. 67.

amal saleh dalam doktrin Islam dijanjikan akan pahala oleh Allah dan amal saleh itu sendiri mempunyai dampak positif terhadap kehidupan sosial.⁶

Namun problemnya keberkahan yang sangat dekat dengan suatu kebaikan, kebahagiaan, dan kenikmatan tersebut sangat bertolak belakang dengan fakta sejarah yang selama ini terjadi di Jerusalem kota dimana masjid Al-Aqsha berada. Bahwa mulai sejarah awal Jerusalem sampai sekarang dibawah penjajahan Israel Jerusalem tak pernah lepas dari konflik kemanusiaan yang tak pernah kunjung selesai. Pertumpahan darah yang selama ini terjadi memang kontra dengan nama kota ini sendiri.⁷

Data diatas semakin meneguhkan bahwa perdamaian yang identik dengan ketenangan, kemakmuran, kesejahteraan bagi penduduknya belum terjadi di Jerusalem. Padahal dengan sangat jelas redaksi yang disusun oleh Al-Qur'an dalam surah al-Isra ayat 1, bahwa sekitar masjid Al-Aqsha telah diberkahi oleh Allah Swt. Sehingga dari konsep berkah yang penulis utarakan diatas dan dikomparasikan dengan fakta sejarah dari Al-Aqsha, seakan keberkahan yang dimaksud oleh Al-Qur'an tidak terbukti, dan penulis memahami bahwa keberkahan yang dimaksud adalah keberkahan dalam artian transfer kesucian dari masjid Al-Haram ketika Nabi Muhammad melaksanakan *isra mi'raj* jadi ada hubungan ilahiyah yang dibangun oleh kedua kota tersebut melalui simbol *isra mi'raj*,

⁶F. Budi Hardirman, "Seni Memahami: Hermeneutika dari Schleiermacher," *makalah sekolah filsafat*, disampaikan di Serambi Salihara Jakarta, 2014, hal. 10

⁷K.H. Moenawar Chalil, *Kelengkapan Tarikh Nabi Muhammad*, Jakarta: Gema Insani, 2006, hal. 59.

karena Yahudi, Kristen dan Islam adalah agama-agama Ibrahim, yang memiliki akar sejarah yang sangat berdekatan.⁸

Menurut kajian interpretasi psikologis, Seakan Allah ingin menunjukkan bahwa tiga agama ini pada hakekatnya adalah saudara. Islam lahir di Mekah Yahudi dan Kristen di Jerusalem oleh karena itu transfer kesucian melalui *isra mi'raj* dari masjid Al-Haram menuju masjid Al-Aqsha adalah transfer kesucian berupa keberkahan yang berwujud keamanan perjalanan dari Nabi Muhammad untuk mengunjungi masjid Al-Aqsha, dan proses napak tilas Nabi-Nabi terdahulu yang pernah ada di Jerusalem.⁹ Jadi makna keberkahan dalam surah al-Isra ayat 1 itu lebih bersifat personal pada Nabi Muhammad ketika melaksanakan prosesi *isra mi'raj*. Disamping itu, juga sebagai wujud apresiasi dan penghormatan kepada Nabi-Nabi terdahulu yang dulunya pernah menyebarkan agama Allah. Apalagi menurut analisa sejarah ada kemungkinan bahwa masjid Al-Aqsha dalam buntuk fisik sebagaimana yang kita saksikan sekarang belum ada pada waktu Nabi melakukan *isra mi'raj* karena Jerusalem pada waktu itu masih berada dibawah kendali Bizantium yang telah melegeslasikan Kristen sebagai agama resmi kerajaan.¹⁰

Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa redaksi keberkahan dalam surah al-Isra ayat 1 yang menjadi

⁸ Annemarie Schimmel, *And Muhammad is his messenger, the veneration of the Prophet in Islamic Piety. (Dan Muhammad adalah Utusan Allah, Penghormatan terhadap Nabi Saw dalam Islam)*. Terj. Rahmani Astuti and Ilyas Hasan. London: North Carolina Press, 1985, hal. 34.

⁹ F.D.E. Syafieh, Schleiermacher Dan Hermeneutika, *makalah* dalam kuliah hermeneutika program S3 Pascasarjana UIN Sumatra Utara Medan, 2015, hal. 12.

¹⁰ Abdul Hameed Siddiqun, *The life of Muhammad*. Lahore: Kazi Publication, 1975, hal 124.

karakteristik masjid Al-Aqsha adalah sebuah penggambaran transfer kesucian melalui prosesi *isra mi'raj* Nabi Muhammad berupa keamanan perjalanan sehingga tidak ada gangguan dalam perjalanannya dan napak tilas untuk memberikan penghormatan kepada Nabi-Nabi terdahulu, dan ini adalah sebuah simbol akan dekatnya hubungan dari agama-agama Ibrahim (Yahudi, Kristen dan Islam). Keberadaan keberkahan tersebut lebih bersifat spesifik dan personal terhadap Nabi Muhammad ketika melaksanakan perjalanan malam dari masjid Al-Haram menuju masjid Al-Aqsha dan tentunya hal ini tidak mencederai fakta sejarah yang selama ini terjadi di Jerusalem.

DAFTAR PUSTAKA

- Armstrong, Karen. *Jerusalem Satu Kota Tiga Iman*. Surabaya: Risalah Gusti, 2004.
- Chalil, K.H. Moenawar. *Kelengkapan Tarikh Nabi Muhammad*, Jakarta: Gema Insani, 2006.
- Muhallawi, Hanafi. *Tempat-Tempat Bersejarah dalam Kehidupan Rasulullah*. Jakarta : Gema Insani, 2006.
- Schimmel, Annemarie. *And Muhammad is his messenger, the veneration of the Prophet in Islamic Piety*. London: North Carolina Press, 1985.
- Syafieh, F.D.E. Schleiermacher Dan Hermeneutika Romantisme, *makalah kuliah hermeneutika*, program S3 Pascasarjana UIN Sumatra Utara Medan, 2015.
- Siddiqun, Abdul Hameed. *The life of Muhammad*. Lahore: Kazi Publication, 1975.



18

**HERMENEUTIKA GADAMER
DAN RELEVANSINYA DENGAN TAFSIR**

Muhammad Nurdin



Gadamer dan Hermeneutik Filosofis

Hans-Georg Gadamer lahir di Marburg pada tahun 1900. Ia belajar filsafat di Universitas di kota asalnya. Ia pernah belajar filsafat kepada Nikolai Hartman dan Martin Heideger, serta pernah mengikuti kuliah pada Rudolf Bultman, seorang teolog protestan yang cukup terkenal.¹ Ketertarikan Gadamer pada filsafat sempat ditentang oleh ayahnya yang berprofesi sebagai seorang profesor kimia di sebuah universitas. Menurut ayah Gadamer, filsafat, kesusastraan, dan ilmu-ilmu humaniora pada umumnya bukan merupakan ilmu pengetahuan yang serius. Akan tetapi, Gadamer tidak mendengar perkataan ayahnya. Ia berpegang teguh pada pilihannya untuk memperdalam filsafat. Tetapi sayang, sang ayah yang tidak merestui pilihan sang anak tidak sempat menyaksikan keberhasilan Gadamer sebagai seorang filsuf, karena sudah meninggal pada tahun 1928.²

Ia tidak menganggap hermeneutika sebagai metode, sebab baginya pemahaman yang benar adalah pemahaman yang mengarah pada tingkat ontologis bukan metodologis. Artinya kebenaran dapat dicapai bukan melalui metode tapi melalui dialektika, dimana lebih banyak pertanyaan dapat diajukan. Dan ini disebut filsafat praktis.³ Gadamer melontarkan konsep “pengalaman” historis dan dialektis, di mana pengetahuan bukan merupakan bias persepsi semata

¹ E. Sumaryono, *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius, 1999, hal. 67.

² K. Bertens, *Filsafat Barat Kontemporer: Inggris-Jerman*, Jakarta: Gramedia, 2002, hal. 254.

³ Abdullah A. Thalib, *Filsafat Hermeneutika dan Semiotika*, Sulawesi Tengah: LPP-Mitra Edukasi, 2018, hal. 180.

tetapi merupakan kejadian, peristiwa, perjumpaan. Gadamer menegaskan makna bukanlah dihasilkan oleh interioritas individu tetapi dari wawasan-wawasan sejarah yang saling terkait yang mengkondisikan pengalaman individu. Gadamer mempertahankan dimensi sejarah hidup pembaca dan merumuskan hermeneutika filosofisnya dengan bertolak pada empat kunci heremeneutis:

Pertama, kesadaran terhadap “situasi hermeneutik”. Pembaca perlu menyadari bahwa situasi ini membatasi kemampuan melihat seseorang dalam membaca teks.

Kedua, situasi hermeneutika ini kemudian membentuk “pra-pemahaman” pada diri pembaca yang tentu mempengaruhi pembaca dalam mendialogkan teks dengan konteks. Kendati ini merupakan syarat dalam membaca teks, menurut Gadamer pembaca harus selalu merevisinya agar pembacaannya terhindar dari kesalahan.

Ketiga, setelah itu pembaca harus menggabungkan antara dua horizon, horizon pembaca dan horizon teks. Keduanya harus dikomunikasikan agar ketegangan antara dua horizon yang mungkin berbeda bisa diatasi. Pembaca harus terbuka pada horizon teks dan membiarkan teks memasuki horizon pembaca.

Keempat, langkah selanjutnya adalah menerapkan “makna yang berarti” dari teks, bukan makna obyektif teks. Bertolak pada asumsi bahwa manusia tidak bisa lepas dari tradisi dimana dia hidup, maka setiap pembaca menurutnya tentu tidak bisa menghilangkan tradisinya begitu saja ketika hendak membaca sebuah teks.

Konsep Hermeneutika Gadamer

Adapun konsep hermeneutika Gadamer antara lain: *pertama*, paham tentang pengetahuan. *Kedua*, sumber dan hakikat pengetahuan. Menurut Gadamer, sejarah atau sosialitas masyarakat merupakan medium berlangsungnya semua sistem pengetahuan. Sejarah sendiri merupakan sebuah perjalanan tradisi yang ingin membangun visi dan horison kehidupan di masa depan.⁴ Bahasa memiliki kekuatan untuk mengungkap dan juga menyembunyikan suatu makna yang dimiliki atau dipahami secara eksklusif oleh komunitas setempat. Oleh karena itu, orang lain yang hendak memahami bahasa atau pemikiran suatu masyarakat harus masuk ke dalam sejarah dan cara membahasa mereka. Singkatnya, kerangka pemikiran (*worldview*) dan pengetahuan (*self-knowledge*) manusia dibentuk dan mewujudkan dalam seluruh proses sejarah. Dari sini dapat disimpulkan bahwa tugas utama hermeneutik adalah memahami teks.⁵

Dua bentuk horison ini, menurut Gadamer harus dikomunikasikan sehingga ketegangan di 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 tersebut muncul. Seorang pembaca teks harus memiliki keterbukaan untuk mengakui adanya horison lain, yakni horison teks yang mungkin berbeda atau bahkan bertentangan dengan horison pembaca.

⁴ Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*, Jakarta: Paramadina, 1996, hal. 21.

⁵ E. Sumaryono, *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat*, Yogyakarta: PT Kanisius, 1999, hal. 80.

Gadamer berpendapat bahwa memahami tidak selalu berarti mengatasi keasingan, dalam hal ini isi pikiran pengarang-dengan interpretasi. Mengapa? Karena kita sudah selalu bergerak kedalam pemahaman.⁶

Gadamer berpendapat bahwa hermeneutika bukan hanya sekedar menyangkut persoalan metodologi penafsiran, melainkan penafsiran yang bersifat ontologi, yaitu bahwa *understanding* itu sendiri merupakan *the way of being* dari manusia. Jadi baginya lebih merupakan usaha memahami dan menginterpretasi sebuah teks, baik teks keagamaan maupun lainnya seperti seni dan sejarah.⁷ Dengan demikian, suatu kebenaran tidak lagi ditandai oleh adanya kesesuaian antara konsep teoritis dan realitas objektif (sebagaimana dilakukan oleh kalangan positivisme dengan dalih mencari objektivitas), tetapi oleh tersingkapnya esensi atau hakikat sesuatu. Dan, satu-satunya wahana bagi penampakan *being* tersebut adalah eksistensi manusia.

Relasi Hermeneutika dengan Tafsir

Dari uraian di atas sekilas secara etimologis nampaknya tidak ada perbedaan antara hermeneutika dengan penafsiran. Atau dengan ungkapan lain hermeneutika adalah merupakan seni berinterpretasi. Hermeneutika sebagai bentuk upaya penafsiran dan memberi makna atas sebuah teks, maka inti dari pemikiran hermeneutika Gadamer bertumpu pada konsep “memahami”.

⁶ F. Budi Hardiman, *Seni Memahami: Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida*, Yogyakarta: PT Kanisius, 2015, hal. 161.

⁷ Sofyan A.P. Kau, “Hermeneutika Gadamer dan Relevansinya dengan Tafsir,” dalam *Jurnal Farabi*, Vol 11. No 2 Tahun 2014, hal. 15.

Bila kita merujuk kepada sejumlah kitab-kitab tafsir nampaknya para mufassir juga menggunakan teori hermeneutika dalam penafsiran mereka, meskipun istilah yang mereka gunakan bukan hermeneutika. Satu contoh karya tafsir al-Baidhawi, “*Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta’wil*”. Metode hermeneutika al-Baidhawiy, dan para mufassir pada umumnya adalah apa yang disebut dengan *internal relationship* (hubungan internal) yaitu hubungan internal dalam al-Quran, atau dalam terminologi tafsir disebut dengan *al-Quran yufassiru ba’dhahu ba’dhan*.⁸

Dalam hal ini sebuah teks al-Quran misalnya dapat kita lihat dari tiga perspektif, yaitu perspektif teologis, filsafat linguistik dan mistikal. Dari sudut pandang teologi al-Quran adalah suci, kebenarannya absolut, berlaku dimana dan kapan saja, sehingga dengan begitu yang namanya al-Quran tidak mungkin bisa dirubah dan diterjemahkan. Begitu ia diterjemahkan dan ditafsirkan maka ia bukan lagi al-Quran. Namun dari sudut historis dan filsafat linguistik, begitu kalam Tuhan membumi dan sekarang malah menjelma kedalam teks, maka al-Quran tidak bisa mengelak untuk diperlakukan sebagai obyek kajian hermeneutik.

⁸ Hal ini dapat dilihat misalnya ketika al-Baidhawi menafsirkan ayat 56 dari surat al-Rum yang berbunyi “*laqad Labitstum fi Kitabillah*” (Sesungguhnya kamu telah berdiam [dalam kubur] menurut ketentuan Allah). Cara yang dilakukan al-Baidhawi dalam menafsirkan ayat ini dengan menghubungkannya dengan surat al-Mu’minun ayat 100 yang berbunyi: “*Wa min waraihim barzakhum*” (dan di hadapan mereka ada dinding).

DAFTAR PUSTAKA

- Hardiman, F. Budi. *Seni Memahami: Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida*. Yogyakarta: PT Kanisius, 2015.
- Hidayat, Komaruddin. *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*. Jakarta: Paramadina, 1996.
- K. Bertens, *Filsafat Barat Kontemporer: Inggris-Jerman*. Jakarta: Gramedia, 2002.
- Kau, Sofyan A.P. “Hermeneutika Gadamer dan Relevansinya dengan Tafsir.” dalam *Jurnal Farabi*, Vol 11. No. 2 Tahun 2014.
- Sumaryono, E. *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat*. Yogyakarta: PT Kanisius, 1999.
- Thalib, Abdullah A. *Filsafat Hermeneutika dan Semiotika*. Sulawesi Tengah: Penerbit LPP-Mitra Edukasi. 2018.



19

KONSEP TA'WÎL DAN HERMENEUTIKA
PAUL RICOEUR DALAM PENAFSIRAN
AL-QUR'AN

Novrial Asam Saini



Kata hermeneutika dalam bahasa Arab diterjemahkan dengan *'ilm al-ta'wîl* atau *al-ta'williyyah*, dan ada yang menyebutnya dengan nama *'ilm al-tafsîr* yang fungsinya menjelaskan maksud teks yang diteliti.¹ Pemahaman *ta'wîl* dalam penafsiran Al-Qur'an berkaitan dengan ayat *mutasyabihât* yang banyak mengandung makna samar sehingga para ulama membaginya menjadi tiga, yaitu; (1) ayat-ayat yang mustahil diketahui manusia, (2) ayat yang dapat diketahui melalui penelitian secara seksama, (3) ayat yang dapat dipahami oleh ulama yang memiliki kemampuan pengetahuan dan wawasan dengan pensucian jiwa.²

Ada beberapa ulama yang tidak mau menggunakan *ta'wîl* dengan alasan pen-*ta'wîl*-an memberi kesan bahwa *ta'wîl* adalah buruk sehingga dianggap *bid'ah*. Berbeda dengan Quraish Shihab sebagai ulama kontemporer yang menggunakan konsep *ta'wîl* dengan syarat tetap memperhatikan kaidah kebahasaan sehingga masyarakat muslim di zaman modern ini dapat memahami Al-Qur'an sesuai perkembangan zamannya.

Dalam Al-Qur'an kata *ta'wîl* disebut sebanyak 17 kali, meliputi; (1) surah Ali Imran ayat 7 menjelaskan penafsiran lafadz *ta'wîl* sebanyak 2 kali, (2) surah an-Nisa ayat 59 dan al-Isra' ayat 35 menjelaskan akibat dan tempat kembali disebut 4 kali, (3) surah al-A'raf ayat 53 dan Yunus ayat 39 disebut 2 kali menjelaskan tentang terjadinya sesuatu yang

¹ Quraisy Shihab, *Kaidah Tafsir: Ketentuan dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an dilengkapi kritis tentang hermeneutika dalam penafsiran al-Qur'an*, Cet. III, Jakarta: Lentara Hati, 2015, hal. 340.

² Quraisy Shihab, *Juz 'Amma*, Jakarta: Lentara Hati, 2012, hal.13.

diinformasikan, (4) surah Yusuf ayat 6, 21, 36, 44, 45, 100, dan 101 menjelaskan tentang sesuatu yang ditunjukkan oleh mimpi, (5) surah al-Kahfi ayat 78 dan 82 menjelaskan *ta'wīl* sebuah perbuatan dan penjelasan sebabnya.³

Konsep *ta'wīl* menurut pandangan ulama kontemporer meliputi; (1) *ta'wīl* yang digunakan dalam menjelaskan kata, kalimat, bahasa dengan cara memalingkan makna kata atau dengan penjelasan teori ilmiah sains. Penjelasan kata, diterapkan dalam menafsirkan ayat-ayat antropomorfisme, sedangkan penjelasan makna diterapkan dalam penjelasan teori ilmiah dalam menafsirkan ayat-ayat saintifik, (2) *ta'wīl* yang berkaitan dengan fenomena, misalnya; fenomena di balik turunnya surah Al-Qur'an yang ditafsirkan dengan sebutan *ta'wīl* mimpi.

Adapun dalam pandangan Paul Ricoeur, pemahaman dan penafsiran bukanlah semata kegiatan yang berkenaan dengan bahasa saja, melainkan sebagai tindakan pemaknaan dan penafsiran selama proses pembacaan berlangsung.⁴ Pemaknaan dan penafsiran yang dimaksud Paul Ricoeur selama membaca teks adalah si pembaca teks tersebut memahami isi bacaannya.

Paul Ricoeur menempatkan bahasa sebagai pemikiran, karena melalui bahasa manusia dapat menemukan pandangan-pandangan dan penjelasan-penjelasan tentang semua bentuk realitas yang dimunculkan dalam bentuk simbol-simbol yang ada dalam kehidupan dan simbol tersebut harus ditafsirkan.

³ Tiara Sangadatunnisa, "Konsep Tafsir dan Takwil Menurut Quraish Shihab", *Tesis*, Purwokerto: IAIN Purwokerto, 2021, hal. 38.

⁴ Abdul Hadi W.M., *Hermeneutika Sastra Barat & Timur*, Jakarta: Sadra Press, 2014, hal. 56.

Menurut Paul Ricoeur hermeneutika yang sebenarnya adalah penafsiran untuk menyingkap makna batin simbol-simbol dengan menyeberangi makna lahir atau formalnya.⁵

Konsep *ta'wīl* dalam penafsiran ayat Al-Qur'an atas makna yang menjadi simbol ayat adalah memaknai *ta'wīl* sebagai upaya memalingkan atau membelokkan lafadz atau kalimat yang ada dalam Al-Qur'an dari makna literal ke makna lain sehingga makna yang diperoleh sesuai dengan ajaran Al-Qur'an dan As-Sunnah.⁶ Hermeneutika dan *ta'wīl* dimaknai bahwa dalam memahami bahasa Al-Qur'an telah dikembangkan sesuai perkembangan zaman di masanya.

Prinsip-prinsip ilmu hermeneutika dapat disebut juga sebagai perangkat ilmu tafsir, karena hermeneutika berfungsi sebagai seni pemahaman. Hermeneutika berarti menafsirkan. *Hermeneia* secara harfiah berarti penafsiran atau interpretasi.⁷ Tujuan ilmu hermeneutika adalah menjelaskan kepada umat manusia tentang suatu ajaran dengan jelas dalam bahasa yang mudah dipahami. Secara implisit hermeneutika memiliki unsur membicarakan hakikat sebuah teks, apakah interpreturnya memahami makna dengan baik, sebagaimana suatu penafsiran dapat dibatasi oleh asumsi dasar kepercayaan pembaca.⁸ Hal ini juga secara implisit *mufassir* memahami bahwasanya teks Al-Qur'an yang akan ditafsirkan itu adalah

⁵ Abdul Hadi W.M., *Hermeneutika Sastra Barat & Timur*, ..., hal. 60.

⁶ Muhamad Ali Mustofa Kamal, "Konsep Tafsir, Takwil dan Hermeneutika: Paradigma Baru Menggali Aspek Ahkam dalam Penafsiran Al-Qur'an, dalam *Jurnal Syariat Studi Al-Qur'an dan Hukum*, Vol. 1 No. 01 Tahun 2015, hal.6.

⁷ E. Sumaryono, *Hermeneutika: Sebuah Metode Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius, 1999, hal.23.

⁸ Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005, hal.75.

teks suci dari Allah SWT. *Mufassir* diingatkan bahwa Al-Qur'an disampaikan kepada Nabi Muhammad Saw melalui malaikat Jibril dan posisi pembaca harus memahami konteks pembicaraannya sehingga tidak salah dalam memahami makna yang disampaikan.

Dari perspektif hermeneutika, *ta'wil* secara substansif tidak banyak perbedaan, keduanya memaknai suatu teks. Konsep *ta'wil* berusaha menguatkan sebagian makna dari beberapa makna dan pengertiannya. Prinsip hermeneutika sebagai seni bagian dari konsep ilmu Tafsir - *Ta'wil* sudah lama berkembang dalam tradisi keilmuan Islam.

Dari pembahasan singkat di atas, dapat disimpulkan bahwa konsep *ta'wil* diantaranya menjelaskan dan menafsirkan kata, kalimat serta yang dimaknai dengan cara memalingkan makna kata atau kalimat itu ke dalam penjelasan dan penafsiran teori sains dan fenomena suatu masa. *Pen-ta'wil-an* sangat dibutuhkan dalam memahami pemaknaan seperti dalam konteks *ta'wil* mimpi yang menafsirkan fenomena sebelum diturunkannya surah Yusuf, konteks peristiwa dialog antara Nabi Khidir dengan Nabi Musa, dan beberapa konteks pembacaan teks-teks ambigu yang berkaitan dengan ayat-ayat *mutasyabihât*.

Hermeneutika sebagai perangkat ilmu tafsir merupakan sebuah ilmu yang menjelaskan tentang seni pemahaman. Atas dasar inilah penafsiran tafsir kontemporer mudah dipahami masyarakat saat ini. Melalui pemahaman tentang tujuan hermeneutika maka makna teks atau nash mudah dipahami. Manfaat yang kita rasakan adanya hermeneutika adalah

ajaran agama yang termaktub dalam Al-Qur'an dapat dipahami walau menggunakan konsep pen-*ta'wīl*-an, makna kata dan kalimat dalam bahasa Al-Qur'an dapat dipahami sehingga umat Islam dapat menjalankan ajarannya sesuai makna dilafadz yang tertulis dalam kitab sucinya.

Simbol hermeneutika Paul Ricoeur memasukkan fenomenologi dalam konsep hermeneutikanya dengan menggunakan penafsiran dari hasil analisis psikologis historis dan sosiologis sehingga menghasilkan pemaknaan simbol dalam bahasa yang dapat dipahami pembaca teks atau simbol yang ditafsirkannya.

Pemaknaan lafaz atas makna yang diinterpretasikan baik secara *ta'wīl* maupun sudut pandang hermeneutika memunculkan pemahaman atas ayat yang dibaca sehingga masyarakat yang membacanya paham atas apa yang dibacanya.

DAFTAR PUSTAKA

- Anwar, Rosihan Anwar. *Ulum Al-Qur'an*, Bandung: Pustaka Setia, 2012.
- Baidan, Nashruddin. *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- Kamal, Muhamad Ali Mustofa. “ Konsep Tafsir, Takwil dan Hermeneutika: Paradigma Baru Menggali Aspek Ahkam dalam Penafsiran Al-Qur'an, dalam *Jurnal Syariat Studi Al-Qur'an dan Hukum* , Vol. 1 No. 01 Tahun 2015.
- M, Abdul Hadi W. *Hermeneutika: Sastra Barat & Timur*. Jakarta: Sadra Press, 2014.
- Sangadatunnisa, Tiara. “Konsep Tafsir dan Takwil Menurut Quraish Shihab”, *Tesis*, Purwokerto: IAIN Purwokerto, 2021.
- Shihab, Quraisy. *Juz 'Ammah*. Jakarta: Lentera Hati, 2012.
-, *Kaidah Tafsir: Ketentuan dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an dilengkapi kritis tentang hermeneutika dalam penafsiran Al-Qur'an*. Cet. III, Jakarta: Lentera Hati, 2015.
- Sumaryono, E. *Hermeneutika: Sebuah Metode Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 1999.



20

**VERSTEHEN SEBAGAI METODE
ILMIAH PERSPEKTIF HERMENEUTIKA
WILHELM DILTHEY**

Pravitasari



Munculnya kesadaran di kalangan komunitas ilmuan sosial, kemanusiaan, dan budaya, bukan kesadaran yang tiba-tiba saja muncul. Proses untuk menyadari problem yang begitu penting untuk diselesaikan ini sudah lama muncul pada awal abad ke-19 dan akhir abad ke-20, ketika Wilhelm Dilthey (1833-1911) menyadari bahwa ada bidang-bidang yang tidak bisa disentuh dengan ilmu kealaman, yaitu kekayaan pengalaman bergelora dan dinamis dalam kehidupan. Bidang yang berhubungan dengan kemanusiaan hanya bisa disentuh melalui metode *Verstehen* (pemahaman) dan interpretasi (hermeneutika). Karena ilmu kemanusiaan memerlukan metode *Verstehen* dan hermeneutika.

Verstehen merupakan salah satu metode yang menggambarkan tentang cara kerja ilmu-ilmu sosial kemanusiaan dalam memasuki dunia sosial historis.¹ Dalam konteks ilmu sejarah, dengan menghayati kembali masa lampau, sejarawan akan memperluas dan membuat berkembang kepribadiannya, menggabungkan pada masa lalu kedalam pengalaman masa kini. Selanjutnya *Verstehen* yang memiliki arti “pemahaman” adalah merupakan proses mengetahui kehidupan kejiwaan lewat ekspresi-ekspresinya yang diberikan pada indera.

Memahami adalah mengetahui yang dialami orang lain lewat suatu tiruan pengalamannya. Dengan kata lain *Verstehen* adalah menghidupkan kembali atau mewujudkan kembali pengalaman seseorang dalam diriku. *Verstehen* dapat diartikan sebagai salah satu unsur yang berkenaan

¹E. Budi Hardiman, *Seni Memahami*, Yogyakarta: PT Kanisius, 2015, hal. 75.

dengan keterlibatan individu dalam kehidupan masyarakat yang hendak dipahaminya, sehingga memerlukan bentuk pemahaman khusus.² *Verstehen* atau memahami adalah kegiatan memecahkan arti tanda-tanda ekspresi yang merupakan manifestasi hidup atau hasil kegiatan jiwa. *Verstehen* adalah proses dimana kehidupan mental diketahui melalui ekspresinya yang ditangkap oleh panca indera. Walaupun demikian ekspresi tersebut lebih dari sekedar kenyataan fisik, karena ia dihasilkan oleh kegiatan-kegiatan jiwa.

Menurut Dilthey dengan metode *Verstehen* maka dapat merekonstruksi pengalaman hidup seorang pelaku sejarah kedalam batin seorang peneliti. Sehingga akan dihasilkan efek yang sama seperti halnya pelaku sejarah mengalaminya pada waktu itu.³ Ilmu kemanusiaan, khususnya sejarah tidak akan memperoleh pengetahuan yang dicari, tanpa menggunakan *Verstehen* atau pemahaman yang membedakan dengan ilmu alam.

Peneliti ilmu kemanusiaan harus berusaha hidup seperti hidup dalam objeknya, atau membuat objek hidup dalam dirinya. Dengan penghayatan tersebut akan memudahkan munculnya *Verstehen* atau pemahaman. Dilthey mengatakan setiap pengalaman baru menurut isinya ditentukan oleh semua pengalaman yang sampai saat itu yang kita miliki, sebaliknya pengalaman baru itu memberi arti dan penafsiran baru kepada pengalaman-pengalaman lama.⁴

² F.R. Ankersmit, *Refleksi tentang Sejarah, Pendapat-pendapat Modern tentang Filsafat Sejarah*, (terj. Dick Hartoko), Jakarta: Gramedia, 1987, hal. 162.

³ W. Poespoprojo, *Interpretasi*, Bandung: Remadja Karya, 1987, hal. 55-56.

⁴ F.R. Ankersmit, *Refleksi tentang Sejarah: Pendapat-pendapat Modern tentang Filsafat Sejarah*,..., hal. 162.

Untuk memperoleh interpretasi dan pemahaman dalam ilmu kemanusiaan, khususnya sejarah, ada tiga langkah dalam pengoperasian hermeneutik. *Pertama*, memahami sudut pandang atau gagasan asli pelaku. *Kedua*, memahami arti atau makna kegiatan-kegiatan mereka pada hal-hal yang secara langsung berhubungan dengan peristiwa sejarah. *Ketiga*, Menilai peristiwa tersebut berdasarkan gagasan yang berlaku pada saat peneliti masih hidup.

Langkah ini sebenarnya hanya eksplisitasi dari pemikiran Dilthey tentang prinsip dasar hermeneutika, bahwa ketika peneliti merekonstruksi kembali dalam batinnya, pengalaman-pengalaman seorang pelaku sejarah, maka ia mampu memahami pelaku tersebut. Memahami mengandung arti bahwa, dalam keadaan serupa aku sendiri juga akan berbuat dan berfikir demikian.⁵ Sebab metode *Verstehen* memusatkan diri pada “sisi dalam” objek penelitiannya, yaitu dunia mental atau penghayatan. Karena “sisi dalam” manusia yaitu penghayatan atau dunia mentalnya, hanya bisa didekati dengan *Verstehen*. Melalui metode *Verstehen* ini hermeneutika dijalankan bukan sebagai cara baca atas teks tertulis, seperti buku atau surat, melainkan sebagai upaya untuk mengetahui dunia sosial historis yang dialami oleh manusia.⁶

Selain itu orientasi nilai seseorang baru dapat dipahami apabila kita mendekati dan banyak berpartisipasi dalam kegiatan-kegiatannya. Dengan demikian bahwa Dilthey berhasil mendasarkan pada sebuah metode khas yang berbeda

⁵ E. Sumarsono, *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius, 1996, hal. 57.

⁶ F. Budi Hardiman, *Seni Memahami, ...*, hal. 77

dari metode ilmu-ilmu alam, yakni *Verstehen*, sehingga lewat Dilthey hermeneutika juga berkembang menjadi metode dalam ilmu-ilmu sosial-kemanusiaan. Selanjutnya bahwa peneliti dalam ilmu-ilmu sosial-kemanusiaan memahami (*Verstehen*) dunia sosial-historis lewat mengalami kembali (*Nacherleben*) atau gerak dari ungkapannya (*Ausdruck*) dalam dokumen, *artefact*, sistem simbol, menuju penghayatan (*Erlebnis*) sebagaimana didekati olehnya, tidak dengan empati psikologis, melainkan dengan interpretasi atas data dan konteks berdasarkan maknanya.⁷

DAFTAR PUSTAKA

- Ankersmit, F. R. *Refleksi tentang Sejarah: Pendapat-pendapat Modern tentang Filsafat Sejarah*. (terj. Dick Hartoko). Jakarta: Gramedia, 1987.
- Hardiman, F. Budi. *Seni Memahami: Hermeneutika dari Schleiermecher sampai Derrida*. Yogyakarta: Kanisius, 2015.
- Poespoprojo, W. *Interpretasi*. Bandung: Remadja Karya, 1987.
- Sumarsono, E. *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 1996.

⁷F. Budi Hardiman, *Seni Memahami*, ..., hal. 77



21

**PROYEK FILOSOFIS PEMIKIRAN
MARTIN HEIDEGGER**

Rumaisha Raudlatul Jannah



Memahami proyek filosofis pemikiran Martin Heidegger, akan lebih bijaksana apabila memulainya dengan memahami fenomenologi. Pemikiran Heidegger memang telah melampaui fenomenologi dan telah mencapai suatu pendirian sendiri. Heidegger berhasil membedakan diri dengan filosof-filosof sebelumnya, ia membuat sistematisasi filsafat secara baru dengan istilah, kata, dan bahasa yang baru pula.¹ Tetapi, dalam periode pertama karirnya, fenomenologi telah memegang peranan penting dan dia pun memasuki posisi filosofis yang definitif justru melalui fenomenologi. Tidak dapat dipungkiri juga, bahwa dengan bantuan fenomenologilah Heidegger menjalankan seluruh proyek filsafatnya.

Fenomenologi yang digagas Husserl sebenarnya muncul karena kegelisahannya akan adanya tendensi kuat dalam dunia ilmu pengetahuan dan filsafat untuk memandang kenyataan dari satu sudut pandang saja, yaitu sudut pandang ilmiah yang begitu lekat dengan naturalisme dan objektifisme. Menurut Husserl, naturalisme dan objektifisme telah mengabsorpsi eksistensi berikut kesadarannya pada kutub lahiriahnya, yaitu “segi luar” nya dan tidak melihat bahwa kesadaran manusia mampu memberi makna pada kenyataan. Oleh karena itu, Husserl mengganti pemahaman naturalis dan objektifis atas dunia tersebut dengan paradigma lain, yaitu apa yang sekarang termasyhur dengan istilah *Lebenswelt* (dunia kehidupan),

¹ Nafisul Atho' Mahsun, “Martin Heidegger: Hermeneutika sebagai Fenomenologi *Dasein* dan Pemahaman Eksistensial,” dalam Nafisul Atho' Mahsun dan Arif Fahrudin (eds.), *Belajar Hermeneutika dari Konfigurasi Filosofis menuju Praksis Islamic Studies*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2012, hal. 61.

inilah pondasi fenomenologi Husserl.

Lebenswelt adalah sebuah dunia yang dihayati oleh kesadaran. Kesadaran yang dimaksud di sini bukanlah suatu dunia “*rea*” menurut kategori-kategori filosofis sebagaimana tampil dalam realisme dan idealisme. Dunia yang dimaksud di sini adalah dunia asli, dunia yang belum mendapat sentuhan tafsir dari ilmu pengetahuan maupun filsafat. Di sinilah Husserl kemudian menawarkan tindakan radikalisasi filsafat, dengan menyelidiki pondasi awal atau berpulang pada permulaan dari semua jenis dan bentuk konstruksi yang menimbun dunia yang dihayati.² Guna mencapai hal tersebut Husserl kemudian menempuh jalan reduksi atau *epoche*. Kata reduksi dihubungkan dengan sikap menerima dunia ini sebagai sungguh-sungguh seperti kita jumpai.

Dalam pemikiran Heidegger terdapat pengandaian tertentu tentang kesadaran, karena proyek penelitiannya tidak diarahkan pada esensi kesadaran dan aktifitas-aktifitas kesadaran itu sendiri, melainkan kepada hubungan primordial kesadaran dan dunia yang melingkupinya. Tidak seperti Husserl, Heidegger tidak percaya dengan adanya kesadaran murni. Kesadaran tidak pernah perawan, ia selalu dibastarisasi oleh situasi kesadaran itu. Dengan demikian—jika berbicara secara radikal—bukan kesadaran yang lebih utama daripada ada, melainkan sebaliknya, ada lebih utama daripada kesadaran. Kesadaran adalah cara ada menampakkan diri.³

² F. Budi Hardiman, *Heidegger dan Mistik Keseharian: Suatu Pengantar Menuju Sein un Zeit*, Jakarta: KPG, 2003, hal. 20.

³ F. Budi Hardiman, *Heidegger dan Mistik Keseharian: Suatu Pengantar Menuju Sein un Zeit*, Jakarta: KPG, 2003, hal. 29.

Melihat kelupaan ada dalam tradisi metafisika Barat tradisional tersebut, Heidegger kemudian mengusulkan proyek destruksi metafisika melalui *dasein*. Proyek destruksi metafisika Heidegger tersebut dimulai dengan pentingnya meluruskan kembali pertanyaan mendasar dalam metafisika, yaitu pertanyaan tentang ada. Pertanyaan metafisika Barat, “apa itu ada?”, yang mengklaim ada sebagai entitas, harus diubah menjadi “apa makna ber-ada?”. Model baru pertanyaan metafisika tersebut berbeda dengan pertanyaan metafisika biasa yang oleh Heidegger disebut sebagai pertanyaan ontis. Jika pertanyaan ontis sekedar bertanya sambil lalu tentang sesuatu, maka pertanyaan model baru tersebut bertanya karena menginginkan kejernihan atas status ontologis sesuatu. Pertanyaan model baru tersebut tidak sekedar bertanya, tetapi juga memunculkan pertanyaan lanjutan yang menjadi dasar refleksi filosofisnya. Model baru pertanyaan metafisis Heidegger inilah yang melambungkan namanya dan membuatnya berbeda dari para filosof sebelumnya.

Mengapa Heidegger menyatakan demikian? Mengapa mengubah pertanyaan metafisis menjadi apa makna ber-ada itu penting? Terinspirasi dari Plato, Heidegger menyatakan bahwa untuk dapat bertanya, pastilah penanya punya pengetahuan yang kabur tentang hal yang ditanyakan. Bagi Heidegger di antara sekian banyak entitas yang ada, satu-satunya entitas yang paling bisa untuk menanyakan pertanyaan tersebut adalah manusia. Entitas-entitas yang lain, seperti harimau, orangutan, batu, bus, atau pena tidak pernah sama sekali mempersoalkan ada mereka. Namun, untuk menyebut

manusia, Heidegger nyaris tidak pernah menggunakan kata “*human being*”, “subjek”, “aku”, “pesona”, “kesadaran”, yang sering dipakai dalam tradisi filosofis untuk mengacu ke manusia. Manusia ditunjuk Heidegger dengan nama *dasein*. Istilah ini tidak dapat diterjemahkan dalam bahasa-bahasa lain. Heidegger lebih memilih istilah *dasein* daripada istilah yang lain seperti *human being*, karena istilah *dasein* bisa bermakna keumuman suatu spesies, sementara *human being* merujuk pada suatu benda objektif *presence-at-hand*.⁴

Dasein merupakan bahasa Jerman yang berarti ada-disana. *Dasein* adalah istilah Jerman yang biasa diterjemahkan ke bahasa Inggris *being*. Namun, istilah *Sein* adalah kata kerja *infinitive to be* bahasa Indonesia: ber-ada karena dalam tata bahasa Jerman dimungkinkan memakai kata kerja *infinitive* sebagai kata benda. Dengan demikian, menjadi penting untuk selalu mengingat bahwa maksud dari istilah *sein* adalah bukan sekedar ada, melainkan berada. Heidegger memahami dunia yang ditempati *dasein* tersebut dengan bahasa. Bahasa menurut Heidegger adalah adalah kediaman “Ada” *dasein*. Dengan demikian, dalam makna sejatinya perhatian pokok filsafat Heidegger ini adalah Bahasa. Tidak ayal rumusan filsafatnya memiliki keterkaitan yang erat dengan keilmuan hermeneutika.

Relasi *dasein* dengan keduniaan ini memunculkan tiga karakter *dasein* yang dominan, yaitu faktisitas, pemahaman (*understanding*), dan kejatuhan. Faktisitas menunjukkan suatu keterlemparan (*thrownness*). Heidegger berpendapat

⁴ K. Bertens, *Filsafat Barat Kontemporer Inggris-Jerman*, Jakarta: Gramedia, 2002, hal. 164.

bahwa setiap manusia setiap *dasein* seutuhnya dibentuk oleh kebudayaannya. Ia tidak bisa mengontrol keterlemparan lingkungan sosialnya dan menjadi bagian dari suatu kebudayaan, sehingga seluruh tingkah lakunya diperoleh dari kebudayaannya. Dengan demikian, tidak ada *dasein* yang otonom atau bebas memilih cara beradanya sendiri.⁵

DAFTAR PUSTAKA

- Mahsun, Nafisul Atho'. "Martin Heidegger: Hermeneutika sebagai Fenomenologi *Dasein* dan Pemahaman Eksistensial." dalam Nafisul Atho' Mahsun dan Arif Fahrudin (eds.), *Belajar Hermeneutika dari Konfigurasi Filosofis menuju Praksis Islamic Studies*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2012.
- Hardiman, F. Budi. *Heidegger dan Mistik Keseharian: Suatu Pengantar Menuju Sein un Zeit*. Jakarta: KPG, 2003.
- Bertens, K. *Filsafat Barat Kontemporer Inggris-Jerman*. Jakarta: Gramedia, 2002.
- Lemay, Eric. Pitts, Jennifer A. *Heidegger untuk Pemula* (terj. P. Hardono Hadi). Yogyakarta: Kanisius, 2001.

⁵ Eric Lemay dan Jennifer A. Pitts, *Heidegger untuk Pemula*, terj. P. Hardono Hadi, Yogyakarta: Kanisius, 2001, hlm. 57.



22

**HERMENEUTIKA AL-QUR'AN
TENTANG PAKAIAN MUSLIMAH**

Siti Hawa



Hermeneutika muncul pada abad pertengahan, seiring lahirnya seorang tokoh filsuf yang bernama Thomas Aquinas (1225-1274). Menurut Thomas Aquinas hermeneutika adalah suatu pemahaman teks, penginterpretasi dan mencari kebenaran dalam sebuah kitab suci. Hermeneutika merupakan metode penafsiran Al-Qur'an dalam problema tersendiri, yang tidak meninggalkan konsep yang ditawarkan oleh hermeneutika tentang makna, kandungan dan teori yang selalu mengalami perubahan, perbedaan bahkan pertentangan.¹

Hermeneutika barat menurut Nasr Hamid Abu Zaid mampu membaca teks-teks Islam dalam realitas kekinian. Sedangkan menurut Muhammad Syahrur Al-Qur'an sebagai kitab berbahasa Arab otentik yang mempunyai dua sisi kemukjizatan, sastra dan ilmiah. Syahrur mengembangkan metode memahami Al-Qur'an dengan istilah yang disebut *manhaj at-tartil* yang dapat diidentikkan dengan metode intratekstualitas (hubungan antara teks tertentu dengan teks lainnya).² Pemikiran hermeneutika Gadamer sangat di pengaruhi oleh Heidegger, pokok pemikiran hermeneutika Heidegger diartikan sebagai pemahaman dalam suatu realita dan teks.

Salah satu pemahaman hermeneutika yang kekinian dalam kehidupan modern saat ini adalah tentang pakaian muslimah. Pakaian berasal dari bahasa arab *libas*. Para ulama berbeda

¹ Ma'shum Nur Alim, *Hermeneutika Penafsiran Ayat-ayat Kalam dalam Tafsir al-Manar*, Penerbitan: YPM, 2017, hal. 7-10.

² Muhammad Syahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Al-Qur'an Kontemporer*, Terj. Sahiron Syamsuddin, dkk, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2004, hal. xxx-xxi.

pendapat dalam memahami *libas*. M. Syahrur berpendapat bahwa selama ini *al-hijab* sering digunakan sebagai pakaian syar'i, padahal kata *al-hijab* dalam al-kitab disebut sebanyak delapan kali, tetapi tidak ada satu pun yang mengarah pada pengertian *libas*, seperti dalam QS. al-A'raf/7: 46, kata *hijab* diartikan sebagai batas, kemudian pada QS. al-Ahzab/33: 53, kata *hijab* diartikan sebagai tabir, pada QS. Shad/38: 32, kata *hijab* diartikan penutup, pada QS. Fushilat/41: 5, kata *hijab* diartikan sebagai dinding pemisah, pada QS. Asy-Syura/42: 51, dalam surat ini kata *hijab* juga diartikan sebagai tabir, QS. al-Isra/17: 45, kata *hijab* diartikan sebagai tutup. Pada QS. Maryam/19: 17, kata *hijab* diartikan sebagai tabir, kemudian pada QS. al-Muthafifin/83: *hijab-mahjub* diartikan tertutup.

Pakaian muslimah memang selalu menarik diperbincangkan, bahkan sering memicu terjadinya perdebatan di berbagai kalangan muslim. Pasalnya, berbusana yang menutup aurat adalah fitrah manusia.³ Dengan berbusana, manusia secara etis menutup auratnya dan secara estetis memperindah penampilannya. Lebih dari itu, berbusana manusia membedakan dirinya dari kelompoknya atau dari makhluk lainnya. Itulah manifestasi fungsi berbusana; sebagai diferensiasi (pembeda).⁴

Quraish Shihab menafsirkan QS. al-Ahzab/33: 59, ketika menjelaskan berkenaan kata *jilbāb*, beliau menukilkan beberapa pendapat para ulama mengenai *jilbāb*. Ia, dengan menyandarkan pada Thabathabai, memahami kata *jilbāb* dalam arti pakaian yang lebih kecil dari jubah tetapi lebih

³ Jalaluddin Rahmat, *Islam Alternatif*, Bandung: Mizan, 2000, hal. 140.

⁴ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 2008, hal. 157.

besar dari kerudung yang menutupi kepala atau wajah wanita.⁵ Ibnu Asyur memahami makna *jilbāb* hampir sama dengan Thabathabai, hanya saja beliau menambahkan penjelasan lebih detail yakni, model *jilbāb* bisa bermacam-macam sesuai perbedaan keadaan (selera) wanita dan yang diarahkan oleh adat kebiasaan.

Quraish Shihab, saat menafsirkan QS. an-Nur/24: 31 dan QS. al-Ahzab/33: 59, menyebutkan beberapa ketentuan pakaian muslimah, yaitu: (a) menutup tubuh dengan pakaian yang lebar dan longgar; (b) menjulurkan kain untuk menutup dadanya; (c) tidak menunjukkan perhiasan yang melekat pada tubuhnya; dan (d) tidak memakai wewangian yang dapat merangsang lawan jenis. Meski menyebutkan ketentuan berbusana bagi muslimah, beliau menegaskan bahwa perintah menutup aurat bagi muslimah tidak bersifat wajib meski apabila seorang muslimah menutup seluruh tubuhnya dengan sempurna itu lebih baik.

Melihat penafsiran Q.S. An-Nur/24: 31 dan surat al-Ahzab/33: 59, menyimpulkan beberapa ketentuan berpakaian menurut Hasbi, yaitu: (a) menjaga pandangan; (b) berpakaian secara layak dan sopan; (c) memakai *khimar* (kerudung) yang menutupi dada; (d) menutup seluruh badan (kecuali muka dan telapak tangan) dengan kain yang longgar agar tidak memperlihatkan keindahan tubuh; (e) tidak menggunakan pakaian yang berlebihan yang dapat mengundang perhatian banyak orang untuk melihatnya.

⁵M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Quran*, Vol. 11, Jakarta: Lentera Hati, 2002, hal. 319.

Berdasarkan penafsiran yang disampaikan oleh para ahli tafsir diatas dapat dilihat kesimpulannya bahwa pakaian dalam Islam itu memiliki makna dan pemahaman yang sama dan ada juga yang pemahaman yang beda. Pertama, mengenai pakaian muslimah, ada dua jenis istilah yang digunakan al-Qur'an, yaitu: *khimār* dan *jilbāb*. Terkait pengertian keduanya, Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy mendefinisikan *khimār* adalah kerudung yang menutupi dada, dan *jilbāb* adalah selendang besar yang menutupi muka. Sedangkan Quraish Shihab mendefinisikan *khimār* adalah tutup kepala yang panjang, dan *jilbāb*, dengan menukil pendapat ulama lain, sebagai pakaian yang lebih kecil dari jubah tapi lebih besar dari kerudung yang menutupi kepala atau wajah wanita.

Kedua, titik persamaan dan perbedaan penafsiran Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy dan Quraish Shihab dapat dilihat dari empat aspek, yaitu: (a) metode penafsiran. Kitab tafsir kedua tokoh memiliki karakteristik metodis yang sama: tafsir analitik, akan tetapi dengan titik fokus yang berbeda: Hasbi lebih fokus pada kajian setema, dan Quraish Shihab lebih fokus pada keserasian al-Qur'an; (b) pengertian pakaian muslimah. Keduanya memiliki pengertian yang sama tentang *khimār* dan berbeda pendapat dalam pengertian *jilbāb* seperti dijelaskan di atas; (c) hukum pakaian muslimah. Hasbi melihat hukum menggunakan *khimār* dan *jilbāb* adalah wajib, dan Quraish Shihab melihat pemakaian *khimār* dan *jilbāb* tidaklah wajib dan hanya bersifat kontekstual; dan (d) ketentuan pakaian muslimah. Meski Hasbi dan Quraish Shihab berbeda pendapat mengenai pakaian muslimah, mereka melihat bahwa

cara berbusana wanita mesti memperhatikan ketentuan berbusana yang baik. Ketentuan berbusana muslimah paling tidak memperhatikan dua hal, yaitu: (a) menutup atau tidak menampakkan aurat dan bentuk tubuh; dan (b) tidak mengundang fitnah (perhatian) dari orang lain.

Demikianlah pemahaman tentang pakaian muslimah berdasarkan tafsir Al-Qur'an melalui metode pemahaman hermeneutika, yang mana hermeneutika itu adalah suatu proses memahami, menerjemahkan dan menjelaskan sebuah pesan dalam bahasa itu menjadi rahim yang melahirkan hermeneutika. Dalam proses hermeneutika tersebut memiliki berbagai elemen yang sangat kompleks, seperti pra-anggapan, dialektika, bahasa, dan realitas.

DAFTAR PUSTAKA

- Rahmat, Jalaluddin. *Islam Alternatif*. Bandung: Mizan, 2000.
- Alim, Ma'shum Nur. *Hermeneutika Penafsiran Ayat-ayat Kalam dalam Tafsir al-Manar*. Penerbitan: YPM, 2017.
- Syahur, Muhammad. *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Al-Qur'an Kontemporer*. Terj. Sahiron Syamsuddin, dkk. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2004.
- Shihab, M. Quraish. *Wawasan Al-Qur'an*. Bandung: Mizan, 2008.
- M. Quraish Shihab. *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Quran*. Vol. 11. Jakarta: Lentera Hati, 2002.



23

HERMENEUTIKA PAUL RICOEUR

Sudrajatullah



Hermeneutika sebagai teori interpretasi selalu menarik untuk dikaji. Banyak kalangan cendekiawan mengklaim bahwa hermeneutika menjadi solusi dalam masalah penafsiran. Sebagai teori yang lahir di barat, hermeneutika tidaklah dipandang sebagai teori utuh dan saklek, karena pada perkembangannya, ia mengalami dialektika pemikiran. Berawal dari problematika motilogi Yunani, problematika *Bible*, sampai permasalahan filsafat. Dalam perkembangannya, hermeneutika memasuki ranah umum yang digagas oleh Schleiermecher diikuti Wilhelm Dilthey dan Emilio Betti sebagai penggagas metodologis. Kemudian Martin Heidegger dan Gadamer dengan hermeneutika ontologisnya, dilanjutkan Hebermas dengan hermeneutika kritik. Setelah itu hermeneutika ontologis kritis yang digagas Paul Ricoeur.

Hermeneutika atau yang kadang disebut dengan hermeneutika merupakan pengindonesiaan dari kata Inggris hermeneutics, ia merupakan sebuah istilah yang diambil dari bahasa Yunani, yaitu *Hermeneuein*, yang berarti menafsirkan dan kata benda *hermenia*, yaitu interpretasi (penafsiran).¹ Bagi Paul Ricoeur, bahwa tugas utama hermeneutika adalah untuk memahami teks, yaitu mendefinisikan teks sebagai *any discourse fixed by writing*, *discourse* (wacana) merujuk pada bahasa sebagai *event*, yaitu bahasa yang membicarakan tentang sesuatu. *Event* adalah dimensi yang hidup dan dinamis.² Dalam menjelaskan interpretasi teks, Ricoeur

¹ Richard E. Palmer, *Hermeneutika: Teori baru mengenai interpretasi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005, hal. 14.

² Ahmad Norma Permata, *Hermeneutika Fenomenologis Paul Ricoeur*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2005, hal. 164.

mendefinisikan teks (*text*) secara kritis dan mendalam, yaitu “suatu diskursus yang difiksasi dengan tulisan. Menurut definisi ini, fiksasi dengan tulisan merupakan ketentuan teks itu sendiri” (*any discourse fixed by writing. According to this definition, fixation by writing is constitutive of the text itself*). Berpijak pada definisi itu, Ricoeur memberikan penjelasan tentang bahasa sebagai diskursus.³

Menurut Paul Ricoeur, sebuah teks terbuka terhadap kegiatan “menjelaskan”. Hubungan antara memahami dan menjelaskan adalah sebuah hubungan dialektis. Setiap pemahaman tentang sebuah teks harus selalu dilengkapi dengan penjelasan sehingga dihasilkan sebuah pemahaman yang kritis. Dalam hermeneutika Paul Ricoeur kegiatan menjelaskan melibatkan analisis strukturalis linguistic dan teknik-teknik kecurigaan yang diperkenalkan oleh “guru-guru kecurigaan”, seperti Freud, Marx, dan Nietzsche.⁴

Oleh karena itu, Ricoeur menyatakan bahwa bahasa selalu mengatakan sesuatu sekaligus tentang sesuatu.⁵ Dengan kata lain, *discourse* adalah bahasa ketika ia digunakan untuk berkomunikasi. Dalam hal ini, ada dua jenis artikulasi *discourse*, yaitu bahasa lisan dan bahasa tulisan. Bahasa lisan membentuk komunikasi langsung dimana metode hermeneutika tidak terlalu diperlukan karena ujaran yang disampaikan masih terlekat langsung pada pembicara. Makna ujarannya dapat dirujuk langsung kepada intonasi

³ Masykur Wahid, *Teori Interpretasi Paul Ricoeur*, Yogyakarta: LKIS, 2015, hal. 75.

⁴ F. Budi Hardiman, *Seni Memahami: Hermeneutika dari Schleiermecher sampai Derrida*, Yogyakarta: Kanisius, hal. 261.

⁵ Paul Ricoeur, *Hermeneutics and Human Sciences: Essay on Language, Action and Interpretation*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982, hal. 168.

maupun gerak isyarat pembicara. Sedangkan bahasan tulisan (baca:teks) merupakan korpus yang otonom.⁶ Ia menganggap bahwa teks memiliki kemandirian, totalitas yang bercirikan pada empat hal: *Pertama*, dalam sebuah teks makna yang terdapat pada “apa yang dikatakan” (*what is said*),⁷ terlepas dari proses pengungkapannya, sedangkan dalam bahasa lisan itu tidak dapat dipisahkan. *Kedua*, makna sebuah teks tidak lagi terikat kepada pembicara, sebagaimana bahasa lisan. Apa yang dimaksud teks tidak lagi terkait dengan apa yang awalnya dimaksudkan dengan penulisnya.⁸ *Ketiga*, karena tidak lagi terikat pada system dialog, maka sebuah teks tidak lagi terikat pada konteks semula, artinya ia tidak terikat pada konteks asli dari pembicara. Apa yang ditunjukkan oleh teks adalah dunia imajiner yang dibangun oleh teks itu sendiri dalam dirinya sendiri maupun dalam hubungan dengan teks-teks lain. *Keempat*, teks tidak terikat pada audiens awal, sebagaimana bahasa lisan terikat pada pendengarnya, sebuah teks ditulis bukan untuk pembaca tertentu, melainkan kepada siapapun yang membacanya, dan tidak terbatas pada ruang dan waktu.

Dengan melalui empat paradigma teks di atas, Ricoeur telah membalikkan hubungan antara diskursus yang terucap dan tertulis. Sebelumnya, Dilthey mengatakan bahwa ucapan lebih unggul daripada tulisan. Menurut Dilthey, “hubungan

⁶ Paul Ricoeur, *Hermeneutics and Human Sciences: Essay on Language, Action and Interpretation*, ..., hal. 165-167.

⁷ Paul Ricoeur, *Hermeneutics and Human Sciences: Essay on Language, Action and Interpretation*, ..., hal. 13.

⁸ Paul Ricoeur, *Hermeneutics and Human Sciences: Essay on Language, Action and Interpretation*, ..., hal. 201.

langsung dengan pembicara selalu dianggap sebagai paradigma bagi pemahaman yang berhasil”.⁹ Dapat dikatakan juga bahwa sebuah teks membangun hidupnya sendiri, Karena sebuah teks adalah sebuah monolog. Yang perlu diketahui dari hermeneutik Ricoeur, adalah bahwa sebagai pembaca pertama-tama tidaklah menginterpretasi teks dengan segi absolutitas, akan tetapi merelatifkan, karena menurutnya teks berpegangan pada otonomi semantik-nya, oleh karena itu pandangan intensional ketika teks dibebaskan dari pengarangnya. Dengan kata lain, pembaca harus melepaskan maksud pengarang, dan ini lebih baik ketika pengarang bukanlah dari selain manusia. Yang perlu diketahui dari hermeneutika Ricoeur, adalah bahwa sebagai pembaca pertama-tama tidaklah menginterpretasi teks dengan segi absolutitas, akan tetapi merelatifkan, karena menurutnya teks berpegangan pada otonomi semantik-nya, oleh karena itu pandangan intensional ketika teks dibebaskan dari pengarangnya. Dengan kata lain, pembaca harus melepaskan maksud pengarang, dan ini lebih baik ketika pengarang bukanlah dari selain manusia.

Otonomi semantik teks membuat hubungan antara peristiwa dan makna menjadi lebih kompleks dan dalam artian ini menginspirasikannya menjadi suatu hubungan yang dialektikal. Makna pengarang benar-benar menjadi suatu dimensi teks sampai tahapan bahwa pengarang tidak patut untuk dipertanyakan. Bila teks tidak lagi mendapatkan jawaban, maka ini milik pengarang dan tidak lagi milik pendengar. Makna pengarang adalah *counterpart* dialektikal

⁹Masykur Wahid, *Teori Interpretasi Paul Ricoeur*, Yogyakarta: LKIS, 2015, hal. 83.

dengan makna verbal, dan keduanya harus dibangun dalam terma-terma satu dengan lainnya. Konsep-konsep makna pengarang pengarang dan karangan memunculkan suatu problem hermenutik yang selaras dengan otonomi teks.¹⁰ Artinya disini Ricoeur mengakui bila ada teks yang sangat problematik sehingga menutup kemungkinan munculnya wacana dari peristiwa dan makna, maka teks tersebut dikembalikan kepada maksud pengarangnya. Disamping itu pula Ricoeur juga mengecualikan otonomi semantik teks, bahwa tidak semua teks dapat di baca secara luas, seperti contoh teks yang di buat dalam suatu negara atau budaya tersendiri.

Hermeneutika Paul Ricoeur merupakan tawaran pemikiran ranah teori interpretasi, Paul Ricoeur merepresentasikan pemikiran baru dan khas diluar hermeneutika metodologis yang digagas Schleiermacher, Dilthey, Betti, dan Hirsch, juga berbeda dengan hermeneutika filosofisnya Heidegger dan Gadamer dan hermeneutika kritis yang digagas Habermas.

¹⁰ Paul Ricoeur, *Filsafat Wacana: Membelah Makna dalam Anatomi Bahasa*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2002, hal. 69-73.

DAFTAR PUSTAKA

- Hardiman, F. Budi. *Seni Memahami: Hermeneutika dari Schleiermecher sampai Derrida*, Yogyakarta: Kanisius, 2015.
- Palmer, Richard E. *Hermeneutika: Teori baru mengenai interpretasi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- Permata, Ahmad Norma. *Hermeneutika Fenomenologis Paul Ricoeur*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2005.
- Ricoeur, Paul. *Filsafat Wacana: Membelah Makna dalam Anatomi Bahasa*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2002.
- *Hermeneutics and Human Sciences: Essay on Language, Action and Interpretation*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- Wahid, Masykur. *Teori Interpretasi Paul Ricoeur*, Yogyakarta: LKIS, 2015.



24

**URGENSI KESETARAAN DUA
MODEL INTERPRETASI DALAM
HERMENEUTIKA SCHLEIERMACHER**

Wahyu Agam



Schleiermacher merupakan penganut mazhab hermeneutika objektivistis,¹ yaitu hermeneutika yang berusaha semaksimal mungkin menguak makna asli (*original meaning*) dari sebuah teks. Dalam menguak makna asli sebuah teks Schleiermacher menawarkan dua model interpretasi. *Pertama*, interpretasi gramatis, yaitu melakukan analisis terhadap struktur kalimat dan bahasa.² *Kedua*, interpretasi psikologis,³ yaitu proses analisis teks dengan mengetahui psikologis penulis teks.⁴ Dengan begitu dapat dikatakan bahwa tujuan utama hermeneutika Schleiermacher adalah menggali makna yang tersembunyi dengan melampaui batasan teks.⁵

Dalam melakukan interpretasi teks baik dengan interpretasi gramatis maupun dengan interpretasi psikologis, keduanya memiliki cara kerja atau prinsip-prinsip yang menjadi dasar dalam penggunaannya. Beberapa prinsip dalam melakukan interpretasi gramatis adalah:

¹ Aliran ini disebut juga sebagai aliran romantik (romantisme) yang secara garis besar menganggap bahwa teks tidaklah otonom tetapi terikat dengan pengarangnya, paham seperti ini yang kemudian mengharuskan pembaca teks merekonstruksi apa yang dimaksud oleh pengarang teks.

² Lebih jelasnya interpretasi gramatis adalah kegiatan penulis “bergerak” dari pikiran ke kalimat-kalimat yang dituliskannya. Interpretasi gramatis menggunakan bahasa yang ditulis dalam pengamatan pola struktur dan bentuk kata-kata serta kalimat-kalimat yang ditulis, keterkaitan antara teks (struktur dan bentuk bahasa yang digunakan) dengan teks-teks lainnya untuk menentukan dan memahami apa yang dimaksudkan oleh penulis.

³ Penting untuk diketahui bahwa dalam interpretasi psikologis pembaca tidak dimaksudkan untuk memahami perasaan-perasaan penulis, melainkan lebih kepada kejiwaan penulis dan terutama isi pikiran penulis.

⁴ Muhammad Hamdan, “Filosofi Kafir dalam Al-Qur’an: Analisis Hermeneutik Schleiermacher,” dalam *Jurnal Tashwirul Afkar*, Vol. 38 No. 02 Tahun 2020, hal. 288.

⁵ Kaelan, *Filsafat Bahasa, Semiotika, dan Hermeneutik*, Yogyakarta: Paradigma, 2009, hal. 267.

1. *Everything in a given utterance which requires a more precise determination may only be determined from the language area which is common to the author and his original audiences.*
2. *The sense of every word in a given location must be determined according to its being-together with those that surround it.*
3. *The vocabulary and the history of the era of an author relates as the whole from which his writings must be understood as the part, and the whole must, in turn, be understood from the part.*⁶

Dari beberapa prinsip interpretasi gramatis di atas dapat dipahami bahwa dalam upaya memahami sebuah teks, seseorang harus mencari tahu makna setiap kata beserta konteksnya yang memang telah dikenal oleh pengarang dan audiensnya. Dalam hal ini Schleiermacher sangat menekankan urgensi memedulikan aspek diakroni teks, alias perubahan makna teks. Menurutnya, jika seorang penafsir ingin memahami sebuah bahasa, maka ia harus kembali ke penutur dan pendengar perdananya (*the author and his original audiences*).⁷ Kemudian makna setiap kata pada tempat tertentu harus ditentukan sesuai dengan kebersamaannya dengan kata lainnya yang berbeda di sekitarnya. Selanjutnya pada prinsip ini dikemukakan juga bahwa karya seseorang merupakan bagian dari bahasa dan kehidupan pengarangnya, keduanya tidak

⁶ Andrew Bowie, *Friedrich Schleiermacher: Hermeneutics and Criticism and Other Writings*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, hal. 24.

⁷ Sahiron Syamsudin, *Hermeneutik dan Pengembangan Ilmu Al-Qur'an*, Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2017, hal. 66.

boleh dipisah dalam proses pemahaman. Karya seseorang dapat dipahami lebih baik dengan cara memperhatikan sistem bahasa yang dimiliki oleh pengarang dan sejarah hidupnya.⁸

Lantaran dalam setiap proses memahami sebuah teks seseorang tidak dapat semata-mata bersandar kepada aspek bahasa teksnya saja (interpretasi gramatis), melainkan juga harus memperhatikan aspek kejiwaan pengarangnya (interpretasi psikologis). Maka dalam proses tersebut seorang penafsir dituntut untuk lebih memahami seluk beluk pengarang teks, karena makna teks tertentu tidak dapat dilepaskan dari intensi/maksud pengarangnya. Schleiermacher menawarkan dua metode penting yang dapat digunakan penafsir dalam kaitannya dengan bagaimana seseorang dapat masuk kedalam kejiwaan pengarang.

Pertama, divinatory method, yaitu metode yang mengharuskan seseorang mentransformasikan dirinya atau memasukkan dirinya kedalam kejiwaan orang lain dan mencoba memahami orang itu secara langsung. Adapun metode *kedua, comparative method*, yaitu metode yang mengharuskan seorang penafsir memahami seseorang dengan cara membandingkannya dengan orang lain. Hal tersebut dilakukan dengan asumsi bahwa mereka sama-sama memiliki sesuatu yang universal. Kedua metode ini tidak dapat dipisahkan satu sama lain, karena untuk memasuki psikologi seseorang secara langsung dan bisa mencapai kepada kepastiannya, hanya dapat dilakukan melalui perbandingan konfirmatif.⁹

⁸ Sahiron Syamsudin, *Hermeneutik dan Pengembangan Ilmu Al-Qur'an*, ..., hal. 71.

⁹ Sahiron Syamsudin, *Hermeneutik dan Pengembangan Ilmu Al-Qur'an*, ..., hal. 72.

Selanjutnya jika interpretasi gramatis dan interpretasi psikologis memiliki peranan yang begitu penting dalam memahami sebuah teks. Lalu model interpretasi apakah yang lebih dominan di antara keduanya dalam proses menggapai makna objektif teks, sebab dalam proses penafsiran sebuah teks terkadang seorang penafsir dihadapkan pada dua pilihan yaitu apakah seorang penafsir lebih mengutamakan bahasa atau lebih mengunggulkan pemakainya. Sudah barang tentu ketika kedua model interpretasi tersebut lebih diunggulkan antara satu dari yang lainnya maka akan menghasilkan konsekuensi yang berbeda. Berikut gambarannya, jika isi pikiran lebih utama daripada bahasa yang dipakai untuk menyampaikannya, tentu interpretasi psikologis akan mendapat prioritas atas interpretasi gramatis, karena orang akan menganggap bahasa secara khusus sebagai sarana orang mengkomunikasikan pikiran-pikirannya. Namun sebaliknya, jika yang diunggulkan adalah interpretasi gramatis berarti pemakai bahasa dan isi pikirannya dapat dipahami lewat bahasa yang dipakainya.¹⁰

Menanggapi pernyataan di atas, Schleiermacher menjelaskan bahwa keduanya betul-betul setara dan bisa dipastikan salah bila seseorang memandang interpretasi gramatis lebih rendah dan interpretasi psikologis lebih tinggi, atau sebaliknya.¹¹ Ringkasnya, bagi Schleiermacher memahami sesuatu tidak mempunyai jalan lain kecuali dengan betul-betul memahami

¹⁰ F. Budi Hardiman, *Seni Memahami: Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida*, Yogyakarta: PT Kanisius, 2015, hal. 42.

¹¹ Andrew Bowie, *Friedrich Schleiermacher: Hermeneutics and Criticism and Other Writing*, ..., hal. 24.

apa yang sedang dipahami, dan siapa yang memproduksi objek yang dipahami tersebut. Artinya, seseorang dapat memahami bahasa lewat pemakainya, tetapi pemakai bahasa dapat dipahami lewat bahasa yang dipakainya.¹² Kedua hal tersebut seperti rel yang tak boleh dipisahkan sama sekali, karena dengan memisahkannya, atau mengunggulkan satu model interpretasi dan meninggalkan yang lainnya, maka di situ terdapat celah untuk kegagalan dalam sebuah pemahaman.¹³ Kedudukan setara antara interpretasi gramatis dan interpretasi psikologis dalam memahami makna teks kemudian dikenal dengan lingkaran hermeneutis.¹⁴

¹² F. Budi Hardiman, *Seni Memahami: Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida, ...*, hal. 43.

¹³ Shafwatul Bary dan Zakirman, "Hermeneutika Friedrich Schleiermacher sebagai Metode Tafsir Al-Qur'an," dalam *Jurnal Quhas*, Vol. 09 No. 1 Tahun 2020, hal. 53.

¹⁴ F. Budi Hardiman, *Seni Memahami: Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida, ...*, hal. 43.

DAFTAR PUSTAKA

- Bary, Shafwatul, dan Zakirman. “Hermeneutika Friedrich Schleiermacher sebagai Metode Tafsir Al-Qur’an.” dalam *jurnal Qubas*, Vol. 09. No. 01 Tahun 2020.
- Bowie, Andrew. *Friedrich Schleiermacher: Hermeneutics and Criticism and Other Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Hamdan, Muhammad. “Filosofi Kafir dalam Al-Qur’an: Analisis Hermeneutik Schleiermacher.” dalam *Jurnal Tashwirul Afkar*, Vol. 38. No. 02 Tahun 2020.
- Hardiman, F. Budi. *Seni Memahami: Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida*. Yogyakarta: PT Kanisius, 2015.
- Kaelan. *Filsafat Bahasa, Semiotika, dan Hermeneutik*. Yogyakarta: Paradigma, 2009.
- Syamsudin, Sahiron. *Hermeneutik dan Pengembangan Ilmu Al-Qur’an*. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2017.



25

**KONSEP HERMENEUTIKA
FAZLUR RAHMAN**

Aisyah Nafisa Azzahra



Fazlur Rahman dilahirkan pada tahun 1919, ketika anak benua Indo-Pakistan masih belum terpecah ke dalam dua negara merdeka, sebuah negara yang kini terletak di Barat Laut Pakistan. Anak benua ini terkenal dengan sederetan pemikir liberalnya, seperti Syah Wali Allah, Amir Ali, dan Sir Muhammad Iqbal. Dengan latar sosio-historis semacam ini, tidak mengherankan jika Rahman berkembang menjadi seorang pemikir liberal dan radikal dalam peta pembaharuan pemikiran Islam.

Rahman dibesarkan dalam sebuah keluarga dengan tradisi mazhab Hanafi, sebuah mazhab sunni yang bercorak rasionalistik dibandingkan dengan tiga mazhab lainnya. Meskipun dibesarkan di kalangan tradisionalis bermazhab Hanafi, Rahman semenjak umur belasan tahun telah melepaskan diri dari lingkup pemikiran yang sempit di dalam batas-batas mazhab sunni dan mengembangkan pemikirannya secara bebas.

Ia memulai pendidikannya secara formal di Madrasah. Di samping itu, ia juga menerima pelajaran keagamaan dari ayahnya sendiri, seorang kyai yang berasal dari Doubun, sebuah madrasah tradisional paling bergengsi di anak Benua Indo-Pakistan. Setelah menyelesaikan pendidikan menengahnya, Rahman meneruskan studinya di departemen ketimuran Universitas Punjab pada tahun 1942. Ia berhasil menyelesaikan pendidikan akademiknya di lembaga tersebut hingga mendapat gelar Master (MA) dalam bidang Sastra Arab. Kemudian ia melanjutkan studinya dalam program Ph.D. di Lahore. Akan tetapi, karena kekecewaannya atas

mutu pendidikan Islam di India tersebut, ia memutuskan untuk melanjutkan studi doktoralnya di Inggris yakni Oxford University. Di universitas tersebut, selain mengikuti kuliah-kuliah formal, ia giat mempelajari bahasa-bahasa Barat (Inggris, Prancis, dan Jerman). Dengan keluasan pengetahuan bahasa yang dikuasainya, ia dapat memperdalam dan memperluas wawasan keilmuannya, khususnya dalam studi-studi Islam yang ditulis oleh para orientalis dengan penuh kritis. Kemudian pada tahun 1950, Rahman berhasil merampungkan studi doktoralnya dengan mengajukan sebuah disertasi tentang Ibn Sina. Setelah mapan pengetahuannya dan diakui keilmuannya di tingkat Internasional, ia dipercaya untuk mengajar di Durham University Inggris, Mc Gill University Kanada sebagai asisten profesor filsafat.

Menjelang kepulangannya ke Pakistan, rasa cemas atas dirinya sebagai seorang sarjana keislaman yang terdidik di Barat akan dikucilkan masih menghantui pikirannya. Namun demikian, pada tahun 60-an, Rahman memutuskan untuk kembali ke negara asalnya, Pakistan, dengan kesiapan menanggung segala resiko yang akan muncul. Tahun 1962, ia diangkat oleh Ayyub Khan sebagai direktur Lembaga Riset Islam dan anggota Dewan Penasehat Ideologi Islam Pakistan. Dengan pendidikan formalnya di Barat, pengalaman mengajar di sarang Orientalisme ditambah dengan latar sosio-historis dan liberalisme Indo-Pakistan, Rahman dapat tumbuh dan kembali ke negeri asalnya sebagai seorang sarjana dan pemikir modernis yang bebas dan radikal. Ia sangat kritis terhadap pemikiran keagamaan para modernis

pendahulunya, dan juga terhadap kalangan tradisionalis fundamentalis. Saat itu kontroversi antara kubu modernis dengan tradisionalis fundamentalis sangat menyemarak. Situasi demikian tampaknya kondusif bagi pengembangan pemikiran keagamaannya. Namun demikian, ternyata, realitasnya berbalik, Rahman yang mencoba memberikan kontribusi dan respon terhadap berbagai kontroversi tersebut tidak mendapat tanggapan yang positif. Bahkan justru menyebabkan kebencian kaum

Tradisionalis fundamentalis. Akhirnya ia memutuskan untuk pindah ke Chicago. Di tempat barunya itulah, Rahman dapat mengaktualisasikan segala kemampuan intelektualnya baik atas kajian normatif maupun historis.

Dari paparan biografi di atas, terdapat beberapa hal yang harus dikaji lebih jauh, terutama yang menyangkut sebab-sebab andilnya Rahman dalam dialektika pembaharuan pemikiran keislaman dengan menawarkan sebuah gerbong Neomodernisme. Dalam gerbong tersebut Rahman mengagendakan dua program besar dalam rangka mengembangkan pikiran umat Islam, sekaligus menjaganya agar tetap mengacu pada ideal moral al-Qur'an dan substansi tradisi aktual Nabi.

Dalam gerakannya, Rahman menggunakan pendekatan kritis dan dialektis. Rahman ingin secara kritis mempelajari tradisi Islam dan bagaimana tradisi itu dibentuk, yakni oleh lingkungan di mana al-Qur'an diwahyukan dan perkembangan-perkembangannya yang terjadi. Dalam bentangan pemikiran keislaman, Rahman menyadari bahwa pendekatan tersebut

niscaya untuk dilakukan karena gagalnya tradisi menghadapi tantangan modernitas dewasa ini. Dalam konteks ini, Rahman menyusun dua agenda besar dalam gerakannya, yaitu mengkritisi cara pemahaman umat Islam terhadap hadis dan kemudian menyusun sistematika pemahaman terhadap al-Qur'an secara lebih komprehensif.

Secara historis, arus pemikiran keislaman dikuasai oleh dua kecenderungan, yaitu *pertama*, kecenderungan mensakralkan teks serta tradisi, dan *kedua*, kecenderungan untuk mendekonstruksi pensakralan tersebut.¹ Kecenderungan yang pertama berefek pada munculnya pembekuan, kejumudan, dan purifikasi ajaran Islam. Oleh karena itu, pensakralan teks dan tradisi tersebut menyebabkan meredupnya cahaya dan dinamika wacana Islam, yang pada akhirnya semakin mengeras ketika terjadi intervensi ideologis dari penguasa yang memihak secara ekstrem pada suatu paham tertentu. Kondisi semacam ini yang diamati oleh Rahman di Pakistan, di samping datangnya paradigma baru pemikiran Barat yang mengkritik secara habis-habisan terhadap seluruh sendi ajaran Islam.

Realitas di atas mengusik kesadaran Rahman untuk memposisikan diri pada kecenderungan yang kedua. Rahman mulai mencoba mengkritik tradisi dan merespons tantangan modernitas tanpa larut pada pemikiran Barat. Namun demikian, Rahman tetap merujuk pada tradisi tanpa harus menjadi tradisionalis. Bahkan Rahman memandang bahwa

¹ Komaruddin Hidayat, "Arkoun dan Tradisi Hermeneutik" dalam JH Mouleman (ed.), *Tradisi, Kemodernan, dan Metamodernisme*, Yogyakarta: LkiS, 1996, hal. 33.

tanpa tradisi umat Islam tidak akan memahami sumber dari segala sumber hukum.² Dari konsepsinya ini, Rahman secara ilmiah, paling tidak, mengkritisi tiga komunitas, *pertama*, kalangan tradisionalis yang berupaya menghidupkan kembali warisan kehidupan keagamaannya, *kedua*, kalangan fundamentalis, yang menampilkan Islam terikat secara literal pada akar spiritualnya dan antagonis dengan Barat, dan ketiga, kalangan modernis yang menyuguhkan sebuah Islam bersandar pada akar spiritualitasnya, namun juga tampak kebarat-baratan.³

Dari ketiga komunitas di atas tampaknya Rahman berharap dapat menggabungkan kelompok yang pertama tanpa menjadi tradisionalis dengan komunitas yang ketiga tanpa terbaratkan. Gabungan dari dua kelompok di atas dikenal dengan Neomodernisme.

Neomodernisme yang ditawarkan Rahman bertitik tolak pada ide pembaharuan pemikiran dan mencoba membongkar doktrin-doktrin Islam⁴ dengan bersikap kritis terhadap Barat, juga warisan-warisan kesejarahannya sendiri secara objektif. Oleh karena itu, Rahman menganggap bahwa suatu bentuk pengembangan pemikiran Islam yang tidak berakar dalam sejarah (pemikiran klasik) atau luput dari kemampuan menelusuri benang merah kesinambungannya dengan masa lalu adalah tidak autentik. Karenanya, akan tidak mampu

² Ibrahim Ozdenir, "Tradisi Islam dalam Pandangan Fazlur Rahman", dalam *Jurnal Islamika*, No. 2 Oktober-Desember Tahun 1993, hal. 22.

³ Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas*, Bandung: Mizan, 1994, hal.65.

⁴ Greg Berton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia*, Jakarta: Pustaka Pelajar, 1999, hal. 446.

mengembangkan dinamika internalnya serta tidak sanggup bertahan, yang akhirnya kehilangan energi apresiasinya dan dengan begitu terancam lekas padam. Di samping itu mengabaikan sejarah masa lalu tidak saja mengisyaratkan akan penafian eksistensi sejarah itu sendiri, tetapi juga mengakibatkan pengingkaran diajukannya penanganan serius tentang eksistensi diri dan sistem keyakinan sendiri dalam kerangka sejarah masa kini.

Kekhawatiran Rahman hanya satu, yakni bahwa suatu pengungkapan pikiran Islam tanpa akar sejarahnya akan mudah terbelokkan ke arah sekedar usaha pencarian legitimasi dan rasionalisasi keagamaan bagi suatu *expediency* (kegunaan) sosial, politik, dan ekonomi.

Sikap kritis Rahman tersebut ditunjukkan kepada kaum modernis Islam klasik. Rahman melihat agaknya kaum Modernis Islam klasik, yang kebanyakan di berbagai negara terdiri dari mereka yang berlatar belakang sekuler, dalam pengungkapan pikiran mereka sebenarnya secara tak sadar terjerembab dalam kerangka dan persyaratan pemikiran Barat. Oleh karena itu, mereka tidak saja kurang kreatif, tetapi juga tidak jarang bersemangat apologetik. Kurangnya perspektif sejarah pemikiran masa lalu membuat modernisme klasik mandul dan menjadi tawanan tak berkulit dari lingkungan waktu dan tempat *immediate*-nya, yakni kekinian dan kesninan.

Rahman juga mengkritisi pemikiran kaum fundamentalis yang menampilkan Islam terikat secara literal pada akar spiritualnya. Dengan metode yang dikembangkannya, ia

melihat bahwa kaum fundamentalis gagal membedakan antara doktrin dengan tradisi yang islami¹⁵ yang murni historis. Bahkan tradisi diterimanya sebagai otoritas masa lampau yang tertutup dan tak bisa dipertanyakan. Oleh karenanya, menurut Rahman, harus dibedakan antara yang Islam normatif dan Islam historis. Pembedaan ini akan mampu memberi kontribusi bagi tradisi dalam menjawab tantangan modernitas.

Kegagalan umat Islam merespon tantangan modernitas, menurut Rahman, disebabkan oleh keterpakuannya pada masa lampau (tradisi). Tradisi dianggap sesuatu yang final dan tertutup bagi pengkajian. Sementara di sisi lain umat Islam dihadapkan pada perkembangan zaman modern yang notabene merupakan produk Barat. Oleh karena itu, Rahman mengajak umat Islam untuk kembali menengok sejarah masa lampau. Dalam ajakannya, Rahman terlihat ingin memperoleh secara autentik hakekat dan substansi ajaran Islam dengan merujuk pada kondisi objektif masyarakat Arab dan sekitar Makkah pada saat Islam diturunkan.

Untuk tujuan tersebut, Rahman mulai menggulirkan konsepnya, yakni, *pertama*, membedakan sunnah dengan hadis, dan *kedua*, membatasinya secara transparans antara yang ideal moral (sunnah konseptual) dengan yang murni hukum (teks legal spesifik atau sunnah literal) Al-Qur'an. Dalam merealisasikan pemikirannya, Rahman memformulasikan metodologi tafsir Al-Qur'an dengan model gerakan ganda (*double movement*) sebagai bentuk aplikasinya.

Satu hal yang sangat ditekankan Rahman adalah keniscayaan melacak sejarah masa lalu (pendekatan historis) dan menangkap sosio moral masyarakat. Pendekatan ini ditujukan dalam rangka mengetahui secara autentik substansi ajaran Islam.

DAFTAR PUSTAKA

- Amal, Taufik Adnan. *Islam dan Tantangan Modernitas*. Bandung: Mizan, 1994.
- Berton, Greg. *Gagasan Islam Liberal di Indonesia*. Jakarta: Pustaka Pelajar, 1999.
- Mouleman, JH. (ed.), *Tradisi, Kemodernan, dan Metamodernisme*. LKiS, Yogyakarta, 1996.
- Ozdenir, Ibrahim. "Tradisi Islam dalam Pandangan Fazlur Rahman," dalam *Jurnal Islamika*, No. 2 Oktober-Desember Tahun 1993.