

KONTROVERSI HERMENEUTIKA AL-QUR'ÂN SEBAGAI
METODOLOGI MENAFSIRKAN AL-QUR'ÂN
(Analisis Pemikiran Sahiron Syamsuddin dan Adian Husaini)

TESIS

Diajukan kepada Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Dua
untuk memperoleh gelar Magister Agama (M.Ag)



Oleh :
Ahmad Roisy Arrasyid
NIM: 185210049

PROGRAM STUDI ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
KONSENTRASI ILMU TAFSIR
PROGRAM PASCASARJANA
INSTITUT PTIQ JAKARTA
2022 M./1444 H.

ABSTRAK

Tesis ini meneliti tentang kontroversi hermeneutika Al-Qur'an sebagai metodologi penafsiran Al-Qur'an analisis terhadap pemikiran Sahiron Syamsuddin dan Adian Husaini. Perdebatan tentang kemungkinan pengembangan 'ulum Al-Qur'an melalui hermeneutika dan tentang penerapan hermeneutika dalam penafsiran Al-Qur'an hingga saat ini masih dimunculkan di kalangan para ulama dan sarjana Islam. Pro dan kontra pun terjadi dan tidak dapat dihindari. Sebagian dari mereka menolak hermeneutika secara totalitas. Sebagian yang lain menerimanya secara keseluruhan dan sebagian yang lain lagi berusaha menengah-nengahi perbedaan pendapat tersebut dengan mengatakan bahwa sebagian teori hermeneutika dipandang *acceptable* (diterima) dalam kajian keislaman. Di Indonesia misalnya, sarjana-sarjana seperti Adian Husaini, menolak hermeneutika secara mutlak. Ada juga Sahiron Syamsuddin yang berusaha memberikan argumentasi bahwa hermeneutika bisa di aplikasikan sebagai metode untuk menafsirkan Al-Qur'an.

Sahiron Syamsuddin dari kubu mereka yang pro hermeneutika berargumentasi. *Pertama*, bahwa secara terminologi, hermeneutika (yang salah satu obyek bahasannya adalah metode penafsiran) dan ilmu tafsir pada dasarnya tidaklah berbeda. Keduanya mengajarkan kepada kita bagaimana kita memahami dan menafsirkan teks secara benar dan cermat. Yang membedakan antara keduanya, selain sejarah kemunculannya, adalah ruang lingkup dan obyek pembahasannya: hermeneutika, sebagaimana yang diungkapkan diatas, mencakup seluruh objek penelitian dalam ilmu sosial dan humaniora (termasuk di dalamnya bahasa atau teks, simbol dan perilaku manusia), sementara ilmu tafsir hanya berkaitan dengan teks. Teks sebagai obyek inilah yang mempersatukan antara hermeneutika dan ilmu tafsir. *Kedua*, Upaya mensintesis kajian Islam dengan disiplin-disiplin ilmu "Sekular" bukanlah hal yang baru di dunia Islam. Tentunya sintesis antara dua atau lebih disiplin ilmu tersebut dilakukan dari masa ke masa dengan memperhatikan perkembangan ilmu yang ada. Pada abad ke-3 H/ ke-9 M misalnya, kaum Mu'tazilah menggabungkan teologi Islam dengan filsafat Yunani yang saat itu menjadi ciri dan dominan dalam kajian-kajian keagamaan, sosial, dan sains. Abu l-Hudzayl al-'Alaf (w. 227/841), mensintesis Atomismus Yunani dengan teologi Islam. Fakh al-Din al-Râzi, seorang penafsir klasik, memasukan temuan-temuan ilmiah pada masanya kedalam kitab tafsirnya *mafâtiḥ al-ghayb* untuk menunjukkan kemukjizatan Al-Qur'ân dalam bidang sains.

Adapun Adian Husaini dari kubu yang menolak berargumentasi yang poin terpentingnya adalah bahwa dalam menafsirkan Al-Qur'an metodologi

yang digunakan haruslah sesuai dengan tuntunan Rasulullah SAW, para sahabat, *tabi'in*, serta para ulama yang mumpuni. Dengan kata lain merekalah rujukan utama kita. Dan tambahannya, seorang mufassir dituntut menguasai beberapa cabang ilmu untuk dapat menafsirkan sesuai kaidah tafsir Islam. Seseorang tidak memiliki kewenangan untuk menafsirkan, bila dia tidak memiliki kapasitas yang cukup untuk menjadi seorang mufassir. Menafsirkan Al-Qur'an tanpa landasan ilmu dan berbicara mengenai makna Al-Qur'an bagi orang yang bukan ahli dalam bidang tersebut haram hukumnya. Hukum ini disimpulkan berdasarkan banyak hadist, dan dikuatkan oleh *ijmak* yang berlaku. Dan bagi yang memiliki kepakaran dalam tafsir dan perangkat untuk memahami makna-makna Al-Qur'an, sedangkan ia memiliki dugaan kuat mengenai maksud kandungannya, maka ia boleh menafsirkan jika penafsiran itu masih dalam ranah yang dibolehkan *ijtihad*, seperti dalam makna, hukum yang tersembunyi, dan yang jelas, umum, khusus, *i'rab*, dan lainnya. Namun jika penafsiran itu sudah masuk dalam ranah yang tidak bisa digunakan *ijtihad*, seperti permasalahan yang harus difahami berdasarkan dalil *naql* (Al-Qur'an dan Sunnah) dan penafsiran lafal-lafal secara bahasa maka tidak boleh membahasnya kecuali terdapat dalam *riwayat sahih* dari para ulama yang berkompoten didalamnya.

Penelitian tesis ini setidaknya dapat memberikan kontribusi bagi pengembangan ilmu-ilmu keislaman. *Pertama*, penelitian ini membuktikan adanya sejumlah pemahaman baru yang berbeda dengan tradisi ilmu tafsir dan Al-Qur'an sebelumnya. Metode penafsiran yang lebih memberikan peran berimbang antara teks, pengarang, dan penafsir. *Kedua*, semangat zaman yang melatarbelakangi gagasan penerapan hermeneutika antara lain semangat untuk memecahkan kebuntuan pemikiran Islam, guna merespon tantangan modernisasi dan globalisasi. Sementara itu penolakan terhadap hermeneutika dilatarbelakangi oleh semangat menentang hegemoni Barat dalam tradisi pemikiran Islam dan keinginan untuk mempertahankan tradisi keilmuan Islam yang telah mapan.

ABSTRACT

This thesis examines the controversy over the hermeneutics of the Al-Qur'an as a methodology for interpreting the Al-Qur'an, analyzing the thoughts of Sahiron Syamsuddin and Adian Husaini. Debates about the possibility of developing 'ulum Al-Qur'an through hermeneutics and about the application of hermeneutics in the interpretation of the Al-Qur'an are still being raised among Islamic scholars and scholars. Pros and cons occur and cannot be avoided. Some of them reject hermeneutics in its entirety. Some others accept it as a whole and others try to mediate the differences of opinion by saying that some hermeneutical theories are considered acceptable in Islamic studies. In Indonesia, for example, scholars such as Adian Husaini reject hermeneutics absolutely. There is also Sahiron Syamsuddin who tries to argue that hermeneutics can be applied as a method for interpreting the Koran.

Sahiron Syamsuddin from the pro-hermeneutics camp argued. First, that in terms of terminology, hermeneutics (one of the objects of discussion is the method of interpretation) and the science of interpretation are basically not different. Both teach us how we understand and interpret texts correctly and carefully. What differentiates the two, apart from the history of their emergence, is the scope and object of discussion: hermeneutics, as stated above, covers all research objects in the social sciences and humanities (including language or text, symbols and human behavior), while the science of interpretation only related to the text. The text as an object is what unites hermeneutics and the science of interpretation. Second, efforts to synthesize Islamic studies with "secular" scientific disciplines are nothing new in the Islamic world. Of course, synthesis between two or more scientific disciplines is carried out from time to time by taking into account developments in existing science. In the 3rd AH/9th century AD, for example, the Mu'tazilites combined Islamic theology with Greek philosophy, which at that time was characteristic and dominant in religious, social and scientific studies. Abu l-Hudzayl al-'Alaf (d. 227/841), synthesized Greek Atomism with Islamic theology. Fakhr al-Dîn al-Râzi, a classical interpreter, included the scientific findings of his time in his book of tafsir mafâtiḥ al-ghayb to show the miracles of the Al-Qur'an in the field of science.

Meanwhile, Adian Husaini from the opposing camp argued that the most important point was that in interpreting the Qur'an, the methodology used must be in accordance with the guidance of the Prophet Muhammad, his companions, tabi'in, and qualified ulama. In other words, they are our main reference. And he added, a mufassir is required to master several branches of knowledge to be able to interpret according to the rules of

Islamic interpretation. A person does not have the authority to interpret if he does not have sufficient capacity to become an interpreter. Interpreting the Al-Qur'an without a basis in knowledge and talking about the meaning of the Al-Qur'an to people who are not experts in that field is haram. This law is concluded based on many hadiths, and is confirmed by applicable ijmak. And for those who have expertise in interpretation and tools to understand the meanings of the Qur'an, while he has strong suspicions regarding the meaning of its content, then he may interpret if the interpretation is still within the realm of permitted ijtiḥad, such as in the meaning, law the hidden, and the obvious, general, special, i'rab, and others. However, if the interpretation has entered a realm where ijtiḥad cannot be used, such as issues that must be understood based on the propositions of the Naql (Al-Qur'an and Sunnah) and linguistic interpretations of pronunciations, then it is not permissible to discuss them unless they are contained in the history of ṣaḥīḥ from scholars who are competent in it.

This thesis research can at least contribute to the development of Islamic sciences. First, this research proves the existence of a number of new understandings that are different from the previous traditions of tafsir and the Koran. An interpretation method that provides a more balanced role between the text, author and interpreter. Second, the spirit of the times that is behind the idea of applying hermeneutics includes the enthusiasm to break the deadlock in Islamic thought, in order to respond to the challenges of modernization and globalization. Meanwhile, the rejection of hermeutics was motivated by the spirit of opposing Western hegemony in the tradition of Islamic thought and the desire to maintain the established Islamic scientific tradition.

خلاصة البحث

تتناول هذه الأطروحة الجدل الدائر حول تأويل القرآن كمنهجية لتفسير القرآن، وتحليل أفكار ساهرون شمس الدين وأديان الحسيني. لا تزال المناقشات حول إمكانية تطوير علوم القرآن من خلال التأويل وحول تطبيق التأويل في تفسير القرآن مثاراً بين علماء وعلماء الإسلام. تحدث الإيجابيات والسلبيات ولا يمكن تجنبها. ومنهم من يرفض التأويل برمته. والبعض الآخر يقبلها ككل، والبعض الآخر يحاول التوسط في الخلافات بالقول إن بعض النظريات التأويلية تعتبر مقبولة في الدراسات الإسلامية. في إندونيسيا، على سبيل المثال، يرفض علماء مثل أديان الحسيني علم التأويل بشكل مطلق. هناك أيضاً ساهرون شمس الدين الذي يحاول القول بأن التأويل يمكن تطبيقه كطريقة لتفسير القرآن.

جادل ساهرون شمس الدين من المعسكر المؤيد للتأويل. أولاً، من حيث المصطلحات، فإن التأويل (أحد موضوعات المناقشة هو طريقة التفسير) وعلم التفسير لا يختلفان بشكل أساسي. كلاهما يعلمنا كيف نفهم النصوص وتفسيرها بشكل صحيح وعناية. ما يميز الاثنين، بصرف النظر عن تاريخ ظهورهما، هو نطاق المناقشة وموضوعها: فالتأويل، كما ذكرنا أعلاه، يغطي جميع موضوعات البحث في العلوم الاجتماعية والإنسانية (بما في ذلك اللغة أو النص والرموز والسلوك البشري)، في حين أن علم التفسير يتعلق بالنص فقط. النص كموضوع هو ما يوحد علم التأويل وعلم التفسير. ثانياً، إن الجهود الرامية إلى التوفيق بين الدراسات الإسلامية والتخصصات العلمية "العلمانية" ليست بالأمر الجديد في العالم الإسلامي. وبطبيعة الحال، يتم التوفيق بين اثنين أو أكثر من التخصصات العلمية من وقت لآخر مع مراعاة التطورات في العلوم الموجودة. ففي القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي على سبيل المثال، جمع المعتزلة بين الكلام الإسلامي والفلسفة اليونانية، التي كانت في ذلك الوقت مميزة ومهيمنة في الدراسات الدينية والاجتماعية والعلمية. أبو الهذيل العلاف (ت. ٢٢٧/٨٤١)، قام بتجميع الدرر اليونانية مع اللاهوت الإسلامي. وقد أدرج فخر الدين الرازي، أحد المفسرين الكلاسيكيين، النتائج العلمية لعصره في كتابه تفسير مفاتيح الغيب لبيان إعجاز القرآن في مجال العلوم.

وفي الوقت نفسه، قال أديان الحسيني من المعسكر المعارض إن النقطة الأكثر أهمية هي أنه في تفسير القرآن، يجب أن تكون المنهجية المستخدمة متوافقة مع هدي النبي ﷺ وأصحابه والتابعين والعلماء المؤهلين. بمعنى آخر، هم مرجعنا الرئيسي. وأضاف أنه يجب على المفسر أن يتقن عدة فروع من العلم حتى يتمكن من التفسير وفق قواعد التفسير الإسلامي. لا يتمتع الشخص بسلطة الترجمة إذا لم يكن لديه القدرة الكافية ليصبح مترجماً. وتفسير القرآن بغير أساس من العلم، والحديث عن معاني القرآن لمن ليس متخصصاً في هذا المجال حرام. وهذا القانون مبرم بناء على أحاديث كثيرة، ويؤكد الإجماع المعمول به. ولمن له خبرة في التفسير وأدوات فهم معاني القرآن، مع وجود شكوك قوية في معنى مضمونه، فله أن يفسر إذا كان التفسير لا يزال في نطاق الاجتهاد المباح، مثل: وفي المعنى قانون الباطن والظاهر والعام والخاصة والإعراب وغيرها. أما إذا دخل التفسير إلى مجال لا يمكن فيه الاجتهاد، كالقضايا التي يجب فهمها على قضايا النقل والتأويل اللغوي للألفاظ، فلا يجوز التأويل. ناقشها ما لم تكن واردة في تاريخ الصحيح من أهل الاختصاص فيه.

يمكن أن تساهم هذه الأطروحة البحثية على الأقل في تطوير العلوم الإسلامية. أولاً، يثبت هذا البحث وجود عدد من الفهمات الجديدة التي تختلف عن التقاليد السابقة للتفسير والقرآن. طريقة تفسيرية توفر دوراً أكثر توازناً بين النص والمؤلف والمترجم. ثانياً، روح العصر التي تكمن وراء فكرة تطبيق التأويل تتضمن الحماس لكسر الجمود في الفكر الإسلامي، من أجل الاستجابة لتحديات التحديث والعولمة. وفي الوقت نفسه، كان الدافع وراء رفض علم التأويل هو روح معارضة الهيمنة الغربية في تقاليد الفكر الإسلامي والرغبة في الحفاظ على التقاليد العلمية الإسلامية الراسخة.

PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang Bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Ahmad Roisy Arrasyid
Nomor Induk Mahasiswa : 185210049
Program Studi : Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir
Judul Tesis : Kontroversi Hermeneutika Al-Qur'an
Sebagai Metodologi Menafsirkan Al-Qur'an
(Analisis Pemikiran Sahiron Syamsuddin dan
Adian Husaini)

Menyatakan bahwa:

1. Tesis ini adalah murni hasil karya sendiri. Apabila saya mengutip dari karya orang lain, maka saya akan mencantumkan sumbernya sesuai dengan ketentuan yang berlaku.
2. Apabila di kemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan tesis ini hasil jiplakan (plagiat), maka saya bersedia menerima sanksi atas perbuatan tersebut sesuai dengan sanksi yang berlaku di lingkungan Institut PTIQ dan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Jakarta, 18 Desember 2022

Yang membuat pernyataan,



Ahmad Roisy Arrasyid

TANDA PERSETUJUAN TESIS

KONTROVERSI HERMENEUTIKA AL-QUR'ÂN SEBAGAI
METODOLOGI MENAFSIRKAN AL-QUR'ÂN
(Analisis Pemikiran Sahiron Syamsuddin dan Adian Hussaini)

Tesis

Diajukan kepada Pascasarjana Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
untuk memenuhi syarat-syarat memperoleh gelar Magister Agama

Disusun oleh:
Ahmad Roisy Arrasyid
NIM: 182510049

Telah selesai dibimbing oleh kami, dan menyetujui untuk selanjutnya dapat
diujikan.

Jakarta, 20 Desember 2022

Menyetujui:

Pembimbing I,



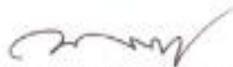
Dr. Abd. Muid Nawawi, M.A.

Pembimbing II,



Dr. Nur Rofiah, Bil. Uzm.

Mengetahui,
Ketua Program Studi



Dr. Abd. Muid Nawawi, M.A.

TANDA PENGESAHAN TESIS

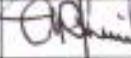
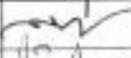
KONTROVERSI HERMENEUTIKA AL-QUR'AN SEBAGAI METODOLOGI MENAFSIRKAN AL-QUR'AN (Analisis Pemikiran Sahiron Syamsuddin dan Adnan Husaini)

Disusun oleh:

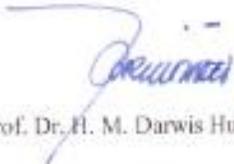
Nama : Ahmad Roisy Arrasyid
Nomor Induk Mahasiswa : 182510049
Program Studi : Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir

Telah diajukan pada sidang munaqasah pada tanggal:

28 Desember 2022

No.	Nama Penguji	Jabatan dalam TIM	Tanda Tangan
1.	Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si	Ketua	
2.	Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si	Penguji I	
3.	Dr. Abdur Rokhim Hasan, M.A,	Penguji II	
4.	Dr. Abd. Muid Nawawi, M.A.	Pembimbing I	
5.	Dr. Nur Rofiah, Bil. Uzm.	Pembimbing II	
6.	Dr. Abd. Muid Nawawi, M.A.	Sekretaris	

Jakarta, 28 Desember 2022
Mengetahui,
Direktur Program Pascasarjana
Institut PTIQ Jakarta.


Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si.

PEDOMAN TRANSLITERASI

Arb	Ltn	Arb	Ltn	Arb	Ltn
ا	'	ز	z	ق	q
ب	b	س	s	ك	k
ت	t	ش	sy	ل	l
ث	ts	ص	sh	م	m
ج	j	ض	dh	ن	n
ح	h	ط	th	و	w
خ	kh	ظ	zh	ه	h
د	d	ع	'	ء	a
ذ	dz	غ	g	ي	y
ر	r	ف	f	-	-

Catatan:

- a. Konsonan yang ber-*syaddah* ditulis dengan rangkap, misalnya: رَبِّ ditulis *rabba*
- b. Vokal panjang (*mad*): fathah (baris di atas) ditulis *â* atau *Â*, *kasrah* (baris di bawah) ditulis *î* atau *Î*, serta *dhammah* (baris depan) ditulis dengan *au* atau *û* atau *Û*, misalnya: القارعة ditulis *al-qâri'ah*, المساكين ditulis *al-masâkîn*, المفلحون ditulis *al-muflihûn*.
- c. Kata sandang *alif + lam* (ال) apabila diikuti oleh huruf *qamariyah* ditulis *al*, misalnya: الكافرون ditulis *al-kâfirûn*. Sedangkan, bila diikuti oleh huruf *syamsiyah*, huruf *lam* diganti dengan huruf yang mengikutinya, misalnya: الرجال ditulis *ar-rijâl*, atau diperbolehkan dengan menggunakan transliterasi *al-qamariyah* ditulis *al-rijâl*. Asalkan konsisten dari awal sampai akhir.
- d. Ta'marbutah (ة), apabila terletak di akhir kalimat, ditulis dengan *h*, misalnya: البقرة ditulis *al-Baqarah*. Bila di tengah kalimat ditulis dengan *i*, misalnya: زكاة المال : *zakât al-mâl*, atau سورة النساء *sûrat an-Nisâ*. Penulisan kata dalam kalimat dilakukan menurut tulisannya, misalnya: وهو خير الرازقين ditulis *wa huwa khair ar-râziqîn*

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, segala puji dan syukur penulis persembahkan kehadirat Allah SWT yang telah melimpahkan rahmat dan hidayahnya serta kekuatan lahir dan bathin sehingga penulis dapat menyelesaikan Tesis ini.

Shalawat dan salam semoga senantiasa dilimpahkan kepada Nabi akhir zaman, Rasulullah Muhammad SAW, begitu juga kepada keluarganya, para sahabatnya, para tabi'in dan tabi'ut tabi'in serta para umatnya yang senantiasa mengikuti ajaran-ajarannya. Aamiin..

Selanjutnya, penulis menyadari bahwa dalam penyusunan Tesis ini tidak sedikit hambatan, rintangan serta kesulitan yang dihadapi. Namun berkat bantuan dan motivasi serta bimbingan yang tidak ternilai dari berbagai pihak, akhirnya penulis dapat menyelesaikan Tesis ini.

Oleh karena itu, penulis menyampaikan ucapan terima kasih yang tidak terhingga kepada:

1. Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A, Selaku Rektor Institut PTIQ Jakarta
2. Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si. Selaku Direktur Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta
3. Dr. H. Abd. Muid N., M.A. Ketua Program Studi
4. Dosen Pembimbing Tesis Bapak Dr. H. Abdul Mu'id Nawawi, M.A. dan Ibu Dr. Nur Rofiah, Bil Uzm yang telah menyediakan

waktu, pikiran dan tenaganya untuk memberikan bimbingan, pengarahan dan petunjuknya kepada penulis dalam penyusunan Tesis ini

5. Kepala Perpustakaan beserta staf Institut PTIQ Jakarta
6. Segenap Civitas Institut PTIQ Jakarta, para dosen yang telah banyak memberikan fasilitas, kemudahan dalam penyelesaian penulisan Tesis ini
7. Secara khusus kepada keluarga besar penulis, terutama kedua orang tua, kakak-kakak dan saudara-saudara penulis, serta para sahabat penulis yang selalu mendo'akan dan mendukung sampai selesainya tugas akhir menyelesaikan Tesis ini
8. Ayahanda tercinta (alm) Bapak H. Ali Muchtar, dan ibu Titin Suprihatin, yang tiada hentinya selalu mendo'akan penulis selama penulis belajar menuntut ilmu hingga penulisan tesis ini.
9. Istri penulis terkasih Rupidatun Nadhiroh, dan anak Penulis Hilyatul Auliya Arrasyid, selalu menemani dalam diskusi dan memberikan sumbangan pemikirannya, yang selalu memotivasi dengan nasihat dan candaan yang berkesan.
10. Semua pihak yang ikut membantu dalam menyelesaikan Tesis ini.

Hanya harapan dan do'a, semoga Allah SWT memberikan balasan yang berlipat ganda kepada semua pihak yang telah berjasa dalam membantu penulis menyelesaikan Tesis ini.

Akhirnya kepada Allah SWT jualah penulis serahkan segalanya dalam mengharapkan keridhaan, semoga tesis ini bermanfaat bagi masyarakat umumnya dan bagi penulis khususnya, serta anak dan keturunan penulis kelak. Amiin..

DAFTAR ISI

Judul.....	i
Abstrak.....	iii
Pernyataan Keaslian Tesis.....	ix
Tanda Persetujuan Tesis.....	xi
Tanda Pengesahan Tesis.....	xiii
Pedoman Transliterasi.....	xv
Kata Pengantar.....	xvii
Daftar Isi.....	xix
BAB I PENDAHULUAN.....	1
A Latar Belakang Masalah.....	1
B Identifikasi Masalah.....	11
C Pembatasan dan Rumusan Masalah.....	12
D Tujuan Penelitian.....	12
E Manfaat Penelitian.....	12
F Tinjauan Pustaka.....	13
G Metodologi Penelitian.....	15
H Sistematika Penulisan.....	16
I Jadwal Penelitian.....	19
J Sistematika Penulisan.....	19
BAB II BIOGRAFI SERTA LANDASAN TEORI HERMENEUTIKA AL-QUR'ÂN.....	21
A Definisi dan Ruang Lingkup Hermeneutika.....	21
B Sejarah, Aliran, Karakteristik dan Perkembangan Hermeneutika.....	24
C Isu-Isu Hermeneutika Al-Qur'an.....	69

D	Gagasan dan Argumentasi Penolak Hermeneutika Al-Qur'ân	73
E	Gagasan dan Argumentasi Pendukung Hermeneutika Al-Qur'ân ..	90
F	Perkembangan 'Ulumul Qur'ân dan Ilmu Tafsir Dalam Peradaban Islam	30
G	Awal mula Lahirnya Gagasan Penerapan Hermeneutika Terhadap Al-Qur'ân	40
BAB III ARGUMENTASI PENOLAK DAN PENDUKUNG		
	HERMEUNETIKA AL-QUR'ÂN	63
A	Biografi Adian Husaini	63
B	Biografi Sahiron Syamsudin	66
C	Beberapa Tokoh Pendukung dan Penolak Penerapan Hermeneutika Terhadap Al-Qur'ân Serta Persebaran Gagasannya di Indonesia	
BAB IV MENIMBANG ARGUMENTASI PENERIMA DAN PENOLAK		
	HERMENEUTIKA AL-QUR'ÂN	115
A.	Argumen Sahiron Syamsudin	115
	1. Pengembangan Metode Pembacaan Al-Qur'ân Pada Masa Kini	115
	2. Hermeneutika Relevan Untuk Pengembangan Ulumul Qur'an....	118
	3. Ma'na Cum Maghza dan Contoh Pengaplikasian.....	122
B.	Argumen Adian Husaini.....	136
	1. Kemapanan Tafsir Konvensional	136
	2. Hermeneutika Berasal Dari Tradisi Kristen-Barat	139
	3. Curiga dan Mencerca Ulama Islam	142
	4. Dekonstruksi Konsep Wahyu	143
	5. Relativisme Tafsir	147
BAB V PENUTUP		
A	Kesimpulan	149
B	Saran	150
DAFTAR PUSTAKA		153
LAMPIRAN		
RIWAYAT HIDUP		

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Pada zaman Rasulullah hidup, beliau lah yang langsung menafsirkan Al-Qur'ân dan langsung memberikan penjelasannya kepada para sahabat.¹ Seiring berjalannya waktu, pasca wafatnya Nabi Muhammad saw yang mana beliau adalah sosok yang diyakini sebagai orang yang paling mengerti Al-Qur'ân dengan pasti, ajaran Islam terus disebarkan oleh para sahabat ke berbagai tempat. Hal tersebut membuat Al-Qur'ân dikaji dan dipelajari oleh masyarakat non-Arab, dengan tantangan zaman yang berbeda. Hal tersebut otomatis menimbulkan corak penafsiran terhadap Al-Qur'ân yang beragam.² Corak penafsiran yang beragam tersebut telah dihimpun oleh para 'ulama' Islam pada setiap zamannya dan telah tersusun menjadi satu disiplin ilmu yang salah satunya dikenal dengan nama ilmu 'ulum Al-Qur'ân.

Memasuki abad ke-21, studi Islam menyongsong perjalanan barunya ketika tidak lagi terbatas pada wilayah teologi (kalam, fikih, tasawuf dan filsafat), tetapi mulai bersentuhan dengan berbagai perspektif dan metodologi keilmuan social sciences, humanitis, dan filsafat ilmu. Para sarjana muslim kontemporer, berusaha memadukan tradisi berfikir keilmuan dalam Islamic studies dengan tradisi berfikir keilmuan dalam religious studies kontemporer yang telah memanfaatkan kerangka teori dan

¹ Mannâ' Khalîl al-Qaṭṭâ'n, *Studi Ilmu-Ilmu Qur'ân*, Jakarta: Litera Antar Nusa Halim Jaya, 2007, hal. 2.

² Sahiron Syamsuddin, dkk, *Hermeneutika Al-Qur'ân Madzhab Yogya*, Yogyakarta: Penerbit Islamika, 2003, hal. Xvi.

metodologi yang digunakan oleh ilmu-ilmu sosial humaniora yang mulai berkembang di sekitar abad ke-18 dan 19. Pertemuan kedua tradisi pikir keilmuan tersebut menuntut perubahan kerangka teori, metode, dan epistemologi yang digunakan, atau yang biasa dikenai dengan istilah shifting paradigm.³

Shifting paradigm dalam *Islamic studies* terjadi salah satunya pada ‘ulum Al-Qur’ân . Dimana ada wacana daripada para sarjana muslim untuk menerapkan teori hermeneutika kedalam penafsiran Al-Qur’ân . Pro dan kontra pun menjadi hal yang tidak bisa dihindari. Sebagian ada yang menolak dan sebagian ada yang mendukung wacana tersebut. Di Indonesia sendiri ada Adian Husaini yang menolak penerapan teori hermeneutika ke dalam tafsir Al-Qur’ân , dan ada Sahiron Syamsuddin yang sering mengkampanyekan tentang penerapan teori Hermeneutika kedalam penafsiran Al-Qur’ân .⁴

Metode penafsiran Al-Qur’ân selama ini senantiasa hanya memikirkan hubungan antara penafsir dan teks Al-Qur’ân tanpa pernah mengeksplisitkan kepentingan *audiens* terhadap teks. Hal ini mungkin dapat dimaklumi, sebab para mufassir klasik lebih menganggap tafsir Al-Qur’ân sebagai hasil kerja-kerja kesalehan yang demikian harus bersih dari kepentingan mufasirnya. Atau barangkali juga karena trauma mereka pada penafsiran-penafsiran teologis yang pernah melahirkan pertarungan politik yang maha dahsyat pada masa awal-awal Islam. Terlepas dari alas an-alasam tersebut, tafsir-tafsir klasik Al-Qur’ân tidak lagi memberi makna dan fungsi yang jelas dalam kehidupan umat Islam.⁵

Upaya mensintesis kajian Islam dengan disiplin-disiplin ilmu “Sekular” bukanlah hal yang baru di dunia Islam. Tentunya sintesis antara dua atau lebih disiplin ilmu tersebut dilakukan dari masa ke masa dengan memperhatikan perkembangan ilmu yang ada. Pada abad ke-3 H/ ke-9 M misalnya, kaum Mu’tazilah menggabungkan teologi Islam dengan filisafat Yunani yang saat itu menjadi ciri dan dominan dalam kajian-kajian keagamaan, sosial, dan sains. Abu l-Hudzayl al-‘Alaf (w. 227/841), mensintesis Atomismus Yunani dengan teologi Islam. Fakhr al-Dîn al-Râzi, seorang penafsir klasik, memasukan temuan-temuan ilmiah pada masanya kedalam kitab tafsirnya *Mafâtiḥ al-ghayb* untuk menunjukkan kemukjizatan Al-Qur’ân dalam bidang sains.⁶

³ Sahiron Syamsuddin, dkk, *Hermeneutika Al-Qur’ân Madzhab Yogya, ...*, hal. X.

⁴ Sahiron Syamsudin, *Hermeneutika dan Pengembangan ‘Ulûmul Qur’ân*, Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press, 2017, hal. 1.

⁵ Amin Nasir, “Sintesis Pemikiran M. Amin Abdullah dan Adian Husaini” dalam *Jurnal Fikrah* Vol 2, No. 1, 1 Juni 2014, hal, 144-145.

⁶ Sahiron Syamsudin, *Hermeneutika dan Pengembangan ‘Ulûmul Qur’ân*, Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press, 2017, hal. 8.

Untuk memperkuat argumentasi diatas bahwa perkawinan antara kajian Islam dengan disiplin-disiplin ilmu “Sekular” bukan hal yang baru dalam dunia Islam adalah, pernyataan yang dikatakan oleh Farid Esack terkait ilmu tafsir yang sebenarnya telah memiliki embrio ilmu hermeneutika. Farid Esack mengatakan, bahwa sebenarnya praktik hermeneutika telah lama dilakukan oleh umat umat Islam yang ditandai dengan maraknya kegiatan interpretasi dalam wacana keilmuan Islam dibawah sebuah disiplin ilmu yang disebut ilmu tafsir. Mengenai hal ini Esack menyebutkan tiga argumen dasar, 1. Problematika hermeneutika pada dasarnya merupakan sesuatu yang senantiasa dikaji dan dialami umat Islam meskipun secara definitiv tidak pernah tampak, hal ini dapat dilihat dari maraknya kajian Al-Qur’ân yang berhubungan dengan asbâb al-nuzûl dan al-naskh. 2. Adanya perbedaan pemahaman terhadap Al-Qur’ân serta terhadap aturan, teori dan metode penafsiran. 3. Tafsir-tafsir tradisional yang berkembang di kalangan umat Islam selalu dikelompokkan dalam katagori tertentu, seperti tafsir Syi’ah, tafsir Mu’tazilah, tafsir Hukum dan sebagainya. Pengkatagorian ini jelas menandakan adanya pola hermeneutika.⁷

Kebutuhan untuk terus mengembangkan ilmu pengetahuan pada setiap bidang keilmuan menjadi hal yang sangat dibutuhkan, terutama pada sektor perguruan tinggi, agar bidang ilmu pengetahuan tersebut tidak mengalami stagnanansi dan kejumudan. Termasuk dalam hal ini adalah ‘ulûm Al-Qur’ân. Perlu adanya terobosan yang dilakukan untuk mengembangkan bidang ilmu ini. Salah satunya adalah dengan menerapkan ilmu hermeneutika sebagai tambahan metode untuk menafsirkan Al-Qur’ân . Tentu hal ini menjadi sangat kontroverisal karena ilmu hermeneutika menjelaskan hal yang sangat sensitif dengan mengatakan, bahwa siapapun orangnya, apapun kelompoknya, jika masih dalam level manusia pastilah “Terbatas”, “Parsial-kontekstual pemahamannya”, dan “Bisa saja keliru”.⁸

Menurut Shairon Syamsudin bahwa ide-ide hermeneutika dapat diaplikasikan kedalam ilmu tafsir, bahkan dapat memperkuat metode tafsir Al-Qur’ân . Argumentasinya adalah, 1. Secara terminologi ilmu tafsir dan hermeneutika tidaklah berbeda, karena keduanya adalah ilmu seni menafsirkan, keduanya mengajarkan untuk memahami bagaimana menafsirkan secara baik dan benar. 2. Yang membedakan keduanya, selain sejarah adalah ruang lingkup dan objek pembahasannya. Hermeneutika mencakup seluruh objek penelitian dalam ilmu sosial dan humaniora

⁷ Miski, “Hermeneutika Al-Qur’ân Kontemporer Telaah Atas Hermeneutika Al-Ghazali dalam *Nahw Tafsir Maudhu’i Lisuwar Al-Qur’ân al-Karim*” dalam *Jurnal Hermeneutik* Vol 9, No.2, Desember 2015, hal, 425.

⁸ Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur’ân Tema-Tema Kontroversial*, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2011, hal. xvii.

(termasuk didalamnya bahasa atau teks), sedangkan ilmu tafsir hanya berkaitan dengan teks. Teks sebagai objek inilah yang mempersatukan antara hermeneutika dan ilmu tafsir. 3. Memang benar objek utama hermeneutika pada awalnya adalah teks Bibel yang proses pewahyuan kedua kitab suci tersebut berbeda, dari situ munculah keraguan terhadap ketepatan hermeneutika dalam menafsirkan Al-Qur'ân. Namun hal tersebut dapat dijawab dengan argumentasi bahwa bahasa yang digunakan untuk mengkomunikasikan pesan ilahi pada Al-Qur'ân dan Bibel adalah bahasa manusia yang bisa diteliti baik menggunakan ilmu tafsir maupun hermeneutika.⁹

Dalam prespektif pendekatan hermeneutika, variabel pemahaman manusia itu sedikitnya melibatkan tiga unsur, yaitu unsur pengarang, unsur teks, dan unsur pembaca. Masing-masing unsur dalam proses pemahaman memiliki peran dan fungsinya sendiri, sehingga mengunggulkan peran salahsatu unsur atau mengabaikan peran salahsatu unsur lainnya hanya akan membawa kepada “Kesewenang-wenangan dalam memahami”. Apabila variabel ini dimasukkan ke dalam ranah pemahaman keagamaan, khususnya Islam, situasinya akan menjadi agak rumit dan kompleks. Bagi umat Islam, variabel teks berarti nash syar’i, variabel pengarang berarti Allah, dan variabel pembaca berarti Umat Islam sendiri.¹⁰

Berbicara tentang Al-Qur'ân dan metodologi dalam memahaminya, Al-Qur'ân adalah korpus terbuka yang sangat potensial untuk menerima segala bentuk eksploitasi, baik berupa pembacaan, penerjemahan, penafsiran, hingga pengambilannya sebagai sumber rujukan. Lalu adakah dan apakah metode terbaik untuk berinteraksi dengan Al-Qur'ân? Yang jelas faktanya adalah bahwa kajian kritis terhadap metodologi belum menjadi agenda cendekiawan muslim. Mereka lebih tertarik kepada komentar aktual tentang teks dan bersifat praksis, ditimbang kepada hermeneutika yang lebih terkait dengan metodologi menafsirkan dan lebih bersifat teoritik. Masalah metodologi ini masih menjadi bidang yang belum banyak dilirik dan mendapatkan perhatian yang layak, sekalipun pada level perguruan-perguruan tinggi Islam.¹¹

Metodologi adalah bagian epistemologi yang mengkaji perihal urutan langkah-langkah yang ditempuh agar pengetahuan yang diperoleh memenuhi ciri-ciri ilmiah. Terkait dengan hal ini, metodologi juga dapat dipandang sebagai bagian dari logika yang mengkaji kaidah penalaran yang

⁹ M. Khoiril Anwar dan Abdul Rasyid Ridho, “Kontroversi Penerapan Hermeneutika Dalam Penafsiran Al-Qur'ân”, hal, 227-228

¹⁰ Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an Tema-Tema Kontroversial*, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2011, hal. Xix.

¹¹ Muhammad Shahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Al-Qur'ân Kontemporer*, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2007, hal. Xvi.

tepat. Prinsip metodologis dalam hal ini bukan dimaksud sekedar langkah-langkah metodis, melainkan asumsi-asumsi yang melatar belakangi munculnya sebuah metode. Intinya usaha untuk memahami Al-Qur'ân dengan berbagai pendekatan dan metodologi baru harus terus dikembangkan dan tidak boleh berhenti pada satu titik. Tegasnya, kritisisme terhadap metodologi penafsiran dan pada saat yang sama peletakan landasan epistemologisnya sudah saatnya untuk dilakukan.¹²

Munculnya metodologi tafsir kontemporer sebenarnya merupakan keniscayaan sejarah yang tak terelakkan. Apalagi dalam peta pemikiran ilmu-ilmu keislaman, persoalan metodologi tafsir yang pada dasarnya adalah seperangkat konsep-konsep dan terori, proses dan prosedur untuk mengembangkan tafsir merupakan ilmu yang belum matang, sehingga selalu terbuka untuk diperbarui dan dikembangkan. Tidaklah berlebihan jika dikatakan metodologi tafsir kontemporer dapat dipandang sebagai upaya pengembangan tafsir di era kontemporer dalam rangka merespon tantangan zamannya. Hal ini sejalan dengan konsep bahwa Al-Qur'ân yang dipandang sebagai sumber ajaran moral, petunjuk bagi umat manusia dan bukan "Hanya" sumber hukum Islam. Al-Qur'ân sesungguhnya menempati posisi sentral, bukan hanya dalam perkembangan dan pengembangan ilmu-ilmu keislaman, tetapi juga menjadi inspirator, dan pepadu terhadap gerakan dan dinamika umat Islam sepanjang kurang lebih empat belas abad yang lalu.¹³

Menjadi tantangan untuk para pemikir kontemporer untuk merumuskan sebuah metode tafsir yang dianggap mampu menjadi alat untuk menafsirkan Al-Qur'ân secara baik, dialektis, reformatif, komunikatif-inklusif serta mampu menjawab perubahan dan perkembangan problem kontemporer yang dihadapi umat manusia. Masalah ini rupanya mendorong para tokoh pemikir muslim kontemporer yang "Liberal", seperti Fazlur Rahmân, M. Arkoun, Naşr Hâmid Abû Zaid, Hassan Hanâfi, Muhammad Syahrûr, Farid Esack, Riffat Hassan, dan sebagainya untuk mendekonstruksi sekaligus merekonstruksi dan mengembangkan metodologi penafsiran Al-Qur'ân yang lebih sesuai dengan tantangan zaman.¹⁴

Keberadaan hermeneutika tidak bisa dihindari dari dunia kitab suci Al-Qur'ân, karena ilmu hermeneutika menawarkan metodologi baru dalam pengkajian kitab suci. Buktinya adalah semakin banyaknya penelitian, tulisan-tulisan, dan literatur yang membahas ilmu tafsir kontemporer dan

¹² Muhammad Shahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Al-Qur'ân Kontemporer*, ..., hal. Xvii-Xviii.

¹³ Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsudin, *Studi Al-Qur'ân Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*, Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2002, hal. X.

¹⁴ Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsudin, *Studi Al-Qur'ân Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*, ..., hal. Xi.

menawarkan hermeneutika sebagai variabel untuk menafsirkan Al-Qur'ân . Dan itu menguatkan bukti bahwa betapa mempesonanya ilmu hermeneutika. Hassan Hanafi dalam tulisannya *Religious Dialogue and Revolution* menyatakan bahwa hermeneutik itu tidak sekedar ilmu interpretasi atau teori pemahaman, tetapi juga berarti ilmu menjelaskan penerimaan wahyu sejak dari tingkat perkataan sampai ke tingkat dunia. Ilmu tentang proses wahyu dari huruf sampai kenyataan, dari logos sampai praksis dan juga transformasi wahyu dari pikiran Tuhan sampai kepada kehidupan Manusia.¹⁵

Namun bagi para penolak hermeneutika sebagai metode untuk menafsirkan Al-Qur'ân adalah, bahwa dalam menafsirkan Al-Qur'ân metodologi yang digunakan haruslah sesuai dengan tuntunan Rasulullah saw, para sahabat, tabi'in, serta para Ulama yang mumpuni. Dengan kata lain merekalah rujukan utama kita.¹⁶ Dan tambahnya, seorang mufassir dituntut menguasai beberapa cabang ilmu untuk dapat menafsirkan sesuai kaidah tafsir Islam. Seseorang tidak memiliki kewenangan untuk menafsirkan, bila dia tidak memiliki kapasitas yang cukup untuk menjadi seorang mufassir.¹⁷

Menafsirkan Al-Qur'ân tanpa landasan ilmu dan berbicara mengenai makna Al-Qur'ân bagi orang yang bukan ahli dalam bidang tersebut haram hukumnya. Hukum ini disimpulkan berdasarkan banyak hadist, dan dikuatkan oleh ijmak yang berlaku. Dan bagi yang memiliki kepakaran dalam tafsir dan perangkat untuk memahami makna-makna Al-Qur'ân , sedangkan ia memiliki dugaan kuat mengenai maksud kandungannya, maka ia boleh menafsirkan jika penafsiran itu masih dalam ranah yang dibolehkan ijtiḥad, seperti dalam makna, hukum yang tersembunyi, dan yang jelas, umum, khusus, i'râb, dan lainnya. Namun jika penafsiran itu sudah masuk dalam ranah yang tidak bisa digunakan ijtiḥad, seperti permasalahan yang harus difahami berdasarkan dalil *naql* (Al-Qur'ân dan Sunnah) dan penafisran lafal-lafal secara bahasa maka tidak boleh membahasnya kecuali terdapat dalam riwayat ṣahîḥ dari para ulama yang berkompeten didalamnya.¹⁸

Dalam menafsirkan Al-Qur'ân juga ada kaidah-kaidah yang perlu diperhatikan oleh mereka yang ingin menafsirkan Al-Qur'ân . Salah satu

¹⁵ Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'ân Tema-Tema Kontroversial*, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2011, hal. 12.

¹⁶ Taufik Mukmin, "Metode Hermeneutika dan Permasalahannya Dalam Penafsiran Al-Qur'ân" dalam *el-Ghiroh* Vol XVI, No. 01, Februari 2019, hal. 66.

¹⁷ Adian Husaini, *Hermeneutika dan Tafsir Al-Qur'ân*, Depok: Gema Insani, 2007, hal. Vii.

¹⁸ Abu Zakariâ Yahya bin Syaraf an-Nawai, *At-Tibyân, Adab Para Penghafal Al-Qur'ân*, Sukoharjo: Al-Qowam, 2017, hal. 169-170.

kaidahnya adalah “Setiap orang yang ingin menafsirkan Al-Qur’ân, maka harus menguasai ilmu tafsir”. Yang dimaksud ilmu tafsir disini adalah, ilmu yang membahas tentang *dalâlah* (makna) Al-Qur’ân menurut yang dikehendaki Allah SWT, sesuai kemampuan manusia. Pengertian ini adalah pengertian yang dikemukakan oleh az-Zarqâni. Imam as-Syuyûthi menetapkan 15 syarat bagi orang yang akan menafsirkan Al-Qur’ân, yaitu. Menguasai Bahasa Arab, ilmu Nahwu, ilmu Sharf, ilmu Isytiqâq, ilmu Ma’âni, ilmu Bayan, ilmu Badi’ ilmu Qirâ’at, ilmu Ushuluddin, ilmu Ushul al-Fiqh, ilmu asbâb an-Nuzûl wa al-Qashash, ilmu Nâsikh wa al-Mansûkh, ilmu Fiqh, ilmu Hadist, dan ilmu Mauhibah.¹⁹

Permasalahan selanjutnya bagi mereka yang menolak penerapan hermeneutika adalah latar belakang lahirnya ilmu hermeneutika yang lahir daripada tradisi Kristen, yang mana pada awalnya ilmu hermeneutika digunakan untuk menafsirkan Bibel, karena pada dasarnya Bibel adalah “Teks manusiawi” maka Bibel memungkinkan menerima berbagai metode penafsiran hermeneutika. Berbeda halnya dengan sifat teks Al-Qur’ân yang otentik dan final, sehingga Islam memang bukan bagian dari dinamika sejarah, Islam sudah sempurna dari awal. Islam tidak berubah sejalan dengan perkembangan sejarah. Sejak zaman Nabi Muhammad SAW, kaum muslimin memahami Tuhan (Allah), mengucapkan syahadat, mengerjakan shalat, zakat, puasa, haji dan berbagai ibadah lainnya dengan cara yang sama. Karakter Islam ini sangat berbeda dengan sifat dasar Kristen, Yahudi, Budha, Hindu, dan agama-agama lainnya, yang berubah-ubah menurut kondisi waktu dan tempat.²⁰

Penulis entri hermeneutika pada Ensklopedia Britania edisi 15 yang terbit tahun 1985 M menyatakan, Hermeneutika adalah kajian tentang kaidah-kaidah umum untuk menafsirkan Bibel, dan tujuan utama dari hermeneutika dan metode-metode ta’wil Yahudi dan Nasrani sepanjang sejarahnya adalah untuk menyingkap kebenaran dan nilai dari Bibel. Berangkat dari teks ini, hampir saja menjadi pijakan kuat untuk mengatakan bahwa kemunculan hermeneutika di Barat berhubungan secara mendasar dengan problem yang dihadapi umat kristiani dalam memahami kitab sucinya.²¹

Di dunia Barat (Kristen), Hermeneutika digunakan pertama kali di kalangan sebagian cendekiawan Kristen Protestan sekitar tahun 1654 M. mereka itu adalah yang tidak puas dengan penafsiran gereja pada teks

¹⁹ Abdur Rokhim Hasan, *Qawâ'id at-Tafsîr: Qaidah-Qaidah Tafsir Al-Qur'ân*, Jakarta: Yayasan Alumni Perguruan Tinggi Ilmu Al-Qur'ân, 2020, hal. 19-23.

²⁰ Adian Husaini, *Hermeneutika dan Tafsir Al-Qur'ân*, Depok: Gema Insani, 2007, hal. 11-12.

²¹ Fahmi Salim, *Kritik Terhadap Studi Al-Qur'ân kaum Liberal*, Depok: Gema Insani, 2017, hal. 125

perjanjian lama dan baru. Tidak heran jika *The study of general principle of Biblical interpretation to discover the truths and values of the Bible* (Studi prinsip-prinsip umum tentang penafsiran Bible untuk mencari kebenaran dan nilai-nilai kebenaran Bibel). Menurut para ahli Kristen mengadopsi hermeneutika untuk dijadikan alat atau seni interpretasi karena para tokoh dan pemikir Kristen hampir sepakat bahwa Bibel secara harfiah bukan kalam Tuhan. Itu dibuktikan antara lain dengan adanya perbedaan pengarang yang secara otomatis melahirkan gaya yang berbeda-beda, bahkan informasi yang bertolak belakang.²²

Mengapa mereka membuat metodologi yang berasal dari heremenutika? Karena didalam Bibel mereka menghadapi masalah dalam Bibel itu sendiri. Mereka tahu bahwa Bibel bukan ditulis oleh Nabi Isa, AS. Yang dipercayai orang-orang Nasrani sebagai Yesus, dan bukan pula ditulis oleh murid-murid Nabi Isa. Tetapi ditulis oleh orang-orang yang tidak pernah bertemu dengan Nabi Isa, AS. Jadi jika dilihat Bibel new testament atau perjanjian baru, disana ada Injil Johanes, Injil Markus, Injil Mathius, Injil Lukas dsb. Mereka ini adalah orang-orang yang tidak pernah bertemu dengan Nabi Isa. Tetapi mereka menulis tentang Bibel dan menceritakan tentang kisah hidup Nabi Isa, AS.²³

Yang selanjutnya adalah Prof. Quraish Shihab beliau mengatakan menurutnya wajar, bila kecurigaan dimunculkan hermeneutika ketika berhadapan dengan Al-Qur'an, karena Bibel berbeda dengan Al-Qur'an . Bibel menghadapi kritik sejarah, dan dalam kandungannya terdapat sesuatu yang dinilai bertolak belakang dan sulit diselesaikan, penulisannya pun jauh sesudah kepergian Nabi Isa, bahkan indikator, kalau enggan mengatakannya sebagai bukti-bukti ketidakasliannya sedemikian banyak, sehingga ia mengundang kecurigaan. Terlebih, sebagaimana diakui oleh cendekiawan Kristen sekalipun, bahwa Bibel yang beredar dewasa ini adalah sejarah dan ucapan Yesus Kristus, serupa dengan hadits Nabi. Atas dasar itu, sikap kehati-hatian sebagaimana yang dilakukan ulama Islam terhadap hadist adalah wajar. Sedang teks-teks keagamaan (Al-Qur'ân), tidak ada keraguan bahwa ia berasal dari Allah dan ditulis sahabat langsung setelah ia turun berdasarkan perintah rasul. Bila kecurigaan terhadap teks-teks keagamaan (teks Al-Qur'ân) tidak lagi menjadi objek bahasan para ulama Islam, tidaklah wajar orang yang mengaku muslim mencurigai Al-Qur'ân sebagai

²² M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, Tangerang: Lentera Hati, 2013, hal. 403-404

²³ Taufik Mukmin, "Metode Hermeneutika dan Permasalahannya Dalam Penafsiran Al-Qur'ân" dalam *el-Ghiroh* Vol XVI, No. 01, Februari 2019, hal, 70.

teks-teks keagamaan dan menilainya memiliki kekurangan dan kesalahan, karena hal tersebut bertentangan dengan sifat keislamannya.²⁴

Ditambah lagi Sejumlah peneliti hermeneutika memberikan sinyal bahwa pemahaman teks keagamaan Kristen pada dasarnya adalah yang menyebabkan tumbuhnya hermeneutik atau ilmu ta`wil. Motif jenjang kebahasaan yang jauh dan makna kalimat dalam asli peletaknya dan makna yang dituju pada masa dahulu, begitu juga keyakinan adanya makna yang samar dibalik makna yang sekilas dan tampak jelas, telah menimbulkan krisis kepercayaan pada tafsir monolitik. Hingga satu saat Martin Luther (1483-1546 M) tampil menyerukan kebebasan dalam membaca Bibel, dan tidak hanya mencukupkan dari pada hasil pembacaan tunggal. Ia kemudian membuka pintu menyambut hermeneutika dan mengembangkan pemahamannya. Dari ranah teologi, hermeneutika merambah kebidang yang lebih luas lagi mencakup semua ilmu humaniora, termasuk didalamnya adalah sastra.²⁵ Dampak buruk yang juga dapat dihasilkan adalah keteguhan iman umat Islam tentang status Al-Qur'an, sebab otentisitasnya sebagai kalam Allah akan tergugat. Al-Qur'an akan diperlakukan sama dengan teks-teks yang lain dan dianggap sebagai teks historis padahal sebenarnya Al-Qur'an adalah *tanzil*.²⁶

Maka dapat disimpulkan bahwa pemahaman terhadap wahyu ketuhanan menurut Kristen sangat tidak cocok dengan padanannya dalam Islam, karena itu tidak ada faktor-faktor atau alasan-alasan dalam lingkungan Islam untuk menerapkan hermeneutika yang ada di Barat. Pasalnya, Al-Qur'an diliputi oleh kesucian khusus yang dianggap sebagai sebuah sifat Ilahiah selama ia dianggap kalam Allah yang bukan makhluk.²⁷ Bahkan seorang sarjana Barat modern menyatakan bahwa hermeneutika tidak cocok untuk diterapkan dalam konteks Islamic studies, seperti terungkap dari prof. Joseph van Ess, professor Emeritus dan pakar teologi Islam di Universitas Tuebingen Jerman, menurutnya hermeneutika Jerman tidak pernah digagas untuk kajian Islam, sebab asal mula hermeneutika adalah produk pemikiran teologi Protestan. Schelairmacher menerapkannya

²⁴ Supangat, "Menimbang Kekuatan dan Kelemahan Hermeneutika Sebagai Metode Interpretasi Teks-Teks Keagamaan," dalam *Jurnal Islamic Studies and Humanities*, Vol. 5, No. 2 Tahun 2020, hal. 107-108.

²⁵ Fahmi Salim, *Kritik Terhadap Studi Qur'an kaum Liberal*, Depok: Gema Insani, 2017, hal. 125-126.

²⁶ Muzayyin, "Resepsi Heremeneutika Dalam Penafsiran Al-Qur'an Oleh M. Quraish Shihab" dalam *Jurnal nun* Vol 1, No. 01, 2015, hal, 114.

²⁷ Fahmi Salim, *Kritik Terhadap Studi Qur'an kaum Liberal*, Depok: Gema Insani, 2017, hal. 126.

dalam kajian kritis Bibel, lalu dilanjutkan oleh Heidegger dan Gadamer untuk kajian sastra dan naskah-naskah kuno.²⁸

Relatifisme penafsiran juga menjadi masalah yang muncul dalam penerapan hermeneutika sebagai metode dalam menafsirkan Al-Qur'an. Bagi para penolak hermeneutika hal ini tidaklah dapat diterima karena para ulama Islam justru memiliki kesepakatan dalam banyak hal. Dan sebagaimana dalam sabda Nabi Muhammad beliau mengatakan bahwa "Umatku tidak akan bersepakat dalam kesesatan".²⁹ Ketika dikatakan tidak ada tafsir yang mutlak benar, semuanya relatif, yang benar menurut seseorang boleh jadi salah menurut orang lain, kebenaran terikat dan bergantung pada konteks (zaman dan tempat) tertentu. Hal tersebut justru dapat mengaburkan dan menolak kebenaran, pada akhirnya nanti lahirnya para mufasir palsu dan pemikir liar yang sesat lagi menyesatkan.³⁰

Didalam Islam ada konsep yang dikenal dengan *khobar shâdiq* (informasi yang benar) adalah sebuah kabar atau berita yang terkumpul dari berbagai sumber terpercaya yang tidak akan mungkin berkomplot untuk berdusta. Para ulama menyebutnya sebagai *khobar mutawâtir*. Dan ada juga informasi yang langsung bersumber dari para rasul, dengan ditopang oleh mukjizat. Kebenaran ini bersipat istidlâli yang berarti kebenarannya dapat disepakati. Inilah kebenaran yang bersifat absolut dan dapat dicapai oleh indra, dan akal yang tentu tidak terlepas dari bimbingan wahyu. Yang jelas manusia hanya diperintahkan untuk menemukan kebenaran mutlak sebatas kemahlukannya, bukan kebenaran diluar kemampuan dirinya (Tuhan).³¹

Sekiranya ada lima poin yang berbahaya terkait relativisme dalam penafsiran. Pertama, kebenaran Al-Qur'an hanya dimiliki oleh Tuhan, sehingga saat kebenaran itu sampai kepada manusia, ia menjadi kabur, karena manusia tidak pernah tau apa maksud Tuhan dalam Al-Qur'an. Ini berarti secara tidak langsung Tuhan seperti tidak pernah berniat menurunkan Al-Qur'an kepada manusia. Kedua, mengingkari tugas Nabi yang diutus untuk menyampaikan dan menjelaskan wahyu. Ketiga, menyeret pada pengertian bahwa seolah-olah semua ayat Al-Qur'an tanpa terkecuali tidak memiliki penafsiran yang tetap dan disepakati, bahkan semua penafsiran dipengaruhi oleh kepentingan penafsir dan situasi psiko-sosialnya. Keempat, menolak otoritas keilmuan, syarat dan kaidah dalam menafsirkan Al-Qur'an

²⁸ Fahmi Salim, *Tafsir Sesat, 58 Essai Kritis Wacana Islam di Indonesia*, Depok: Gema Insani, 2018, hal. 255.

²⁹ Adian Husaini, *Hermeneutika dan Tafsir Al-Qur'an*, Depok: Gema Insani, 2007, hal. 17-18.

³⁰ Ahmad Shobiri Muslim, "Problematika Hermeneutika Sebagai Metode Tafsir Al-Qur'an" dalam *Empirisma* Vol 24, No. 01, Januari 2015, hal, 50.

³¹ Faisal Fauzi, "Problem Doktrin Relativisme" dalam *Ejournal.unida.gontor.ac.id* Vol 2, No. 2, Agustus 2018, hal, 264-266.

, sebab setiap orang berhak menafsirkan Al-Qur'ân dengan kualitas yang sama. Kelima, membatalkan konsep dakwah dalam Islam, karena semua perintah dan larangan dalam Al-Qur'ân bersifat relatif dan tidak harus dilaksanakan. Keenam, berlawanan dengan konsep ilmu. Sebab definisi ilmu dalam Islam adalah sifat yang dapat menyingkap suatu objek, sehingga tidak menyiksakan keraguan, dan berakhir pada keyakinan. Sementara relativisme selalu bermuara pada kebingungan.³²

Slogan “Semua adalah relatif” juga memiliki bahasa lain yang baru “Yang absolute hanyalah Tuhan”. Aromanya ungkapan ini seperti islami, namun sejatinya justru menjebak. Mulanya seperti berkaitan dengan masalah ontologi. Selain Tuhan adalah relatif (mungkin al-wujud). Tapi ternyata dibawa kepada persoalan epistemologi. Al-Qur'ân yang diwahyukan dalam bahasa manusia (Arab), Hadist yang disabdakan Nabi SAW, ijtihad ulama dan sebagainya adalah relatif belaka (tidak absolute). Sebab semua dihasilkan dalam ruang dan waktu manusia yang menyejarah. Padahal Allah berfirman *al-haqqu min rabbika* (kebenaran dari Tuhanmu) bukan *‘inda rabbika* (pada Tuhanmu). “Dari Tuhanmu” berarti berasal dari sana dan sudah berada di sini di masa kini dalam ruang dan waktu kehidupan manusia.³³

Terkait ungkapan *Wallâhu a‘alam bi murâdihi* (Allah yang lebih tahu maksudnya) yang ditulis oleh para ulama di setiap akhir bukunya, bukanlah kalimat yang mengindikasikan bahwa manusia tidak tahu kebenaran, sebagaimana pemikiran para relativis. Namun kalimat ini adalah kalimat yang mengindikasikan sikap rendah hati kepada Allah SWT, melindungi kaum muslimin dari sikap literalisme, fanatisme, dan konservatisme. Selain itu juga menunjukkan kerendahan hati seseorang, karena dia yakin ada kebenaran yang lebih besar dari apa yang dapat ia kuasai.³⁴

B. Identifikasi Masalah

Identifikasi masalah adalah pengelompokan permasalahan yang ditemukan berdasarkan data-data yang telah dipaparkan dalam latar belakang masalah. Dengan demikian, dari uraian diatas penulis mengidentifikasi masalah sebagai berikut:

Munculnya gagasan penerapan hermeneutika dalam studi penafsiran Al-Qur'ân

³² Hamid Fahmi Zarkasyi, Mohammad Syam'un Salim dkk, *Rasional Tanpa Menjadi Liberal: Menjawab Tantangan Pemikiran Islam*, Jakarta: INSIST, 2021, hal. 75-76.

³³ Hamid Fahmi Zarkasyi, *Misykat, Refleksi Tentang Liberalisasi, Westernisasi, dan Islam*, Jakarta: INSIST - MIUMI, 2012, hal. 131-132.

³⁴ Faisal Fauzi, “Problem Doktrin Relativisme” dalam *Ejournal.unida.gontor.ac.id* Vol 2, No. 2, Agustus 2018, hal, 258.

Masing-masing argumen yang dibangun oleh pemikir Muslim baik yang pro maupun yang kontra dalam penerapan hermeneutika dalam studi Al-Qur'ân

Tema-tema yang menjadi fokus perdebatan antara kedua kelompok tersebut

Pengaruh hermeneutika dalam penafsiran Al-Qur'ân

Metodologi yang ideal dalam menafsirkan Al-Qur'ân

C. Pembatasan dan Perumusan Masalah

Pembatasan dan perumusan masalah adalah membatasi dan merumuskan masalah yang akan diteliti sehingga tidak terjebak dalam tulisan sehingga melebar dari pokok kajian yang diteliti. Rumusan masalah dan pembatasan masalah pada dasarnya sangat berkaitan dengan tujuan dan sifat penelitian yang akan dilakukan. Dengan demikian penulis merumuskan dan membatasi penelitian agar lebih fokus pada permasalahan dibawah ini.

Bagaimana pandangan Sahiron Syamsudin dan Adian Husaini terhadap penerapan hermeneutika sebagai metode untuk menafsirkan Al-Qur'ân ?

D. Tujuan Penelitian

Adapun tujuan penelitian yang diinginkan dari penelitian ini adalah:

Untuk menemukan dan menganalisis pandangan Syahiron Syamsudin dan Adian Husaini tentang penerapan hermeneutika sebagai metode untuk menafsirkan Al-Qur'ân .

Mengkomparasikan argumen yang diajukan yang diajukan oleh kelompok yang pro dan kontra terhadap hermeneutika.

Menjelaskan persoalan-persoalan krusial yang menjadi fokus perdebatan antara kedua kelompok tersebut.

E. Manfaat penelitian

Penelitian ini diharapkan dapat memberikan manfaat yang bersifat teoritis dan praktis dalam rangka menambah khazanah keilmuan. Manfaat penelitian tersebut adalah:

1. Manfaat teoritis
 - a. Hasil penelitian ini diharapkan untuk dijadikan bahan referensi bagi mahasiswa dan para pembaca.
 - b. Hasil penelitian ini diharapkan mampu untuk memberikan pertimbangan dalam proses pengambilan keputusan khususnya yang berkaitan dengan hasil belajar.
 - c. Hasil penelitian ini diharapkan mampu untuk meningkatkan wawasan atau khazanah keilmuan bagi para pembaca khususnya

yang berkaitan dengan masalah hasil belajar dalam kaitannya dalam sosial ekonomi.

2. Manfaat praktis

- a. Bagi pembaca, penelitian ini diharapkan bermanfaat dalam upaya meningkatkan minat penelitian khususnya dibidang Al-Qur'ân .
- b. Bagi dunia akademik, melalui penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi terhadap perkembangan pemikiran Al-Qur'ân di Indonesia.
- c. Bagi Institut PTIQ Jakarta, melalui penelitian ini diharapkan dapat menambah pengetahuan khususnya bagi mahasiswa program studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, dan juga sebagai khazanah keilmuan bagi perpustakaan Institut PTIQ Jakarta.

F. Kerangka Teori

Menurut Adian Husaini, ada tiga bentuk invasi Asing yang masuk ke Indonesia dalam pemikiran Islam, dan hal tersebut merupakan kepentingan Barat. Yaitu: Hermeneutika dan kebebasan penafsiran, pluralisme, dan sekulerisme. Dan hal yang banyak dikiritik oleh Adian Husaini adalah tentang dekonstruksi yang mengakibatkan sikap skeptisme dan relativisme yang diakibatkan pada pemakaian metode hermeneutika ketika menafsirkan Al-Qur'ân . Adian Husaini juga menjelaskan beberapa implikasi yang disebabkan oleh pendekatan hermeneutika pada studi Islam hal tersebut adalah, pertentangan antara pandangan hidup yang dibawa oleh Islam, dengan paham-paham Islam liberal. Paham dari ketundukan penuh kepada Allah SWT, kepada pembangkangan dan pelegalan penuh kepada bentuk kebebasan manusia. Bentuk pelegalan tersebut disertai pendekatan historis dengan analisa Barat. Hal tersebut mengakibatkan dekonstruksi besar-besaran terhadap Islam, baik berupa dalam tataran fiqih maupun dalam tataran aqidah dikarenakan dekonstruksi tidak saja meliputi pemahaman keislaman tetapi juga meliputi sumber pemahaman Islam itu sendiri, yakni Al-Qur'ân dan as-Sunnah.³⁵

Penafsiran terhadap kitab suci Al-Qur'ân telah berjalan sejak ayat pertama turun kepada Nabi Muhammad SAW. Bahkan Nabi sendiri telah menafsirkan beberapa ayat Al-Qur'ân. Tafsir Al-Qur'ân yang langsung dilakukan oleh Nabi dikenal dengan tafsir bil-manqûl, dan dalam perkembangan selanjutnya para ulama menyusun sebuah disiplin ilmu untuk penafsiran terhadap Al-Qur'ân , yakni 'ulum at-tafsîr. Karena itu dalam pandangan kaum muslimin tafsir Al-Qur'ân adalah istilah yang sangat baku

³⁵ Amin Nasir, "Sintesis Pemikiran Amin Abdullah dan Adian Husaini (Pendekatan Dalam Pengkajian Islam)" dalam *jurnal Fikrah* Vol. 2, No. 1, Juni 2014, hal, 142

dan mapan. Imam at-Thabâri (wafat 923 M) bahkan menganggap ilmu tafsir Al-Qur'ân sebagai yang terpenting dibanding dengan seluruh pengetahuan dan ilmu, karena ilmu tafsir benar-benar merupakan ilmu asas yang diatasnya dibangun keseluruhan struktur, tujuan, pengertian, pandangan, dan kebudayaan agama Islam. Dari segi epistemologi dan metodologi ilmu ini telah diakui mampu mengemban tugasnya untuk menggali kandungan Al-Qur'ân.³⁶

Sedangkan menurut Sahiron Syamsudin, dinamika penafsiran Al-Qur'ân tidak pernah mengalami kemandegan sejak kitab suci tersebut diwahyukan kepada Nabi Muhammad SAW. Berbagai macam corak penafsiran telah ditawarkan oleh para mufassir baik klasik maupun modern. Aktivitas penafsiran bahkan tidak akan sampai titik final selama akal masih eksis dalam diri manusia. Ketidakpuasan terhadap prinsip, pendekatan dan hasil penafsiran seseorang merupakan bukti atas hal tersebut.³⁷ Pendapat ini diperkuat oleh Al-Makin dengan mengatakan bahwa aktivitas penafsiran masih sangat mungkin terus dilakukan, karena ternyata dalam menafsirkan tidak ada yang final dan selesai karena keterbukaanya terhadap berbagai kemungkinan. Selama teks itu masih dikonsumsi maka setiap konsumen menuntut, sesuai dengan “pasar” wacana, sesuatu yang lain. Dengan begitu ada keoptimisan terhadap keberagaman makna.³⁸

Sebagai sebuah disiplin keilmuan yang otonom, ilmu tafsir sejatinya telah mengalami berbagai perkembangan yang signifikan, dari model tafsir yang sangat sederhana, hingga kajian tafsir yang melibatkan berbagai prespektif keilmuan yang rumit. Para mufassir telah berusaha mengembangkan dan memperbarui teori-teori, metode-metode, dan cara-cara, penafsiran, ketika semua hal tersebut dianggap tidak lagi memadai untuk memberi jawaban-jawaban yang memuaskan terhadap persoalan-persoalan baru. Meski demikian pembaruan tersebut tidak selamanya diterima oleh para pendukung tradisi yang ingin mempertahankan teori dan metode penafsiran yang lama.³⁹

Pergumulan di antara para pendukung hermeneutika dan para penentangannya yang akan fokus dibahas dalam penelitian ini. Dikarena hal ini terkadang menimbulkan ketegangan antara kedua kelompok, walaupun ketegangan tidak selamanya negatif. Yang terpenting adalah bagaimana

³⁶ M. Ilham Mukhtar, “Analisis Konsep Hermeneutika Dalam Tafsir Al-Qur'ân” dalam *jurnal Hunafa* Vol. 13, No. 1, Juni 2016, hal. 68-69

³⁷ Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsudin, *Studi Al-Qur'ân Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*, Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2002, hal. 131.

³⁸ Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsudin, *Studi Al-Qur'ân Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir, ...*, hal. 15-16.

³⁹ Safrudin Edi Wibowo, “*Kontroversi Penerapan Hermeneutika Dalam Studi Al-Qur'ân di Indonesia*” dalam *Disertasi UIN Sunan Kalijaga*, 2017. hal, 4.

mengelola ketegangan tersebut secara bijak, sebagai prasyarat untuk mencapai kemajuan (progress) suatu ilmu. Dan lebih spesifik lagi adalah menganalisa pemikiran dua tokoh yaitu Adian Husaini sebagai tokoh yang menolak hermeneutika Al-Qur'ân dan Sahiron Syamsudin sebagai tokoh yang menerima hermeneutika Al-Qur'ân.

G. Tinjauan Pustaka

Dalam penelitian ini, penulis akan menggolongkan tinjauan pustaka kedalam dua kategorisasi. Pertama adalah tinjauan pustaka tentang kelompok yang menolak penerapan hermeneutika Al-Qur'ân, sedangkan yang kedua adalah tentang kelompok yang mendukung penerapan hermeneutika Al-Qur'ân.

1. Penelitian tentang kelompok yang menolak penerapan hermeneutika Al-Qur'an
 - a. Buku yang ditulis oleh Adian Husaini yang membahas tentang argumentasi penolakannya terhadap penerapan hermeneutika Al-Qur'ân. Buku yang diberi judul "Hermeneutika dan Tafsir Al-Qur'ân". Didalam penelitian tersebut Adian Husaini menjelaskan apasaja argumentasi-argumentasi terkait penolakannya terhadap penerapan hermeneutika Al-Qur'ân. Seperti yang dia tulis dalam buku tersebut yang salahsatu argumentasinya adalah bahwa hermeneutika merupakan ilmu yang berasal daripada tradisi Kristen. Adapun tradisi keilmuan dalam agama Islam berbeda dengan tradisi keilmuan dalam agama Kristen. Islam adalah agama wahyu, yang ilmu-ilmunya lahir dari Al-Qur'ân dan assunnah, bukan seperti tradisi Barat (Kristen) yang mana tradisi keilmuannya lahir dari spekulasi akal atau revolusi sejarah.
 - b. Penelitian yang ditulis oleh Fahmi Salim tentang kritiknya terhadap penerapan hermeneutika Al-Qur'ân. Buku yang diberi judul "Kritik terhadap studi Al-Qur'ân kaum liberal". Diawali dengan membedah hubungan antara makna tafsir dan ta'wil yang sangat jauh berbeda. Tafsir adalah kekhususan untuk ilmu Al-Qur'ân sedangkan ta'wil tidak terikat dengan teks agama. Selanjutnya Fahmi Salim juga menjelaskan tentang dikotomi tegas antara hermeneutika dan tafsir, serta antara akal dan wahyu.
2. Penelitian tentang kelompok yang mendukung penerapan Hermeneutika
 - a. Buku yang ditulis oleh Sahiron Syamsuddin yang membahas tentang perlunya ilmu hermeneutika untuk menafsirkan Al-Qur'ân. Buku yang diberi judul "Hermeneutika dan pengembangan ulumul Qur'ân. Menurut Sahiron Syamsuddin jika suatu metode hermeneutika tertentu hanya digunakan untuk mencari makna yang lebih mendalam dari teks Al-Qur'ân, maka hal ini diperbolehkan dan bukan merupakan masalah, bahkan dianjurkan. Karena menurut Sahiron Syamsudin

yang dipermasalahkan dalam penerapan hermeneutika adalah hakekat Al-Qur'ân sebagai wahyu verbatim dari Allah SWT. Dan menurut Sahiron Syamsudin secara terminologi hermeneutika dan ilmu tafsir pada dasarnya tidaklah berbeda. Keduanya mengajarkan kepada kita bagaimana memahami dan menafsirkan secara baik dan cermat. Yang membedakan keduanya selain sejarah kemunculannya hanyalah ruang lingkup dan objek pembahasannya. Hermeneutika mencakup seluruh obyek penelitian dalam ilmu sosial dan humaniora sedangkan ilmu tafsir hanya berkaitan dengan teks. Hal-hal tersebutlah yang Sahiron kemukakan dalam penelitian tersebut.

- b. Penelitian yang ditulis oleh Sahiron Syamsudin dkk. Diberi judul "Upaya integrasi hermeneutika dalam kajian Al-Qur'an dan hadist". Penelitian ini membahas tentang upaya integrasi-interkoneksi ilmu tafsir Al-Qur'an dan syarah hadist dengan ilmu hermenutika. Ditulis oleh para peneliti yang memiliki ketertarikan dalam mengintegrasikan teori-teori penafsiran Barat dengan teori-teori penafsiran dalam tradisi Islam. Dan terdapat juga contoh-contoh integrasi hermenutika dalam studi penafsiran Al-Qur'ân dan hadis. Dalam penelitian tersebut penulis/peneliti mencoba mendeskripsikan pemikiran beberapa ulama besar yang menurut mereka mengandung unsur-unsur hermeneutika, baik dalam arti sempit maupun dalam arti luas. Dan dalam beberapa aspek, para peneliti juga memberikan analisis dan komentar terhadapnya.

H. Metodologi Penelitian

Metodologi penelitian adalah sesuatu yang membahas konsep teoritik berbagai metoda, kelebihan dan kelemahannya, yang dalam karya ilmiah dilanjutkan dengan pemilihan metoda yang digunakan.⁴⁰ Adapun metode penelitian tafsir adalah, suatu cara yang teratur dan dan terpikir baik-baik untuk menelusuri kembali berbagai penafsiran ayat-ayat Al-Qur'ân yang pernah diberikan oleh ulama untuk mendapatkan penafsiran baru yang cocok dengan perkembangan zaman, tidak keluar dari yang dimaksudkan Allah di dalam ayat-ayat Al- Qur'ân.⁴¹ Sedangkan jika dilihat dari sisi ilmiyahnya, metode penelitian tafsir digolongkan pada tiga hal: naturalistic, eksperimental, dan survey. Maka dalam rangka men-sistematiskan penelitian ini, penulis telah membagi metode penelitian kedalam beberapa hal antara lain:

⁴⁰ Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Yogyakarta: Rake Sarasin, 200, hal. 3

⁴¹ Nashruddin Baidan dan Erwati Aziz, *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016, hal. 16.

1. Pemilihan Objek Penelitian

Objek penelitian ialah sasaran yang dijadikan target operasional suatu penelitian. Dengan demikian ruang lingkup objek penelitian jauh lebih sempit bila dibandingkan dengan subyek penelitian. Hal itu dikarenakan objek penelitian hanya menyangkut target yang akan dicapai dalam penelitian, dan target itu berada di dalam subyek penelitian. Adapun objek penelitian ialah sasaran yang dijadikan target operasional suatu penelitian. Dengan demikian ruang lingkup objek penelitian jauh lebih sempit bila dibandingkan dengan subjek penelitian. Hal itu dikarenakan objek penelitian hanya menyangkut target yang akan dicapai penelitian, dan target itu berada dalam subjek penelitian.⁴² Dengan pengertian tersebut dalam penelitian ini akan menjadikan metodologi dalam menafsirkan Al- Qur'ân dan ilmu hermeneutika sebagai objeknya.

2. Data dan Sumber Data

Data dan sumber data dalam penelitian merupakan ruh dari keberhasilan penelitian itu sendiri. Presentase keberhasilan dalam riset sangat bergantung pada data yang dimiliki. Artinya data adalah sekumpulan informasi dan pengetahuan terkait permasalahan yang akan diteliti. Baik berupa dokumen, struktur, track record maupun variabel yang memiliki hubungan dengan penelitian dengan tujuan riset. Dalam bahasa Indonesia "Sumber data" berasal dari dua suku kata. Adapun sumber adalah, tempat keluar atau asal, dan data adalah kenyataan yang berfungsi sebagai bahan dan sumber untuk menyusun suatu pendapat, keterangan yang benar, untuk memperoleh keterangan atau bahan yang dapat digunakan untuk penalaran atau penyelidikan.⁴³ Sehingga dapat diartikan sebagai asal dari sesuatu sumber untuk menyusun sesuatu secara jelas untuk memperoleh bahan yang dapat digunakan untuk penelitian.

Berdasarkan pemaparan diatas, maka penulis berencana menampilkan sumber data yang dijadikan upaya memperjelas hasil penelitian ini dari berbagai buku. Pada penelitian ini sumber yang digunakan terbagi akan terbagi dari sumber data primer dan sekunder.

a. Sumber data primer

1. Hermeneutika dan Tafsir Al-Qur'an karya Adian Husaini
2. Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an karya Sahiron Syamsudin
3. Hermeneutika Kontroversi Kaum Intelektual Indonesia karya Safrudin Edi Wibowo

⁴² Nashruddin Baidan dan Erwati Aziz, *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir*, ..., hal. 23

⁴³ Tim penyusun Kamus Bahasa Indonesia, Kamus Besar Bahasa Indonesia, Jakarta: Pusat Bahasa 2008.

b. Sumber data sekunder

1. Kitab-kitab ‘ulum Al-Qur’ân klasik hingga kontemporer yang berisi pembahasan mengenai penjelasan takwil dan penerapan hermeneutika Al-Qur’an atau yang berhubungan dengan penelitian.
2. Kitab-kitab hadist klasik hingga kontemporer yang berisi pembahasan mengenai penjelasan ta`wil dan hermeneutika atau yang berhubungan dengan penelitian.
3. Sumber-sumber lain berupa dokumen, buku, Jurnal, atau tulisan-tulisan ilmiah yang berhubungan dengan ilmu hermeneutika Al-Qur’ân dan yang berhubungan dengan penelitian.

3. Teknik input dan analisis data

Dalam penelitian kualitatif, pengumpulan dan analisis data dilakukan sebelum seorang peneliti terjun kelapangan. Adapun analisis data adalah serangkaian kegiatan yang dilakukan peneliti setelah data terkumpul dengan sedemikian rupa sampai pada kesimpulan. Analisis data adalah proses mencari, dan menyusun secara sistematis data yang diperoleh dari wawancara, catatan lapangan, dan bahan-bahan lainnya, sehingga dapat dipahami dan temuannya dapat diinformasikan kepada orang lain.⁴⁴

Dan dalam penelitian ini, penulis mengambil langkah metodologis berupa analisis filosofis. Karena dalam metodologi ini lebih mencerminkan proses berpikir, bukan sebagai produk pemikiran.⁴⁵ Dan karena dalam tesis ini yang menjadi pokok pembahasan adalah seputar pemikiran terkait penerapan hermeneutika, yang mana sejak hermeneutika menjadi bagian dari upaya pemahaman terhadap Al-Qur’ân, banyak pemikiran-pemikiran yang muncul terkait pemaknaan Al-Qur’ân yang semakin progresif. Dimata heremeneutika semua ayat bisa “Dipahami” betapapun harus “Mengobrak-abrik “ pemaknaan yang telah mapan selama berabad-abad.⁴⁶

Pengumpulan data dilakukan dengan cara menghimpun pendapat-pendapat mereka yang mendukung pemikiran Sahiron Syamsudin dan Adian Husaini, juga mereka yang menolak pemikiran Sahiron Syamsudin dan Adian Husaini, dari buku-buku mereka dan jurnal yang relevan dengan tema. Lalu mengupas dan membandingkan kekuatan argumen

⁴⁴ Rifa’i Abu Bakar, *Pengantar Metodologi Penelitian Tafsir*, Yogyakarta: Suka-Press, 2021, Hlm 121

⁴⁵ Lalu Abdurrahman Wahid, “Eksistensi dan Metodologi Pendekatan Filosofis Dalam Studi Islam ” dalam *jurnal Edukasi dan Sains* Vol. 3, No. 3, Oktober 2021, hal, 479.

⁴⁶ H. Marhaban, “Memahami Teks Al-Qur’ân dengan Pendekatan Hermeneutika” dalam *jurnal at-Tibyan* Vol. II, No. 1, Januari-Juni 2017, hal, 41.

yang dibangun oleh masing-masing pemikiran antara Sahiron Syamsudin dan Adian Husaini. Data yang telah dikumpulkan, kemudian diklasifikasi berdasarkan bab-bab. Pada masing-masing bab dijelaskan sesuai dengan topik pembahasannya yang diambil dari sumber-sumber data yang telah ditentukan. Dalam setiap babnya akan dikaitkan dengan bab-bab berikutnya supaya tidak keluar dari tema pembahasan. Dengan demikian penelitian ini dapat dilakukan secara runtut dan memudahkan dalam analisis data.

4. Pengecekan keabsahan data

Agar data terjaga akurasinya, maka penulis melakukan pengujian dan pengecekan keabsahan data meliputi uji validitas internal, eksternal, dan obyektivitas. Hal ini bisa dilakukan oleh penulis sendiri juga oleh pihak kampus.

I. Jadwal Penelitian

Jadwal penelitian, dilakukan sebagai upaya mengoptimalkan penelitian demi efisiensi dan efektifitas waktu. Sehingga penulis mengalokasikan waktu dalam penelitian ini selama enam bulan. Terhitung sejak proposal penelitian ini disahkan.

J. Sistematika Penulisan

Dalam penulisan tesis ini, penulis menyajikan sistematikanya menjadi lima bab, dan secara terperinci dapat dijelaskan sebagai berikut.

Bab pertama berisi pendahuluan yang akan menguraikan latar belakang masalah, pembatasan, dan perumusan masalah, tujuan dan manfaat penelitian, kerangka teori, tinjauan pustaka, metode penelitian, jadwal penelitian, dan sistematika penulisan.

Bab kedua, mengkaji pengertian dan ruang lingkup hermeneutika, sejarah dan perkembangan hermeneutika, 'ulumul Qur'ân dan perkembangannya dalam peradaban islam, hermeneutika dan tafsir Al-Qur'ân, awal mula lahirnya gagasan penerapan hermeneutika terhadap Al-Qur'ân, beberapa tokoh pendukung dan penolak hermeneutika.

Bab ketiga, penulis menjelaskan tentang biografi Adian Husaini, dan Sahiron Syamsudin, isu-isu apa saja yang menjadi pembahasan dalam hermeneutika Al-Qur'an, gagasan dan argumentasi penolak dan pendukung hermeneutika Al-Qur'ân.

Bab empat, penulis membahas argumentasi dua tokoh yang sedang dibandingkan pada penelitian ini, yaitu antara Sahiron Syamsudin dan Adian Husaini. Lalu penulis juga membahas dimana titik temu dan titik pisah antara Sahiron Syamsudin dan Adian Husaini.

Bab lima, penulis memberikan kesimpulan terkait penelitian yang penulis lakukan terhadap Sahiron Syamsudin dan Adian Husaini. Ditambah penulis melengkapi dengan saran dan daftar pustaka sebagai rujukan.

BAB II

LANDASAN TEORI HERMENEUTIKA AL-QUR'AN

A. Definisi dan Ruang Lingkup Hermeneutika

Kata hermeneutic berasal dari nama Hermes, dewa Yunani yang melayani sebagai utusan bagi dewa-dewa, megirimkan dan menafsirkan komunikasi mereka kepada penerima yang beruntung, atau sering kali kurang beruntung. Pada abad pertama, bentuk kata kerja hermeneuo digunakan dengan arti “Menjelaskan” atau Menerjemahkan”. Kata kerja ini muncul tiga kali dalam perjanjian baru, masing-masing dengan pengertian menerjemahkan dari satu bahasa ke bahasa lainnya.¹ Hermeneutik bukanlah istilah modern, melainkan sebuah istilah kuno yang dapat ditelusuri hingga zaman Yunani kuno. Etimologi istilah ini terkait dengan Hermes, tokoh dalam mitologi Yunani yang bertindak sebagai utusan dewa-dewa untuk menyampaikan pesan-pesan ilahi kepada manusia. Yang dilakukan oleh Hermes lalu menjelaskan sebagian pengertian hermeneutik. Sebelum menyampaikan pesan-pesan itu kepada manusia, Hermes harus lebih dahulu memahami dan menafsirkan pesan-pesan itu. Setelah memahami pesan-pesan itu bagi dirinya, dia baru menerjemahkan, menyatakan, dan menyuratkan maksud pesan-pesan itu kepada manusia.²

Kata hermeneutik berasal dari bahasa Yunani hermeneuein yang berarti “Menafsirkan” , yang berasal dari kata dewa Yunani Hermes. Hermes

¹ Henry. A, Virkler dan Karelyne Gerber Ayayo, *Hermeneutik*, Yogyakarta: Penerbit Andi, 2015, hal. 1-2.

² F. Budi Hardiman, *Seni Memahami Heurmenetika dari Schliermacher sampai Derrida*, Yogyakarta: PT Kanisius, 2015, hal. 10-11.

dianggap sebagai utusan dari juru kabar yang menerjemahkan atau menafsirkan pesan-pesan dari para dewa kepada manusia.³ Kata hermeneutik atau dalam bahasa Inggris *hermeneutics*, dapat diasalkan dari bahasa Yunani *hermeneuein* yang berarti “ Menerjemahkan” atau “Bertindak sebagai penafsir”. Menerjemahkan bukanlah sekedar menukar kata-kata asing dengan kata-kata dalam bahasa kita, melainkan juga memberi penafsiran, maka kata *hermeneuein* itu memiliki arti yang cukup mendasar untuk menjelaskan kegiatan yang disebut hermeneutik.⁴ Dengan tugas tersebut maka dewa Hermes harus mampu menginterpretasikan atau menyandur pesan-pesan tersebut ke dalam bahasa yang digunakan oleh pendengarnya, sehingga pesan-pesan tersebut dapat dipahami maknanya.⁵

Sudah umum diketahui bahwa dalam masyarakat Yunani tidak terdapat suatu agama tertentu, tapi mereka percaya pada Tuhan dalam bentuk mitologi. Sebenarnya dalam mitologi Yunani terdapat dewa-dewi yang dikepalai oleh Dewa Zeus dan Maia yang mempunyai anak bernama Hermes. Hermes dipercaya sebagai utusan para dewa untuk menjelaskan pesan-pesan para dewa di langit. Kata hermeneutika yang diambil dari peran Hermes adalah sebuah ilmu dan seni menginterpretasikan sebuah teks. Hermer diyakini oleh Manichaeisme sebagai Nabi. Dalam mitologi Yunani, Hermes yang diyakini sebagai anak Dewa Zeus dan Maia yang bertugas menyampaikan dan menginterpretasikan pesan-pesan dewa di gunung Olympus ke dalam bahasa yang dipahami manusia. Hermes mempunyai kaki bersayap dan dikenal dengan Mercurius dalam bahasa latin. Menurut Abed al-Jabiri dalam bukunya *Takwin al-‘Aql al-‘Arabi*, dalam mitologi Mesir kuno, Hermes/toth adalah sekertaris Tuhan atau orisin Tuhan yang telah menulis disiplin kedokteran, sihir, astrologi dan geometri. Hermes disebut Enoch oleh orang Yahudi. Baik Thoth, dan Enoch adalah merupakan orang yang sama.⁶

Dalam penggunaan teknisnya hermeneutik sering kali didefinisikan sebagai hati nurani dan seni penafsiran Alkitab. Hermeneutik dipandang sebagai ilmu pengetahuan karena memiliki peraturan (hukum), dan peraturan ini bisa dikelompokkan dalam sistem yang tertata. Hermeneutika juga dipandang sebagai seni karena komunikasi itu fleksibel, dan karena itu penerapan secara mekanik dan kaku kadang-kadang akan menyimpangkan makna komunikasi yang sejati. Untuk menjadi penafsir yang baik, seseorang

³ Yohanes Verdianto, “*Hermeneutika Alkitab Dalam Sejarah* ” dalam *Jurnal Teknologi dan Pendidikan Kristen* Vol 01, No. 01, Juli 2020, hal. 46.

⁴ F. Budi Hardiman, *Seni Memahami Hermeneutika dari Schliermacher sampai Derrida*, Yogyakarta: PT Kanisius, 2015, hal. 11-12.

⁵ Abdullah. A. Thalib, *Filisafat Heermeneutika dan Semiotika*, Palu: Lpp- Mitra Edukasi, 2018, hal. 20.

⁶ Abdullah A. thalib, *Filisafat Hermeneutika dan Semiotika, ...*, hal. 12-13.

harus belajar aturan-aturan hermeneutik maupun seni menerapkan aturan-aturan tersebut. Teori hermeneutik seringkali dibagi dalam dua subkategori: hermeneutika umum dan khusus. Hermeneutika umum adalah studi tentang peraturan-peraturan yang mengatur penafsiran seluruh teks Alkitab. Hal itu mencakup topic analisis historis-kultural, kontekstual, leksikal-sintaktikal, dan teologis. Hermeneutik khusus adalah studi tentang peraturan-peraturan yang diterapkan pada genre khusus, seperti perumpamaan, alegori, tipe dan nubuat.⁷

Dari beberapa penjelasan diatas dapat disimpulkan bahwa pengertian hermeneutika yang berasal dari kata hermeneuein dapat dipakai dalam tiga makna yaitu: 1. Mengatakan (*to say*), 2. Menjelaskan (*to explain*), 3. Menerjemahkan (*to translate*). Dari tiga makna tersebut, kemudian dalam kata Inggris diekprsikan dalam kata: *to interpret* dan perbuatan interpretasi menunjuk pada tiga hal pokok: 1. Pengucapan lisan (*an oral recitation*) 2. Penjelasan yang masuk akal (*a reasonable explanation*) 3. Terjemahan dari bahasa lain (*a translation from another language*), atau mengekpresikan.⁸

Dan menurut istilah, hermeneutika biasa dipahami sebagai: “*The art and science of interpreting especially authoritative writings; mainly in application to scared scripture, and equivalent to exegesis*” (seni dan ilmu menafsirkan khususnya tulisan-tulisan berkewenangan, terutama berkenaan dengan kitab suci dan/atau identik dengan tafsir). Ada juga yang memahami bahwa hermeneutika merupakan suatu filisafat yang memusatkan kajiannya pada persoalan “*understanding of understanding*” (pemahaman pada pemahaman) terhadap teks, terutama teks kitab suci, yang datang dari kurun waktu, tempat dan kondisi sosial yang saingbagi para pembacanya.⁹

Hermeneutika selanjutnya berkembang sebagai teori interpretasi yang sangat diperlukan untuk menerjemahkan literatur otoritatif di bawah kondisi-kondisi yang tidak mengizinkan akses kepadanya, karena alasan jarak, ruang dan waktu, atau perbedaan bahasa. Dalam kedua kasus teresebut asal sebuah teks dapat saja diperdebatkan atau tetap tersembunyi sehingga memerlukan penjelasan interpretatif agar membuatnya transparan. Secara praktis semua agama mengandalkan pada teks suci serta mengembangkan sistem-sistem aturan interpretasi. Hermeneutika kitab suci mencapai rumusan utamanya yang pertama dala rangkaian reformasi dan pasca efeknya oleh Mathias Flacius. Sebagai seorang Lutheran, ia melihat al-Kitab berisi kata-kata Tuhan (*relevation literis comprehensa*). Dalam oposisiinya dengan posisi dogmatik Gereja Tridentin yang menegaskan ulang penekanan Katolik atas tradisi

⁷ Henry. A, Virkler dan Karelyne Gerber Ayayo, *Hermeneutik*, Yogyakarta: Penerbit Andi, 2015, hal. 2.

⁸ Edi Susanto, *Studi Hermeneutika, Kajian Pengantar*, Jakarta: Kencana, 2016, hal. 1.

⁹ Edi Susanto, *Studi Hermeneutika, Kajian Pengantar*, ..., hal. 2.

dalam interpretasi atas bagian-bagian Kitab Suci yang terlihat buram. Pemahaman hermeneutika tidak hanya berhenti sebagai ilmu untuk memahami Kitab Suci, tetapi berkembang sebagai teori umum dalam hal interpretasi. Proses memahami dan mengerti akan selalu melalui bahasa secara umum, tidak hanya terbatas pada teks yang terpatri dalam Kitab Suci. Gadamer menyatakan bahwa ‘mengerti’ berarti mengerti melalui bahasa. Semua buah pikiran seseorang diungkapkan melalui bahasa yang sesuai aturan tata bahasa yang berlaku. Seseorang yang menggunakan bahasa suatu daerah tertentu harus menyesuaikan diri terhadap tata bahasa daerah tersebut dan terpaksa pula dapat mengadakan pembaharuan yang relatif sangat kecil kemungkinannya. Bila seseorang mampu memahami bahasa suatu daerah, ia akan memahami segala sesuatu tentang daerah tersebut. Dan hermeneutika adalah cara baru untuk ‘bergaul’ dengan bahasa.¹⁰

Dengan demikian ruang lingkup hermeneutika tidak hanya terbatas pada pemahaman teks suci. Secara kronologis perkembangan hermeneutika sebagai teori interpretasi adalah meliputi. 1. Teori eksegesis Bibel, 2. Metodologi filologi secara umum, 3. Ilmu pemahaman linguistik, 4. Fondasi metodologis *geisteswissenschaften* (ilmu-ilmu humaniora), 5. Fenomenologi eksistensi, dan 6. Sistem interpretasi, baik *recollektif* maupun *iconoclastic*, yang digunakan manusia meraih untuk makna dibali mitos dan simbol.¹¹

Enam tahapan di atas dapat dapat juga menjadi cermin dari cakupan definisi hermeneutika yang dapat juga disebut sebagai pendekatan Bibel, filologis, saintifik, *geisteswissenschaften*, ekstensial, dan kultural. Pendekatan tersebut menunjukkan sudut pandang dari mana hermeneutika dilihat, ia melahirkan suatu pandangan berbeda tetapi melegimitasikan kisi-kisi tindakan interpretasi, khususnya interpretasi teks. Arti atau makna suatu teks dapat diperoleh tergantung dari banyak faktor, siapa yang berbicara, keadaan khusus yang berkaitan dengan waktu, tempat ataupun situasi yang dapat mewarnai sebuah peristiwa bahasa. Orang-orang yang berasal dari desa yang letaknya sangat terpencil akan memahami benda-benda secara sangat berbeda dibandingkan dengan mereka yang tinggal di kota, sekalipun istilah ataupun kata yang dipergunakan bagi keduanya adalah persis sama. Arti ‘kekeluargaan’ bagi masyarakat pedesaan berbeda dengan yang dimaksudkan oleh orang kota. Dengan demikian secara umum, hermeneutic beroperasi dengan bahasa di wilayah pemahaman dengan menentukan landasan-landasan filosofis, metodologis dari hubungan antara teks, penulis-pengarang, masyarakat-lingkungan, yang mengitari lahirnya teks, dan pembaca-penafsir.¹²

¹⁰ Anwar Mujahidin, *Hermeneutika Al-Qur’ân*, Ponorogo: STAIN Po Press, 2013, hal. 7-8.

¹¹ Anwar Mujahidin, *Hermeneutika Al-Qur’ân*, Ponorogo, ..., hal. 8.

¹² Anwar Mujahidin, *Hermeneutika Al-Qur’ân*, Ponorogo, ..., hal. 8-9.

B. Sejarah, Aliran, Karakteristik dan Perkembangan Hermeneutika

Sebelum membahas sejarah, penulis akan membahas aliran-aliran hermeneutika, disertai dengan menunjukkan tokoh-tokoh pentingnya sebagai berikut:

1. Hermeneutika simbolis dan tipologis, Philon of Alexandria adalah ikon yang penting di dalamnya.
2. Hermeneutika dalam dan aksioma semesta alam, Augustin, Martin Luther, dan Matias Flasius adalah tokoh-tokoh yang mewakilinya.
3. Hermeneutika kritis, Denhaur, John Calladinus, dan George Mayer adalah orang yang menokohnya.
4. Hermeneutika historis, F. Ast, John Droezn, dan William Dilthey adalah tokoh-tokohnya.
5. Hermeneutika romansia, Schleirmacher adalah tokoh terkemukanya.
6. Hermeneutika fenomenologi dan eksistensial, Tokonya adalah Edmund Hussrel, Martin Heidegger, Fraiburgh, dan Gadamer.¹³

Hermeneutik bukanlah sebuah istilah modern, melainkan sebuah istilah kuno yang dapat ditelusuri sampai zaman Yunani kuno.¹⁴ Kemudian hermeneutika pindah ke tangan orang-orang Ibrani (Yahudi) dan Philon of Alexandria, mereka memiliki peran penting yang menggabungkan antara aliran simbolis dan filsafat Yunani. Talmud mengandung penjelasan-penjelasan Perjanjian Lama yang terbentuk dalam waktu delapan abad, antara abad ke-2 SM hingga abad ke-6 SM, sehingga mereka dikenal dengan sebutan ahli kitab dan takwil. Mereka serius membuat kaidah-kaidah untuk penakwilan sehingga tampaklah di antara mereka kaum literalis seperti Shaduqqin dan Qara'in, tetapi tafsir simbolis tetap digandrungi khususnya di kalangan Qabbalah.¹⁵ Dikenalkan juga oleh Homeros sekitar abad ke-6 SM. Berselang satu abad kemudian, kata-kata itu di gunakan oleh Plato dalam karangan-karangan filsafatnya. Setelah itu, perkataan yang sama muncul dalam karangan-karangan Aristoteles dan para filosof madzhab stoa karena uraian mereka tentang pentingnya hermeneutika dalam perbincangan filsafat cukup luas dan rinci, mereka lantas dipandang sebagai peletak dasar hermeneutika dalam tradisi kecendekiawanan Barat.¹⁶

¹³ Fahmi Salim, *Kritik Terhadap Studi Al-Qur'an kaum Liberal*, Depok: Gema Insani, 2017, hal. 142.

¹⁴ F. Budi Hardiman, *Seni Memahami Heurmenetika dari Schliermacher sampai Derrida*, Yogyakarta: PT Kanisius, 2015, hal. 10.

¹⁵ Fahmi Salim, *Kritik Terhadap Studi Al-Qur'an kaum Liberal*, Depok: Gema Insani, 2017, hal. 130-131.

¹⁶ Abdul Hadi W.M, *Hermeneutika Sastra Barat dan Timur*, Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008, hal. 29.

Pada awalnya hermeneutika digunakan oleh kalangan agamawan. Melihat hermeneutika dapat menyuguhkan makna dalam teks klasik, maka pada awal abad ke-17, kalangan gereja menetapkan telaah hermeneutis untuk membongkar makna teks Injil. Ketika menemukan kesulitan dalam memahami bahasa kitab suci itu, mereka berkesimpulan bahwa kesulitan itu akan terbantu oleh hermeneutika. Sebab itu, dalam posisi ini hermeneutika dianggap sebagai metode untuk memahami teks kitab suci. Fakta ini dinisbatkan sebagai langkah awal dalam pertumbuhan hermeneutika, bahwa hermeneutika merupakan suatu gerakan interpretasi eksegesis (penafsiran teks-teks agama) di awal perkembangannya.¹⁷ Ketika menafsirkan Alkitab, para penafsir menjumpai beberapa halangan untuk pemahaman spontan makna asli pesan itu. Hal tersebut dikarenakan, Pertama, ada gap historis yang disebabkan oleh waktu yang memisahkan penulis asli dengan pembaca pada saat ini. Sikap antipati Yunus terhadap orang Niniwe misalnya, mendapat makna tambahan ketika kita memahami kekejaman dan dosa-dosa penduduk Niniwe yang sangat besar pada waktu itu. Kedua, gap budaya yang diakibatkan oleh perbedaan signifikan antara budaya Ibrani kuno atau dunia Timur Tengah abad pertama dengan budaya saat ini.¹⁸

Lanjut ke periode berikutnya ketika hermeneutika semakin berkembang, yang mana asalnya adalah sebagai metodologi pemahaman berubah menjadi filsafat. Perubahan ini dipengaruhi oleh corak berfikir masyarakat modern yang berpangkal pada semangat rasionalisasi, dimana akal menjadi patokan bagi kebenaran yang berakibat pada penolakan hal-hal yang tidak dapat dijangkau oleh akal atau metafisika. Babak baru ini dimulai oleh Friedrich Erns Daniel Schleiermacher (1768-1834) yang dianggap sebagai bapak hermeneutika modern dan pendiri Protestan Liberal. Salah satu idenya dalam hermeneutika adalah *universal hermeneutic*, dalam gagasannya, teks agama sepatutnya diperlakukan sebagaimana teks-teks lain yang dikarang manusia. Pemikiran Schleiermacher dikembangkan lebih lanjut oleh Wilhem Dilthey (1833-1911), seorang filosof yang juga pakar ilmu-ilmu sosial. Setelahnnya, kajian hermeneutika berbelok dari perkara metode menjadi ontologi di tangan Martin Heidegger (1889-1976) yang kemudian diteruskan oleh Hans Georg Gadamer (1900-1998) dan juga Habermas (1929). Jadi hermeneutika digunakan sebagai alat untuk memahami sebuah teks suci pada awal abad 17 dan 18 M. ketika pemikiran tentang wacana bahasa, filsafat, dan keilmuan lainnya berkembang pesat, hermeneutika mulai dilirik masyarakat Eropa untuk memahami kitab suci Injil. Hal ini bertujuan agar mereka bisa menafsirkan kehendak Tuhan kepada manusia

¹⁷ Edi Susanto, *Studi Hermeneutika, Kajian Pengantar*, Jakarta: Kencana, 2016, hal. 5.

¹⁸ Henry. A. Virkler dan Karelynne Gerber Ayayo, *Hermeneutik*, Yogyakarta: Penerbit Andi, 2015, hal. 5.

yang telah termanifestasikan dalam sebuah teks bernama Injil. Sedangkan kajian hermeneutik sebagai sebuah bidang keilmuan yang mapan mulai marak pada abad ke-20.¹⁹

Hermeneutika selalu berpusat pada fungsi penafsiran teks. Meski terjadi perubahan dan modifikasi radikal terhadap teori-teori hermeneutika, tetap saja berintikan seni memahami teks. Pada kenyataannya, hermeneutika pra-Heidegger (sebelum abad 20) tidak membentuk suatu tantangan pemikiran yang berarti bagi pemikiran agama, sekalipun telah terjadi evaluasi radikal dalam aliran-aliran filsafat hermeneutika. Sementara itu, hermeneutika filosofis dan turunannya dalam teori-teori kritik sastra dan semantic telah merintis jalan bagi tantangan serius yang membentur metode klasik dan pengetahuan agama. Metode hermeneutika lahir dalam ruang lingkup yang khas dalam tradisi Yahudi-Kristen. Perkembangan khusus dan luasnya opini tentang sifat dasar perjanjian baru, dinilai memberi sumbangan besar dalam mengentalkan problem hermeneutis dan usaha berkelanjutan dalam menangganninya. Para filosof hermeneutika adalah mereka yang sejatinya tidak membatasi petunjuk pada ambang batas tertentu dari segala fenomena qujud. Mereka selalu melihat segala sesuatu yang ada di alam ini sebagai petunjuk atas yang lain. Jika kita mampu membedakan dua kondisi ini satu dan yang lainnya, maka kita dapat membedakan dua macam fenomena: ilmu pemahaman. Masalah ilmu dukaji dalam lapangan epistimologi, sedangkan masalah pemahaman dikaji dalam lapangan hermeneutika. Sehingga dengan demikian, baik epistimologi dan hermeneutika adalah ilmu yang berdampingan.²⁰

Werner G. Jeanron menyebutkan tiga milieu penting yang berpengaruh terhadap timbulnya hermeneutika sebagai suatu ilmu atau teori interpretasi: Pertama, milieu masyarakat yang terpengaruh oleh pemikiran Yunani. Kedua, milieu masyarakat Yahudi Kristen yang menghadapi masalah teks kitab “suci” agama mereka dan berupaya mencari model yang cocok untuk interpretasi itu. Ketiga, milieu masyarakat Eropa di zaman pencerahan berusaha melepas tradisi dan otoritas keagamaan dan membawa hermeneutika keluar konteks keagamaan. Adapun penerapannya hermeneutika sangatlah luas, yaitu dalam bidang teologis, filosofis, linguistic maupun hukum. Secara dasariah hermeneutika adalah filosofis, sebab merupakan “bagian dari seni berfikir.”²¹

Pada abad XX, bidang hermeneutik mengalami perubahan paradigma yang luar biasa. Sebelum waktu ini, theolog sama sekali tidak monolitik

¹⁹ M. Ilham Mukhtar, “Analisis Konsep Hermeneutika Dalam Tafsir Al-Qur’ân” dalam *jurnal Hunafa* Vol. 13, No. 1, Juni 2016, hal. 73-74.

²⁰ Abdullah A. thalib, *Filisafat Hermeneutika dan Semiotika*, Sulawesi Tengah: LPP-Mitra Edukasi, 2018, hal. 6-7.

²¹ Abdullah A. thalib, *Filisafat Hermeneutika dan Semiotika*, ..., hal. 7-8.

dalam pendekatan mereka terhadap Al-kitab. Seperti telah kita lihat, perdebatan penting muncul mengenai apakah tulisan Al-kitab merupakan produk tangan Allah dan manusia atau sekedar tangan manusia saja. Para ahli Alkitab memiliki pendapat yang berbeda-beda tentang apakah Al-kitab paling baik dipahami sebagai sejarah, theologi, atau mitos. Meskipun keputusan mereka tentang kepenulisan dan tujuan berbeda, bagaimanapun mendekati Al-kitab untuk menentukan apakah yang ingin disampaikan penulisnya. Dengan kata lain, mereka bersatu dalam keyakinan mereka bahwa makna dikontrol oleh penulis historis dan bahwa penafsiran berpusat pada penulis. Pergeseran paradigma mempertanyakan pandangan itu, dan mengusulkan model Al-kitab sebagai dokumen sastra yang terlepas dari penulis untuk memiliki kehidupan yang terlepas dari diri mereka yang tidak terikat oleh waktu atau keadaan komposisi historis mereka. Paradigm baru menyatukan sudut pandang linguistik, filosofis, dan sosiologis dalam usaha penafsiran.²²

Dalam perkembangan selanjutnya, hermeneutika berkembang menjadi beragam pengertian, pengertian-pengertian tersebut adalah:

1. Teori penafsiran kitab suci (*theory of biblical exegesis*)
2. Sebagai metodologi filologi umum (*general philological methodology*)
3. Sebagai ilmu tentang semua pemahaman bahasa (*science of all linguistic understanding*)
4. Sebagai landasan metodologis dari ilmu-ilmu kemanusiaan (*methodological foundation of Geisteswissenschaften*).
5. Sebagai pemahaman eksistensial dan fenomenologi eksistensi (*phenomenology of existence and of existential understanding*).
6. Sebagai sistem penafsiran (*system of interpretation*).²³

Berikut penjelasan yang dikemukakan oleh Richard E. Palmer. Pertama adalah hermeneutik sebagai teori penafsiran kitab suci. Hermeneutik dalam bentuk ini terdapat dalam tradisi gereja dimana masyarakat Eropa mendiskusikan itensitas Bibel untuk mendapatkan kejelasan akan maknanya. Hermeneutik identik dengan prinsip interpretasi. Kenyataan ini acapkali termanifestasikan sampai sekarang, terutama jika dihubungkan dengan penafsiran Kitab Suci (*exegesis of scripture*). Kedua adalah hermeneutik sebagai metode filologi. Dimulai dengan munculnya rasionalisme dan hal-hal yang berhubungan dengannya. Perjalanan filologi klasik pada abad 18 mempunyai pengaruh pada hermeneutika Bibel. Kenyataan ini menimbulkan metode kritik sejarah dalam teologi. Ketiga adalah hermeneutik Sebagai ilmu tentang semua pemahaman bahasa (*science of all linguistic understanding*).

²² Henry. A, Virkler dan Karelyne Gerber Ayayo, *Hermeneutik*, Yogyakarta: Penerbit Andi, 2015, hal. 55.

²³ Edi Susanto, *Studi Hermeneutika, Kajian Pengantar*, Jakarta: Kencana, 2016, hal. 7.

Scheiemarcher membedakan hermeneutik sebagai ilmu (*science*) dan hermeneutika sebagai art (dalam memahami). Bentuk memahami dalam hermeneutik merupakan arti secara umum dalam keilmuan hermeneutik dan hal ini masih digunakan sampai saat ini. Arti tersebut merupakan asal dari hermeneutik. Oleh karena itu, dalam perspektif historis, hermeneutika patut dianggap sebagai pahlawan dalam penafsiran Bibel serta filologi tradisional. Sebab dengan munculnya kedua bentuk disiplin tersebut, menandai adanya pemahaman secara linguistik (bahasa) terhadap teks.²⁴

Keempat adalah hermeneutik Sebagai landasan metodologis dari ilmu-ilmu kemanusiaan (*methodological foundation of Geisteswissenschaften*). Kerangka hermeneutik dalam bentuk ini dimulai Wilhelm Dilthey ia berusaha membawa hermeneutik dalam menafsirkan ilmu kemanusiaan, seperti menginterpretasikan ekspresi kehidupan manusia. Kelima adalah Sebagai pemahaman eksistensial dan fenomenologi eksistensi (*phenomenology of existence and of existential understanding*). Corak hermeneutik ini diungkap pertama kali oleh Martin Heidegger yang berangkat dari filsafat eksistensialisnya yang dipengaruhi gurunya, Edmund Hesserl. Dalam perjalanannya, bentuk hermeneutik filosofis ini dikembangkan oleh Gadamer yang memberikan perhatian lebih terhadap hermeneutik dalam kaitannya dengan filsafat. Ia tidak percaya dengan adanya metode tertentu dalam mendapatkan hasil yang baik dalam menginterpretasikan teks. Keenam adalah Sebagai system penafsiran (*system of interpretation*). Bentuk pemaknaan hermeneutik merupakan suatu teori tentang seperangkat aturan yang menentukan suatu interpretasi (*exegesis*) suatu bagian dari teks atau sekumpulan tanda yang dianggap sebuah teks. Kajian tipe terakhir dari hermeneutik ini dikemukakan oleh Paul Ricoeur.²⁵

Hermeneutika dalam historisnya di atas, tampak bahwa hermeneutika tidak tunggal, namun setidaknya dapat diringkas ke dalam tiga jenis: pertama, hermeneutika teoritis (*saintis*) yang berupa kaidah-kaidah metodologis yang dapat diaplikasikan untuk menangkap maksud teks agar memperoleh pemahaman yang komperhensif, sebagaimana yang diinginkan oleh pengarangnya. Hermeneutika jenis ini menekankan horizon pengarang dan horizon teks. Makna teks dikaji dari berbagai sisi, baik morfologis, leksiologis, dan sintaksisnya. Keberadaan teks dipertanyakan asal-usul, tujuan, dan kondisi yang melingkupinya. Kedua, hermeneutika filosofis yang berupaya menggali asumsi-asumsi epistemologis suatu penafsiran atau suatu pemahaman yang dilakukan seseorang dalam rangka kontekstualisasi. Untuk jenis ini, lebih menekankan pada unsur pembaca. Ketiga, hermeneutika

²⁴ Sahiron Syamsuddin, dkk, *Hermeneutika Al-Qur'ân Madzhab Yogya*, Yogyakarta: Penerbit Islamika, 2003, hal. 55.

²⁵ Sahiron Syamsuddin, dkk, *Hermeneutika Al-Qur'ân Madzhab Yogya, ...*, hal. 56.

kritis, yakni mengkritisi pemahaman, bagaimana suatu teks dipahami oleh pembaca. Disini penekanannya lebih kepada horizon pembaca.²⁶

Adapun karakteristik heremeneutika dapat diringkas sebagai berikut.

Pertama, hermeneutika adalah metode dan seni penafsiran teks secara umum atau kalimat sebagai simbol teks itu. Materi pembahasannya mencakup dua hal, yaitu kontemplasi filosofis dalam dasar-dasar dan syarat-syarat struktur pemahaman; dan memahami teks itu sendiri dan menafsirkannya lewat perantara bahasa. Kedua, hermeneutika adalah metode yang memadukan dan menggabungkan antara filisafat dan kritik sastra atau sejarah. Ia adalah usaha memahami pengalaman eksistensial yang diungkapkan melalui bahasa atau bentuk keindahan yang lain. tulisan adalah sasaran yang memungkinkan suatu proses pemahaman dan dapat terus berubah. Ketiga, metode hermeneutika bertujuan mencari makna yang terkandung dalam teks, namun yang dicari oleh hermeneut (pelaku penakwilan) bukanlah makna seerhana atau dangkal, melainkan makna yang bernilai karena terkait upaya penghargaan atas esensi manusia. Nilai makna yang dicari hermeneut bukan makna “dibelakang” teks yang selalu melihat ke arah belakang, namun makna yang “ada di depan” selalu berpandangan ke depan dan memperbarui terus menerus.²⁷

Keempat, hermeneutika adalah metode tafsir individualis sekaligus objektif-idealisme dan mengakui keragaman level metafisika. Ia harus dapat memadukan aspek historis dan ahistoris, antara zat dan yang lain, antara makna yang tampak dan tersembunyi. Objektivitas hermeneutika menolak kepisahan antara subjek dan objek, dipenuhi semangat inklusivitas lewat aktivitas bahasa. Ia juga menampik ketetapan makna yang dikatakan objektif. Objektivitas, dari sudut pandang hermeneutika adalah kontinuitas perubahan dalam waktu dan tempat. Ini dilakukan untuk membuka kemungkinan pluralitas tafsir yang pada akhirnya menghasilkan pemahaman yang luas dan atas kebenaran. Baik pembaca maupun pengarang, sama-sama melebur di dalam area yang membuat makna teks suatu entitas historis dan mengatasi (*transendent*) mereka semua.²⁸

Kelima, fungsi metode hermeneutika memiliki dua ciri khas ganda, yaitu optimisme dan semangat pembebasan (liberalisme). Wujud yang dicari oleh hermeneut adalah wujud manusia dan berusaha untuk mencapai nilai dan norma teks, bukannya mencapai otoritas teks. Nilai selalu dilacak oleh seorang hermeneut bukan sesuatu yang sudah jadi atau absolut atau nihilisme

²⁶ Supangat, “Menimbang Kekuatan dan Kelemahan Hermeneutika Sebagai Metode Interpretasi Teks-Teks Keagamaan,” *dalam Jurnal Islamic Studies and Humanities*, Vol. 5, No. 2 Tahun 2020, hal. 98.

²⁷ Fahmi Salim, *Kritik Terhadap Studi Al-Qur’ân kaum Liberal*, Depok: Gema Insani, 2017, hal. 136-137.

²⁸ Fahmi Salim, *Kritik Terhadap Studi Al-Qur’ân kaum Liberal*, ..., hal. 137.

yang destruktif karena ketiga nilai itu palsu dalam pandangan hermeneut. Adapun nilai dan norma yang patut mendapat perhatian adalah yang dihasilkan setelah kerja keras penelitian dan kesulitan pemahaman. Optimisme itu disebabkan oleh kepercayaan atas keberadaan nilai sebuah teks dan keberadaan nilai esensi manusia. Selain itu juga, karena disebabkan kepercayaan kerja keras manusia yang tak pernah henti mencari nilai itu. Keenam, metode hermeneutika sebagai salah satu metode kritis lebih dekat pada spirit metode ilmu-ilmu fisika.²⁹

C. Isu-isu hermeneutika Al-Qur'an

Untuk membatasi pembahasan pada tesis ini. Maka dalam pembahasan ini penulis ingin membatasi penelitian hanya pada seputar isu-isu yang dibahas dalam bahasan hermeneutika Al-Qur'an. Adapun isu-isu tersebut adalah:

1. Historitas teks Al-Qur'an

Permasalahan dasar yang diteliti hermeneutika adalah masalah penafsiran teks secara umum baik secara teks historis maupun teks keagamaan. Oleh karenanya yang ingin dipecahkan merupakan persoalan yang sedemikian banyak dan kompleks yang terdapat di sekitar watak dasar teks dan hubungannya dengan *al-Turath* di satu sisi, serta hubungan teks di sisi lain. yang terpenting di antara sekian banyak persoalan di atas adalah bahwa hermeneutika mengkonsentrasikan diri pada hubungan antara orang yang menafsirkan (mufassir) dengan teks. Nasr Hâmid Abû Zaid berpendapat bahwa Al-Qur'an adalah teks yang berupa bahasa (*nasshun lughawiyun*). Peradaban Islam tidak mungkin melupakan sentralisasi teks. Menurutnya, prinsip-prinsip, ilmu-ilmu dan juga kebudayaan Arab Islam itu tumbuh dan berdiri di atas teks. Namun demikian teks tidak akan dapat berkesan kalau tidak ada campur tangan manusia. Artinya, teks tidak akan mampu mengembangkan peradaban keilmuan Arab Islam apabila tidak mendapatkan sentuhan dari pemikiran manusia. Dalam pandangan demikian, dengan kata lain agama sebagai teks tidak akan berfungsi apabila keberadaannya tidak dipikirkan manusia. Karenanya ia berpendapat bahwa perkembangan Islam itu sangat bergantung kepada relasi dialektis antara manusia dan dimensi realitasnya pada satu sisi, dan teks pada sisi yang lainnya. Namun bagi para penolakannya adalah singkatnya, ketika konsep teks Al-Qur'an dibongkar dan dilepaskan dari posisinya sebagai 'kalam Allah' maka Al-Qur'an akan diperlakukan sebagai 'teks bahasa' dan 'prodak budaya' sehingga bisa dipahami melalui kajian historitas, tanpa memperhatikan bagaimana Rasulullah dan para sahabatnya mengartikan atau mengaplikasikan makna-makna ayat Al-Qur'an dalam kehidupan mereka.

²⁹ Fahmi Salim, *Kritik Terhadap Studi Al-Qur'an kaum Liberal*, ..., hal. 137-138.

Dengan pembongkaran Al-Qur'an sebagai 'kalam Allah' barulah metode hermeneutika memungkinkan digunakan untuk memahami Al-Qur'an. Metode ini memungkinkan pentafsiran Al-Qur'an menjadi bias dan disesuaikan dengan tuntutan nilai-nilai budaya yang sedang dominan (Barat).³⁰

2. Isu Kritis Historis dan Sastra Al-Qur'an

Fakta diturunkannya Al-Qur'an di tempat tertentu dan untuk masyarakat tertentu menjadikan turunnya Al-Qur'an terkait dengan dimensi ruang dan waktu bahkan terikat dengan sosial dan budaya masyarakat tertentu. Untuk memahami Al-Qur'an, tidak hanya dibutuhkan kemampuan membaca teksnya, tetapi juga kemampuan membaca konteks turunya. Dalam Al-Qur'an, akan mudah ditemukan ayat-ayat tertentu yang menggambarkan peristiwa yang terjadi sebelum turunnya Al-Qur'an. Peristiwa yang terjadi pada saat itu, bahkan beberapa tokoh yang hanya ada pada saat itu. Misalnya, peristiwa tentang pasukan bergajah yang menyerang Makkah sebagaimana diceritakan pada surat al-fil: 1-5, peristiwa perang Badar sebagaimana disinggung dalam surat al-Anfal: 41, dan tokoh orang-orang kafir, yaitu Abu Lahab yang disinggung dalam surat al-Lahab: 1-5. Ulama Islam menyadari pentingnya pemahaman konteks turunya dalam upaya menggali pesan-pesan yang ada dalam teks Al-Qur'an. Tidak heran jika ulama Islam bersepakat, pemahaman konteks turunya Al-Qur'an adalah bagian yang tidak terpisahkan dari memahami teks Al-Qur'an. Al-Wahidi berkata "Tidak mungkin dapat diketahui tafsir ayat Al-Qur'an tanpa terlebih dahulu diketahui kisahnya dan keterangan sebab turunya ayat yang bersangkutan". Al-Suyuthi berkata "segolongan ulama telah mengalami kesulitan memahami pengertian ayat-ayat Al-Qur'an dan barulah teratasi kesulitan itu setelah diketahui sebab turunnya ayat yang bersangkutan".³¹

Adapun isu kritis historis sebelumnya sudah di aplikasikan untuk Bible, dan diimplementasikan dalam studi terhadap teks Al-Qur'an. Adapun dalam praktiknya metode ini mencakup empat jenis kerja akademik, yang pertama adalah kritik teks (*textual criticism*), studi filologis (*philological study*), kritik sastra (*literature criticism*), serta kritik redaksi (*redaction criticism*). Kritik teks (*textual criticism*) menganalisa berbagai jenis teks untuk menentukan akurasinya. Upaya ini mencakup dua tahapan: mengedit (*recension*) dan memperbaiki (*emendation*). Teks yang sudah selesai diedit lalu dikaji secara filologis guna mengungkap makna yang dikehendaki oleh

³⁰ Taufik Mukmin, "Metode Hermeneutika dan Permasalahannya Dalam Penafsiran Al-Qur'ân" dalam *el-Ghiroh* Vol XVI, No. 01, Februari 2019, hal, 76-77.

³¹ Heri Khoiruddin dan Dede Hulaelah, "Historitas Al-Qur'an; Studi Pemikiran 'an" dalam *Jurnal Sigma-Mu* Vol. 6, No. 02, September 2014, hal, 9.

pengarang teks. Studi ini tidak hanya mencakup kosakata, morfologi, ataupun tata bahasa, tetapi juga signifikansi dan aspek-aspek kesusastraannya. Setelah dilakukan kritik sastra (*literature criticism*) atau biasa disebut dengan kritik sumber (*source criticism*), lalu kritik bentuk (*form criticism*), puncaknya adalah kritik redaksi (*redaction criticism*) guna mendalami latar belakang para penulis tersebut dalam menulis suatu meteri tertentu, semua teknik ini biasa diterapkan untuk studi Bible yang merupakan materi-materi tentang Yesus yang beredar luas di masa penulis-penulis Bible. Ragam kritik historis ini diterapkan dalam studi Qur'an oleh Christoph Luxemberg. Berdasarkan penulusrannya terhadap bahasa Syiria-Aramaik, ia menyimpulkan bahwa kata-kata yang sulit dalam Al-Qur'an bisa diteusuri pada bahasa selain Arab, yaitu bahasa Syiria-Aramaik. Lebih dari itu, Luxemberg meyakini bahwa ajaran Islam adalah nukilan dari tradisi Yahudi dan Kristen Syiria. Pun demikian, gagasan luxemberg ini tidak luput dari kritikan sesame orientalis, diantaranya Stefan Wild.³²

3. Isu Dialektika Teks dan Realitas

Keberadaan teks tidak dapat dipisahkan dari kondisi realitas. Sebuah teks sangat dipengaruhi oleh historitas dan subyektifitas yang mengitarinya. Termasuk juga teks Al-Qur'an. Sejak awal proses pewahyuan, Al-Qur'an telah bersentuhan dengan bangsa Arab dan bahasa budaya mereka. Setiap ayat yang turun tidak dipahami sebagai kalimat-kalimat yang tersendiri, melainkan dengan kenyataan sehari-hari. Problem yang muncul lebih banyak disebabkan oleh benturan nilai-nilai yang dibawa Al-Qur'an dengan nilai-nilai warisan leluhuryang berakar kuat dan menyatu dengan kehidupan mereka. Semangat dan misi Al-Qur'an untuk menciptakan perubahan-perubahan yang lebih baik demi kemaslahatan manusia secara keseluruhan tidak selalu selaras dengan tradisi, budaya, pandangan hidup, keyakinan, dan ikatan-ikatan primordial bangsa Arab waktu itu. Karakter dan corak suatu teks akan senantiasa menggambarkan dan merefleksikan struktur budaya dan alam pikiran tempat teks tersebut dibetuk. Demikian juga dengan Al-Qur'an, kondisi sosio-kultural masyarakat Arab atau kerangka kebudayaan bangsa Arab saat itu banyak berpengaruh pada pembentukan teks Al-Qur'an. Peristiwa pewahyuan sebagai awal lahirnya Al-Qur'an merupakan kata kunci untuk menyatakan bahwa ketika wahyu ilahi tersebut diwahyukan kepada manusia dengan menggunakan bahasa kaum tertentu yaitu bahasa Arab, maka hal itu menandakan sifat kesejarahannya. Namun proses dialektika antara teks Al-Qur'an dengan realitasnya mengalami perubahan pasca

³² Bagas Maulana Ihza Al-Akbar, "Adnin Armas. INSIST dan Penolakan Terhadap Kritik Sejarah Al-Qur'an" dalam <https://studitafsir.com/2021/11/10/adnin-armas-insists-dan-penolakan-terhadap-kritik-sejarah-al-quran/>. Diakses pada 15 Agustus 2022.

Rasulullah wafat. Setelah proses pewahyuan paripurna dan tidak ada lagi Rasul sebagai figur yang dipercaya paling memahami kandungan makna Al-Qur'an, maka teks tidak lagi berdialog langsung menghampiri audiensnya melalui sosok Rasulullah, tidak lagi datang secara berangsur-angsur dan tidak lagi menyesuaikan diri dengan audiensnya. Dampak dari perubahan ini antara lain hubungan dialog yang telah dibangun oleh Al-Qur'an pada masa turunnya berubah menjadi monologis. Artinya, Al-Qur'an sudah tidak lagi aktif berdialog tetapi sebaliknya menunggu untuk diajak berdialog atau cenderung dipahami secara doktrinal.³³

Berbicara tentang tafsir, maka tafsir haruslah sesuai dengan zamannya agar tidak terkesan usang dan dapat diaplikasikan oleh masyarakat zamannya. Upaya menyesuaikan bahasa penafsiran atau problem utama penafsiran dengan realitas sosial yang ada merupakan upaya mengkontekstualisasikan ayat. Menafsirkan ayat dengan konteks kekinian dengan tetap memperhatikan konteks awal ayat () akan dapat mempertahankan nilai universalitas Al-Qur'an. Artinya, terkukung dengan tradisi atau penafsiran klasik tanpa pembacaan kritis baik dari sisi meteri ataupun metodologinya justru akan mengurangi universalitas Al-Qur'an. Langkah ini untuk menghindari penafsiran atau pemahaman turun temurun yang belum tentu semuanya benar dan tidak seluruhnya dapat menjawab tantangan zaman. Realitas sosial merupakan jaringan sosial yang mengikat orang menjadi suatu kehidupan bersama. Jaringan sosial ini bersifat dinamis dan selalu berubah. Semua realitas sosial senantiasa berubah dengan derajat, kecepatan, dan tempo yang berbeda-beda. Realitas sosial tidak dapat dipahami sebagai realitas yang statis, tetapi merupakan sebuah system atau suatu entitas yang tidak dapat dipahami hanya dari dinamika hubungan organik bagian-bagiannya dalam dimensi ruangnya saja, tetapi juga harus dipahami dinamikanya dalam dimensi waktu yaitu pertumbuhan, perkembangannya dan perubahannya dalam perjalanan sejarah. Maka keniscayaan adanya perubahan dalam masyarakat meniscayakan pula adanya perubahan dalam sebuah penafsiran. "Perubahan" di sini bukan berarti perubahan yang meninggalkan akarnya, perubahan tanpa pijakan dan tanpa rambu, melainkan sebuah perubahan pendekatan penafsiran yang tetap berpegang teguh pada kaidah-kaidah tafsir atau usul al-tafsir. Hasil pembacaan, pengamatan dan budaya masyarakat mufasir hendaknya juga dijadikan tolak ukur proses penafsiran. Banyaknya turath tafsir dengan ragam bentuk dan corak yang telah diwariskan oleh mufasir-mufasir masa lalu merupakan contoh konkret dari adanya keterkaitan realitas mufasir

³³ Lilik Umami Kaltsum, "Tafsir Al-Qur'an: Pemahaman Antara Teks dan Realitas dalam Membumikan Al-Qur'an" dalam *Al-Fanar: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* Vol. 3, No. 02, 202, hal, 223-226.

dengan teks tafsir yang telah dihasilkan. Oleh karena itu, satu hal yang tidak bisa ditinggalkan dalam pembacaan teks tafsir adalah memahami background atau biografi selengkapnya dari penulis tafsir. Pemahaman terhadap figur setiap mufasir akan memudahkan para pembaca menemukan argumentasi masing-masing mufasir melahirkan teks dengan beragam kecenderungan.³⁴

D..Gagasan dan Argumentasi Penolak Hermeneutika Al-Qur'ân

Banyak argumentasi dan gagasan yang dikemukakan oleh para penolak hermeneutika Al-Qur'ân, diantara Permasalahannya adalah latar belakang lahirnya ilmu hermeneutika yang lahir daripada tradisi Kristen, yang mana pada awalnya ilmu hermeneutika digunakan untuk menafsirkan Bibel, karena pada dasarnya Bibel adalah “Teks manusiawi” maka Bibel memungkinkan menerima berbagai metode penafsiran hermeneutika. Berbeda halnya dengan sifat teks Al-Qur'ân yang otentik dan final, sehingga Islam memang bukan bagian dari dinamika sejarah, Islam sudah sempurna dari awal (Qs: Al-Mâ'idah: 3). Islam tidak berubah sejalan dengan perkembangan sejarah. sejak zaman Nabi Muhammad saw, kaum muslimin memahami Tuhan (Allah), mengucapkan syahadat, mengerjakan shalat, zakat, puasa, haji dan berbagai ibadah lainnya dengan cara yang sama. Karakter Islam ini sangat berbeda dengan sifat dasar Kristen, Yahudi, Budha, Hindu, dan agama-agama lainnya, yang berubah-ubah menurut kondisi waktu dan tempat.³⁵

Adapun latar belakang mengapa hermeneutika digunakan oleh para teolog Yahudi Kristen untuk memahami teks-teks Bible adalah untuk mencari “nilai kebenaran Bible”. Lalu mengapa dengan hermeneutika itu para teolog tersebut bertujuan mencari nilai kebenaran Bible? Jawabannya adalah karena mereka memiliki sejumlah masalah dengan teks-teks kitab suci mereka. Mereka mempertanyakan apakah secara harfiah Bible itu bisa dianggap kalam Tuhan atau perkataan manusia. Aliran yang meyakini bahwa lafadz Bible itu kalam tuhan, mendapat kritikan keras dan dianggap ekstrim dalam memahami Bible.³⁶ Mereka tahu bahwa Bibel bukan ditulis oleh Nabi Isa, AS. Yang dipercai oleh orang-orang Nasrani sebagai Yesus, dan bukan pula ditulis oleh murid-murid Nabi Isa. Tetapi ditulis oleh orang-orang yang tidak pernah bertemu dengan Nabi Isa, AS. Jadi jika dilihat Bibel new testament atau perjanjian baru, disana ada Injil Johanes, Injil Markus, Injil Mathius, Injil Lukas dsb. Mereka ini adalah orang-orang yang tidak pernah

³⁴ Lilik Ummi Kaltsum, “Tafsir Al-Qur'an: Pemahaman Antara Teks dan Realitas dalam Membumikan Al-Qur'an”,..., 226-227.

³⁵ Adian Husaini, *Hermeneutika dan Tafsir Al-Qur'ân*, Depok: Gema Insani, 2007, hal. 11-12.

³⁶ Ugi Suharto, “Apakah Al-Qur'an Memerlukan Hermeneutika,?” dalam *Majalah Islamia*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2004, hal. 47.

bertemu dengan Nabi Isa, tetapi mereka menulis tentang Bibel dan menceritakan tentang kisah hidup Nabi Isa, AS.³⁷ Oleh sebab masalah-masalah itulah mereka perlu untuk membaca Bible “*between the line*” demi memahami firman Tuhan yang sebenarnya. Disinilah peranan hermeneutika dalam membantu memahami Bible bagi para teolog Kristen.³⁸

Berbeda halnya dengan Islam yang memiliki teks wahyu yang final dan otentik (Al-Qur’ân) dan tidak memiliki trauma sejarah keagamaan, sehingga Islam tidak mengalami benturan akal dan agama sebagaimana terjadi di Bible. Islam juga memiliki cara yang khas dalam menafsirkan Al-Qur’ân, berbeda dengan cara menafsirkan Bible atau kitab suci manapun. Sebab Al-Qur’ân adalah wahyu Allah yang lafadz dan maknanya berasal dari Allah.³⁹ Oleh sebab itu kaum Muslimin berbeda dengan Yahudi dan Kristen, kaum Muslimin tidak pernah merasa bermasalah dengan lafazh-lafazh harfiah Al-Qur’ân.

Perbedaan selanjutnya adalah, bahwa Bible kini ditulis dan dibaca bukan lagi dengan bahasa asalnya. Bahasa asal Bible adalah Hebrew untuk perjanjian lama, Greek untuk perjanjian baru, dan Nabi Isa sendiri berbicara menggunakan bahasa Aramaic. Bible kemudian ini diterjemahkan keseluruhannya dalam bahasa Eropa yang lain seperti Jerman, Inggris, Prancis dan lain-lain. termasuk bahasa Indonesia yang banyak mengambil dari Bible bahasa Inggris. Teks-teks Hebrew Bible pula mempunyai masalah dengan isu originality. Begitu juga Kitab Perjanjian Baru, mempunyai masalah yang sama dengan Kitab Perjanjian Lama. Mengenai bahasa Hebrew Bible, karena tidak ada seorangpun kini yang native dalam bahasa Hebrew kuno, maka untuk memahami bahasa Hebrew Bible itu para teolog Yahudi dan Kristen memerlukan bantuan bahasa yang serumpun dengan Hebrew (*Semitic Languages*). Dan bahasa yang dapat memberikan harapan untuk mengungkap bahasa Hebrew kuno itu tidak lain adalah bahasa Arab, karena bahasa Arab masih hidup hingga hari ini. Kita tahu bahwa bahasa Arab itu hidup karena pengaruh yang dihidupkan oleh Al-Qur’ân itu sendiri. Jadi Al-Qur’ân lah yang menyelamatkan bahasa Arab, sedangkan dalam kasus Bible mereka harus menyelamatkan bahasa Hebrew sebelum dapat menyelamatkan Bible. Oleh sebab ketiadaan bahasa asal Bible pada hari ini maka wajarlah para teolog Yahudi dan Kristen mencari jalan dan metodologi untuk memahami kembali Bible melalui hermeneutika. Dalam hal ini hermeneutika kemungkinannya dapat membantu suatu karya terjemah, lebih-

³⁷ Taufik Mukmin, “Metode Hermeneutika dan Permasalahannya Dalam Penafsiran Al-Qur’ân” dalam *el-Ghiroh* Vol XVI, No. 01, Februari 2019, hal, 70.

³⁸ Ugi Suharto, “Apakah Al-Qur’an Memerlukan Hermeneutika,?” dalam *Majalah Islamia*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2004, hal. 47-48.

³⁹ Adian Husaini, *Hermeneutika dan Tafsir Al-Qur’ân*, Depok: Gema Insani, 2007, hal. 6.

lebih lagi apabila bahasa asalnya sudah tidak ditemukan lagi. Schleiermacher sendiri dikait-kaitkan dengan pendapat yang mengatakan bahwa diantara tugas hermeneutika adalah untuk memahami teks “sebaik atau lebih baik daripada pengarangnya sendiri”. Maka wajarlah apabila Bible yang dikarang oleh banyak orang itu memerlukan hermeneutika untuk memahaminya dengan cara yang lebih baik daripada penerjemah Bible itu sendiri.⁴⁰

Adapun Al-Qur’ân, bagaimana mungkin terfikir oleh kaum Muslimin bahwa mereka dapat mengubah Al-Qur’ân lebih baik dari Allah s.w.t. atau rasulullah s.a.w.? oleh sebab itu, dalam upaya pemahaman yang lebih mendalam mengenai Al-Qur’ân kaum Muslimin sebenarnya hanya perlu melakukan tafsir, dan bukan hermeneutika, kerana mereka telah menerima kebenaran harfiah Al-Qur’an sebagai kalam Allah. Kalau diperlukan pemahaman yang lebih mendalam lagi, contohnya untuk ayat-ayat mutasyabihat, yang diperlukan adalah ta’wil. Perlu ditegaskan bahwa dalam tradisi Islam ta’wil tidak sama dengan hermeneutika karena ta’wil mestilah berdasarkan dan tidak bertentangan dengan tafsir, dan tafsir berdiri diatas lafzh harfiah Al-Qur’ân. Jadi sebagai suatu istilah ta’wil dapat berarti pendalaman makna dari tafsir.⁴¹

Adapun kemunculan hermeneutika teks-teks agama Barat pun bermula dengan masalah besar. Pertama, ketidakyakinan tentang kesahihan teks-teks Bible oleh para ahli bidang itu sejak dari awal sebab tidak ada bukti-bukti materiil yang meyakinkan dari teks-teks Bible yang paling awal. Kedua, tidak adanya laporan-laporan dari penafsiran-penafsiran yang dapat diterima menurut umum, termasuk didalamnya tidak adanya tradisi seperti ijma’ dan mutawatir sebagaimana kondisi umat Islam. Ketiga, tidak ada sekumpulan manusia yang hafal teks-teks yang hilang dan dilupakan selama perjalanan sejarah. Tiga permasalahan tersebut sama sekali tidak ditemukan dalam tradisi peradaban Islam dengan Al-Qur’ân secara khusus. Apabila kita ingin menerapkan kaidah ilmiah apa saja yang datang dari luar dunia intelektual kita dan dari luar peradaban kita, maka yang harus dilakukan adalah melihat akar-akar historis yang melatarbelakangi kemunculan suatu kaidah atau istilah tertentu. Jika tidak, maka kita akan mengalami kerugian yang besar. Pasalnya kita akan meninggalkan metode-metode keislaman kita yang sudah kuat dan dibangun oleh para ulama dan pakar yang telah membantu kita dengan sukses dalam menyimpulkan sumber-sumber agama kita dan juga telah membantu kita menciptakan peradaan internasional yang unggul dan lama. Dan sebagai tradisi yang menancapkan kaidah-kaidah

⁴⁰ Ugi Suharto, “Apakah Al-Qur’an Memerlukan Hermeneutika,?” dalam *Majalah Islamia*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2004, hal. 48-49.

⁴¹ Ugi Suharto, “Apakah Al-Qur’an Memerlukan Hermeneutika,?” ,..., hal. 48-49.

agung dalam menciptakan peradaban Islam universal apalagi hanya untuk menggantinya dengan teori-teori yang disusupkan dari peradaban Barat.⁴²

Begitu juga masalah serupa muncul dari hermeneutika modern bagi kalangan Kristen yang dipelopori oleh Friedrich Schliermacher (1768-1834) karena hermeneutika modern menempatkan semua jenis teks pada posisi yang sama, tanpa mempedulikan apakah teks itu “Divine” (dari Tuhan) atau tidak, dan tidak lagi memperdulikan adanya otoritas dalam penafsirannya. Semua teks dilihat sebagai produk pengarangnya. Penggunaan hermeneutika untuk Bibel tampaknya juga merupakan bagian dari upaya liberalisasi di kalangan Kristen, mengingat Friedrich Schleiermacher sendiri adalah seorang teolog dan tokoh liberal protestan. Bagi Schleiermacher kondisi dan motif pengarang sangatlah penting untuk memahami makna suatu teks, disamping faktor gramatikal (tata bahasa).⁴³

Selanjutnya adalah bahwa hermeneutika bukan hanya digunakan untuk interpretasi Bible, tapi juga sudah masuk kedalam persoalan teologis, seperti yang terjadi pada Bible. Contohnya adalah bagaimana pemikiran Thomas Aquinas (1225-1274), dia dianggap pemikir besar dalam hermeneutika. Bukunya, *Summa Theologiae* menekankan pentingnya interpretasi secara literal. Dia bahkan masih menyatakan: “*The author of holy scripture is God, in whose power it is so signify meaning, not by words only (as man can also do), but by things them selves.*” Disini teologi masuk ke dalam persoalan hermeneutika. Bahkan hingga masa reformasi, penempatan teologi sebagai basis interpretasi hermeneutika masih terus dilakukan.⁴⁴

Dan selanjutnya, untuk memperkuat argumen ini adalah sebagaimana yang disampaikan oleh Prof. Quraish Shihab beliau mengatakan menurutnya wajar, bila kecurigaan dimunculkan hermeneutika ketika berhadapan dengan Al-Qur’ân, karena Al-Qur’ân berbeda dengan Bibel. Bibel menghadapi kritik sejarah, dan dalam kandungannya terdapat sesuatu yang dinilai bertolak belakang dan sulit diselesaikan, penulisannya pun jauh sesudah kepergian Nabi Isa, bahkan indikator, kalau enggan mengatakannya sebagai bukti-bukti ketidakasliannya sedemikian banyak, sehingga ia mengundang kecurigaan. Terlebih, sebagaimana diakui oleh cendekiawan Kristen sekalipun, bahwa Bibel yang beredar dewasa ini adalah sejarah dan ucapan Yesus Kristus, serupa dengan hadits Nabi. Atas dasar itu, sikap kehati-hatian sebagaimana yang dilakukan ulama Islam terhadap hadits adalah wajar. Sedang teks-teks keagamaan (Al-Qur’ân), tidak ada keraguan bahwa ia berasal dari Allah dan

⁴² Adian Husaini, *Wajah Peradaban Barat Dari Hegemoni Kristen ke Dominasi Sekular-Liberal*, Jakarta: Gema Insani, 2005, hal. 304.

⁴³ Adian Husaini, “Problem Teks Bible dan Hermeneutika” dalam *Majalah Islamia*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2004, hal. 14.

⁴⁴ Adian Husaini, “Problem Teks Bible dan Hermeneutika” ..., hal. 18.

ditulis sahabat langsung setelah ia turun berdasarkan perintah rasul. Bila kecurigaan terhadap teks-teks keagamaan (teks Al-Qur'ân) tidak lagi menjadi objek bahasan para ulama Islam, tidaklah wajar orang yang mengaku muslim mencurigai Al-Qur'ân sebagai teks-teks keagamaan dan menilainya memiliki kekurangan dan kesalahan, karena hal tersebut bertentangan dengan sifat keislamannya.⁴⁵

Selanjutnya adalah karena latar belakang lahirnya ilmu hermeneutika adalah daripada tradisi Kristen, kita juga harus berbicara tentang nilai terhadap sesuatu, dalam hal ini adalah hermeneutika. Dapat dikatakan bahwa hermeneutika adalah ilmu yang tidak bebas nilai. Sebab setiap ilmu, konsep atau teori, termasuk hermeneutika, pasti merupakan produk dari masyarakat atau bangsa yang memiliki peradaban dan pandangan hidup (*worldview*). Pandangan hidup suatu masyarakat adalah cara pandang mereka terhadap alam dan kehidupan. Ada beberapa faktor penting dalam pandangan hidup manusia, dan yang terpenting adalah faktor kepercayaan terhadap Tuhan. Faktor ini penting karena mempunyai implikasi konseptual. Masyarakat atau bangsa yang percaya pada wujud Tuhan akan memiliki pandangan hidup berbeda dari yang tidak percaya pada Tuhan. Implikasi negatifnya berarti bahwa bagi masyarakat yang tidak percaya pada Tuhan, nilai moralitasnya adalah kesepakatan manusia (*human convention*), yang standarnya adalah kebiasaan, adat, norma, atau sekedar kepantasan. Demikian pula realitas hanyalah fakta-fakta yang bersifat empiris yang dapat diindra atau difahami oleh akal sebagai kebenaran. Kekuatan dibalik realitas empiris bagi mereka tidak riil dan tidak dapat difahami dan dibuktikan kebenarannya meskipun sejatinya akal dapat memahaminya.⁴⁶

Hermeneutika pun terus berkembang dari awalnya dikursus teologi menjadi pembahasan filsafat bersamaan dengan perubahan pandangan hidup masyarakat Barat Modern dan Postmodern. Abad ke 18 dianggap sebagai awal periode berlakunya proyek moderenitas, yaitu pemikiran rasional yang menjanjikan pembebasan (liberasi) dan irrasionalitas mitologi agama dan khurafat. Ini sebenarnya adalah gerakan sekulerisasi yang mengarah pada desakralisasi ilmu dan institusi sosial. James E. crimmis mencatat bahwa ketika gerakan desakralisasi atau dalam bahasa Weber '*disenchantment*' terjadi di Barat ilmu diletakan dalam posisi berlawanan dengan agama yang dianggap penyebab kemunduran. Alian Finkelkraut dalam bukunya the *Defeat of the Mind* menggambarkan nasib agama di zaman modern di Barat. *What they called God was no longer the supreme being, but collective*

⁴⁵ Supangat, "Menimbang Kekuatan dan Kelemahan Hermeneutika Sebagai Metode Interpretasi Teks-Teks Keagamaan," dalam *Jurnal Islamic Studies and Humanities*, Vol. 5, No. 2 Tahun 2020, hal. 107-108.

⁴⁶ Hamid Fahmi Zarkasyi, "Apakah Al-Qur'an Memerlukan Hermeneutika?" dalam *Majalah Islamia*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2004, hal. 17.

reason.... From now on God Existed within human intelligence, not beyond it, guiding people's action and shaping their thoughts without their knowing it. Instead of communicating with all creatures, as His namesake did, by means of the revelation, God no longer spoke to man in a universal tongue, how now spoke within him, in the language of his nation. Maksudnya adalah apa yang disebut Tuhan bukan lagi yang Mahakuasa, tapi telah berubah menjadi akal kolektif. Jadi, Tuhan berada dalam akal manusia bukan diluarnya, dan tidak mengarahkan pekerjaan orang dan menentukan pemikiran mereka tanpa mereka ketahui. Medium komunikasi Tuhan dengan ciptaanNya bukan lagi melalui wahyu, tapi melalui bahasa universal, ia berbicara dalam diri manusia dalam bahasa bangsanya.⁴⁷

Di dalam milieu pemikiran inilah makna hermeneutika berubah menjadi metodologi filsafat. Munculnya Fredrich Ernst Daniel Schleiermacher (1768-1834) menandai babak baru metode filsafat hermeneutika. Alumni dan dosen Universitas Halle (1805) ini dianggap sebagai filosof meskipun ia bekerja sebagai seorang pendeta. Materi kuliahnya "universal hermeneutic" menjadi rujukan Gadamer dan berpengaruh terhadap pemikiran Weber dan Dhitley. Ia dianggap sebagai filosof Jerman pertama yang terus menerus memikirkan persoalan-persoalan hermeneutika. Karena itu dia dianggap sebagai bapak hermeneutika modern dan juga pendiri Protestan Liberal. Ini semua adalah latar belakang sosial yang lebih banyak menguasai hermeneutikanya.⁴⁸

Maksud Perkembangan hermeneutika dari dikursus teologi menjadi pembahasan filsafat adalah hermeneutika itu bukan sekedar tafsir dan takwil dalam tradisi Islam, tetapi merupakan metode tafsir atau filsafat penafsiran. Dalam hal ini Nasaruddin Baidan menjelaskan hermeneutika tidak memperhatikan prosedural penafsiran, berbeda dengan 'Ulumul Qur'an yang mementingkan otentitas dan prosedur periwayatan. Salah satunya adalah hirarki penafsiran; ayat dengan ayat, ayat dengan sunnah, lalu penafsiran sahabat, baru kemudian penafsiran tabi'in. Disamping itu metode ini juga sangat simpel dan umum, tidak menjelaskan dengan rinci yang dapat membimbing mufassir untuk menemukan penafsiran yang benar dan representatif. Sekalipun demikian, terkesan bahwa seorang hermeneutik dapat menafsirkan teks-teks keagamaan (ayat) yang tidak terjangkau oleh

⁴⁷ Hamid Fahmi Zarkasyi, "Apakah Al-Qur'an Memerlukan Hermeneutika,?" dalam *Majalah Islamia*, ..., hal. 24.

⁴⁸ Hamid Fahmi Zarkasyi, "Apakah Al-Qur'an Memerlukan Hermeneutika,?" dalam *Majalah Islamia*, ..., hal. 24-25.

nalar manusia sehingga tidak dapat diketahui maksudnya, seperti tentang alam ghaib.⁴⁹

Maka pada akhirnya ini semua bermuara kepada paradigm dan worldview, ringkasnya paradigm dan worldview memiliki variabel-variabel konsep yang terstruktur, yang berproses menjadi framework pemikiran, dan disiplin ilmu pengetahuan. Itulah sebabnya ilmu menjadi syarat nilai, alias tidak netral. Dalam Islam, sejauh apapun pikiran kita berpetualang, wahyu tetap menjadi obornya, Al-Qur'ân sendiri sarat dengan sistem konsep (*Conceptual scheme*). Ilmu-ilmu seperti fiqih, hadist, tafsir falak, tabi'ah, hisab dan sebagainya adalah deviasi dari konsep-konsep dalam wahyu. Artinya worldview Al-Qur'an telah menghasilkan framework dan disiplin ilmu yang juga eksklusif. Orang Barat misalnya, tidak bisa mengadopsi metode ta'dil dan tarjih ilmu hadist, atau mengadopsi ilmu fara'id dalam Islam, dan seterusnya. Sebaliknya orang Islam juga tidak bisa menerima teori kebenaran dikotomis: obyektif dan subyektif. Tidak juga bisa menerima doktrin pan-seksualisme Freud, doktrin evolusi Darwin dan sebagainya. Setiap teori atau konsep berangkat dari *framework* diderivasi dari worldview.⁵⁰

Berbicara tentang *worldview* Prof. Alparslan mengartikan *worldview* sebagai asas bagi setiap prilaku manusia, termasuk aktifitas-aktifitas ilmiah dan teknologi. Setiap aktivitas manusia akhirnya dapat dilacak pada pandangan hidupnya, dan dalam pengertian itu, maka aktivitas manusia dapat direduksi menjadi pandangan hidup. Ada tiga poin penting dari definisi diatas, yaitu bahwa *worldview* adalah motor bagi perubahan sosial, asas bagi pemahaman realitas dan asas bagi aktifitas ilmiah. Dan dari *worldview* kita dapat memahami identitas untuk membedakan antara suatu peradaban dengan yang lain.⁵¹

Adapun pengertian diatas berlaku bagi peradaban atau agama secara umum. Namun pengertian untuk "*worldview* Islam" mempunyai nilai tambah karena sumbernya dan spektrunya yang luas dan menyeluruh. Penggunaan kata sifat Islam menunjukkan bahwa istilah ini sejatinya adalah netral dan dapat digunakan untuk menyifati *worldview* lain, seperti *Western worldview*, *Hindu worldview*, *Christian worldview*, dan lain-lain. karenanya, ketika kata sifat Islam diletakan di depan kata *worldview* maka makna terminologisnya dan etimologisnya menjadi berubah. Jika melihat kepada pengertian yang

⁴⁹ Supangat, "Menimbang Kekuatan dan Kelemahan Hermeneutika Sebagai Metode Interpretasi Teks-Teks Keagamaan," *dalam Jurnal Islamic Studies and Humanities*, Vol. 5, No. 2 Tahun 2020, hal. 108-109.

⁵⁰ Hamid Fahmi Zarkasyi, *Misykat, Refleksi Tentang Liberalisasi, Westernisasi, dan Islam*, Jakarta: INSIST - MIUMI, 2012, hal. 243-244.

⁵¹ Hamid Fahmi Zarkasyi, "Worldview Islam dan Kapitalisme Barat" dalam *Majalah Tsaqafah*, Jurnal Peradaban Islam, Vol. 9 No. 1 Tahun 2013, hal. 17-19.

dipaparkan oleh tokoh 'ulama Islam, maka pengertian *worldview* memiliki beberapa pengertian, seperti yang dikemukakan oleh al-Maududi, *worldview* adalah Islâmî Nazariyat, (*Islamic Vision*) yang berarti pandangan hidup yang dimulai dari konsep keesaan Tuhan (*syahâdah*) yang berimplikasi pada keseluruhan kegiatan kehidupan manusia di dunia. Sayyid Qutb mengartikan *worldview* Islam dengan istilah *at-Tasawwur al-Islâmî (Islamic Vision)*, yang berarti akumulasi dari keyakinan asasi yang terbentuk dalam pikiran dan hati setiap muslim, yang memberi gambaran khusus tentang wujud dan apa-apa yang terdapat dibalik itu. Dan banyak lagi definisi yang dikemukakan oleh para ulama muslim terkait dengan *Islamic worldview* dan mereka sepakat bahwa Islam mempunyai cara pandangnya sendiri terhadap segala sesuatu.⁵²

Argumentasi selanjutnya adalah ketika hermeneutika diterapkan untuk Al-Qur'an maka akan mendekonstruksi konsep wahyu. Dalam suatu artikel di majalah *Republika* (24 Juni 2005) diakui bahwa dalam tradisi hermeneutika, ada kesamaan pola umum yang dikenal dengan pola segitiga (*triadic*) antara teks, si pembuat teks, dan si pembaca (penafsir teks). Dalam hermeneutika, seorang penafsir (*hermeneut*) dalam memahami sebuah teks, baik itu teks suci maupun teks umum, dituntut untuk tidak sekedar melihat apa yang ada pada teks, tetapi lebih kepada apa yang dibalik teks. Pemahaman umum yang dikembangkan, sebuah teks selain produk si pengarang (pembuat atau penyusun teks), juga merupakan produk budaya atau (meminjam bahasa *Foucault*) episteme suatu masyarakat. Karenanya, konteks historis dari teks menjadi sesuatu yang sangat signifikan untuk dikaji. Penggunaan hermeneutika dalam penafsiran Al-Qur'an juga cenderung memandang teks sebagai produk budaya (manusia), dan abai terhadap hal-hal yang sifatnya *trensenden (ilahiyah)*. Dalam bingkai hermeneutika Al-Qur'an jelas tidak mungkin dipandang sebagai wahu Tuhan lafzh dan makna sebagaimana dipahami mayoritas umat Islam, tetapi ia merupakan produk budaya atau setidaknya wahyu Tuhan yang dipengaruhi oleh budaya Arab, yakni budaya dimana wahyu Diturunkan. Nasr Hâmid Abû Zaid misalnya, memandang bahwa Al-Qur'an adalah produk budaya Arab (*Cultural product*). Abu Zaid seorang pengaplikasi hermeneutika (*hermeneut*). Dia tidak bisa melakukan penafsiran ala hermeneutika kecuali dengan terlebih dahulu menurunkan drajat status teks Al-Qur'an dari teks wahyu menjadi teks manusiawi, bahwa Al-Qur'an sudah yang keluar dari mulut Nabi Muhammad adalah bahasa Arab biasa yang dipahami oleh orang-orang Arab ketika itu. Karena bahasa adalah produk budaya, maka Al-Qur'an yang berbasa Arab juga produk budaya Arab. Teori ini secara tersamar atau terang-terangan menyatakan bahwa Muhammadlah yang sebenarnya yang

⁵² Hamid Fahmi Zarkasyi, "Worldview Islam dan Kapitalisme Barat", ...,hal. 19-21.

merumuskan kata-kata Al-Qur'an yang berasal dari wahyu (inspirasi) yang berasal dari Allah.⁵³

Hermeneutika sebagai sebuah metode penafsiran tidak hanya memandang teks, tetapi hal yang tidak dapat ditinggalkannya adalah juga berusaha menyelami kandungan makna literalnya. Lebih dari itu, ia juga berusaha menggali makna dengan mempertimbangkan horizon-horizon yang melingkupi teks tersebut. Baik horizon pengarang, horizon pembaca, maupun horizon teks itu sendiri. Maka ketika konsep teks Al-Qur'an dibongkar dan dilepaskan posisinya sebagai 'kalam Allah' maka Al-Qur'an akan diperlakukan sebagai 'teks bahasa' dan 'produk budaya' sehingga dapat difahami melalui kajian historitas, tanpa memperhatikan bagaimana Rasulullah dan para sahabatnya mengartikan atau mengaplikasikan makna ayat-ayat Al-Qur'an dalam kehidupan mereka. Dengan membongkar Al-Qur'an sebagai kalam Allah, maka barulah metode hermeneutika memungkinkan digunakan untuk memahami Al-Qur'an. Metode ini memungkinkan penafsiran Al-Qur'an menjadi bias dan disesuaikan dengan tuntunan nilai-nilai budaya yang sedang dominan (Barat).⁵⁴

Dekonstruksi bangunan sakralitas, juga terdapat pada pemikiran M. arkoun. Arkoun berpendapat bahwa prespektif Muslimin terhadap Al-Qur'an dan interaksi mereka dengannya sebagai penyebab dominasi sakralitas Islam. Karena seluruh sakralitas Islam berporos kepada Al-Qur'an, dengan demikian dia sepakat dengan Joseph Syalkhat yang berpendapat bahwa kesakralan yang paling tampak di muka bumi ini adalah Al-Qur'an tanpa ada tandingan. Oleh karena itu, dia buru-buru mendekonstruksi konsepsi Muslim tentang Al-Qur'an dan cara interaksi mereka dengan wahyu. Langkah pertama yang dilakukan adalah menolehkan pandangan umat Islam bahwa mushaf yang kita miliki saat ini bukanlah Al-Qur'an seperti yang diturunkan, tetapi telah mengalami berbagai penyelarasan sesuai dengan petunjuk sistem penulisan Ortodoks. Menurut Arkoun, tidak mungkin akal kita bisa merdeka selama belum melihat pandangan historitas terhadap perubahan ini, sehingga memungkinkan wujudnya lapangan pengetahuan dalam pikiran kita yang dimulai dengan penyempitan area sakral.⁵⁵

Misalnya Arkoun berkata, "teks yang diletakan pada awal korpus yaitu Al-Fatihah, menuduki no. 46 dalam kronologi turunya. Di sana akan ditemukan keuntungan hostoris setidaknya untuk pembacaan Al-Fatihah dalam bingkai konteks yang tersendiri dari surah 1 sampai 46, meskipun

⁵³ Adian Husaini, *Hermeneutika dan Tafsir Al-Qur'ân*, Depok: Gema Insani, 2007, hal. 31-33.

⁵⁴ Taufik Mukmin, "Metode Hermeneutika dan Permasalahannya Dalam Penafsiran Al-Qur'ân" dalam *el-Ghiroh* Vol XVI, No. 01, Februari 2019, hal, 76-77.

⁵⁵ Fahmi Salim, *Kritik Terhadap Studi Al-Qur'ân kaum Liberal*, Depok: Gema Insani, 2017, hal. 212-213.

menentukan sejarahnya adalah aksioma, terlebih lagi apabila surah ini tidak hilang dari dua kodifikasi (*mushaf*) Ibnu Mas'ud dan Ibnu Abbas." Setelah itu Arkoun hendak memindahkan teks Al-Qur'an yang suci itu dari area teologis kepada area penelitian linguistik dan menundukannya kepada kajian sastra. Membangun konsepsi yang membedakan antara Al-Qur'an dan mushaf akan mengantarkan kepada asumsi bahwa Al-Qur'an yang hakiki adalah Al-Qur'an yang verbalis, bukan yang tertulis atau terkodifikasi.⁵⁶

Arkoun juga berpendapat bahwa sejarah Al-Qur'an hingga bisa menjadi "kitab suci" dan "otentik" perlu dilacak kembali. Untuk tujuannya itu, Arkoun kemudian menawarkan dekonstruksi sebagai sebuah cara terbaik karena strategi ini akan membongkar dan menggerogoti sumber-sumber muslim tradisional yang menyucikan "kitab suci". Ia mengklaim bahwa strateginya merupakan sebuah ijtihad, Arkoun dengan strategi yang diakuinya sebagai sebuah strategi baru, mengkritik sebagian orientalis modern yang terjebak pada pendekatan filologis dan historisme juga para pemikir muslim ortodoks yang hanya terbatas dengan kajian klasik dan tidak menggunakan ilmu-ilmu humaniora. Bagaimanapun, para orientalis sangat memberi kontribusi bagi kemajuan pengembangan pemikiran dan studi keislaman sebagaimana pemikir muslim ortodoks, mempertahankan tradisi serta mitos. Bagi Arkoun, pengaruh idiologis perlu dilepaskan dalam memahami historitas keberadaan umat manusia. Metodologi multidisiplin ilmu dari ilmu sejarah, sosiologi, antropologis, psikologis, bahasa dan simiotik harus digunakan untuk mempelajari sejarah dan budaya Islam. Jika strategi ini digunakan, umat Islam bukan saja akan memahami masa lalu dan keadaan mereka saat ini untuk kesuksesan mereka di masa yang akan datang, namun juga akan memberi kontribusi bagi ilmu pengetahuan modern.⁵⁷

Jadi, ada dua tujuan dekonstruksi Arkoun, yaitu pertama, pengayaan sejarah pemikiran dengan menitikberatkan kognisi yang berisiko, aliran pemikiran yang beragam, secara intelektual dan teologis. Kedua, mendinamisasi pemikiran Islam kontemporer dengan mengambil perhatian pada permasalahan-permasalahan yang ditekan, tabu, dan ditetapkan batasannya. Horizon yang telah berhenti untuk dilihat dan dilarang untuk dilihat dengan mengatasnamakannya sebagai sebuah kebenaran. Proyek Arkoun ini terbukti sangat dipengaruhi oleh pengalaman sejarah Kristen-Barat. Ia misalnya, menyatakan bahwa jika kaum muslimin ingin keluar dari stagnansi intelektual, maka mereka harus mengikuti masyarakat Barat yang telah membuat perubahan signifikan sejak abad ke-16. Pemikiran Barat telah membuat revolusi besar dengan memberikan peranan besar terhadap reason,

⁵⁶ Fahmi Salim, *Kritik Terhadap Studi Al-Qur'an kaum Liberal, ...*, hal. 213.

⁵⁷ Adnin Armas, *Pengaruh Kristen-Orientalis Terhadap Islam Liberal*, Jakarta: Gema Insani, 2003, hal. 67-68.

bahkan berani menempatkannya diatas kitab suci. Sebaliknya, kata Arkoun, Islamic reason gagal membuat proses revolusi seperti itudan masih berada dibawah kontrol abad pertengahan Islam. Karena itulah Arkoun menyayangkan sarjana muslim tidak yang mau mengikuti jejak kaum Kristen tersebut.⁵⁸

Setelah membongkar dan melepaskan posisi Al-Qur'an sebagai kalam Allah dan memperlakukan Al-Qur'an sebagai 'teks bahasa' dan 'produk budaya' maka yang terjadi selanjutnya adalah menjadikan seakan pemahaman Nabi terhadap Al-Qur'an itu relatif dan tunduk kepada kesalahan sebagai mana manusia lainnya. Pendukung hermeneutika seperti Abu Zaid juga menolak konsep ma'sum (keterjagaan dari kesalahan) bagi Nabi Muhammad, sebab konsep ini dipandang akan menghancurkan proses "menjadi" dan menyebabkan terhentinya pembacaan terhadap teks berhenti pada diri Muhammad. Ia lebih melihat pemahaman Nabi pada teks sebagai jenjang pertama pergerakan dan dialektika teks dengan akal manusia. Oleh karena itu, tidak perlu ada asumsi bahwa pemahaman Muhammad selalu sejalan dengan petunjuk intristik teks itu sendiri. Asumsi semacam itu akan membawa kepada bentuk kemusyrikan, karena menyejajarkan antara yang absolut dan yang relatif, antara yang konstan dan yang berubah, lebih jauh akan membawa kepada penuhanan atau pengkultusan Nabi Muhammad. Inilah yang dimaksud dekonstruksi konsep wahyu oleh hermeneutika.⁵⁹

Untuk mengawali argumentasi selanjutnya adalah, perkataan Prof. Dr. Wan Mohd Nor Wan Daud dia mengatakan "konsekuensi dari pendekatan hermeneutika ke atas sistem epistimologi Islam termasuk segi perundangannya sangatlah besar dan saya pikir agak berbahaya. Yang paling utama saya kira adalah penolakannya terhadap penafsiran yang final atau tidak ada penafsiran yang final dalam sesuatu masalah, bukan hanya masalah agama dan akhlak, malah juga masalah-masalah keilmuan lainnya. Keadaan ini dapat menimbulkan kekacauan nilai, akhlak dan ilmu pengetahuan. Dapat memisahkan hubungan aksiologi antar generasi, antar agama, antar kelompok manusia."⁶⁰

Itulah yang dalam kata lain disebut dengan relativisme dalam penafsiran. Inilah yang selanjutnya dihasilkan oleh hermeneutika jika diterapkan untuk Al-Qur'an, yaitu relativisme penafsiran. Adapun relativisme penafsiran adalah penganggapan bahwa tidak ada tafsir yang tetap, semua tafsir dipandang sebagai produk akal manusia yang relatif,

⁵⁸ Adnin Armas, *Pengaruh Kristen-Orientalis Terhadap Islam Liberal, ...*, hal. 70-71.

⁵⁹ Safrudin Edi Wibowo, *Hermeneutika, Kontroversi Kaum Intelektual Indonesia*, Yogyakarta: CV Istana Agency, 2022, hal. 268.

⁶⁰ Adian Husaini, *Wajah Peradaban Barat Dari Hegemoni Kristen ke Dominasi Sekular-Liberal*, Jakarta: Gema Insani, 2005, hal. 304.

kontekstual, personal, dan personal. Berikut beberapa bukti, bahwa jika hermeneutika menjadikan suatu penafsiran menjadi relativ. Adalah sebagaimana yang disampaikan oleh Amin Abdullah “dengan sangat intensif hermeneutika mencoba membongkar kenyataan bahwa siapapun orangnya, kelompok apapun namanya, kalau masih pada level manusia pastilah terbatas, parsial-kontekstual pemahamannya, serta “bisa saja keliru.” Hal ini tentu bersebrangan dengan keinginan egois hampir semua orang untuk “selalu benar.”” Amina Wadud juga menyatakan “*No method of Qur’anic exegesis fully objektives. Each exegete makes some subjective choises.*” (Tidak ada metode penafsiran Al-Qur’an yang sepenuhnya objektif. Masing-masing penafsir membuat pilihan-pilihan yang subjektif). Berangkat dari paham relativisme ini, maka tidak ada lagi satu kebenaran yang bisa diterima semua pihak.⁶¹

Nasr Hâmid Abû Zaid dalam bukunya *Naqd Khitâb ad-Dînî* berpendapat bahwa penafsiran Al-Qur’an bersifat nisbi “sesungguhnya Al-Qur’an adalah teks keagamaan yang mutlak dari sisi lafadznya, namun dari sisi saat ia berinteraksi dengan akal manusia, maka hilanglah sifat kemutlakannya. Kemudian teks yang mutlak itu bergeser menjadi makna yang beragam. Karena sesungguhnya sifat yang mutlak itu adalah bagian dari sifat absolut yang sakral. Namun secara manusiawi dia adalah nisbi dan berubah. Jadi patut ditekankan bahwa kedudukan teks mutlak dan sakral adalah dalam kondisi yang mentah di alam metafisika (*lauhul mahfudz*), yang tidak kita ketahui sedikitpun tentangnya, melainkan yang disebut oleh teks itu sendiri. Lalu kita fahami secara urgensi dan sudut pandang manusia yang berubah dan nisbi. Teks sejak waktu turunnya, atau bersamaan dengan pembacaannya oleh Nabi saat diturunkan padanya, telah bergeser kedudukannya dari teks Tuhan menjadi teks manusia. Hal ini disebabkan karena Qur’an telah berubah dari wahyu menjadi interpretasi.” Kemudian Nasr Hâmid Abû Zaid menuduh musyrik bagi mereka yang meyakini mutlaknya penafsiran, karena telah menyamakan yang mutlak (Tuhan) dan yang nisbi (manusia) dan menyamakan antara maksud Tuhan dan pemahamn manusia. Pada akhirnya, pemutlakan nisbinya penafsiran bermuara pada seruan Nasr Hâmid Abû Zaid untuk meninggalkan kekuasaan teks-teks agama karena dianggap membelenggu kebebasan berfikir.⁶²

Selanjutnya juga menurut Nasr Hâmid Abû Zaid pemberlakuan penafsiran Nabi hanya untuk zamannya saja dibangun berdasarkan konsepsi Nasr Hâmid Abû Zaid tentang historitas Al-Qur’an. Konsep ini menyatakan bahwa setiap kebenaran selalu berkembang maju bersama putaran sejarah.

⁶¹ Adian Husaini, *Hermeneutika dan Tafsir Al-Qur’ân*, Depok: Gema Insani, 2007, hal. 17-18.

⁶² Hamid Fahmi Zarkasyi, dkk, *Rasional Tanpa Menjadi Liberal: Menjawab Tantangan Pemikiran Islam*, Jakarta: INSIST, 2021, hal. 74-75.

Jika hal ini diterapkan pada Al-Qur'an, maka historitas Al-Qur'an memiliki makna bahwa kebenaran dalam kitab suci ini mulai prinsip aqidah hingga rincian aturan perundang-undangannya harus mengalami penafsiran-penafsiran ulang yang selalu diperbaharui. Setidaknya ada tiga argument yang dikemukakan Abû Zaid. Pertama, ia berpengang pada prinsip perbedaan antara makna signifikansi. Kedua, historitas struktur bahasa Al-Qur'an. Konsep-konsep yang dikandung dalam teks merupakan konsekuensi logis dari historitas bahasa yang merangkai teks tersebut karena setiap pembacaan historis-sosiologis memiliki substansi tersendiri yang tersingkap di dalam teks. Ketiga, perubahan kualitas teks dari situasi tanzil kepada takwil antropologis. Al-Qur'an adalah teks agama yang konstan dari segi lafazhnya, namun karena telah tersentuh oleh akal manusia, maka pemahaman terhadap teks itu telah kehilangan sifat konstannya dan berubah menjadi teks terhumanisasi.⁶³ Pernyataan ini merupakan pernyataan bahwa seakan tafsir Al-Qur'an yang ada pada suatu zaman bisa saja tidak berlaku lagi pada zaman selanjutnya, karena nilai kebenarannya yang relativ.

Pendapat-pendapat diatas (khususnya pendapat Nasr Hâmîd Abû Zaid) tentunya sangat rancu. Sebab klaim bahwa semua penafsiran Al-Qur'an berifat nisbi membuka beberapa konsekuensi, pertama, kebenaran Al-Qur'an hanya milik Tuhan saja. Sehingga saat kebenaran itu sampai pada manusia, ia menjadi kabur karena manusia tidak pernah tahu apa maksud tuhan dalam Al-Qur'an. Ini berarti secara tidak langsung mengatakan bahwa Tuhan seperti tidak pernah berniat menurunkan Al-Qur'an untuk manusia. Kedua, mengingkari tugas Nabi yang diutus untuk menyampaikan dan menjelaskan wahyu. Ketiga, menyeret pada pengertian bahwa seolah-olah semua ayat Al-Qur'an tanpa terkecuali tidak memiliki penafsiran yang tetap dan disepakati, bahkan semua penafsiran dipengaruhi oleh kepentingan penasir dan situasi Psiko-sosialnya. Keempat, menolak otoritas keilmuan, syarat dan kaidah dalam menafsirkan Al-Qur'an, sebab setiap orang berhak menafsiri Al-Qur'an dengan kualitas yang sama nisbinya. Kelima, membatalkan konsep dakwah Islam, karena semua perintah dan lanrangan dalam Al-Qur'an bersifat nisbi yang tidak harus dilaksanakan. Keenam, berlawanan dengan konsep ilmu. Sebab definisi ilmu dalam Islam adalah sifat yang dapat menyingkap suatu ibjek, sehingga tidak menyisakan ruang keraguan dan berakhir pada keyakinan. Sementara relativisme selalu bermuara pada keraguan.⁶⁴

Menurut Adian Husaini, dengan penggunaan hermeneutika sangat berbahaya karena berpotensi besar membubarkan ajaran-ajaran Islam yang

⁶³ Safrudin Edi Wibowo, *Hermeneutika, Kontroversi Kaum Intelektual Indonesia*, Yogyakarta: CV Istana Agency, 2022, hal. 270.

⁶⁴ Hamid Fahmi Zarkasyi, dkk, *Rasional Tanpa Menjadi Liberal: Menjawab Tantangan Pemikiran Islam, ...*, hal. 75-76.

sudah final. Dan itu sama artinya dengan membubarkan Islam itu sendiri. Dengan hermeneutika hukum Islam menjadi tidak ada yang pasti (relativ). Contoh yang paling jelas dan banyak digugat oleh para hermeneutis (pengaplikasi hermeneutika) adalah hukum tentang perkawinan antaragama. Dalam Islam, jelas muslimah diharamkan menikah dengan laki-laki non-muslim. Tapi, karena hukum ini dipandang bertentangan dengan *Universal Declaration of Human Rights*, maka harus diubah. Agama tidak boleh menjadi faktor penghalang bagi perkawinan. Maka digunakanlah metode tafsir “kontekstual histories” untuk mengubah hukum ini.⁶⁵

Jika ditelusuri doktrin relativisme pada awalnya lahir dari rahim seorang filsuf Yunani bernama Protagoras, yang berprinsip bahwa *man is the measure of all things*. Manusia dan persepsi indrawinya menjadi ukuran baku penentu segala sesuatu. Protagoras memiliki ajaran yang disebut dengan *sophist* atau *sufasthiyah*, sebuah aliran yang memiliki sikap skeptik, dan relativistik. Lebih jauh, doktrin relativisme mempunyai makna yang baku dan tetap, yakni sebuah faham yang meyakini kebenaran itu tidak pasti. Benar salah baik buruk tidaklah absolut tergantung subjek yang menentukan. “*Relativisme theoris refers to view that argue since judgments about truth and falsity are (always) relative to dependent upon the individual person or culture.*” Bila dicermati pengertian tersebut, maka jelaslah doktrin ini adalah ajaran kepada penolakan terhadap sebuah kebenaran mutlak. Dengan ungkapan lain, tidak ada kebenaran yang bersifat absolut, akhirnya tidak ada nilai lebih lebih agung dari nilai-nilai lain, maka nilai Tuhan tidak lagi memiliki kedudukan tertinggi dari nilai manusia.⁶⁶

Ketika Al-Qur’an diperlakukan sebagai ‘teks bahasa’ dan ‘teks budaya’ yang terjadi selanjutnya adalah desakralisasi teks. Artinya tidak ada yang suci dan tidak perlu ada yang disucikan di dunia ini, termasuk segala aspek dalam agama. Maka ketika ide desakralisasi ini masuk dalam wacana pemikiran Islam, maka yang pertama akan menjadi sasaran adalah teks Al-Qur’an. Alasannya “pensakralan teks” itu menyebabkan umat terkukung dalam lingkup (*boundary*) yang sempit dan kadang-kadang sulit keluar dari lingkup tersebut.⁶⁷

Konon, hal ini merujuk kepada kata-kata Muhammad al-Ghazali dalam bukunya *Kaifa ata’ammal ma’a Al-Qur’an*. Tetapi sebenarnya maksud al-Ghazali itu diplintir, dimanipulasi untuk sebuah kepentingan. Selain itu apa yang dimaksud sakralisasi teks pun tidak jelas. Wacana ini sebenarnya

⁶⁵ Adian Husaini, *Hermeneutika dan Tafsir Al-Qur’ân*, Depok: Gema Insani, 2007, hal. 21.

⁶⁶ Faisal Fauzi, “Problem Doktrin Relativisme (Studi Kritis Pemikiran Cendekiawan Muslim Indonesia)” dalam *Jurnal Tashfiah* Vol 2, No. 2, Agustus 2018, hal, 246-249.

⁶⁷ Hamid Fahmi Zarkasyi, dkk, *Rasional Tanpa Menjadi Liberal: Menjawab Tantangan Pemikiran Islam*, Jakarta: INSIST, 2021, hal. 66.

merupakan rajutan antara realitas pemikiran Islam dengan postmodernisme. Suatu asimilasi yang lucu sekaligus menysatkan. Sebab Islam berangkat dari yang absolut (Wahyu/Allah Swt), melalui jalan metafisika yang jelas, sedangkan Postmodernisme berangkat dari penafian kepada yang absolut di saat yang sama menolak metafisika.⁶⁸

Selanjutnya sebab dari desakralisasi Al-Qur'an adalah berakibat pengabaian dimensi metafisik Al-Qur'an di Lauh Mahfudz seperti diyakini umat Islam dipandang akan melenyapkan dan menodai upaya pemahaman yang ilmiah bagi fenomena wahyu Al-Qur'an. Akibatnya Al-Qur'an kemudian hanya menjadi sekedar diskursus bahasa dan kehilangan dimensi teologisnya sebagai risalah Tuhan. Dan proyek desakralisasi pun oleh para penolak hermeneutika dicurigai sebagai upaya untuk melumpuhkan imperasi Al-Qur'an dalam menjalankan risalah ilahi.⁶⁹

Argumentasi selanjutnya adalah, bahwa hermeneutika menimbulkan kecurigaan dan mencerca ulama Islam. Kritikan pertama dilontarkan kepada generasi sahabat, dan terutama sekali Khalifah Ustman ibn Affan. Karena sahabat Utsman telah menginisiasi pembukuan mushaf Al-Qur'an. Generasi sahabat menurut para pengkritiknya dipandang sebagai generasi yang tidak kreatif, karena alih-alih meniru kritisisme dan kreativitas Muhammad dalam memperjuangkan perubahan realitas zamannya, mereka hanya mengimitasi semua pemikiran yang dikonstruksi oleh Muhammad dalam pengantar redaksi jurnal justisia ditulis:

“...Adalah Muhammad saw, seorang figur yang saleh dan berhasil mentransformasikan nalar kritisnya dalam berdialektika dengan realitas Arab. Namun setelah Muhammad wafat, generasi pasca Muhammad terlihat tidak kreatif. Jangankan meniru kritisisme dan kreativitas Muhammad dalam memperjuangkan perubahan realitas zamannya, generasi pasca-Muhammad tampak kerdil dan hanya membebek pada apa saja yang asalkan itu dikonstruksi Muhammad.”

Dan sebagai bentuk ketidak kreatifan generasi pasca Muhammad adalah pembukuan Mushaf Ustmani yang dicurigai sebagai upaya untuk mempertahankan hegemoni Quraisy atas masyarakat Arab dan Islam pada umumnya.⁷⁰

Untuk memperkuat kecurigaan terhadap upaya pembukuan Al-Qur'an, Sumanto Qurtuby kemudian menggunakan analisis wacana Michel Foucault dan teori hegemoni Antonio Gramsci. Menurutnya, Ustman ibn

⁶⁸ Hamid Fahmi Zarkasyi, dkk, *Rasional Tanpa Menjadi Liberal: Menjawab Tantangan Pemikiran Islam, ...*, hal. 66-67.

⁶⁹ Safrudin Edi Wibowo, *Hermeneutika, Kontroversi Kaum Intelektual Indonesia*, Yogyakarta: CV Istana Agency, 2022, hal. 270.

⁷⁰ Safrudin Edi Wibowo, *Hermeneutika, Kontroversi Kaum Intelektual Indonesia, ...*, hal. 281-282.

Affan sebagai khalifah (*regim*) mempunyai keinginan (*will*) untuk menyusun mushaf dalam satu dialek Quraisy. Sikap Ustman ini didukung sepenuhnya oleh mayoritas sahabat, terutama keturunan Quraisy (*power*). Dengan otoritas selaku khalifah, Ustman juga membakar mushaf lain yang berbeda dengan mushafnya. Akibatnya, mushaf Ustmani tanpa saingan dan dengan mudah menyebar di seluruh pendudukan Islam, sehingga dominasi dan otoritas suku Quraisy semakin kuat, baik atas nama kekuasaan, agama maupun budaya (*hegemony*).⁷¹

Tidak hanya sahabat pendukung penerapan hermeneutika menggunakan metode ini untuk mengkritisi pemikiran para ulama yang sangat disegani di kalangan mainstream umat Islam. Seperti Imam As-Syafi’I, padahal As-Syafi’I berjasa merumuskan metodologi keilmuan Islam. Dalam buku *Fiqih Lintas Agama* yang diterbitkan oleh Paramadina dan The Asia Foudation disebutkan:

“kaum muslim lebih suka terbuai dengan kerangkeng dan belunggu pemikiran fiqih yang dibuat Imam Syafi’i. Kita Lupa, Imam Syafi’I memang arsitek ushul fiqih yang paling brilian, tapi juga karena Syafi’ilah pemikiran-pemikiran fiqih tidak berkembang selama kurang lebih dua belas abad. Sejak Syafi’i meletakkan kerangka ushul fiqihnya, para pemikir muslim tidak mampu keluar dari jalan metodologinya. Hingga kini, rumusan itu diposisikan begitu agung, sehingga bukan saja tak tersentuh kritik, tapi ia juga lebih tinggi ketimbang nash-nash syar’i (Al-Qur’an dan hadist). Buktinya setiap bentuk penafsiran teks-teks selalu tunduk dibawah kerangka Syafi’i.”

Dari ungkapan tersebut menandakan bahwa seakan kredibilitas as-Syafi’i diragukan, padahal as-Syafi’i dijadikan panutan oleh para ulama yang lain dan umat Islam sedunia. Ketokohan dan ilmunya tidak diragukan.⁷²

Argumen Selanjutnya adalah bahwa ‘ulum Al-Qur’an yang selama ini membantu kaum muslimin memahami Al-Qur’an merupakan ilmu yang sudah sangat mapan dan jelas dari segi periwayatan atau prosedural penafsiran, adapun hermeneutika ilmu yang tidak memperhatikan prosedural penafsiran dan tidak jelas dari segi periwayatan. Kajian yang lebih khusus dari ilmu tafsir ini sangat sistematis dan mencakup berbagai aspek di dalam Al-Qur’an seperti *al-qira’ah* (ragam bacaan Al-Qur’an), *tarikh* Al-Qur’an (sejarah Al-Qur’an), *asbab an-nuzul* (sebab-sebab turunnya wahyu), *al-nasikh wa al mansukh* (ayat-ayat yang mengabrogasi dan yang terabrogasi), *al-muhkam wa al mutasyabih* (ayat-ayat yang jelas dan ayat-ayat yang

⁷¹ Safrudin Edi Wibowo, *Hermeneutika, Kontroversi Kaum Intelektual Indonesia*, ..., hal. 281-282.

⁷² Adian Husaini, *Hermeneutika dan Tafsir Al-Qur’ân*, Depok: Gema Insani, 2007, hal. 27-28.

samar di dalam Al-Qur'an), *ahkam* Al-Qur'an (hukum-hukum Al-Qur'an), *I'jaz* Al-Qur'an (keagungan Al-Qur'an), *I'rab* Al-Qur'an (analisa grammar Al-Qur'an). *Ghara'ib* Al-Qur'an (poin-poin yang menagjubkan dalam Al-Qur'an), *fada'il* Al-Qur'an (kehebatan Al-Qur'an), musykil Al-Qur'an (ayat-ayat yang sulit dalam Al-Qur'an), *amtsal* Al-Qur'an (perumpamaan-perumpamaan Al-Qur'an), *mufradat* Al-Qur'an (kosakata-kosakata Al-Qur'an), *Al-Wujuh wa al-naza'ir fi* Al-Qur'an (makna Al-Qur'an) dan sebagainya.⁷³

Adapun dalam ilmu tafsir, bahwa dalam menafsirkan Al-Qur'ân metodologi yang digunakan haruslah sesuai dengan tuntunan Rasulullah saw, para sahabat, tabi'in, serta para Ulama yang mumpuni. Dengan kata lain merekalah rujukan utama kita.⁷⁴ Dan tambahnya, seorang mufasir dituntut menguasai beberapa cabang ilmu untuk dapat menafsirkan sesuai kaidah tafsir Islam. Seseorang tidak memiliki kewenangan untuk menafsirkan, bila dia tidak memiliki kapasitas yang cukup untuk menjadi seorang mufassir.⁷⁵

Menafsirkan Al-Qur'ân tanpa landasan ilmu dan berbicara mengenai makna Al-Qur'ân bagi orang yang bukan ahli dalam bidang tersebut haram hukumnya. Hukum ini disimpulkan berdasarkan banyak hadist, dan dikuatkan oleh ijmak yang berlaku. Dan bagi yang memiliki kepakaran dalam tafsir dan perangkat untuk memahami makna-makna Al-Qur'ân , sedangkan ia memiliki dugaan kuat mengenai maksud kandungannya, maka ia boleh menafsirkan jika penafsiran itu masih dalam ranah yang dibolehkan ijtiihad, seperti dalam makna, hukum yang tersembunyi, dan yang jelas, umum, khusus, i'râb, dan lainnya. Namun jika penafsiran itu sudah masuk dalam ranah yang tidak bisa digunakan ijtiihad, seperti permasalahan yang harus difahami berdasarkan dalil naql (Al-Qur'ân dan Sunnah) dan penafisran lafal-lafal secara bahasa maka tidak boleh membahasnya kecuali terdapat dalam riwayat *sahih* dari para ulama yang berkompeten didalamnya.⁷⁶

Dalam menafsirkan Al-Qur'ân juga ada kaidah-kaidah yang perlu diperhatikan oleh mereka yang ingin menafsirkan Al-Qur'ân . Salah satu kaidahnya adalah “Setiap orang yang ingin menafsirkan Al-Qur'ân, maka harus menguasai ilmu tafsir”. Yang dimaksud ilmu tafsir disini adalah, ilmu yang membahas tentang dalâlah (makna) Al-Qur'ân menurut yang

⁷³ Adnin Armas, “Tafsir Al-Qur'an atau Hermeneutika Al-Qur'an” dalam Majalah Islamia, Vol. 1 No. 1 Tahun 2004, hal. 42.

⁷⁴ Taufik Mukmin, “Metode Hermeneutika dan Permasalahannya Dalam Penafsiran Al-Qur'ân” dalam *el-Ghiroh* Vol XVI, No. 01, Februari 2019, hal, 66.

⁷⁵ Adian Husaini, *Hermeneutika dan Tafsir Al-Qur'ân*, Depok: Gema Insani, 2007, hal. Vii.

⁷⁶ Abu Zakariâ Yahya bin Syaraf an-Nawai, *At-Tibyân, Adab Para Penghafal Al-Qur'ân*, Sukoharjo: Al-Qowam, 2017, hal. 169-170.

dikehendaki Allah SWT, sesuai kemampuan manusia. Pengertian ini adalah pengertian yang dikemukakan oleh az-Zarqâni. Imam as-Syuyûthi menetapkan 15 syarat bagi orang yang akan menafsirkan Al-Qur'ân, yaitu. Menguasai Bahasa Arab, ilmu Nahwu, ilmu *Sharf*, ilmu *Isytiqâq*, ilmu Ma'âni, ilmu Bayan, ilmu *Badi'* ilmu *Qirâ'at*, ilmu Ushuluddin, ilmu *Ushul al-Fiqh*, ilmu *asbâb an-Nuzûl wa al-Qashash*, ilmu *Nâsikh wa al-Mansûkh*, ilmu Fiqh, ilmu Hadist, dan ilmu *Mauhibah*.⁷⁷

E. Gagasan dan Argumentasi Pendukung Hermeneutika Al-Qur'an

Argumentasi pertama para pendukung penerapan hermeneutika adalah metode dan pembacaan terhadap Al-Qur'an harus terus dikembangkan karena faktor kebutuhan untuk terus mengembangkan ilmu pengetahuan pada setiap bidang keilmuan menjadi hal yang sangat dibutuhkan, terutama pada sektor perguruan tinggi, agar bidang ilmu pengetahuan tersebut tidak mengalami stagnansi dan kejumudan. Termasuk dalam hal ini adalah 'ulûm Al-Qur'ân. Perlu adanya terobosan yang dilakukan untuk mengembangkan bidang ilmu ini. Salah satunya adalah dengan menerapkan ilmu hermeneutika sebagai tambahan metode untuk menafsirkan Al-Qur'ân. Tentu hal ini menjadi sangat kontroversial karena ilmu hermeneutika menjelaskan hal yang sangat sensitif dengan mengatakan, bahwa siapapun orangnya, apapun kelompoknya, jika masih dalam level manusia pastilah "Terbatas", "Parsial-kontekstual pemahamannya", dan "Bisa saja keliru".⁷⁸

Sebelum berbicara tentang pengembangan terhadap studi Al-Qur'an, yang pertama harus diperhatikan adalah bahwa Al-Qur'an adalah satu-satunya kitab suci yang dijamin Allah akan mampu memandu kehidupan umat untuk mencapai kesuksesan gemilang di dunia dan akhirat. (Q.S. al-Baqarah: 185). Namun kitab tersebut hanya berisi pesan-pesan pokok dari ajaran yang disampaikan, padahal permasalahan umat sangat kompleks dan menjamur di tengah masyarakat. Kondisi itu membutuhkan penanganan yang segera agar mereka tidak kebingungan dalam menjalani kehidupan di muka bumi. Ironisnya Al-Qur'an yang turun kepada Nabi Muhammad lebih empat belas abad yang silam sangat statis dan telah baku, baik banyak suratnya yang berjumlah 114 buah, maupun jumlah ayatnya yang sebanyak 6251 ayat, tetap konstan dan tidak bertambah dan tidak berkurang sedikit pun. Itu berarti jutaan bahkan milyaran permasalahan yang terjadi selama lebih dari empat belas abad silam bisa diselesaikan Al-Qur'an dan Al-Qur'an yang dijadikan pedoman untuk memecahkannya. Al-Qur'an tidak pernah

⁷⁷ Abdur Rokhim Hasan, *Qawâ'id at-Tafsîr: Qaidah-Qaidah Tafsir Al-Qur'ân*, Jakarta: Yayasan Alumni Perguruan Tinggi Ilmu Al-Qur'ân, 2020, hal. 19-23.

⁷⁸ Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'ân Tema-Tema Kontroversial*, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2011, hal. xvii.

berubah dan tak boleh direvisi sekecil apa pun dan oleh siapa pun, termasuk oleh Nabi Muhammad sendiri, sehingga masih terpelihara hingga sekarang (Q.S. 15:9). Jika hal itu dilakukan, Allah mengancamnya akan menangkap dan membunuhnya secara sadis, yakni dengan memotong urat nadinya, sehingga tidak seorang pun mampu menolongnya (Q.S. 69:44-47). Kondisi Kitab Suci yang sedemikian, telah memaksa para ulama, terutama para ahli tafsir, untuk berupaya semaksimal mungkin menafsirkan ayat-ayat suci agar dapat menjawab permasalahan yang timbul ditengah masyarakat. Itulah sebabnya tafsir Al-Qur'an selalu dinamis sesuai dengan perkembangan zaman dan tuntutan masyarakat. Dikalangan masyarakat sederhana dan bersahaja di mana pemikiran mereka tidak terlalu kritis, dan wawasan mereka tidak terlalu luas, penafsiran Al-Qur'an harus sejalan, sebaliknya dikalangan masyarakat terpelajar dengan penalaran yang tajam serta wawasan yang luas, tafsir Al-Qur'an harus dapat mengimbangi kondisi mereka yang sudah maju. Begitulah seterusnya, itu berarti tafsir Al-Qur'an harus selalu dinamis.⁷⁹

Al-Qur'an sebagai firman Tuhan memang mesti benar. Ini bukan sikap doktriner, justru rasio kita sangat irrasional bila mengatakan firman itu tidak benar. Untuk memahami firman Tuhan itu benar, kita butuh bantuan berbagai ilmu pengetahuan yang relevan. Ayat tentang bumi dan langit membutuhkan ilmu tentang ruang angkasa. Kiamat pasti akan terjadi sesuai dengan ilmu ruang angkasa di mana ketika sinar matahari sudah menghilang, bumi pun akan menghilang. Oleh karena itu, untuk dapat memahami makna Al-Qur'an secara utuh, sebagaimana yang dikendaki Tuhan, diperlukan banyak ilmu pengetahuan. Perkembangan ilmu pengetahuan sangat tergantung pada kondisi pemikiran umat Islam. Disaat pemikiran umat terjebak pada pemikiran pragmatis dan terkotak-kotak pada aliran, berarti hanya akan menampilkan pancaran nilai parsial dari Al-Qur'an.⁸⁰

Tugas interpretasi itu tidak hanya kompleks, tetapi juga hampir tidak mungkin. Ketidak mungkinannya, dalam arti perkembangan penafsiran dalam hostoritas tafsir Al-Qur'an telah membuktikan bahwa tafsir berkembang terus seakan tidak pernah berhenti. Perkembangan itu sendiri kompleks. Ini menyangkut banyak variabel yang tidak begitu saja dianggap simpel, karena setiap zaman menghasilkan menghasilkan hostoritas, penemuan, wacana, dan teori penafsiran terhadap Al-Qur'an yang berbeda dengan zaman lainnya. Singkatnya, setiap ruang dan waktu menghasilkan wacana, warna, gerakan, pembaharuan penafsiran tersendiri, yang setiap titik tekan mengkritisi tafsir sebelumnya sembari menelorkan teori baru tentang

⁷⁹ Sahiron Syamsuddin, dkk, *Hermeneutika Al-Qur'an Madzhab Yogya*, Yogyakarta: Penerbit Islamika, 2003, hal. 215-216.

⁸⁰ Sahiron Syamsuddin, dkk, *Hermeneutika Al-Qur'an Madzhab Yogya, ...*, hal. 212-213.

penafsiran. Dalam kajian ilmu tafsir, berbagai perodesasi, klasifikasi, ataupun kronologi interpretasi Al-Qur'an ditawarkan untuk mempermudah menjelaskan apa itu tafsir Al-Qur'an dan bagaimana perkembangannya, baik yang dilakukan ulama muslim maupun cendekiawan Barat, namun usaha-usaha tersebut tidak membuat teori tentang tafsir itu sendiri final. Tafsir tetap membuka kemungkinan-kemungkinan lahirnya wacana baru, yang mungkin bisa dianggap tidak pernah berhenti.⁸¹

Dengan segala misteri dan kelebihannya, Al-Qur'an menyimpan potensi begitu dahsyat. Sejarah mencatat pengaruh besarnya ketika ia melahirkan sebuah peradaban yang oleh Nasr Hâmid Abû Zaid diklaim sebagai "peradaban teks". Sebagai teks, Al-Qur'an adalah korpus terbuka yang sangat potensial untuk menerima segala bentuk eksploitasi. Baik berupa pembacaan, penerjemahan, penafsiran, hingga pengambilannya sebagai sumber rujukan. Kehadiran teks Al-Qur'an di tengah umat Islam telah melahirkan pusat pusan wacana keislaman yang tak pernah berhenti menjadi pusat inspirasi bagi manusia untuk melakukan penafsiran dan pengembangan makna atas ayat-ayatnya. Maka dapat dikatakan bahwa AL-Qur'an hingga kini masih menjadi teks inti (*core text*) dalam peradaban Islam.⁸²

Sejarah mencatat pembacaan terhadap teks Al-Qur'an telah dilakukan sejak pertama kali ia diturunkan. Namun hingga kini, ide-ide segar tidak pernah kering mengalir dari celah-celah mata air wahyu Tuhan ini. Keberagaman pendekatan dan metode yang digunakan berbanding lurus dengan pemahaman yang dihasilkan. Pada dataran ini, tidak ada otoritas yang dapat dan boleh membakukan sebuah model pemahaman. Karena model apapun, baik berupa tafsir, takwil, *exegese*, interpretasi, ataupun penerjemahan terhadap teks Al-Qur'an merupakan wilayah hermeneutika yang sangat terbuka bagi setiap usaha pembaharuan. Maka segala bentuk tradisi berpikir kritis, kreatif, dan inovatif dalam rangka memekarkan, menguji, mendekonstruksi, bahkan merekonstruksi teori-teori sebelumnya, hendaknya dilakukan tanpa beban psikologis-teologis tertentu. Penilaian objektif dapat dilakukan ketika pra-anggapan dan asumsi negatif disingkirkan jauh-jauh dari benak. Dengan demikian, pembacaan objektif harus mengedepankan rasionalitas. Oleh karena itu, usaha memahami Al-Qur'an dengan pelbagai pendekatan dan metodologi baru harus selalu dikembangkan dan tidak boleh berhenti pada satu titik. Tegasnya, kritisisme

⁸¹ Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsudin, *Studi Al-Qur'ân Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*, Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2002, hal. 3-4

⁸² Muhammad Shahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Al-Qur'ân Kontemporer*, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2007, hal. Xvi.

terhadap metodologi penafsiran dan pada saat yang sama, peletakan landasan epistemologinya sudah saatnya dilakukan.⁸³

Penafsir Al-Qur'an pada masa kontemporer seharusnya menafsirkan Al-Qur'an sesuai dengan perkembangan ilmu kontemporer, baik itu ilmu eksakta maupun non-eksakta. Dia menegaskan bahwa kebenaran interpretatif terletak pada kesesuaian sebuah penafsiran dengan kebutuhan dan situasi serta perkembangan ilmu pada saat Al-Qur'an ditafsirkan. Dalam hal ini dia berpegang pada adagium: *tsabat al-nashsh wa-harakat al-muhtawa* (teks Al-Qur'an tetap, tetapi kandungannya terus bergerak atau berkembang). Dan tidak hanya itu yang harus diusahakan selanjutnya oleh para sarjana muslim adalah juga berusaha memahami makna dibalik pesan literal, yang disebut oleh Rahman dengan *ratio legis*, dinamakan oleh al-Thalibi dengan *maqasid* (tujuan-tujuan ayat) atau disebut oleh Abu Zayd dengan *maghza* (signifikansi ayat). Makna dibalik pesan literal inilah yang harus diimplementasikan pada masa kini dan akan datang.⁸⁴

Berbagai asumsi, konsep dan teori yang ditawarkan oleh para tokoh hermeneutika dapat digunakan untuk membangun dan memperkuat berbagai asumsi, konsep dan teori dalam ilmu tafsir dan 'Ulumul Qur'an. Diantara teori hermeneutika yang dipandang fisibel untuk diterapkan dalam ilmu tafsir adalah teori hermeneutika Hans-Georg Gadamer. Dari tokoh hermeneutika ini Sahiron Syamsudin menawarkan empat teori hermeneutikanya yang dapat digunakan untuk memperkuat 'Ulumul Qur'an, yaitu teori kesadaran akan kepengaruhannya oleh sejarah, teori pra-pemahaman, teori peleburan cakrawala dan teori aplikasi.⁸⁵

Teori pertama dan kedua dapat digunakan untuk membangun sikap kehati-hatian seorang penafsir dalam menafsirkan teks Al-Qur'an. Dengan akan ketersituasian dan keterpengaruhannya oleh sejarah, maka setiap penafsir seharusnya berhati-hati dalam menafsirkan teks Al-Qur'an, dan tidak memaksakan kehendak subjektif dan pra-anggapannya pada teks. Jika penafsir melakukan hal tersebut, maka penafsirannya dapat dikategorikan sebagai tafsir *ra'y* atau dugaan dan pemahaman yang belum teruji kebenarannya. Teori yang ketiga yaitu peleburan cakrawala dapat digunakan untuk memperkuat dua langkah pemafsiran yang ditawarkan oleh Amin al-Khullī untuk memahami horizon teks, yaitu *dirasah ma fi an-nass* dan *dirasah ma haul an-naas*. Studi pertama dilakukan dengan menganalisis aspek kebahasaan teks, sedangkan studi yang kedua dapat dilakukan dengan

⁸³ Muhammad Shahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Al-Qur'an Kontemporer*, ..., hal. Xvii-Xviii.

⁸⁴ Sahiron Syamsudin, *Hermeneutika dan Pengembangan 'Ulumul Qur'an*, Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press, 2017, hal. 57-58

⁸⁵ Safrudin Edi Wibowo, *Hermeneutika, Kontroversi Kaum Intelektual Indonesia*, Yogyakarta: CV Istana Agency, 2022, hal. 239-240.

menganalisis aspek historis mikro (*asbab an-nuzul*) maupun aspek historis makro (kondisi bangsa Arab saat Al-Qur'an diturunkan). Horizon yang ditawarkan teks ini kemudian dilebur dengan horizon penafsir dalam bentuk reaktualisasi penafsiran. Teori keempat yaitu teori anwendung atau teori aplikasi dapat digunakan untuk memperkuat model penafsiran quasi-obyektivis modernis yang dikembangkan sebagian besar hermeneut Muslim kontemporer.⁸⁶

Argumentasi selanjutnya bagi para pendukung penerapan hermeneutika adalah bahwa banyak yang ditawarkan hermeneutika untuk 'Ulumul Qur'ân. Hermeneutika tidak hanya berarti ilmu atau teori interpretasi memahami teks, tetapi juga mengandung pengertian sebagai ilmu menerangkan wahyu Tuhan dari tingkat kata ke dunia, menerangkan bagaimana proses wahyu dari huruf ke realitas atau dari Logos ke Praksis, selanjutnya transformasi wahyu dari pikiran Tuhan menjadi kehidupan nyata. Proses pemahaman merupakan tahap kedua dari tiga pemahaman hermeneutika. Tahap pertama adalah kritik sejarah untuk menjamin otentisitas Kitab Suci menurut sejarah. Hal ini tidak terjadi tanpa adanya suatu keyakinan bahwa suatu teks otentik berdasarkan sejarah. Sebaliknya, pemahaman teks yang tidak otentik akan menimbulkan kesalahan sekalipun pengertian benar. Setelah memastikan otentisitas sejarah sebuah Kitab Suci dan tingkat keabsahannya, seperti mutlak otentik, mutlak tidak otentik, agak otentik atau agak tidak otentik, maka proses memahami teks sudah dimulai pada suatu dasar yang kuat. Hermeneutika pada tahap ini merupakan teori interpretasi dalam pengertian yang tepat yang membahas bahasa dan situasi sejarah yang berkaitan dengan asal usul Kitab Suci. Setelah mengetahui makna teks secara tepat, tahap berikutnya adalah proses merealisasikan maknanya dalam kehidupan nyata inilah sebenarnya tujuan kalam Tuhan.⁸⁷

Selanjutnya adalah bahwa ada dua kesadaran utama yang menjadi pemicu paradigma baru, yaitu kesadaran kontekstualitas dan kesadaran progresifitas. Kesadaran kontekstualitas berarti kesadaran bahwa setiap orang, setiap kelompok atau setiap komunitas sosial budaya tertentu berperilaku dan bernalar sesuai dengan konteks kehidupannya. Baik konteks historis, sosial-budaya-politik, maupun konteks psikologis. Konteks inilah yang dipandang menentukan apa yang mereka serap (internalisasi) dan apa yang mereka ekspresikan melalui pikiran dan perbuatan (eksterlaisasi). Sementara itu kesadaran progresifitas berarti kesadaran akan dinamika dan perkembangan dalam kehidupan. Kesadaran progresifitas ini mengasumsikan bahwa kehidupan manusia itu tidak statis atau mendeg, tetapi senantiasa

⁸⁶ Safrudin Edi Wibowo, *Hermeneutika, Kontroversi Kaum Intelektual Indonesia*, ..., hal. 240.

⁸⁷ Hassan Hanafi, *Hermeneutika Al-Qur'an?*, Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press, 2009, hal. 35-36.

terjadi proses dialogis dan dialektis antar variabelnya yang pada gilirannya memunculkan sesuatu yang baru, atau setidaknya sesuatu yang berbeda. Kedua kesadaran diatas pada gilirannya akan membawa sebuah saumsi yang menjadi fokus utasa para tokoh pasca modern, 'pluralitas'. Kesimpulan bahwa kehidupan itu plural didasarkan pada fakta bahwa konteks hidup manusia itu beragam serta kenyataan bahwa hidup manusia itu selalu dinamis. Asumsi pluralitas ini mengimplikasikan sebuah kritik kepada paradigm berfikir sebelumnya serba sentris. Dengan meyakini asumsi pluralitas ini mengaplikasikan maka muncul tuntutan untuk mengakui bahwa tidak ada satu pun teori, konsep maupun sentris yang mampu mengakomodasi secara total dan mampu memberikan analisis holistik yang bisa mencakup segala dimensi kehidupan manusia yang kompleks. Setiap teori, setiap konsep, juga setiap pemahaman dan penafsiran terhadap kehidupan dan segala aspeknya pasti mengandung sebetuk reduksi, yaitu 'pemangkasan' realitas karena keterbatasan prespektif untuk mampu mengakomodasi seluruh kenyataan hidup.⁸⁸

Berdasarkan asumsi inilah selanjutnya hermeneutika menemukan posisinya yang strategis, karena sebagai sebuah disiplin kajian yang menggarap wilayah pemahaman dan penafsiran manusia terhadap realitas hidupnya dalam aspek apapun, hermeneutika sejak awal sangat menimbang pluralitas. Dengan menimbang asumsi pluralitas ini hermeneutika sejak awal menegaskan bahwa konteks dalam setiap horizon kehidupan manusia, baik pada dataran individu, sosial, budaya maupun politik, sangat 'bermain' dan mempengaruhi pola pemahaman dan juga ekspresi hasil pemahaman tersebut.⁸⁹

Dalam bidang studi ilmu-ilmu sosial, urgensi hermeneutika juga dikemukakan oleh misalnya, Roger Trigg dalam bukunya *Understanding Social Science*. Mengulangi pendapat *Wittgenstein* dan *Gadamer*, Trigg menyatakan bahwa dunia di sekitar kita mempunyai makna karena diberi makna oleh system bahasa yang dimiliki oleh manusia. "*The 'world' is part of language, rather than its basis,*" demikian tulis Trigg. Dengan ungkapan ini Trigg ingin menegaskan bahwa bahsa dan pemikiran membentuk kategori-kategori untuk membangun dan kemudian menafsirkan realitas sekeliling kita. Konsekuensinya, jika bahasa dan pikiran menentukan pemaknaan terhadap dunia sekelilingnya, maka memahami sebuah teks mensyaratkan untuk juga memahami tradisi di mana teks dilahirkan. Dalam hal inilah hermeneutika ingin memerankan dirina sebagai sebuah seni dan metode menafsirkan terhadap "realitas lain yang absen," baik karena telah

⁸⁸ Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'ân Tema-Tema Kontroversial*, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2011, hal.2-3.

⁸⁹ Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'ân Tema-Tema Kontroversial*, ..., hal. 4.

berlalu dalam waktu maupun jarak tempat yang jauh, yang realitas itu hadir pada kita diwakili oleh teks.⁹⁰

Pertanyaannya adalah apakah memahami sebuah teks harus mengetahui kaitan psikologis-historis dari pengarangnya, ataukah cukup dengan memusatkan pada teks sebagai karya yang berdiri sendiri? Disini lalu muncul dua madzhab, yaitu madzhab hermeneutika transcendental dan historis-psikologis. Yang pertama berpandangan bahwa untuk menemukan kebenaran dalam teks tidak harus mengaitkan dengan pengarangnya karena sebuah kebenaran bisa berdiri otonom ketika tampil dalam teks. Yang kedua berpandangan bahwa teks adalah eksposisi eksternal dan temporer saja dari pikiran pengarangnya, sementara kebenaran yang hendak disampaikan tidak mungkin terwadahi secara *representative* dalam teks.⁹¹

Untuk mengetahui tawaran lain yang diberikan hermeneutika, maka menjadi sebuah keharusan yang dilakukan adalah membahas pemikiran tokoh-tokoh besar dalam studi hermeneutika Al-Qur'an. Yang pertama adalah Nasr Hâmid Abû Zaid yang meminjam hermeneutika E. D. Hirsch jr. Dalam merumuskan hermeneutika Al-Qur'annya, Nasr Hâmid Abû Zaid, membagi makna Al-Qur'an menjadi dua: makna objektif dan makna signifikansi. Menurutnya, secara umum kosakata Al-Qur'an mengambil dua unsur makna, yakni makna awal yang terdiri dari dua bentuk: historis dan metaforik, dan unsur signifikansi, yakni level kata yang maknanya dapat diperluas ke dalam kultur yang berbeda dari kultur awal. Setelah makna objektif atau makna awal kosakata Al-Qur'an ditemukan, dilanjutkan pada upaya mengaitkan Al-Qur'an dengan realitas kekinian, di mana Al-Qur'an hendak dijadikan jawaban atas persoalan yang dihadapi. Inilah unsur kedua makna Al-Qur'an dalam pandangan Nasr Hâmid Abû Zaid yang disebut signifikansi. Kendati model hermeneutika seperti tersebut umum digunakan para pemikir kontemporer, namun terdapat penekanan khusus yang perlu ditegaskan. Apakah unsur signifikansi lepas dan terpisah dari unsur pertama dari Al-Qur'an atau terikat? Jawabannya adalah bahwa unsur makna kedua harus terikat dengan yang pertama, begitu yang ditegaskan oleh Nasr Hâmid Abû Zaid.⁹²

Proyek utama Abû Zaid sebenarnya adalah proyek pendobrakan manipulasi pemahaman teks yang banyak terjadi dalam peradaban Islam. Proyek besar ini tampak antara lain dalam tulisannya yang berjudul *Mahum al-Nash*. Menurutnya, peradaban Islam dapat dikatakan sebagai peradaban teks karena dengan berporos pada teks (Al-Qur'an) lah dinamika peradaban

⁹⁰ Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama*, Jakarta: Penerbit Paramadina 1996, hal.128.

⁹¹ Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama*, ..., hal.128-129.

⁹² Edi Susanto, *Studi Hermeneutika Kajian Pengantar*, Jakarta: Penerbit Kencana, 2016, hal. 103-104.

Islam bergulir. Lebih jauh ternyata dalam pengamatan Abû Zaid, para ulama' terdahulu berlebihan dalam menyikapi teks sehingga secara tidak sadar memunculkan pemahaman yang dikotomis antara teks dan realita. Teks sebagai pedoman yang sakral di satu sisi dengan realitas kehidupan sebagai obyek dari pedoman tersebut di sisi yang lain. Pemahaman semacam ini membawa implikasi yang tidak ringan, karena ada kalanya dalam kondisi tertentu ketika ada kepentingan-kepentingan tersebut teks dijadikan sarana untuk memberikan legitimasi dan justifikasinya. Dengan mengajukan sebuah pertanyaan utama "Apakah pengertian teks itu dan bagaimana memahaminya?" ia mencoba untuk mengatasi pemutarbalikan pemahaman teks. Lebih jauh dalam metodologinya ia menggunakan semiotika dan hermeneutika. Dengan dua alat inilah kemudian Abû Zaid menyimpulkan bahwa Al-Qur'an adalah Cultural Produk, *al-Muntaj al-Saqafi* atau produk budaya.⁹³

Memang Abû Zaid tidak mengajukan definisi secara pasti tentang apa yang dimaksudnya dengan "teks", terutama dalam bukunya *Mafhûm al-Nass* (Konsep Teks), hal yang seharusnya dia lakukan. Namun meskipun demikian, Abû Zaid menyebutkan distingsi antara *nass* (teks) dan *Mushaf* (buku). Yang pertama (teks) lebih merujuk kepada 'makna' (*dalâlah*) yang memerlukan pemahaman, penjelasan dan interpretasi, sedangkan yang kedua () lebih merujuk kepada 'benda' (*syay'*), baik suatu estetis ataupun mistik. Abû Zaid membagi teks menjadi dua, yakni teks primer dan teks skunder. Teks primer adalah Al-Qur'an sedangkan teks skunder adalah sunnah Nabi, yakni adalah komentar tentang teks skunder. Abû Zaid mengklasifikasi teks-teks keagamaan yang diproduksi oleh para sahabat dan ulama' lainnya "sebagai teks-teks skunder lain" yang merupakan interpretasi atas teks primer dan skunder. Oleh karena itu, teks skunder hanyalah interpretasi-interpretasi atas teks primer, yang tidak bisa berubah menjadi teks primer. Kalau teks skunder mengeser teks primer maka manipulasi atas teks primer akan menjadi tak terkontrol.⁹⁴

Menurut Abu Zaid tekstualitas Al-Qur'an, seperti terekspresikan dalam Al-Qur'an itu sendiri, berkaitan dengan tiga hal berikut: pertama, kata wahy dalam Al-Qur'an secara semantik setara dengan perkataan Allah (*kalâm Allah*) dan Qur'an adalah sebuah pesan (*risâlah*). Sebagai perkataan dan pesan, Al-Qur'an meniscayakan dirinya untuk dikaji sebagai sebuah "teks". Kedua, urutan tekstual surat dan ayat dalam teks Al-Qur'an tidak

⁹³ Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'ân Tema-Tema Kontroversial*, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2011, hal.98-99.

⁹⁴ Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsudin, *Studi Al-Qur'ân Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*, Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2002, hal. 153-154.

sama dengan urutan kronologis pewahyuan. Urutan kronologis pewahyuan (tanjîm) Al-Qur'an merefleksikan historitas teks, sementara struktur dan urutan yang ada seperti sekarang merefleksikan tekstualitasnya. Sebuah genre spesifik dalam Ilmu Qur'an, korelasi antara ayat dan surat ('ilm al-munâsabah bayn al-âyat wa al-suwar), telah diciptakan "untuk menyediakan kepada penafsir sebuah interaksi aktif dengan teks, karena dalam korelasi ini tersimpan kemungkinan-kemungkinan yang bisa terungkap dalam proses pembacaan." Ketiga, Al-Qur'an terdiri dari ayat-ayat muhkamât (ayat-ayat yang jelas), yang merupakan induk (backbone) teks, ayat-ayat mutasyâbihât (ayat-ayat ambigu), yang harus dipahami berdasarkan atas ayat-ayat muhkamât. keberadaan dua macam ayat ini merangsang pembaca bukan hanya untuk mengidentifikasi ayat-ayat mutasyâbihât, namun juga membuatnya bisa emnentukan bahwa ayat-ayat muhkamât adalah kunci untuk melakukan penjelasan dan klasifikasi terhadap ayat-ayat mutasyâbihât.⁹⁵

Proyek rekonstruksi dan pembaruan Abû Zaid juga tidak bisa dilepaskan dari konteks wacana keagamaan kontemporer (khususnya di Mesir) dalam menyikapi turâs (warisan intelektual) dan gelombang tajdid (pembaruan). Dalam konteks ini, wacana agama dihadapkan pada posisi dilematis: antara keharusan mempertahankan identitas diri dan tuntutan modernisasi. Desakan bertubi-tubi dari proses moderenisasi pada tingkat sosial, ekonomi, politik, kultural, dan intelektual telah memaksa mereka bersikap konservatif-reaktif dan radikal (kelompok mutatarifun) dengan menyerukan diterapkannya kembali syari'at Islam dalam berbagai sendi kehidupan atau bersikap moderat (kelompok muta'addilin) atas nama pembaharuan dan menjadikan Islam sebagai basis ideologinya. Di sinilah muncul jargon al-Islâm huwa al-hâll (Islam adalah satu-satunya solusi), *al-Islâm huwa dîn al-isytirâkiyyah* (Islam adalah agama sosial), *al-Islam huwa dîn al-'adâlah* (Islam adalah agama keadilan), *aslamat al'ulûm* (Islamisasi ilmu pengetahuan), dan sebagainya. Fenomena semacam ini dalam pengamatan Abû Zaid tidak hanya berimbas pada tingkat sosial, ekonomi, budaya, dan politis, tetapi juga pada teks-teks keagamaan itu sendiri. Teks lalu berubah fungsi (menjadi konsumsi sosial, politik, dan kultural) dan pembacaan teks menjadi tidak produktif (*muntijab*) tetapi tendensius-idiologis (*mugidah talwîniyyah*).⁹⁶

Bagi Abû Zaid, 'Ulumul Qur'ân merupakan bagian terpenting dari turâs, karena bersentuhan langsung dengan persoalan teks (Al-Qur'an). Dia melihat bahwa wacana agama cenderung bersikap repetitif (*tardîd wa at-*

⁹⁵ Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsudin, *Studi Al-Qur'ân Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*, ..., hal. 154-155.

⁹⁶ Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsudin, *Studi Al-Qur'ân Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*, ..., hal. 105.

tikrâr) dan meletakkannya pada wilayah ilmu-ilmu keislaman yang telah “matang” lagi “final”, sehingga tertutup kemungkinan bagi generasi belakangan untuk mengkajinya secara kritis, obyektif, dan ilmiah. Seiring dengan sikap wacana agama, baik tradisional maupun kontemporer di atas, Abû Zaid memandang perlu rekonstruksi ilmu-ilmu Al-Qur’an tradisional secara kritis dan dilandasi kesadaran ilmiah terhadap turâs (*al-wa’y al-‘ilm bi at-turâs*). Hal ini karena sebagai disiplin ilmu yang bersentuhan langsung dengan teks (Al-Qur’an), yaitu ‘Ulumul Qur’ân merupakan ilmu-ilmu induk dimana teks sebagai pusat kajiannya.⁹⁷

Selanjutnya adalah Fazlur Rahmân, dia berpendapat bahwa pola hubungan atau model pewahyuan yang dibangun antara Al-Qur’an (sebagai suatu teks, *the text*), Allah sebagai pengarang (*the author*) dan Muhammad (*the reader and author*). Pengasumsian Muhammad sebagai penerima sekaligus sebagai pembicara ini menegaskan bahwa secara psikologis Muhammad berpartisipasi baik mental maupun intelektual dalam penerimaan wahyu itu. Ungkapan di atas berdasarkan atas konsep Rahman terhadap Al-Qur’an. Rahman menulis:

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

Karena itu, untuk menjadikan Al-Qur’an sebagai pedoman hidup yang universal, Al-Qur’an tidak bisa dipahami secara atomistik, tetapi harus dipahami sebagai satu kesatuan (*integrated*). Untuk itu Rahman menawarkan suatu metode yang logis, kritis, dan komprehensif yang dikenal dengan hermeneutika *double movement* (gerak ganda).⁹⁸

Adapun metode ini memberikan pemahaman yang sistematis dan kontekstual, sehingga menghasilkan suatu penafsiran yang tidak atomistik, literalis, dan tekstualis, melainkan penafsiran yang mampu menjawab persoalan kekinian. Adapun mekanismenya adalah sebagai berikut: Gerak pertama, yakni dari situasi sekarang ke masa Al-Qur’an diturunkan, terdiri dari dua langkah. Langkah pertama, merupakan tahap pemahaman arti atau makna dari suatu pernyataan dengan mengkaji situasi atau problem historis dimana pernyataan Al-Qur’an tersebut merupakan jawabannya. Jadi inti dari langkah pertama dari gerakan pertama adalah memahami makna Al-Qur’an

⁹⁷ Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsudin, *Studi Al-Qur’ân Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*, ..., hal. 106.

⁹⁸ Edi Susanto, *Studi Hermeneutika Kajian Pengantar*, Jakarta: Penerbit Kencana, 2016, hal. 75-76.

sebagai suatu keseluruhan di samping dalam batas-batas ajaran khusus yang merupakan respons terhadap situasi-situasi khusus. Langkah kedua, adalah menggeneralisasikan jawaban-jawaban spesifik itu dan menyatakan sebagai pernyataan-pernyataan yang memiliki tujuan moral sosial umum yang dapat disaring dari teks-teks spesifik dalam sinaran latar belakang sosio-historis dan ratio legis (illat hukm) yang sering dinyatakan.⁹⁹

Gerak kedua, merupakan proses yang berangkat dari pandangan umum ke pandangan khusus yang harus dirumuskan dan direalisasikan sekarang. Yakni yang umum harus diwujudkan dalam konteks sosiohistoris konkret sekarang. Maka perlu ketelitian dalam menerapkannya. Dengan demikian, metodologi hermeneutika yang dikenalkan Rahman adalah metode berfikir yang bersifat reflektif, mondar-mandir antara deduksi dan induksi secara timbal balik. Metodologi semacam ini berimplikasi bahwa yang namanya hukum Allah dalam pengertian yang dipahami oleh manusia tidak ada yang abadi. Yang ada dan abadi hanyalah prinsip moral. Dengan demikian, hukum potong tangan misalnya, hanyalah salah satu model hukuman yang digali dari prinsip moral.¹⁰⁰

Jika dicermati, hermeneutika *double movement* Rahman tampaknya mencoba mendialektikkan *text*, *author*, dan *reader*. Sebagai *author*, Fazlur Rahman tidak memaksa teks berbicara sesuai keinginan *author*, melainkan membiarkan teks berbicara sendiri. Untuk mengajak teks berbicara, Rahman menelaah historitas teks. Historitas yang dimaksud bukan sekedar asbab al-Nuzul sebagaimana dipahami ulama konvensional, melainkan lebih luas yaitu setting sosial masyarakat Arab di mana Al-Qur'an diturunkan. Adapun tujuan telaah historis tersebut adalah mencari nilai-nilai universal (ideal moral), sebab nilai ideal moral berlaku sepanjang masa dan tidak akan berubah. Lebih jauh, Rahman membedakan antara ideal moral dengan legal spesifik. Ideal moral adalah tujuan dasar moral yang dipesankan Al-Qur'an. Adapun legal spesifik adalah ketentuan hukum yang diterapkan secara khusus. Ideal moral lebih patut diterapkan ketimbang ketentuan legal spesifik, sebab ideal moral bersifat universal, sedangkan legal spesifik bersifat partikular.¹⁰¹

Bagi Rahman, problem studi Al-Qur'an adalah problem pemahaman, bukan problem keaslian. Berbeda dengan para orientalis, seperti Richard Bell yang mencari unsur-unsur Kristen dalam Al-Qur'an dan Jhon Wasbrough yang berpendapat bahwa Al-Qur'an adalah sebuah kitab yang dipengaruhi tradisi Yahudi (*ala tradition juive*), Rahman sama sekali tidak mempersoalkan otentisitas Al-Qur'an. Tidak mempersoalkan otentitas Al-

⁹⁹ Edi Susanto, *Studi Hermeneutika Kajian Pengantar*, ..., hal.76-77.

¹⁰⁰ Edi Susanto, *Studi Hermeneutika Kajian Pengantar*, ..., hal.77.

¹⁰¹ Edi Susanto, *Studi Hermeneutika Kajian Pengantar*, ..., hal.77-78.

Qur'an berarti secara total sudah mengakui bahwa Al-Qur'an adalah sebuah kitab yang otentik. Dan Rahman, seperti orang Islam pada umumnya, memang mengakui dan meyakini bahwa Al-Qur'an adalah kalam ilahi yang diwahyukan kepada Muhammad. Walaupun, ia sendiri secara tegas mengatakan bahwa Al-Qur'an dalam arti kata yang biasa adalah ucapan Muhammad, namun dalam kesempatan lain ia pernah mengatakan bahwa tanpa keyakinan bahwa Al-Qur'an adalah kalam ilahi, tak satu pun yang dapat dikatakan sebagai seorang muslim yang nominal.¹⁰²

Menurutnya, yang terpenting yang penting adalah bagaimana memahami Al-Qur'an dengan metode yang tepat untuk mengungkap kandungan Al-Qur'an, karena dalam kenyataannya, Al-Qur'an itu laksana puncak sebuah gunung es yang terapung, Sembilan persepuluh darinya di bawah lautan sejarah dan hanya sepersepuluh darinya yang tampak di permukaan. Karena itulah, untuk memahami Al-Qur'an, orang harus mengetahui sejarah Nabi dan perjuangannya selama kurang lebih dua puluh tiga tahun. Selain itu juga perlu memahami situasi dan kondisi bangsa Arab pada awal Islam serta kebiasaan, pranata-pranata dan pandangan hidup orang Arab. Dalam pandangan Rahman Qur'an muncul dalam sinaran sejarah dan berhadapan dengan latar belakang sosio-historis. Al-Qur'an adalah sebuah respons terhadap situasi yang sebagian besarnya merupakan pernyataan-pernyataan moral, *religious* dan sosial yang menanggapi berbagai persoalan spesifik dalam situasi kongkrit. Kadang-kadang Al-Qur'an memberikan jawaban bagi situasi pertanyaan atau masalah khusus, tetapi kadang-kadang ia juga menjelaskan hukum-hukum yang bersifat umum. Menurut Rahman, untuk membuat Islam selalu relevan dengan lingkungan spesifik pada saat sekarang ini, orang-orang muslim harus mengatasi penafsiran Al-Qur'an tradisional dan harfiah serta beralih ke pemahaman akan spirit Al-Qur'an. Mereka harus mengkaji untuk menemukan esensi pewahyuan. Kemudian, ia harus mengkaji lingkungan spesifik di mana ayat itu diturunkan sehingga mereka dapat menerapkan prinsip-prinsip umum yang bersumber dari wahyu itu di saat sekarang ini.¹⁰³

Hakikat tafsir menurut Rahman bisa dilihat dari dua prespektif, yaitu tafsir sebagai produk, (*Qur'anic interpretation as product*), dan tafsir sebagai proses (*Qur'anic interpretation as process*). Sebagai sebuah produk, tafsir merupakan hasil interaksi dan dialektika antar teks, konteks (realitas), dan penafsirannya. Ia dipengaruhi oleh situasi dan kondisi sosio-historis, geo politik, bahkan juga oleh latar belakang keilmuan serta "kepentingan"

¹⁰² Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsudin, *Studi Al-Qur'ân Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*, Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2002, hal. 46-47.

¹⁰³ Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsudin, *Studi Al-Qur'ân Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*, ..., hal. 47-48.

penafsirnya. Sebagai sebuah produk, tafsir hanya boleh dikritik, tetapi harus direkonstruksi jika memang tidak sesuai dengan tuntutan problem masyarakat kontemporer. Tafsir sebagai sebuah proses merupakan aktivitas interpretasi teks dan realitas yang terus menerus dilakukan, tanpa mengenal titik henti. Tafsir sebagai proses harus berorientasi pada sebuah pencarian (*as request*), bukan as final. Sehingga segala bentuk otoritarianisme dan dogmatisme penafsiran perlu di kritik, agar tidak ada monopoli kebenaran sepihak. Karena Al-Qur'an adalah kitab yang akan selalu kompatibel untuk segala ruang dan waktu (*shâlih likulli zamân wa makân*), diperlukan penafsiran atau "pembacaan" yang kreatif terhadapnya. Dengan proses penafsiran tersebut, penafsir dapat menemukan pesan-pesan eternal Al-Qur'an secara tepat dan mampu menjadi solusi alternatif bagi pemecahan problem-problem sosial-keagamaan umat Islam di era kontemporer.¹⁰⁴

Makna Al-Qur'an menurut Rahman, harus dipahami berdasarkan apa yang dimaksud oleh penulisnya, yakni Allah. Namun demikian karena Allah dalam prespektif Islam adalah Tuhan yang bersifat ahistoris, maka wujud penulis disini dapat diwakilkan oleh Muhammad saw. Yang diyakini umat Islam sebagai penafsir otoritatif atas Al-Qur'an. Muhammad hidup dan berinteraksi dengan masyarakat Arab tersebut. Dialektika antara teks, Muhammad, dan realitas sosial ini dapat menghasilkan makna yang kemudian diambil darinya makna substantif untuk diterapkan dalam situasi kekinian.¹⁰⁵

Berdasarkan kerangka teori hermeneutika, Adapun pemikiran Rahman dapat dikategorikan sebagai kombinasi antara dua tradisi pemikiran, islam dan Barat. Dalam tradisi pemikiran Islam Rahman memilih epistemologi tafsir sebagaimana yang tampak dari terminologi keilmuan klasik yang ia gunakan, seperti *asbâb an-Nuzûl*, *qiyâs*, 'illat hukum, 'amm, dan *khâs* meskipun demikian, pengembangan gagasan-gagasan dalam sistem pemikiran Rahman sudah mencapai tingkat sofistik yang tinggi dan telah bergeser dari konsepsualisasinya yang lama. *asbâb an-Nuzûl* misalnya, yang biasanya didefinisikan sebagai suatu peristiwa atau pertanyaan yang dilontarkan sahabat yang melatarbelakangi penurunan suatu ayat dalam Al-Qur'an, dipahami Rahman sebagai historitas Al-Qur'an yang mencakup situasi makro kehidupan masyarakat secara menyeluruh di kawasan Arab pada saat Al-Qur'an diturunkan. Dari tradisi pemikiran Barat Rahman dipengaruhi oleh pemikiran Gadamer dan Betti. Sebagaimana Gadamer,

¹⁰⁴ Anwar Mujahidin, *Hermeneutika Al-Qur'an (Rancang Bangun Hermeneutika sebagai Metode Penelitian Kontemporer Bidang Ilmu Al-Qur'an-Hadist dan Bidang Ilmu-Ilmu Humaniora)*, Ponorogo: STAIN PO Press, 2013, hal. 49-50.

¹⁰⁵ Anwar Mujahidin, *Hermeneutika Al-Qur'an (Rancang Bangun Hermeneutika sebagai Metode Penelitian Kontemporer Bidang Ilmu Al-Qur'an-Hadist dan Bidang Ilmu-Ilmu Humaniora)*, ..., hal. 50.

Rahman berusaha menyingkap hubungan antartradisi dalam dunia Islam yang digambarkannya sebagai hubungan antara kebenaran wahyu (*the revealed truth*) dan sejarah. Kemudian dalam upaya memahami tradisi tersebut Rahman juga sependapat dengan Gadamer yang memandang perlu untuk merekonstruksi makna atau nilai kebenaran universal dari sebuah peristiwa atau teks masalah yang ditulis pengarangnya. Nilai kebenaran ini akan di aplikasikan untuk membangun dunia kehidupan di masa yang akan datang. Karena itu, sejarah, tulis Gadamer, hanya memiliki makna ketika dipertemukan dengan keprihatinan masa kini untuk membangun harapan masa depan.¹⁰⁶

Pemikiran tokoh hermeneutika Al-Qur'an selanjutnya adalah Muhammad Syahrur. Syahrur memulai akan gagasan pemikirannya dengan lima kritik terhadap pemikiran Arab-Islam kontemporer. Pertama, tidak adanya prngangan berupa metode ilmiah objektif. Para penulis muslim tidak pernah menerapkan metode ini terhadap teks-teks suci agama, yaitu ayat-ayat kibat suci yang diwahyukan kepada Muhammad Saw, padahal syarat utama penelitian ilmiah yang objektif adalah melakukan studi teks tanpa engikutsertakan sentiment apapun, karena sentiment tersebut akan menjerumuskan peneliti dalam perangkap keraguan, khususnya jika objek kajian berupa teks-teks keagamaan. Kedua, adanya prakonsepsi terhadap sebuah masalah sebelum kajian dilakukan. Salah satu contohnya adalah "posisi perempuan dalam Islam." Para peneliti Islam berkesimpulan terlebih dahulu sebelum mangadakan penelitian. Mereka berasumsi bahwa posisi perempuan dalam Islam sudah proporsional dan Islam adalah agama yang bersikap paling adil terhadap perempuan. Ketiga, pemikiran islam tidak memanfaatkan konsep-konsep dalam filisafat humaniora dan tidak berinteraksi dengan dasar-dasar teorinya. Keempat, tidak adanya teori Islam kontemporer dalam ilmu humaniora yang disimpulkan secara dari Al-Qur'an, sebuah teori yang mampu melakukan Islamisasi pengetahuan, memberi metode tentang cara berpikir ilmiah pada diri setiap muslim, memberikan rasa percaya diri, dan berani berinteraksi dengan nilai apapun yang dihasilkan manusia tanpa melihat aqidahnya. Tidak adanya teori kontemporer ini menyebabkan kaum muslim mengalami pembusukan pemikiran (*al-tafakkuk al-fikri*), fanatisme madzhab, terjebak pada pemikiran statis dan mewarisi kekacauan politik yang berlangsung selama ratusan tahun. Keterpurukan ini menyebabkan mereka sering dituduh kafir, murtad, zindik, klenik, mu'tazilah, jabariyah, atau qadariyah. Kelima, saat ini kaum muslimin sedang mengalami krisis ilmu fiqih. Kita butuh fiqih kontemporer

¹⁰⁶ Anwar Mujahidin, *Hermeneutika Al-Qur'an (Rancang Bangun Hermeneutika sebagai Metode Penelitian Kontemporer Bidang Ilmu Al-Qur'an-Hadist dan Bidang Ilmu-Ilmu Humaniora)*, ..., hal. 48-49.

dan pemahaman modern mengenai sunnah Nabi. Problematika ini semakin kompleks tanpa adanya upaya penyelesaian. Jika kita ingin mendekonstruksi fiqih Islam warisan lima madzhab, maka kita harus melakukan rekonstruksi sekaligus.¹⁰⁷

Lalu Shahrur membedakan tiga istilah sebagai dasar pemikirannya yakni, antara tradisi, modernitas, dan otentisitas. Tradisi (*al-turâst*) adalah produk material dan pemikiran yang ditinggalkan oleh generasi terdahulu kepada generasi sesudahnya. Produk ini memainkan peranan fundamental bagi generasi baru dalam pembentukan karakter, nalar, dan perilaku sehari-hari. Tradisi dipahami sebagai hasil ciptaan manusia dan produk kreativitas sadar manusia dalam episode sejarah yang silih berganti. Modernitas (*al-mu'âshirah*) adalah interaksi manusia dengan produk material dan pemikiran kontemporer yang diciptakan manusia. Dengan demikian, tradisi dan modernitas merupakan dua konsep yang saling berkaitan. Keduanya dipisahkan oleh dimensi waktu yang bergerak secara berkesinambungan. Konsekuensinya adalah jika suatu pertanyaan diwujudkan dalam bentuk teks sepuluh tahun lalu, maka teks itu termasuk pengertian tradisi. Tidak ada pilihan bagi manusia ketika berinteraksi dengan tradisi mereka. Tetapi mereka berhak memilih dimensi modernitas yang pada tradisi dan produk zamannya. Al-Qur'an melarang untuk mengkultuskan dan bertaklid buta pada tradisi, pesan yang terkandung dalam ayat tersebut mendorong untuk menghormati tradisi tanpa harus mengkultuskannya. Adapun otentitas memiliki dua unsur yang saling melengkapi. Masing-masing dapat dipahami sesuai dengan objek yang ditujunya. Jika dinyatakan bahwa bahasa Arab adalah bahasa yang otentik, berarti bahasa tersebut memiliki akar yang dalam. Akar bahasa ini merupakan unsur yang pertama. Sedangkan unsur yang kedua adalah kenyataan bahwa bahasa tersebut masih terus hidup dan "berbuah" hingga saat ini.¹⁰⁸

Adapun yang bagian paling menarik dari proyek Shahrur adalah teori batas-batas hukum Tuhan, bukan karena teori itu secara mendasar diartikulasikan atas dasar hermeneutika yang valid atau pada analisis tekstual, tetapi lebih pada pentsinya membawakan salah satu aspek struktur Al-Qur'an, bukan sebagai teks tetapi sebagai sebuah wacana. Adapun idenya adalah teori batasan hukum Tuhan. Latar belakang bagaimana ia menyusun teori batasannya ini menunjukkan kepada kita tentang metodenya dalam mempertautkan sains modern dan teori linguistiknya dalam menafsirkan Al-Qur'an. Shahrur berkata:

¹⁰⁷ Muhammad Shahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Al-Qur'ân Kontemporer*, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2007, hal. 39-40.

¹⁰⁸ Muhammad Shahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Al-Qur'ân Kontemporer*, ..., hal. 42-43.

“suatu hari sebuah ide muncul di kepala saya ketika saya menyampaikan mata kuliah teknik jurusan Teknik Sipil tentang bagaimana membuat jalan padat. Kami sedang melakukan apa yang disebut ‘uji kemanan’, yang kami gunakan sebagai contoh dan cara menguji tanah yang digunakan untuk mengisi tanggul. Dalam ujian ini kami mengeluarkan dan menambahkan (tanah). Kami mendapatkan sumbu x dan sumbu y, sebuah hiperbola. Kami menemui resiko yang mendasar. Lalu kami menggambar sebuah kurva dan meletakkan garis di atasnya. Garis ini adalah batas maksimum. Kemudian timbul ide dalam diri saya tentang ‘batasan Tuhan’ (). Sampai disini, saya kembali kerumah dan membuka Al-Qur’an. Dalam matematika, kita hanya mendapatkan lima cara menyuguhkan batas (*limits*). Saya menemukan lima kasus yang dapat menampung ide tentang batas hukum Tuhan. Pemahaman yang sudah umum adalah bahwa Allah tidak menentukan aturan tingkah laku secara tepat, tetapi hanya menciptakan batas-batas yang didalamnya masyarakat dapat menyusun aturan dan hukum mereka sendiri. Saya tela menulis ide tentang integritas/ketuhanan (*al-istiqamah*) dan aturan moral atau etika yang universal. Pada awalnya, ide ini hanya menjadi catatan saya dalam pembahasan terakhir dalam buku saya, tetapi saya melihat bahwa teori ini merupakan perwujudan ide utama saya, maka saya mengoreksi semua yang telah saya tulis tentang hududullah di buku agar pembahasan menjadi konsisten. Hingga saya menilai bahwa pedapat saya telah benar.”¹⁰⁹

Shahrur menandakan bahwa ada jalan lurus yang telah disediakan Tuhan bagi manusia agar mereka dapat bergerak sepanjang jalan lengkung di dalam teori batas Tuhan, sesuai dengan hukum manusia yang diperkenankan di antara batas-batas (*hudud*) bahwa ‘al-kitab’ telah menetapkan seluruh tindakan manusia dan fenomena alam. Karena itu, Al-Qur’an menandakan batas tertinggi yang menggambarkan hukuman maksimal bagi pelanggaran tertentu, bukan menggambarkan hukuman yang mutlak. Demikian pula al-kitab telah menetapkan sejumlah hukuman minimum bagi kejahatan. Dalam batas-batas hukum ini, masyarakat manusia tidak hanya bebas, tetapi diwajibkan untuk mengembangkan dan mengadopsi hukum mereka menurut kesepakatan dan keadaan sosio-politik masyarakat dari apa yang dipandang sebagai prinsip inti Al-Qur’an/syura (musyawarah/konsultasi). Sebagai contoh, adalah tuntutan untuk menjawab persoalan hukum bagi kebijakan modern dalam batas yang ditentukan Allah. Hasil yang didapat dari proses musyawarah ini hendaknya bersifat relatif terhadap lingkup khusus, keadaan khusus secara sosial, ekonomi, dan politik pada masing-masing komunitas politik. Pendirian polotik Shahrur sendiri secara jellas juga tampak

¹⁰⁹ Muhammad Shahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Al-Qur’ân Kontemporer*, ..., hal. 17-18.

sebagaimana yang dia simpulkan bahwa “pada masa kita, musyawarah yang asli berarti pandangan pluralisme dan demokrasi.” Sebagai kesimpulan, usaha Shahrur tertuju pada reformulasi hukum Islam dan pada usaha membangun kembali kesadaran Islam universal yang masing-masing dilakukan dengan tidak memisahkan agama dari dunia politik (baik secara hukum atau ideologis). Dia menyatakan bahwa mereka yang berpegang teguh pada pembacaan Al-Qur’an masa lalu beresiko menerjemahkan dan memahami teks secara keliru. Pembacaannya (*Shahrur*) akan membuktikan bahwa relevansi Islam terus berlanjut. Mereka sejak awal takut terhadap konsekuensi meninggalkan penafsiran tradisional Islam, memiliki keimanan sedikit dibanding mereka yang lebih yakin dalam kelangsungan hidup Islam di dunia modern.¹¹⁰

Tokoh selanjutnya adalah Hassan Hanafi. Nottah pemikiran Hassan Hanafi tentang hermeneutika adalah sebagai berikut:

Bahwa hermeneutika itu tidak sekedar ilmu interpretasi atau teori pemahaman, tetapi juga berarti ilmu yang menjelaskan penerimaan wahyu sejak dari tingkat perkataan sampai ke tingkat dunia. Ilmu tentang proses wahyu dari huruf sampai kenyataan, dari logos sampai praksis dan juga transformasi wahyu dari pikiran Tuhan kepada kehidupan manusia. Lebih lanjut Hassan Hanafi menulis:

Proses pemahaman merupakan tahap kedua dari tiga tahapan hermeneutika. Tahap pertama adalah kritik sejarah untuk menjamin autentitas kitab suci menurut sejarah. Hal ini tidak terjadi tanpa suatu keyakinan bahwa suatu teks autentik berdasarkan sejarah. Setelah memastikan autentitas sejarah kitab suci dan tingkat keabsahannya, seperti mutlak autentik, mutlak tidak autentik, agak autentik, atau agak tidak autentik misalnya. Maka proses memahami teks sudah dimulai pada suatu dasar yang kuat. Hermeneutika pada tahap ini merupakan teori interpretasi dalam pengertian yang tepat yang membahas bahasa dan situasi sejarah yang berkaitan dengan asal-usul kitab suci, setelah mengetahui makna teks secara tepat, tahapan berikutnya adalah proses merealisasikan maknanya dalam kehidupan nyata. Inilah sebenarnya tujuan terakhir kalam Tuhan.¹¹¹ Lebih lanjut Hassan Hanafi menjelaskan bahwa:

Dalam bahasa fenomenologi, kita dapat menyatakan bahwa hermeneutika adalah ilmu yang menentukan hubungan antara kesadaran dengan objeknya, yaitu kitab suci. Pertama, kita memiliki kesadaran historis, yang memastikan autentitas teks dan tingkat keabsahannya. Kedua, kesadaran eidetik menjelaskan makna teks sehingga menjadi rasional.

¹¹⁰ Muhammad Shahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Al-Qur’ân Kontemporer*, ..., hal. 18-19.

¹¹¹ Edi Susanto, *Studi Hermeneutika Kajian Pengantar*, Jakarta: Penerbit Kencana, 2016, hal. 84.

Ketiga, kesadaran praktis, yaitu menjadikan makna teks sebagai dasar teori dalam pengamalan dan mengarahkan wahyu Tuhan kepada tujuan yang akhir dalam kehidupan nyata.

Selanjutnya Hanafi menegaskan bahwa teori kenabian membahas proses penerimaan wahyu secara vertikal dari Allah kepada Nabi Muhammad melalui Malaikat Jibril. Dalam proses vertikal ini, Malaikat Jibril dan Nabi Muhammad bertindak sebagai *passive transmitter*. Mereka berdua sepenuhnya bertindak sebagai *recorders*, sehingga wahyu Allah bersifat verbatim. Dengan kata lain Nabi Muhammad dan Malaikat Jibril tidak menafsirkan pikiran Tuhan. Itulah fungsi al-Amin Nabi Muhammad dan Malaikat Jibril.¹¹²

Setelah wahyu verbatim dicatat, barulah proses hermeneutika dapat berfungsi. Jadi, hermeneutika bersifat horizontal, yaitu menafsirkan Al-Qur'an setelah wahyu ilahi ini dicatat secara verbatim. Di sini Nabi Muhammad bertindak sebagai *active interpreter*, yaitu menafsirkan Al-Qur'an sesuai dengan konteks. Dengan demikian, hermeneutika sebenarnya adalah bagian kecil dari . Sebagai *active transmitters*, Malaikat Jibril dan Nabi Muhammad menyampaikan apa adanya wahyu yang mereka terima dari Allah. Misalnya ada beberapa surah Al-Qur'an yang diawali dengan huruf (*al-ahruf al-muqatta'ah* atau *fawatih as-suwar*), seperti nun, para mufassir pada umumnya tidak mau menafsirkan huruf-huruf semacam ini. Untuk itu mereka mengatakan "Allah lebih tau tentang maknanya." Pada sisi lain terdapat ayat "mengkritik" Nabi Muhammad seperti terdapat di awal surah 'Abasa. Keberadaan ayat-ayat semacam ini merupakan bukti bahwa Al-Qur'an ini autentik/ terbebas dari campur tangan Nabi Muhammad. Dan Nabi Muhammad sama sekali tidak berani mengubah ayat-ayat yang diwahyukan kepadanya.¹¹³

Sikap Nabi sebagai *active interpreter* setelah wahyu dicatat secara verbatim dapat dilihat pada contoh beriku ini: ketika seorang ibu () menghadap Rasulullah () untuk ikut berjihad (maqashid syari'ah, keselamatan, kedamaian, dan keamanan), Rasulullah tidak memperkenankan ibu ini untuk ikut berjihad dan mengatakan jihad bagi ibi ini adalah mengurus rumah tangganya. Pada sisi lain, Rasulullah justru menitipkan pesan rahasia kepada Asma binti Abu Bakar agar mengirim makanan kepada Rasulullah dan Abu Bakr yang akan bersembunyi di Gua Tsur dalam perjalanan hijrah ke Madinah. Di bawah jam malam dan padang pasir terbuka semacam itu, Rasulullah justru menggunakan jasa seorang perawan sebagai kurir.¹¹⁴

¹¹² Edi Susanto, *Studi Hermeneutika Kajian Pengantar*, ..., hal. 84-85.

¹¹³ Edi Susanto, *Studi Hermeneutika Kajian Pengantar*, ..., hal. 85-86.

¹¹⁴ Edi Susanto, *Studi Hermeneutika Kajian Pengantar*, ..., hal. 86.

Hermeneutika, menurut tinjauan Islam berarti bahwa pembahasan hermeneutika Bible akan ditelusuri dari pandangan Islam. Dalam hal ini Islam tidak saja berarti agama, tetapi lebih pada bentuk rasionalisasi dan aksiomatisasi yang tertinggi. Uraian seperti ini merupakan bagian dari dialektika hermeneutika. Hermeneutika sebagai aksioma dimulai setelah menjadikan pola ini sebagai postulat dan aksioma, dan bukti rasional merupakan kriteria yang terakhir.¹¹⁵

Hermeneutika sebagai aksiomatika menjelaskan proses hermeneutika sebagai sains rasional, formal, objektif, dan universal. Hubungan antara hermeneutika dan kitab suci dijadikan seperti hubungan antara aksioma dan matematika. Seperti aksiomatika, hermeneutika harus meletakkan semua aksiomanya dan mencoba menganalisis semua masalah hermeneutika lebih dahulu tanpa merujuk relevata dato (data wahyu) tertentu. Hermeneutika sebagai aksioma harus memainkan peran yang sama seperti teori multiplisitas dalam matematika. Hal ini merupakan bentuk Mathesis universalis mengenai Kitab suci. Aksiomatisasi hermeneutika tidak memerlukan formulasi matematika seperti itu dalam ilmu humaniora, tetapi perlu menyimpulkan semua problem yang terdapat dalam Kitab Suci dan membahasnya lebih dahulu, *in principio* kemudian meletakkan problem tersebut dan solusinya dalam bentuk *aksioma*.¹¹⁶

Hermeneutika khusus atau *hermeneutica sacra* menjadi kasus khusus hermeneutika umum dan mengambil bentuk formalisasinya sama. Hermeneutika sacra menyajikan masalah yang lebih luas meliputi tiga problem utama, yaitu: historis, eidetikal, dan praktek, sementara kritik sastra hanya mencakup dua masalah: historis dan eidetikal, bahkan mungkin eidetikal saja. Karya sastra tidak diterapkan dalam kehidupan nyata dan otentisitasnya terjamin kecuali dalam kasus teks klasik. Hermeneutika sebagai aksioma terletak di antara dua posisi ekstrim, yaitu practical exegesis (penafsiran praktis) dan philosophical hermeneutics (*hermeneutika filosofis*). Penafsiran praktis semata-mata menganalisis teks dari aspek filologis, hampir sama dengan philologia sacra, dan tidak membahas masalah-masalah yang prinsipil. Uraian-uraian yang detil tidak dapat menjadikan teks lebih otentik, jelas dan praktis, hermeneutika sebagai aksioma menghilangkan perbedaan antara hermeneutika dan tafsir (satu mengenai teori dan satunya lagi mengenai praktek) dengan alasan hanya perbedaan didaktik. Hermeneutika sebagai aksioma merupakan teori dan juga sebagai ilmu terapan, yaitu pengetahuan normative, bukan ilmu yang bergantung pada keahlian seorang penterjemah.¹¹⁷

¹¹⁵ Hassan Hanafi, *Hermeneutika Al-Qur'an?*, Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press, 2009, hal. 36.

¹¹⁶ Hassan Hanafi, *Hermeneutika Al-Qur'an?*, ..., hal. 36-37.

¹¹⁷ Hassan Hanafi, *Hermeneutika Al-Qur'an?*, ..., hal. 37-38.

Sebaliknya, hereneutika filosofis merupakan kelanjutan ilmu humaniora pada hermeneutika sebagai suatu ilmu yang independen. Hermeneutika psikologis, psikoanalisa, struktur, sosiologis, antropologis atau hermeneutika eksistensial sebenarnya menafikan keberadaan hermeneutika sebagai suatu ilmu yang mempunyai dasarnya sendiri. Kalau tafsir merupakan hermeneutika yang berkaitan dengan hal yang lahiriah, maka hermeneutika filosofis mementingkan hal yang batiniyah, yaitu kembali kepada subyektivitas dan penyerapan teks itu sendiri. Kalau hermeneutika sebagai aksioma memberikan wahyu maka pertanyaan yang akan muncul apakah yang menjadi data wahyunya (data relevata) apakah termasuk sejarah, peristiwa penting, perbuatan, orang, kata-kata, dan seterusnya? Obyek wahyu bukan sejarah karena sejarah tidak perlu diwahyukan, sejarah adalah perjalanan hidup manusia. Wahyu bukan suatu peristiwa yang luar biasa dalam sejarah karena semua peristiwa sejarah berada pada level dan jenis yang sama. Perbuatan bahkan diri Tuhan sendiri bukan obyek wahyu karena semua itu menyingkap sesuatu yang Ilahi, bukan sesuatu yang manusiawi, kepada manusia. Wahyu bukan obyek konkret, tetapi akuistik, yaitu kalam dengan suara dan makna. Logos tidak berarti peristiwa ataupun pribadi Tuhan, tetapi hanya kalamNya, yaitu bahasa. Lambang ataupun perwujudan firman Tuhan menjadi obyek visual terjadi karena natur masyarakat.¹¹⁸

Setelah membahas argumentasi para tokoh hermeneutika, maka argumentasi yang terakhir adalah bahwa ada kemiripan antara hermeneutika dan tafsir Al-Qur'an, atau dalam kata lain hermeneutika bisa diterapkan untuk tafsir Al-Qur'an. Para pendukung hermeneutika mengutip pendapat faired Esack yang menawarkan tiga bukti praktik hermeneutika dalam tradisi Islam. Pertama, problematika hermeneutika senantiasa dialami dan dikaji oleh umat Islam, meskipun tidak ditampilkan secara definitive. Hal ini dapat dilihat dari maraknya kajian-kajian seputar konteks makro maupun mikro ayat-ayat Al-Qur'an yang termuat dengan persoalan asbab al nuzul, makki-madani, dan nasikh mansukh. Kedua, adanya perbedaan pemahaman yang aktual terhadap Al-Qur'an dan terhadap aturan, teori atau metode penafsiran yang mengaturnya sejak mulai munculnya literature-literatur tafsir-tafsir yang disusun dalam kerangka prinsip-prinsip ilmu tafsir. Ketiga, tafsir-tafsir tradisional yang berkembang dikalangan umat Islam selalu dikelompokkan dalam kategori-kategori tertentu, misalnya tafsir Syi'ah, tafsir Mu'tazilah, tafsir hukum, tafsir filisafat dan sebagainya. Kategori-kategori tersebut menunjukkan adanya kelompok-kelompok tertentu, periode-periode tertentu

¹¹⁸ Hassan Hanafi, *Hermeneutika Al-Qur'an?*, ..., hal. 38-39.

dan horizon-horizon sosial tertentu yang melingkupi kegiatan penafsiran Al-Qur'an dan hal ini menandakan adanya sebuah pola hermeneutika.¹¹⁹

Sebagai contoh bagaimana hermeneutika bisa digunakan untuk penafsiran Al-Qur'an adalah hermeneutika *Schleiermacher*. Secara eksplisit bahwa hermeneutika yang dibangunnya adalah 'hermeneutika gramatikal dan psikologis.' Dia mengatakan "*understanding is only being in-one-another of these two moments of the grammatical and psychological.*" (pemahaman hanyalah sebuah keberadaan dalam kedua momen yang saling terkait, yakni gramatikal dan psikologi). Terhadap pernyataan *Schleiermacher* di atas, *Vedder* memberikan komentar singkat, namun memperjelas apa yang dimaksud *Schleiermacher*. "hermeneutika yang satu (yakni hermeneutika gramatikal) mempelajari sejarah (orientasi objektif), dan hermeneutika yang lain (yakni hermeneutika psikologis/teknis) mengkaji bahasa sebagai ungkapan hidup seseorang (orientasi subjektif)." Kedua bentuk pemahaman/penafsiran ini dipandang oleh *Schleiermacher* secara seimbang dan memiliki arti penting yang sama.¹²⁰

Para ahli hermeneutika sepakat dalam hal bahwa pemikiran hermeneutik *Schleiermacher* digolongkan kedalam aliran obyektivis (*obyektivisme*). Aliran ini disebut juga dengan istilah aliran romantis (*romantisisme*). Aliran ini secara garis besar berpandangan sebagai berikut. Pertama, sebuah teks tidaklah otonom, tetapi 'terikat' oleh pegarangnya. Atas dasar itu, makna teks itu memiliki hubungan yang erat dengan apa yang dimaksud pengarangnya. Kedua, sebagai konsekuensi dari poin pertama tadi, tugas terpenting penafsir adalah merekonstruksi yang dimaksud oleh pengarang teks yang ditafsirkan. Hermeneutika gramatikal dengan prinsipnya sangat relevan untuk kajian dan penafsiran Al-Qur'an. Prinsip yang menyatakan bahwa seorang penafsir harus mengerti bahasa yang digunakan oleh pengarang (*author*) atau audiens historis (artinya: audiens yang hidup pada masa teks dibuat atau diturunkan). Bahwa berarti seorang yang ingin memahami teks Al-Qur'an harus mengerti bahasa Al-Qur'an yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw, baik itu dari segi makna, kosakatanya maupun struktur bahasanya. Hal ini penting karena bahasa Arab (dan bahasa-bahasa lainnya) memiliki apa yang disebut dengan sinkroni dan diakroni. Sinkron adalah aspek bahasa yang selalu berubah, sedangkan diakroni adalah bagian bahasa yang mengalami perubahan pada kurun-kurun tertentu. Untuk menghindari kesalahpahaman terhadap arti kata dan struktur kalimat dalam Al-Qur'an, seorang penafsir harus memperhatikan

¹¹⁹ Safrudin Edi Wibowo, *Hermeneutika, Kontroversi Kaum Intelektual Indonesia*, Yogyakarta: CV Istana Agency, 2022, hal. 236.

¹²⁰ Sahiron Syamsudin, *Hermeneutika dan Pengembangan 'Ulūmul Qur'ān*, Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press, 2017, hal. 65.

penggunaan kosa kata dan struktur bahasa yang memang berlaku ketika teks Al-Qur'an itu diwahyukan.¹²¹

Prinsip yang lain adalah prinsip yang menyatakan bahwa dalam proses penafsiran seorang penafsir harus melakukan analisa sitagmatis, yakni suatu analisa dimana ketika ia mencoba mengartikan satu kata tertentu dalam suatu kalimat, maka ia harus memperhatikan kata-kata yang ada di sekelilingnya. Hal tersebut sangat bermanfaat bagi penafsiran terhadap ayat-ayat Al-Qur'an. Di dalam Al-Qur'an terdapat banyak polisemi, yakni kata yang memiliki lebih dari satu arti, atau dalam bahasa arab musytarak al-ma'ani. Untuk menentukan makna/arti mana yang dimaksud oleh kata tertentu dalam suatu ayat, seseorang harus memperhatikan kata-kata yang ada disamping kanan, samping kiri atau sekelilingnya. Analisa sintagmatik semacam ini sudah diimplementasikan oleh para penafsir Al-Qur'an, baik dimasa awal-awal Islam, masa tengah, masa modern maupun masa kontemporer. Dengan analisa semacam ini, muncullah karya-karya berharga dalam tradisi Islam, yang biasa disebut dengan *al-wujuh wa al-nazha'ir* (variasi dan keberagaman makna kata).¹²²

Teori hermeneutika lain yang dapat digunakan dalam menafsirkan Al-Qur'an adalah hermeneutika gadamer. Menurut Gadamer hermeneutika filosofisnya berdasarkan pada empat kunci hermeneutis: pertama, kesadaran terhadap "situasi hermeneutika". 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 mendialogkan teks dengan konteks. Kendati ini merupakan syarat dalam membaca teks, menurut Gadamer pembaca harus selalu merevisinya agar pembacanya terhindar dari kesalahan. Ketiga, setelah itu pembaca harus menggabungkan antara dua horison, 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 horison pembaca. Sebab, teks dengan horizonnya pasti mempunyai sesuatu yang akan dikatakan pada pembaca. Interaksi antara dua horizon inilah yang disebut oleh Gadamer dengan "lingkaran hermeneutika." Keempat, langkah selanjutnya adalah menerapkan "makna yang berarti" dari teks, bukan makna objektif teks. Bertolak pada asumsi bahwa manusia tidak bisa lepas dari tradisi di mana dia hidup, maka setiap pembaca menurutnya

¹²¹ Sahiron Syamsudin, *Hermeneutika dan Pengembangan 'Ulûmul Qur'ân*, ..., hal. 72-73.

¹²² Sahiron Syamsudin, *Hermeneutika dan Pengembangan 'Ulûmul Qur'ân*, ..., hal. 73.

tentu tidak bisa menghilangkan tradisinya begitu saja ketika hendak membaca sebuah teks.¹²³

Adapun kesesuaian hermeneutika Gadamer dapat dilihat dari pandangannya terkait teori sejarah dan teori pemahaman dan kehati-hatian dalam menafsirkan teks Al-Qur'an. Seorang penafsir harus berhati-hati dalam menafsirkan teks dan tidak menafsirkannya sesuai dengan kehendaknya yang semata-mata berasal dari pemahamannya yang telah terpengaruh oleh sejarah (pengetahuan awal, pengalaman dll). Kedua teori ini jelas sesuai dengan apa yang dipaparkan oleh para ulama Ulum Al-Qur'an, bahkan oleh Nabi Muhammad sendiri, ketika mengatakan: "barang siapa yang menafsirkan Al-Qur'an dengan *ra'y*-nya, maka berisap-siaplah untuk menempati neraka." Kata *ra'y* dalam hadist tersebut tidak tepat diartikan dengan 'akal', sebab kata 'akal' (Arab: 'Aql) mengandung arti berpikir secara positif, sebagaimana yang tertera dalam beberapa ayat Al-Qur'an (misalnya, Q.S. 2:44, 3:65, dan 6:32). Kata *ra'y* diatas lebih tepat diartikan dengan 'dugaan' atau 'prapemahaman' yang tidak atau belum diuji ketepatannya. Atau dalam istilah Gadamer 'prapemahaman' yang belum menjadi 'kesempurnaan pemahaman'.¹²⁴

Dalam hadist lain, pernyataan yang digunakan adalah *man fassara l-Qur'ana bi-ghayri 'ilm* (siapa pun yang menafsirkan Al-Qur'an tanpa ilmu pengetahuan). Dengan demikian, penafsiran penafsiran yang dilarang Nabi dalam hadist tersebut adalah penafsiran yang tidak didasarkan pada ilmu pengetahuan yang dibutuhkan dalam memaknai ayat-ayat yang sedang ditafsirkan dan penafsiran yang hanya didasarkan atas 'subyektifitas' penafsir semata. Dalam hal ini al-Ahwadzi menerangkan maksud hadist tersebut dengan mengatakan:

Sesungguhnya larangan tersebut semata-mata dimaksudkan dengan dua hal. Pertama, dia (seorang penafsir) telah memiliki pendapat tentang sesuatu. Sesuai dengan tabiat dan keinginannya (*min thab'ih wa-hawahu*) dia cenderung terhadap pendapat tersebut. Kemudian dia menakwilkan Al-Qur'an sesuai hawa nafsunya (keinginannya) untuk mencari alasan pembenaran terhadap tujuannya, meskipun Al-Qur'an sendiri sebenarnya tidak sesuai dengan pendapat dan keinginan tersebut. Al-Qur'an sama sekali tidak memaksudkan makna tersebut (penj., makna yang dikemukakan oleh penafsir). Kedua, penafsir tergesah-gesah menafsirkan Al-Qur'an secara literal (*bi-zhahir al-'arabiyyah*) tanpa mencari tahu tentang keterangan (dari riwayat) tentang hal-hal yang terkait dengan *gharaib* Al-Qur'an (lafal *gharib*

¹²³ Muh. Hanif, " 'Hermeneutika Hans-Georg Gadamer dan Signifikansinya Terhadap Penafsiran Al-Qur'an" dalam *Jurnal Maghza* Vol. 2 No. 1, Januari-Juni 2017, hal, 101.

¹²⁴ Sahiron Syamsudin, *Hermeneutika dan Pengembangan 'Ulumul Qur'an*, Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press, 2017, hal. 85.

dari Al-Qur'an. Asing dan susah dipahami), *al-alfazh al-mubhamah* (lafal-lafal yang tidak jelas), *al-ikhtishar* (susunan singkat dan padat), *al-hadzf* (*elipsis*), *al-taqdim* (penempatan kata di depan), dan al-ta'khir (penempatan kata di akhir).¹²⁵

Secara singkat, yang disampaikan al-Ahwadzi dalam hal pertama adalah serupa dengan apa yang disebut Gadamer dengan istilah *Vorversaendnis* (*pre-understanding*; prapemahaman) yang dipaksakan kepada penafsiran teks. Sedangkan kedua yang adalah larangan penafsiran Al-Qur'an karena sang penafsir tidak memiliki ilmu yang terkait dengan ayat-ayat yang sedang ditafsirkan. Pemahaman ini dipengaruhi 'subyektifitas negatif' yang berasal dari pengalaman hidup empiris yang oleh Gadamer disebut dengan *Wirkungsgeschichte* (*effective history*). Ketika seorang memperjelas maksud hadist tersebut dengan teori Gadamer, maka aspek ini menjadi lebih mendalam dan *sophisticated*.¹²⁶

F. Perkembangan 'Ulûm Al-Qur'ân dan Ilmu Tafsir Dalam peradaban Islam

Pengertian 'ulûm Al-Qur'ân berasal dari bahasa Arab, kata majemuk yang terdiri atas dua kata, yaitu 'ulûm (jama dari 'ilm, ilmu) yang berarti ilmu-ilmu, dan Al-Qur'ân, kitab suci umat Islam. Al-Qur'an adalah firman Allah yang sekaligus merupakan mukjizat yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw dalam bahasa Arab, yang sampai kepada umat manusia dengan cara *al-tawâtur* (langsung dari Nabi Muhammad kepada orang banyak), yang kemudian termaktub dalam mushaf, di mulai dari surat Al-Fâtihah dan ditutup dengan suart an-Nâs. Ada beberapa definisi yang lain tentang 'ulûm Al-Qur'ân, para ulama mendefinisikan 'ulûm Al-Qur'ân sebagai ilmu yang membahas hal-hal yang berhubungan dengan Al-Qur'an dari aspek-aspek turunnya, sistematikanya, pengumpulan dan penulisannya, bacaan-bacaannya, tafsirnya, kemukjizatnya, nâsikh dan mansûkhnya, dan lain-lain.¹²⁷

Adapun menurut az-Zarqâni 'ulûm Al-Qur'ân adalah pembahasan mengenai turunya Al-Qur'ân, urutan, pengumpulan, penulisan, pembacaan, penafsiran, mukjizat, *nâsikh –mansukhnya*, dan upaya menepis hal-hal yang menimbulkan keraguan terhadapnya. Namun bagi *Mannâ' Khalîl al-Qaţţân*, 'ulûm Al-Qur'ân adalah sama dengan ushûl at-Tafsîr (ilmu dasar

¹²⁵ Sahiron Syamsudin, *Hermeneutika dan Pengembangan 'Ulûmul Qur'ân*, ..., hal. 85-86.

¹²⁶ Sahiron Syamsudin, *Hermeneutika dan Pengembangan 'Ulûmul Qur'ân*, ..., hal. 86.

¹²⁷ M. Quraish Shihab dkk, *Sejarah dan 'ulûm Al-Qur'ân*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001, hal. 39-40.

menafsirkan Al-Qur’ân) karena tujuan mempelajarinya adalah menafsirkan Al-Qur’ân, bedanya adalah dia tidak memasukan tafsir sebagai bagian dari ‘ulûm Al-Qur’ân.¹²⁸

Sejarah mencatat bahwa Al-Qur’ân turun kepada Rasulullah Muhammad SAW berbahasa Arab, dan beliau berbangsa Arab lalu disampaikan kepada para sahabatnya yang juga merupakan orang Arab asli, sehingga mereka dapat memahaminya berdasarkan naluri mereka. Dan jika para sahabat mengalami ketidakjelasan dalam memahami suatu ayat, maka mereka dapat langsung bertanya mengenai penjelasannya kepada Rasulullah SAW sebagai penerima wahyu dan sekaligus penafsir wahyu. Sebagaimana yang dijelaskan oleh Sahabat Ibn Mas’ud, beliau mengatakan:

لما نزلت هذه الآية (الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُسْتَسِدُونَ) شَقَّ ذَلِكَ عَلَى النَّاسِ فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ وَأَيْنَا لَا يَظْلَمُ نَفْسَهُ؟ قَالَ: إِنَّهُ لَيْسَ الَّذِي تَعْنُونَ، أَلَمْ تَسْمَعُوا مَا قَالَ الْعَبْدُ الصَّالِحُ (إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ) إِنَّمَا هُوَ الشِّرْكُ.

“ketika ayat ini diturunkan ‘orang-orang beriman yang tidak mencampuradukan iman mereka dengan kezaliman’ (QS: al-An’am [6]:82), banyak yang merasa resah. Lalu mereka bertanya kepada Rasulullah s.a.w.: ‘Ya Rasulullah, siapakah di antara kita yang tidak berbuat kezaliman kepada dirinya?’ Nabi menjawab: ‘Kezaliman disini bukan seperti yang kalian fahami. Tidakkah kamu pernah mendengar apa yang telah dikatakan hamba Allah yang saleh *sesungguhnya kemusyrikan adalah benar-benar kezaliman yang besar* (QS: Luqman: [31]:13). Jadi yang dimaksud dengan kezaliman disini ialah kemusyrikan’.

Dari dalil diatas dapat disimpulkan bahwa pada zaman Rasulullah hidup, beliau yang langsung menafsirkan Al-Qur’ân dan langsung memberikan penjelasannya kepada para sahabat.¹²⁹ Hal ini menunjukkan bahwa embrio dari pada ilmu ‘Ulum ‘Al-Qur’ân sudah ada pada masa Rasulullah. Namun pada saat itu Rasulullah tidak mengizinkan para sahabatnya untuk menuliskan sesuatu darinya selain Al-Qur’ân, karena Rasulullah khawatir Al-Qur’ân akan tercapur dengan yang lain.

روي مسلم عن أبي سعيد الخدري، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا تَكْتُبُوا عَنِّي، وَمَنْ كَتَبَ عَنِّي غَيْرَ الْقُرْآنِ فَلْيَمْحَهُ، وَحَدَّثُوا عَنِّي وَلَا حَرَجَ، وَمَنْ كَذَّبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ.

“Imam Muslim meriwayatkan dari Abu Sâ’id al-Khudri, bahwa Rasulullah bersabda: *janganlah kamu tulis dari aku; barang siapa yang*

¹²⁸ Ahsin Sakho Muhammad, *Membumikan Ulumul Qur’an*, Jakarta: Qaf Media Kreativa, 2019, hal. 15-16.

¹²⁹ Mannâ’ Khalîl al-Qaṭṭân, *Studi Ilmu-Ilmu Qur’ân*, Jakarta: Litera Antar Nusa Halim Jaya, 2007, hal. 1-2.

menulis dari aku selain Al-Qur'ân, hendaknya dihapus. Dan ceritakan apa yang dariku; dan itu tiada halangan baginya. Dan barang siapa yang sengaja berdusta atas namaku, ia akan menempati tempat di api neraka.”

Sekalipun sesudah itu Rasulullah mengizinkan kepada sebagian sahabat untuk menulis hadist, tetapi hal yang berhubungan dengan Al-Qur'ân tetap didasarkan pada riwayat yang melalui petunjuk, di zaman Rasulullah, di masa kekhalifahan Abu Bakar dan Umar.¹³⁰ Ringkasnya, pada masa Rasulullah, Abu Bakar, dan Umar 'Ulum Al-Qur'ân masih diriwayatkan melalui lisan.¹³¹

Masuk pada masa kekhalifahan Usman bin 'Affan (23H-35H) dimana masyarakat Arab mulai bergaul dengan masyarakat non-Arab. Tepatnya ketika adanya pertemuan antara prajurit Islam yang sedang berperang dikawasan Armenia dan Azerbaijan (Uni Soviet). Di antara Mereka yang berperang ada prajurit dari Irak dan ada prajurit dari Syiria, yang mana asal bacaan Al-Qur'ân kedua prajurit tersebut adalah sama-sama dari sahabat Nabi yang dikirim ke wilayah masing-masing. Dan ternyata di antara prajurit yang sedang berperang itu terdapat perbedaan bacaan Al-Qur'ân, hal ini justru menjadi pemicu pertikaian yang menghawatirkan. Masing-masing prajurit sama-sama mengklaim bacaan Al-Qur'ân merekalah yang benar. Dan kabar ini sampai ke telinga khalifah 'Ustman bin Affan di Madinah. Akhirnya Khalifah 'Ustman mengambil tindakan untuk menulis ulang Al-Qur'ân yang benar-benar bisa dipertanggung jawabkan. Dengan kata lain Khalifah Ustman ingin mempersatukan antara mushaf-mushaf Al-Qur'ân yang ada (*Tauhîdu al-masâhif*).¹³² Lalu Ustman bin Affan juga memerintahkan kepada kaum muslimin untuk berpegang pada mushaf induk, dan membakar mushaf lainnya dan mengirimkan mushaf ke beberapa daerah sebagai pegangan. Dengan demikian, usaha yang dilakukan Ustman bin Affan ini dikenal sebagai dasar peletakan 'Ilmu Rasm Al-Qur'ân.¹³³

Lalu masuk pada masa kekhalifahan 'Ali bin Abi Thalib (w.40H./660M), agama Islam semakin tersebar luas dan banyak mendapat penganut dari masyarakat non-Arab. Timbul masalah selanjutnya yakni tidak adanya tanda baca khusus seperti titik, harâkat dan lainnya, sehingga masyarakat non-Arab merasa kesulitan ketika membaca Al-Qur'ân dengan benar. Kenyataan itu membuat Khalifah 'Ali bin Abi Thalib memberikan perintah kepada abu al-Aswad al-Du'ali untuk menyusun kaidah-kaidah

¹³⁰ Mannâ' Khalîl al-Qaṭṭān, *Studi Ilmu-Ilmu Qur'ân, ...*, hal. 3.

¹³¹ Wahyudin dan M. Saifulloh, “ 'Ulum Al-Qur'ân, Sejarah dan Perkembangannya” dalam *Jurnal Sosial Humaniora* Vol. 6 No. 1, Juni 2013, hal. 26.

¹³² Ahmad Fathoni, *Ilmu Rasm Ustmani*, Jakarta: Institut PTIQ Jakarta, 2013, hal. 4-5.

¹³³ Wahyudin dan M. Saifulloh, “ 'Ulum Al-Qur'ân, Sejarah dan Perkembangannya” dalam *Jurnal Sosial Humaniora* Vol. 6 No. 1, Juni 2013, hal. 26.

nahwu dan pemberian tanda-tanda baca pada ayat-ayat Al-Qur'ân. selanjutnya kebijakan ini dikenal sebagai cikal bakal lahirnya ilmu I'rab Al-Qur'ân dan ilmu nahwu.¹³⁴

Adapun tokoh-tokoh yang berjasa menyebarkan 'ulum Al-Qur'ân melalui periwiyatan adalah:

- 1) Khulafa al-Rasyidin, Ibnu Abbas, Ibnu Mas'ud, Zaid bin Tsabit, Ubai bin Ka'ab, Abu Musa al-'Asy'ari, dan Abdulullah bin Zubair. Mereka dari golongan sahabat.
- 2) Mujahid, Ikrimah, Qatadah, Hasan Bashri, Sa'id bin Zubair, dan Zaid bin Aslam. Mereka golongan tabi'in di Madinah.
- 3) Malik bin Anas, dari golongan tabi'I tabi'in, beliau memperoleh ilmunya dari Zaid bin Aslam.

Mereka inilah yang dianggap orang-orang yang meletakkan apa yang sekarang dikenal dengan ilmu tafsir, ilmu asbab al-nuzul, ilmu nasikh dan mansukh, ilmu ghara'ib Al-Qur'ân, dan lain-lain.¹³⁵

Walaupun pada masa sahabat sudah ada cikal bakal beberapa cabang dari pada 'ulûm Al-Qur'ân seperti yang telah disebutkan diatas namun penulisan terkait 'ulûm Al-Qur'ân masih belum dilakukan pada masa sepeninggalan Nabi Muhammad. Adapun beberapa alasannya adalah. Pertama, para sahabat Nabi, sebagaimana umumnya orang-orang Arab ketika itu, memiliki daya hapal yang sangat kuat. Apa yang mereka terima dari Nabi mereka simpan dalam ingatan dan mereka mampu mengungkapkannya kembali segera ketika dibutuhkan. Kedua, sebagian sahabat Nabi adalah orang-orang yang buta askara. Ketiga, alat tulis-menulis itu tidak mudah didapat. Keempat, yang lebih penting adalah bahwa Rasulullah sendiri melarang sahabatnya menulis sesuatu yang bukan Al-Qur'ân. "Imam Muslim meriwayatkan dari Abu Sâ'id al-Khudri, bahwa Rasulullah bersabda: *janganlah kamu tulis dari aku; barang siapa yang menulis dari aku selain Al-Qur'ân, hendaknya dihapus. Dan ceritakan apa yang dariku; dan itu tiada halangan baginya. Dan barang siapa yang sengaja berdusta atas namaku, ia akan menempati tempat di api neraka.*" (HR. Muslim). Larangan ini timbul karena kekhawatiran akan tercampurnya Al-Qur'ân dengan hal-hal lain yang bukan Al-Qur'ân.¹³⁶

Pada abad kedua Hijriah tiba masa pembukuan (tadwîn) yang dimulai dengan pembukuan hadist dengan segala babnya yang bermacam-macam, dan itu juga menyangkut hal yang berhubungan dengan tafsir, maka sebagian

¹³⁴ M. Rusydi Khalid, " 'Ulum Al-Qur'ân, Dari Masa ke Masa" dalam *Jurnal Adabiyah* Vol. X No. 2, 2010, hal, 129.

¹³⁵ Wahyudin dan M. Saifulloh, " 'Ulum Al-Qur'ân, Sejarah dan Perkembangannya" dalam *Jurnal Sosial Humaniora* Vol. 6 No. 1, Juni 2013, hal, 26.

¹³⁶ M. Quraish Shihab dkk, *Sejarah dan 'ulûm Al-Qur'ân*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001, hal. 39.

ulama membukukan tafsir Al-Qur'ân yang diriwayatkan dari Rasulullah, dari para sahabat, dan dari para tabi'in, diantara mereka yang terkenal adalah Yazid bin Harun as-Sulami (wafat 117 H.), Syu'bah bin Hajjaj (wafat 160 H), Waki' bin Jarrâh} (wafat 97 H), Sufyan bin 'Uyainah (wafat 198 H), dan 'Abdurrazaq bin Hammam (wafat 112 H). mereka semua para ahli hadist, sedangkan tafsir mereka yang tertulis tidak ada yang sampai ke tangan kita. Kemudian langkah mereka itu diikuti segolongan ulama. Mereka menyusun tafsir Al-Qur'ân yang lebih sempurna berdasarkan susunan ayat, dan yang paling terkenal di antara mereka ada Ibnu Jarir at-Tabari (wafat 310 H).¹³⁷

Sesudahnya penulisan pokok-pokok tertentu yang berhubungan dengan Al-Qur'ân ditulis dalam bidang-bidangnya tersendiri, seperti 'Ali bin al-madani (wafat 276 H) guru Imam Bukhari, menyusun karangannya mengenai asbâb an-nuzûl, dan ulama lainnya juga menulis yang semisalnya. Sedang pengumpulan hasil pembahsan bidang-bidang tersebut mengenai ilmu-ilmu Al-Qur'ân, semuanya atau sebagian besarnya dalam satu karangan, bahwa telah ditemukan di dalam perpustakaan Mesir sebuah kitab yang ditulis oleh Ibrahim bin Sa'id yang terkenal dengan al-Hufi, dengan judul, al-Burhan fi 'ulûm Al-Qur'ân yang terdiri atas tiga puluh jilid. Dari ketiga puluh jilid itu terdapat lima belas jilid yang tidak tersusun dan tidak berurutan.¹³⁸

Selanjutnya, sejak penghujung abad ke-13 H hingga saat ini, perhatian ulama terhadap 'Ulûm Al-Qur'ân bangkit kembali. Pada masa ini pembahsan Al-Qur'ân dan pengkajian Al-Qur'ân tidak hanya terbatas pada cabang-cabang 'ulûm Al-Qur'ân yang ada sebelumnya, melainkan telah berkembang, misalnya penterjemah Al-Qur'ân kedalam bahasa asing. Juga telah disusun berbagai kitab 'Ulûm Al-Qur'ân diantaranya ada yang mencakup cabang-cabang Ulûm Al-Qur'ân secara keseluruhannya ada pula yang sebagian. Seperti yang ditulis oleh Syekh Mahmud Abu Daqiqah, seorang ulama besar Al-Azhar, menyusun kitab tentang 'Ulûm Al-Qur'ân. Setelah itu Muhammad Abd al-'Azim al-Zarqaniy dengan bukunya Manahil 'Irfan fi Ulûm Al-Qur'ân, dan ulama yang lainnya.¹³⁹

Di antara tokoh-tokoh 'ulûm Al-Qur'ân, terutama yang hidup sebelum abad ke-5 H, hanya membahas bagian-bagian tertentu dari 'ulum Al-Qur'an dalam karya mereka, dan kitab-kitab inilah yang sebenarnya dapat disebut sebagai 'ulum Al-Qur'an. Tokoh-tokoh yang dimaksud adalah:

- 1) Ali ibn Ibrâhim Sâ'id al-Hofiy (w.430H), karyanya: Al-Burhan fi 'ulûm Al-Qur'ân

¹³⁷ Mannâ' Khalîl al-Qaṭṭâṅ, *Studi Ilmu-Ilmu Qur'ân*, Jakarta: Litera Antar Nusa Halim Jaya, 2007, hal. 5.

¹³⁸ Mannâ' Khalîl al-Qaṭṭâṅ, *Studi Ilmu-Ilmu Qur'ân*, ..., hal. 6-7.

¹³⁹ Wahyudin dan M. Saifulloh, " 'Ulum Al-Qur'ân, Sejarah dan Perkembangannya" dalam *Jurnal Sosial Humaniora* Vol. 6 No. 1, Juni 2013, hal, 29.

- 2) Ibn al-Jauzi (w.597 H), karyanya: *Funûn al-Afinân fi ‘Ajâ’ib ‘Ulum dan Mujtaba’ fi ‘Ulum Tata’allaq bi Al-Qur’ân*,
- 3) Abu Syâmah (w.665 H), karyanya: *al-Mursyid al-Wâjiz fi Mâ Yata’allaq bi Al-Qur’ân al-Aziz*.
- 4) Badr al-Din al-Zarkasyi (w.794 H), karyanya: *al-Burhân fi ‘Ulûm Al-Qur’ân*
- 5) Jalal al-Din al-Syuyuti (w.911 H), karyanya: *al-Tahbir fi ‘Ulûm al-tafsir dan al-Itqân fi ‘Ulûm Al-Qur’ân*.
- 6) Tahrir al-Juzairi, *al-Tibyân fi ‘Ulûm Al-Qur’ân*.
- 7) Muhammad Ali Salamah, *Manhaj al-Furqân fi ‘Ulûm Al-Qur’ân*.
- 8) Muhammadi Abd Al-‘Azîm al-Zarqâni, karyanya: *Manâhil al-‘Irfân fi ‘Ulûm Al-Qur’ân*.
- 9) Ahmad Ali, karyanya: *Mudzâkarah ‘Ulûm Al-Qur’ân*.
- 10) Subhi Salim, karyanya: *Mabâhis fi ‘Ulûm Al-Qur’ân*.
- 11) Mannâ’ Khalîl al-Qattân, karyanya: *Mabâhis fi ‘Ulûm Al-Qur’ân*.
- 12) Ahmad Muhammad Ali Daud, karyanya: *‘Ulûm Al-Qur’ân wa al-Hadis*.
- 13) Abu bakar Ismail, karyanya: *Diṛasat fi ‘Ulûm Al-Qur’ân*.
- 14) Muhammad Ali al-Ṣabûni, karyanya: *al-Tibyân fi ‘Ulûm Al-Qur’ân*.

Masih banyak tokoh dan kitab yang membahas tentang ‘ulûm Al-Qur’ân. Namun tokoh-tokoh yang telah disebutkan inilah yang lebih dikenal, dan buku-buku mereka menjadi rujukan bagi penulis dan peneliti tentang ‘ulûm Al-Qur’ân saat ini. Di antara mereka yang paling terkenal adalah Imam al-Suyuti dengan kitabnya *al-Itqân fi ‘Ulûm Al-Qur’ân*. Kitab ini terdiri atas dua juz, dan membahas 80 jenis ‘ulûm Al-Qur’ân. Begitu pula al-Zarkasyi yang lebih dahulu dari al-Suyuti, dalam kitabnya *Al-Burhân fi ‘Ulûm Al-Qur’ân* yang terdiri dari 4 jilid dan membahas 47 jenis ‘ulûm Al-Qur’ân.¹⁴⁰

Selanjutnya adalah sejarah dan perkembangan penafsiran Al-Qur’an. Adapun Sejarah penafsiran Al-Qur’an adalah Islam itu sendiri. Artinya perjalanan sejarah tafsir Al-Qur’an sudah lama tuanya dengan sejarah perjalanan Islam sebagai agama, sehingga antara keduanya menjadi identik dan tak terpisahkan. Akitvitas penafsiran sudah barang tentu dimulai sejak Nabi Muhammad saw menyampaikan risalah Tuhan yang datang dalam bentuk Al-Qur’an. Al-Qur’an sendiri yang menjamin bahwa Nabi Muhammad dapat mengikuti bacaan Al-Qur’an, penghimpunannya, dan penjelasannya. Karena tugas Nabi di antaranya adalah “al-Bayân” yakni menjelaskan wahyu yang Nabi sampaikan.¹⁴¹

¹⁴⁰ Wahyudin dan M. Saifulloh, “ ‘Ulum Al-Qur’ân, Sejarah dan Perkembangannya” ..., hal, 29-30.

¹⁴¹ Dosen Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, *Studi Kitab Tafsir*, Yogyakarta: Penerbit Teras, 2004, hal. 1.

Ketika jumlah wahyu yang disampaikan Nabi bertambah banyak, kemudian orang-orang beriman yang menjadi sasaran pembelajaran wahyu semakin banyak, Nabi perlu bantuan orang lain dalam mengembangkan wilayah jangkauan risalahnya, maka Nabi mendelegasikan sebagian tugasnya kepada para sahabatnya untuk daerah-daerah tertentu. Kemudian sepeninggalan Nabi, tokoh-tokoh yang didelegasikan Nabi sebagai pengajar Al-Qur'an di wilayah tertentu dengan sendirinya membentuk pusat-pusat studi Al-Qur'an.¹⁴²

Pada akhir abad ke-2 hijriah, muncul (kalaupun masih diperdebatkan tentang apakah ia yang pertama atau bukan), kitab tafsir yang telah tersusun secara sistematis. Kitab tersebut ditulis oleh Yahyâ ibn Ziyâd al-farrâ' dengan nama Ma'ânil Qur'ân. Para ahli sejarah tafsir menengarai zaman itu sebagai suatu zaman di mana tafsir menjadi bagian integral dari kitab-kitab hadis. Dengan kata lain, pada abad kedua ini aktivitas penafsiran lebih banyak berbentuk laporan tentang penafsiran generasi sebelumnya dibanding hasil kreativitas sendiri.¹⁴³

Tafsir Al-Qur'an adalah interpretasi berdasarkan ilmu pengetahuan yang mapan. Ia adalah kata benda infinitif yang diderivasikan dari kata kerja transitif *fassara* yang menurut leksikolog Arab klasik berarti menemukan, mendeteksi, mengungkapkan, memunculkan, atau membuka sesuatu yang tersembunyi, atau membuat sesuatu menjadil jelas, nyata, atau gamblang. Menerangkan, menjelaskan, atau menafsirkan. Penafsiran dan penjelasan kata-kata dan konsep-konsep yang sulit, dalam Al-Qur'an terdiri dari empat macam. Pertama, yang hanya diketahui oleh Tuhan, seperti arti-arti huruf-huruf yang terputus (huruf al-muqatta'ah) yang muncul pada permulaan beberapa surah, informasi tentang tanggal dan waktu seperti waktu atau saat hari kebangkitan atau kemunculan kembali atau turunnya Nabi Isa anak Maryam. Interpretasi mengenai hal-hal ini hanya merupakan dugaan dan terkaan belaka. Kedua, yang hanya bisa dijelaskan oleh Nabi, baik melalui teks (*nash*) dari beliau, atau melalui petunjuk (*dalalah*) yang telah diberikan kepadanya. Contoh tentang hal hal ini termasuk kewajiban agama yang spesifik dan masalah hukum seperti hukum waris. Keempat, aspek-aspek yang dapat diinterpretasi oleh mereka yang menguasai berbagai macam aspek bahasa Arab, seperti yang difahami oleh orang-orang Arab. Dan keempat, aspek-aspek yang mampu dijelaskan oleh ulama.¹⁴⁴

¹⁴² Dosen Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, *Studi Kitab Tafsir*, ..., hal. 1.

¹⁴³ Dosen Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, *Studi Kitab Tafsir*, ..., hal. 2-3.

¹⁴⁴ Wan Mohd Nor Wan Daud, "Tafsir dan Takwil Sebagai Metode Ilmiah" dalam *Majalah Islamia*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2004, hal. 59

Adapun Ilmu Tafsir tafsir terus berkembang dan yang perlu ditekankan adalah bahwa kelahiran ilmu tafsir sangat erat hubungannya dengan cara para ulama dalam merespons kemukjizatan Al-Qur'an, dan kemukjizatan Al-Qur'an dapat dilihat dari dua metode berikut. Metode pertama, metode "intuisi" kebahasaan yang alamiah bagi para pemilik cita rasa kearaban yang kuat. Para sahabat Nabi adalah mereka yang hidup dalam waktu tutrunya Al-Qur'an yang kuat rasa keahasaannya. Karena itu mereka, merasakan kemukjizatan secara naluriah bahwa yang didengarkan dari Al-Qur'an bukanlah perkataan manusia. Metode kedua, metode "semantik" yang mengantarkan orang yang merenungkan kepada pemahaman dan analisisnya serta perenungan makna-maknanya dalam bingkai pengetahuan manusia dan ilmu-ilmu yang berbeda-beda yang sinyal-sinyalnya sesuai dengan kenyataan-kenyataan alam semesta dan hasil akal manusia. Al-Qur'an jika dilihat sebagai mukjizat dan tanda dapat dilihat dari dua metode tersebut. Dan, ketika orang-orang zaman sekarang tidak dapat menemukan kemukjizatan secara natural, mereka dapat menemukan kemukjizatnya secara ilmiah dan semantic yang semakin bertambah jelas bersamaan dengan tingkat kemajuan manusia. Palsunya, Al-Qur'an dapat membangkitkan akal manusia berdasarkan potensi yang dimilikinya agar dapat melihat alam secara lengkap, tersusun, dan terdesain rapi.¹⁴⁵

Selanjutnya adalah yang Terkait tipologi pemikiran tafsir pada masa sekarang ini, para peneliti studi tafsir Al-Qur'an berbeda-beda, Rotraud Wielandt seorang professor Kajian Islam dan Sastra Arab di Otto-Friedrich Universitas Bamberg, Jerman membagi penafsiran tafsir modern dan kontemporer ke dalam enam macam, yakni (1) penafsiran yang didasarkan pada rasionalisme Pencerahan, seperti penafsiran yang disusun oleh Sayyid Ahmad Khan dan Muhammad Abduh, (2) penafsiran yang didasarkan pada sains modern dan kontemporer, seperti penafsiran Tantâwi Jawhari, (3) penafsiran yang berangan dari prespektif ilmu sastra, seperti penafsiran Amîn al-Khûlî, Ahmad Muhammad Khalafallah dan 'Â'isyah Abdurrahmân (Bint al-Syâti'), (4) penafsiran dengan prespektif historitas teks Al-Qur'an, seperti penafsiran Fazlur Rahman dan Nas'r Hâmid Abû Zaid, (5) penafsiran yang bernuansa kembali ke pemahaman generasi awal Islam, seperti penafsiran Sayyid Qutb dan Abû al-A'lâ al-Mauwdûdî dan (6) penafsiran secara tematik, seperti pemikiran tafsir Hasan Hanafi.¹⁴⁶

Adapun Muhammad Iffat asy-Syarqawi telah membagi periodisasi tafsir sesuai standart yang terbentuk dari hasil kerja dan perenungan yang

¹⁴⁵ Fahmi Salim, *Kritik Terhadap Studi Al-Qur'ân kaum Liberal*, Depok: Gema Insani, 2017, hal. 81.

¹⁴⁶ Sahiron Syamsuddin, dkk, *Pendekatan Ma'nâ-Cum-Maghzâ Atas Al-Qur'an dan Hadist: Menjawab Problematika Keagamaan*, Yogyakarta: Lembaga Ladang Kata, 2020, hal. 1-2.

dikandung berbagai usaha para penafsir Al-Qur'an mulai dari zaman Rasulullah saw. Hingga sampai pada tingkat yang paling maju dari tafsir rasional-kontemplatif yang dimotori oleh ar-Razi (w 606 H/1210 M) sehingga ia menulis periodisasi tafsir itu sebagai berikut: pertama, periode tafsir praktis-aplikatif. Ini adalah ciri khas tafsir Rasulullah saw, para sahabat, dan tabi'in. karakter ilmiah itu muncul dari kenyataan bahwa generasi ini berpegang teguh pada dasar berupa keinginan menjelaskan ayat-ayat dan surah-surah secara ilmiah, gamblang, dan sederhana. Di dalam jenjang ini seorang pengkaji mampu membedakan di antara dua generasi. A. Generasi yang selalu "diam" berkenaan dengan ayat yang tidak perbah ada riwayatnya dari Rasulullah saw. B. Generasi yang berpegang pada "penukilan" dari Rasulullah saw, dan sahabat tapi dia kadang menggunakan sya'ir pra-Islam sebagai alat bantu atau terkadang berijtihad dalam hal yang belum diketahuinya, Ibnu Abbas (w 68 H/687 M) ditenggarai adalah pionir aliran ini.¹⁴⁷

Kedua, periode takwil-teoritis. Apabila jenjang yang dahulu begitu perhatian terhadap lafazh, sehingga merupakan tafsir atas kosakata, maka jenjang ini sudah mulai mencari makna kompleksitas susunan kalimat dan konteks Al-Qur'an. Karena itulah, kita punya alasan menjadikan tiga abad pertama berikutnya sebagai jenjang yang baru bila pemikiran yang terkumpulkan dan jumlah yang tersusun serta makna secara umum menjadi perhatian penting dalam jenjang takwil teoritis ini. Ketiga, periode stagnansi tafsir. Asy-Syarqawi memberikan penanggalan ini mulai abad ketujuh hijriyah sampai kebangkitan zaman modern. Hal ini disebabkan kejadian-kejadian besar yang bertubi-tubi menimpa umat Islam telah menghentikan kreativitas mereka dalam berbagai bidang, setidaknya menurut mayoritas para ahli sejarah. Dan jadilah ilmu tafsir, sastra, dan seni hanya pengulangan atas hal yang sudah berlalu, atau sekedar kompilasi atas yang masih tercecer atau memerinci yang masih global. Kita bisa percaya bahwa mayoritas yang ditulis pada zaman Mongol dan Utsmani tidak lebih berupa "ringkasan" karya tafsir yang lalu atau "penjelasan" atau komentar sehingga aktivitas tafsir juga terperosok ke dalam alur repetitif dan berhenti pada pengulangan riwayat yang dinukil. Kebanyakan yang ditulis pada masa ini berupa hasyiyah (catatan pinggir), dan penjelasan atas penjelasan, sehingga zaman ini bisa disebut "periode hasyiyah dan syuruh."¹⁴⁸

Keempat, periode tafsir era modern. Dalam pandangan asy-Syarqawi, gerakan tafsir di era modern ini berbeda dengan sebelumnya yang sungguh-sungguh ingin menjawab berbagai problem kemanusiaan modern yang

¹⁴⁷ Fahmi Salim, *Kritik Terhadap Studi Al-Qur'ân kaum Liberal*, Depok: Gema Insani, 2017, hal. 95-96.

¹⁴⁸ Fahmi Salim, *Kritik Terhadap Studi Al-Qur'ân kaum Liberal*, ..., hal. 96-97.

aktual. Dia mencatat perbedaan dalam menangani permasalahan Al-Qur'an antara penafsir klasik dan modern. Penafsir klasik dalam menghadapi gejala zamannya yang selalu baru dalam banyak kesempatan, mereka lebih condong kepada penyelesaian dengan penelitian kontemplatif-filosofis terhadap permasalahan-permasalahan yang dihadapkannya, sehingga pergolakan hanya terjadi dalam dunia pemikiran teoritis saja. Sementara itu, penafsir modern mulai condong kepada usaha-usaha konkret dan memberikan solusi praktis untuk menghadapi bagian yang paling banyak diderita umat untuk membawa mereka kembali kepada jalan yang benar. Penafsir modern secara umum lebih banyak menyadari kondisi umatnya dibandingkan penafsir klasik. Bahkan, dia sampai lupa dalam tafsirnya terhadap Al-Qur'an, untuk menjelaskan rincian-rincian tentang kebahasaan, lazimnya yang dilakukan para mufasir. Hal tersebut dilakukan untuk langsung bisa mencapai tujuan reformasi dan langkah edukasi mereka.¹⁴⁹

Menurut Sahiron Syamsudin ada tiga macam aliran tafsir AL-Qur'an bila dipandang dari segi pemaknaan. Pertama adalah quasi-obyektivis konserfativ. Yang dimaksud quasi-obyektivis konserfativ adalah suatu pandangan bahwa ajaran-ajaran Al-Qur'an harus dipahami, ditafsirkan diaplikasikan pada masa kini, sebagaimana ia dipahami, ditafsirkan, dan diaplikasikan pada situasi, dimana Al-Qur'an diturunkan kepada Nabi Muhammad dan disampaikan kepada generasi Muslim awal. Sementara aliran kedua adalah aliran subyektivis, berbeda dengan pandangan-pandangan tersebut di atas, aliran subyektivis menegaskan bahwa setiap penafsiran sepenuhnya merupakan subyektivitas penafsir, dan karena itu kebenaran interpretative bersifat relatif. Atas dasar ini, setiap generasi mempunyai hak untuk menafsirkan Al-Qur'an sesuai dengan perkembangan ilmu dan pengalaman pada saat Al-Qur'an ditafsirkan. Adapun aliran ketiga adalah aliran quasi-obyektifis progresif. Aliran ini memiliki kesamaan dengan pandangan quasi-obyektivis konsermatif dalam hal bahwa penafsir di masa kini tetap berkewajiban untuk menggali makna asal dengan menggunakan disamping perangkat metodis ilmu tafsir, juga perangkat-perangkat metodis lain, seperti informasi tentang konteks sejarah makro dunia Arab saat penurunan wahyu, teori-teori ilmu bahasa dan sastra modern dan hermeneutika.¹⁵⁰

¹⁴⁹ Fahmi Salim, *Kritik Terhadap Studi Al-Qur'ân kaum Liberal, ...*, hal. 98-99.

¹⁵⁰ Sahiron Syamsudin, pendekatan Ma'na-Cum-Maghza atas Al-Qur'an dan Hadis: Menjawab Problematika Sosial Keagamaan di Era Kontemporer, Bantul: AIAT & Lembaga Ladang Kata, 2020, hal. 3-6.

G. Awal Mula Lahirnya Gagasan Penerapan Hermeneutika Terhadap Al-Qur'an

Kaum agamawan dan teolog Yahudi-Kristen telah serius mengkaji Bibel secara kritis. Ketika mereka mengkajinya, mereka meyakini bahwa Bibel yang mereka pegangi di dalamnya mengandung kesalahan-kesalahan besar. Jadi menurut mereka, mengkaji Bibel secara kritis dapat melahirkan metode-metode kritis yang pada era selanjutnya disebut dengan Biblical Critism.¹⁵¹ Dan tampaknya para pemuka dan cendekiawan Kristen menjadi resah, sebab, mengapa mereka begitu kritis terhadap Bibel sementara kitab suci Al-Qur'an masih tetap diyakini oleh kaum Muslimin sebagai kalam Allah yang suci. Maka, kemudian muncul dorongan yang kuat dari kalangan orientalis-misionaris untuk menempatkan Al-Qur'an, sama dengan posisi Bibel.¹⁵² Dalam perkembangan selanjutnya, para orientalis yang kebanyakan berasal dari kelompok pendeta yang tidak benar-benar berhasil lepas dari pengaruh kajian-kajian Biblical Critism, menjadikan Biblical Critism sebagai framework dalam studi Al-Qur'an. Inilah penyebab yang menjadikan sebagian pemikir gadungan Islam terbuju untuk berusaha melakukan kajian Biblical Critism tentang Al-Qur'an dengan menggunakan metode kritik yang sudah dikenal akrab di dunia mereka.¹⁵³

Abraham Geiger, terhitung orang pertama yang menggunakan metode kritik Bibel untuk mengkaji Al-Qur'an. Dia adalah seorang pendeta Yahudi dan pendiri gerakan Yahudi Liberal di Jerman. Pada tahun 1833 M dia menerbitkan bukunya *Apa yang Dipinjam Muhammad dari Yahudi? (Was Hat Mohammed aus Dem Judenthume Aufgenomme)*. Dia meneliti di dalamnya tentang Al-Qur'an yang berangkat dari premis-premis Yahudi dan pendapat bahwa Al-Qur'an mengambil materi syari'atnya dari prinsip-prinsip agama Yahudi. Penelitian mendalam tentang kritik asal-usul Al-Qur'an dan sumber-sumbernya dimulai oleh Theodore Noldeke, orientalis Jerman terekemuka. Dia menulis dengan bahasa latin sebuah buku tentang sejarah Al-Qur'an untuk meraih gelar doktor pada saat berusia 20 tahun. Penelitiannya itu telah diterjemahkan ke dalam bahasa Jerman dengan judul *Geschichte des Qorans* dan dicetak pada tahun 1860 M. buku tersebut dalam pandangan Dr. Athur Jeffry adalah karya ilmiah pertama yang memberikan dasar-dasar ilmiah yang hakiki untuk mengkaji kitab suci Islam (Al-Qur'an). Ungkapan "dasar-dasar ilmiah yang hakiki" oleh Jeffry maksudnya tidak lain

¹⁵¹ Fahmi Salim, *Kritik Terhadap Studi Al-Qur'an kaum Liberal, ...*, hal. 189.

¹⁵² Adian Husaini, *Wajah Peradaban Barat Dari Hegemoni Kristen ke Dominasi Sekuler-Liberal*, Depok: Gema Insani, 2005, hal. 307.

¹⁵³ Fahmi Salim, *Kritik Terhadap Studi Al-Qur'an kaum Liberal*, Depok: Gema Insani, 2017, hal. 189.

adalah penelitian menggunakan “Metode Kritik Bibel”. Dan buku ini menjadi buku yang sangat penting bagi kalangan orientalis.¹⁵⁴

Masuk kepada sejarah hermeneutika dalam studi Islam. Berangkat dari masalah nyata di masyarakat Islam seperti kebodohan, kemiskinan, kondisi ekonomi negara-negara Islam yang lemah, harus dianggap cukup untuk menyadarkan alam pikiran akademisi Muslim yang terus-menerus memelihara mental paranoid. Islam dibela kemurniannya, namun khasiatnya tidak bisa dirasakan secara nyata oleh pemeluknya. Tentu menjadi ironis. Kesadaran itulah yang nampaknya membangkitkan Shahrur. Dalam pengantar bukunya *al-Kitâb wa Al-Qur’ân, Qirâ’ah mu’âshirah*, dia menyatakan bahwa telah berlalu paruh kedua dari abad ke-15 H, atau bertepatan dengan paruh terakhir abad ke-20 M, tetapi peradaban Islam sejak permulaan abad ke-20 masih menyuguhkan Islam sebagai aqidah dan etika tanpa menyentuh dimensi filosofis dari aqidah Islam. Peradaban Islam mengalami stagnansi dan tidak mampu memecahkan problem fundamental pemikiran ke-Islaman, karena masih dipenuhi berbagai taklid tentang konsep Qadha’ dan Qadar, faham Jabariah, problematika pengetahuan, konsep Negara, problem sosial, ekonomi, demokrasi dan penafsiran atas sejarah. Shahrur merumuskan bahwa masalah utama dari semuanya adalah:

- 1) Tidak adanya pegangan metode ilmiah yang objektif. Syarat utama penelitian ilmiah yang objektif adalah melakukan studi teks tanpa mengikut sertakan sentiment apapun.
- 2) Adanya prakonsepsi terhadap semua masalah sebelum kajian dilakukan.
- 3) Pemikiran Islam belum memanfaatkan konsep-konsep dalam filsafat humaniora dan tidak berinteraksi dengan dasar-dasar teorinya.
- 4) Tidak adanya teori Islam kontemporer dalam ilmu humaniora yang disimpulkan secara langsung dari Al-Qur’ân.¹⁵⁵

Lalu pemikiran yang sama tentang penerapan hermeneutika terhadap studi Al-Qur’ân diketahui terus di gelontarkan oleh para pemikir Islam kontemporer seperti Hassan Hanâfi, Fazlur Rahmân, M. Arkoun, Nas{r H{âmîd Abû Zaid, dan Khaled Abou el-Fadl. Adapun di Indonesia pemikiran mereka pertama kali di adopsi oleh M. Amin Abdullah, dia yang mengawali dan membawa pemikiran untuk menerapkan hermeneutika Al-Qur’an terhadap studi Al-Qur’ân di Indonesia. Amin Abdullah mengatakan

“Perkenalan saya dimulai saat mengajar di pascasarjana IAIN Yogyakarta tahun 1994, melalui bacaan terhadap buku-bukunya. Uniknya, buku Abu Zayd justru saya temukan saat saya berkunjung ke Paris. Saya

¹⁵⁴ Fahmi Salim, *Kritik Terhadap Studi Al-Qur’ân kaum Liberal*, ...,hal. 191-192.

¹⁵⁵ Anwar Mujahidin, *Hermeneutika Al-Qur’ân*, Ponorogo: STAIN Po Press, 2013, hal. 3-4.

hanya bertemu bukunya disana, bukan orangnya. Ketika itu, saya menemukan buku dengan judul yang membuat saya tertarik, seperti *Naqd al-Khitab al-Dini* (Kritik Wacana Agama), *Naqd al-Nash* (kritik Teks), dan lain-lain. Buku itu saya bawa ke tanah air, lalu saya telaah. Ternyata isinya memang bagus dan sesuai dengan perkembangan studi Islam Kontemporer. Saya kira, tema seperti *Naqd al-Khitab al-Dini* merupakan tema yang cocok untuk dibahas di lingkungan IAIN atau PTAI (perguruan Tinggi Agama Islam).”

Selain mengungkapkan apresiasi terhadap pemikiran Abu Zaid, Amin Abdullah juga mengadopsi, meski tidak menyatakan secara eksplisit, sejumlah konsep pemikiran hermeneutika pemikir Muslim Mesir ini. Di antaranya adalah konsep historitas Al-Qur’an. Menurutnya Al-Qur’an sebagai kalam Tuhan yang ‘transenden’ juga tidak terlepas dari hukum historitas. Teori *asbab an-Nuzul* dalam kajian ulum Al-Qur’an klasik membuktikan adanya hubungan kausalitas yang positif antara pesan-pesan atau norma-norma Al-Qur’an dengan peristiwa-peristiwa sosial, ekonomi, politik yang mengitarinya. Meski demikian, status historitas Al-Qur’an tidak perlu menurunkan martabat kitab suci ini, sebab yang menjadi perhatian utamanya bukan pada historitas Al-Qur’an itu sendiri, tetapi pada dimensi historitas penafsiran terhadap kitab suci tersebut.¹⁵⁷

¹⁵⁶ Safrudin Edi Wibowo, *Hermeneutika, Kontroversi Kaum Intelektual Indonesia*, Yogyakarta: CV Istana Agency, 2022, hal. 22-23.

¹⁵⁷ Safrudin Edi Wibowo, *Hermeneutika, Kontroversi Kaum Intelektual Indonesia*, ..., hal. 23.

BAB III

BIOGRAFI SERTA ARGUMENTASI PENDUKUNG DAN PENOLAK HERMENEUTIKA

A. Biografi Adian Husaini

Adian Husaini lahir di Bojonegoro, Jawa Timur 17 Desember 1965. Meraih gelar Ph.D. dalam bidang peradaban Islam International Institute of Islamic Thought and Civilization-International Islamic University Malaysia (ISTAC-IIUM), dengan disertasi berjudul *Exclusivism and Evangelism in the Second Vatican Council: A Critical Reading of the Second Vatican Council Documents in the Light of the Ad Gentes and the Nostra Aetate*. Pendidikan umum dijalankannya bersama dengan pendidikan agama, dimulai dari SDN Negeri Banjarjo 1, SMPN Padangan Bojonegoro, SMPPN Bojonegoro, dan Menyelesaikan pendidikan S2 dalam bidang Hubungan Internasional di Universitas Jayabaya Jakarta, dan S1 bidang kedokteran hewan di IPB Bogor.¹

Aktifitasnya saat ini adalah sebagai ketua Dewan Dakwah Islamiyah (DDII), Wakil Ketua Komisi Kerukunan Umat Beragama MUI (2000-2010), Pengurus Majelis Tabligh PP Muhammadiyah (2005-2010), anggota Dewan Direktur di Institut for the Study of Islamic Thought and Civilizations (INSIST) dan redaksi Majalah Ilmiah ISLAMIA, serta pimpinan redaksi jurnal Al-Insan. Juga secara rutin menulis Catatan Akhir Pekan (CAP) untuk website Radio Dakta 107 FM dan website www.hidayatullah.com. Pendidikan agamanya ditempuhnya di Langgar al-Muhsin Desa Kuncen

¹ Hamid Fahmi Zarkasyi, Mohammad Syam'un Salim dkk, *Rasional Tanpa Menjadi Liberal: Menjawab Tantangan Pemikiran Islam*, Jakarta: INSIST, 2021, hal. 379.

Pandangan Bojonegoro, Madrasah Diniyyah Nurul Ilmi Padangan Bojonegoro, Pondok Pesantren Ar-Rosyid Kendal Bojonegoro, Masjid al-Ghifari IPB Bogor, dan Pondok Pesantren Ulil Albab Bogor, dan Kursus Bahasa Arab di LIPIA Jakarta.²

Beberapa kitab yang telah dikajinya ketika belajar kepada para kiyai adalah Sullamut Taufiq, Safinatun Najah, al-Arba'in an-Nawawiyah, Bidayatul Hidayah, 'Aqidatul 'Awam, Jauharatut Tawhid, Riyadus Shalihin, dan sebagainya. Sejak duduk di bangku SMP Adian dikenalkan dengan pemikiran-pemikiran Prof. Hamka oleh ayahnya, H. Dachili Hasyim, seorang guru SD dan pengurus Muhammadiyah kecamatan Padangan Bojonegoro, yang secara rutin berlangganan majalah Panji Masyarakat pimpinan Prof. Hamka. Saat ini Adian Husaini menjabat sebagai Ketua Program Doktor Pendidikan Islam Universitas Ibn Khaldun Bogor dan dosen /guru di Pesantren at-Taqwa Depok. Berbagai pengalaman bekerja pernah dijalaninya: Pernah menjadi guru Biologi di Pesantren Darut Taqwa Cibinong, Asisten mata kuliah agama Islam PAI IPB, wartawan di harian Berita Buana, Harian Republika, analis berita di Radio Muslim FM Jakarta, Dosen Jurnalistik di Universitas Ibn Khaldun Jakarta, Dosen mata kuliah Islamic WorldView di Pusat Studi Timur Tengah dan Islam Universitas Indonesiadan Universitas Muhammadiyah Surakarta, serta Dosen pemikiran Islam di Program Kaderisasi Ulama (PKU) Universitas Darussalam Gontor.³

Berbagai buku telah ditulis oleh Adian Husaini berkaitan dengan penolakannya terhadap penerapan hermeneutika Al-Qur'an diantaranya adalah:

1) Wajah Peradaban Barat: Dari Hegemoni Kristen ke Dominasi Sekuler-Liberal (Jakarta Gema Insani Press, 2005), buku ini mendapat penghargaan sebagai buku terbaik untuk kategori non-fiksi dalam Islamic Book Fair di Jakarta tahun 2006. Buku ini menjelaskan dan mengungkapkan fakta dan akar historis peradaban Barat yang bertransformasi dari Christendom menuju liberalisme-sekulerisme, serta berbagai persoalan besar yang ditimbulkannya terhadap dunia kita dewasa ini. Dalam pembahasan buku ini sering menggunakan istilah "Barat Sekular-Liberal". Hal ini, untuk menunjukkan bahwa penulis tidak bermaksud memukul rata semua yang berasal dari Barat dan bersikap anti kepadanya, melainkan mengembangkan sikap kritis yang proporsional. Salah satu tesis penting yang dibahas dalam buku ini adalah "Konfrontasi Permanen" sebagai antitesis terhadap teori "Benturan Peradaban (the Clash of Civilization)" dari Bernard Lewis yang kemudian disebarluaskan oleh Samuel P. Huntington. Kata "konfrontasi"

² Adian Husaini, *Hermeneutika dan Tafsir Al-Qur'an*, Depok: Gema Insani, 2007, hal. 87-88.

³ Adian Husaini, "Perkembangan Islam Liberal di Indonesia," dalam <https://adianhusaini.id/pages/profil-dr-adian-husaini> . Diakses pada 21 Juli 2022.

diambil dari tesis Prof. Naquib Al-Latas (Bab 11), tidak harus diartikan “benturan fisik” atau peperangan militer. Konfrontasi disini lebih ditekankan pada aspek intelektual dimana terdapat perbedaan yang mendasar antara pandangan hidup Islam dan pandangan hidup Barat, dan pandangan hidup yang berdiri di atasnya. Menurut Adian Husaini pada saat buku ini ditulis fenomena “hegemoni Barat” dalam Islamic Studies di berbagai perguruan tinggi Islam sungguh hal yang mencengangkan, sesuatu yang kira-kira 10 tahun lalu, tidak terbayangkan oleh cendekiawan Muslim Inonesia. Sepanjang tahun 2004, ketika Adian dan sejumlah teman-temannya di INSIST melakukan sejumlah acara workshop tentang pemikiran Islam dan Barat di beberapa perguruan tinggi dan pondok pesantren, paham pluralisme agama, metode hermeneutika dalam studi Al-Qur’an, liberalisme moral, dan sebagainya sudah menyebar seperti virus atau “penyakit menular” yang ganas. Paham-paham dan pemikiran yang membongkar asas Islam, bahkan yang terang-terangan melecehkan Islam, mendapatkan sokongan luas dari kalangan dosen dan mahasiswa perguruan tinggi Islam.⁴

Buku ini lahir karena terpacu melihat fenomena menyeruaknya “hegemoni Barat” dalam bidang keilmuan dan kajian keislaman di Indonesia. Pemikiran dan metodologi Barat dijiplak begitu saja tanpa daya kritis yang berarti. Betapa ironinya selama ratusan tahun Indonesia dijajah Belanda, hampir tidak ada kalangan ulama atau cendekiawan Muslim yang menghujat Al-Qur’an atau menyatakan bahwa semua agama adalah sama, semuanya jalan yang sah menuju kebenaran dan keselamatan. Meruyaknya paham pluralism agama, penggunaan metodologi hermeneutika untuk tafsir Al-Qur’an, dan sebagainya justru terjadi dan begitu mudah diserap setelah kita merdeka. Hal-hal yang mendasar dalam Islam dibongkar, didekonturksi, tanpa memikirkan dampaknya yang serius. Yang lebih merisaukan persiapan kaum Muslim untuk menghadapi “zaman baru” berupa “perang intelektual” itu begitu minim, bahkan banyak cendekiawan yang menganggap enteng, seolah-olah sedang tidak terjadi apa-apa.⁵

2) Hermeneutika dan Tafsir Al-Qur’an (Depok, Gema Insani Press, 2007). Buku ini ditulis oleh Adian Husaini dan kawanya Abdurrahman al-Baghdadi. Dalam buku ini Adian menjelaskan argumen-argumen penolakannya terhadap penerapan heremeneutika untuk tafsir Al-Qur’an. Menurut Adian perguruan tinggi Islam di Indonesia harusnya melahirkan cendekiawan dan ulama yang tangguh dalam memperjuangkan Islam. Karena itu tidak sewajarnya jika kampus ini meluluskan sarjana syaria’h yang justru aktivitasnya menghancurkan syari’at Islam. Tidaklah patut kampus Islam

⁴ Adian Husaini, *Wajah Peradaban Barat: Dari Hegemoni Kristen ke Dominasi Sekuler-Liberal*, Jakarta: Gema Insani Press, 2005, hal. Xxi dan xxvi.

⁵ Adian Husaini, *Wajah Peradaban Barat: Dari Hegemoni Kristen ke Dominasi Sekuler-Liberal*, ..., hal. xxxiv.

meluluskan sarjana ushuludiin, yang pemikirannya jelas-jelas menyerang kesucian dan keontetikan Al-Qur'an. Kampus Islam juga tidak selayaknya membiarkan para dosennya secara terbuka menyerang Islam atau menginjak-injak Kitab Suci Al-Qur'an. Selanjutnya, menurut Adian jumlah kampus-kampus Islam kini makin bertambah sejalan dengan tantangan yang dihadapinya. Di samping arus komersialisasi pendidikan karena kecilnya tanggung jawab pemerintah, masalah lain yang tak kalah berat dihadapi para akademisi Muslim di perguruan tinggi adalah besarnya serbuan pemikiran Barat ke dalam studi dan pemikiran Islam. Masalah ini semakin berat sejalan dengan semakin berjubelnya ribuan alumni pusat-pusat studi Islam di Barat yang kini memegang posisi-posisi penting sebagai dosen dan tenaga peneliti di kampus-kampus berlabel Islam. Misi orientalisme Barat telah semakin menunjukkan kesuksesannya di Indonesia.⁶

Salah satu tantangan berat dalam bidang keilmuan Islam saat ini adalah masuknya hermeneutika dalam bidang studi Al-Qur'an. Sejumlah kampus Islam yang besar telah menetapkan hermeneutika sebagai mata kuliah wajib di jurusan tafsir dan hadist dan disosialisasikan ke berbagai jurusan lainnya. Jelas ilmu penafsiran yang berasal dari tradisi luar Islam ini dulunya tidak dikenal oleh ulama Islam. Jika ilmu ini diajarkan, tentu ada maksudnya, bisa jadi maksudnya adalah ingin menggantikan atau menempelkan pada ilmu tafsir yang selama ini dikenal oleh kaum muslimin. Masalah pengambilan metodologu asing, apalagi hendak bermaksud menggantikan ilmu tafsir Al-Qur'an, tentu bukenalah masalah sepele. Ini masalah yang sangat serius, yang harus dikaji secara mendalam dan didiskusikan dengan para ulama dan cendikiawan Muslim lainnya sebelum hermenutika dijadikan mata kuliah wajib.⁷

B. Biografi Sahiron Syamsudin

Nama lengkapnya adalah Sahiron Syamsudin, lahir di daerah Cirebon 11 Agustus 1968. Baground pesantren ditempuh di Pesantren Raudlatu at-Thalibin Babakan Ciwaringin Cirebon tahun 1981-1987, sekaligus pendidikan menengah formal, mulai dari MTS Negri Babakan Ciwaringin (1981-1984) sampai MAN Babakan Ciwaringin (1984-1987). Pendidikan di tingkat perguruan tinggi ia mulai dari tingkat strata 1 jurusan hukum Islam IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta pada tahun 1987-1993. Pendidikan dan pengabdianya ia Injutkan hingga sekarang di bidang studi Islam dengan lebih fokus ke bidang eksegesis kitab suci Al-Qur'an. Studi S2 dilanjutkan McGill Kanada dengan memperoleh gelar Master of Arts dengan judul tesisnya yaitu

⁶ Adian Husaini, *Hermeneutika dan Tafsir Al-Qur'ân*, Depok: Gema Insani, 2007, hal. X-Xi.

⁷ Adian Husaini, *Hermeneutika dan Tafsir Al-Qur'ân*, ..., hal. Xi-Xii.

An Examination of Bint al-Shati's Method of Interpreting the Qur'an. S3 di Universitas Bamberg pada tahun 2001-2006 dan pasca S3 di Universitas Frankfurt Germany di selesaikan pada Juli 2010. Latar belakang pendidikannya tersebut menunjukkan pengetahuan dan keahliannya dalam bidang tafsir Al-Qur'an.⁸ Setelah kembali ke Indonesia, Sahiron Syamsuddin tidak menjadi manusia yang 'Baratisme' apalagi terhadap Islam Indonesia. Bahkan sekembalinya dari Barat, Sahiron Syamsuddin kemudian mendirikan pesantren Baitul Hikmah. Dalam hal ini Sahiron membuktikan bahwa belajar di Barat bukan melemahkan iman pada agama, tetapi memperkuat keimanan tersebut melalui keilmuan mendalam. Hingga saat ini, selain pimpinan Pondok Pesantren Baitul Hikmah, banyak jabatan penting yang ditempatinya oleh Sahiron, di antaranya wakil rektor UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, ketua Asosiasi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir (AIAT) se-Indonesia, pernah menjadi Steering Commitee di Netherlands-Indonesia Consortium.⁹

Ketika menyebut nama Sahiron Syamsuddin, maka nama itu identik dengan metode penafsiran yang ia tawarkan yaitu penafsiran berbasis Ma'na-cum-Maghza. Adapun Ma'na-cum-Maghza adalah metode pendekatan di mana seseorang menggali atau merekonstruksi makna dan pesan utama historis, yakni makna (*ma'na*) dan pesan utama/ signifikansi (*maghza*) yang mungkin dimaksud oleh pengarang teks atau dipahami oleh audiens historis, dan kemudian mengembangkan signifikansi teks tersebut untuk konteks kekinian dan kedisinian. Dengan demikian ada tiga hal penting yang seyogyanya dicari oleh seorang penafsir, yakni (1) makna historis (*al-ma'na al-taikhi*), (2) signifikansi fenomenal historis (*al-maghza al-tarikhi*), dan (3) signifikansi fenomenal dinamis (*al-maghza al-mutaharrik*) untuk konteks ketika teks Al-Qur'an ditafsirkan.¹⁰ Adapun Beberapa karya Sahiron Syamsudin terkait dukungannya terhadap penerapan hermeneutika Al-Qur'an

1. Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an (Yogyakarta, Nawasea Press, 2017). Buku ini ditulis dengan maksud memberikan kontribusi dalam perdebatan terkait penerapan hermeneutika Al-Qur'an. Secara garis besar Sahiron berusaha untuk memberikan jalan

⁸ Nahrul Pintoko Aji, "Metode Penafsiran Al-Qur'an Kontemporer: Pendekatan Ma'na Cum Maghza oleh Dr. Phil. Sahiron Syamsuddin" dalam *Jurnal Ilmiah Multi disiplin Indonesia* Vol 02, No 1. 28, Januari 2022, hal, 252.

⁹ Muhammad Alwi HS, "Mengenal Sahiron Syamsuddin, Pelopor Kajian Hermeneutika di Indonesia" dalam <https://www.google.com/amp/s/tafsiralquran.id/mengenal-sahiron-syamsuddin-pelopor-hermeneutika-tafsir-di-indonesia/amp/>. Diakses pada 8 Agustus 2022.

¹⁰ Sahiron Syamsudin, *pendekatan Ma'na-Cum-Maghza atas Al-Qur'an dan Hadis: Menjawab Problematika Sosial Keagamaan di Era Kontemporer*, Bantul: AIAT & Lembaga Ladang Kata, 2020, hal. 8-9..

tengah, dalam arti bahwa sebagian teori hermeneutis bisa digunakan dalam pengembangan Ulumul Qur'an dan penafsiran Al-Qur'an. Penulis berasumsi bahwa sebagian ide-ide hermeneutik dapat diaplikasikan ke dalam 'Ulumul Qur'an, bahkan dapat memperkuat metode penafsiran Al-Qur'an. Dengan argumentasi sebagai berikut. Pertama, secara terminology, hermeneutika (yang salah satu obyek bahasannya adalah metode penafsiran) dan ilmu tafsir pada dasarnya tidaklah berbeda. Keduanya mengajarkan kepada kita bagaimana kita memahami dan menafsirkan teks secara benar dan cermat. Yang membedakan antara keduanya, selain sejarah kemunculannya, adalah ruang lingkup dan obyek pembahasannya: hermeneutika, sebagaimana yang diungkapkan diatas, mencakup seluruh objek penelitian dalam ilmu sosial dan humaniora (termasuk di dalamnya bahasa atau teks, simbol dan perilaku manusia), sementara ilmu tafsir hanya berkaitan dengan teks. Teks seagai obyek inilah yang mempersatukan antara hermeneutika dan ilmu tafsir. Kedua, Upaya mensintesis kajian Islam dengan disiplin-disiplin ilmu "Sekular" bukanlah hal yang baru di dunia Islam. Tentunya sintesis antara dua atau lebih disiplin ilmu tersebut dilakukan dari masa ke masa dengan memperhatikan perkembangan ilmu yang ada. Pada abad ke-3 H/ ke-9 M misalnya, kaum Mu'tazilah menggabungkan teologi Islam dengan filisafat Yunani yang saat itu menjadi ciri dan dominan dalam kajian-kajian keagamaan, sosial, dan sains. Abu l-Hudzayl al-'Alaf (w. 227/841), mensintesis Atomismus Yunani dengan teologi Islam. ¹¹, seorang penafsir klasik, memasukan temuan-temuan ilmiah pada masanya kedalam kitab tafsirnya mafatih al-ghayb untuk menunjukkan kemukjizatan Al-Qur'an dalam bidang sains.¹¹

2. Tulisan selanjutnya adalah artikel yang berjudul Integrasi Hermeneutika Hans Georg Gadamer ke dalam Ilmu Tafsir? Sebuah Proyek Pengembangan Metode Pembacaan Al-Qur'an pada Masa Kontemporer (2006). Tulisan ini dilatarbelakangi oleh kegelisahan penulisnya melihat perdebatan seputar hermeneutika antara kelompok yang mendukung dan kelompok yang menentangnya. Menurut penilaiannya, perdebatan tentang hermeneutika seharusnya tidak lagi berkutat pada mungkin tidaknya adopsi hermenutika, tetapi lebih baik diarahkan pada perumusan argumen mengapa dan bagaimana mengintegrasikan hermeneutika dalam kajian tafsir Al-Qur'an. Tradisi integrasi ilmu-ilmu sekular ke dalam ilmu-ilmu keislaman

¹¹ Sahiron Syamsudin, *Hermeneutika dan Pengembangan 'Ulumul Qur'an*, Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press, 2017, hal. 7-8.

sejatinya telah menjadi tradisi para pemikir Muslim klasik hingga masa modern. Tren untuk mengintegrasikan hermeneutika dalam kajian ilmu tafsir adalah kelanjutan dari tradisi integrasi yang dilakukan pada masa klasik tersebut. Secara garis ada tiga persoalan yang dikaji dalam artikel ini. Pertama, pengertian dan ruang lingkup hermeneutika serta sejarah perkembangan tentang hermeneutik. Menurutnya, secara etimologis, hermeneutika berasal dari bahasa Yunani, *hermeneuein* yang berarti “menjelaskan” (*explain*). Secara terminologis, berbagai definisi yang diberikan oleh para ahli merujuk pada upaya untuk memahami ungkapan-ungkapan yang karena berbagai macam faktor sulit dipahami. Kedua, teori-teori hermeneutika Hans Georg Gadamer dan kemungkinannya untuk diaplikasikan dalam penafsiran Al-Qur’an. Ketiga, penjabaran teori-teori hermeneutika Gadamer yang dapat digunakan untuk pengembangan metode tafsir Al-Qur’an.¹²

C. Beberapa Tokoh Pendukung dan Penolak Penerapan Hermeneutika Al-Qur’ân Serta Pusat Studi dan Sosialisasi Gagasannya di Indonesia

1. Tokoh-Tokoh Pendukung Hermeneutika Al-Qur’ân

a. M. Amin Abdullah

M. Amin Abdullah, lahir di Margomulyo, Tayu Pati, Jawa Tengah, 28 juli 1953. Menamatkan kulliyat al-Muallimin al-Islamiyyah (KMI), Pesantren Gontor Ponorogo tahun 1972 dan program Sarjana Muda (Bakalaureat) di Institut Pendidikan Darussalam (IPD) tahun 1997 di pesantren yang sama. Menyelesaikan program sarjana pada fakultas Usuluddin, jurusan perbandingan Agama IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, tahun 1982 atas seponsor Departemen Agama dan Pemerintahan Republik Turki. Mulai tahun 1985 mengambil program Ph.D. Bidang Filisafat Islam *Department of Philosophy, Faculty of Art and Sciences, Middle East Technical University (METU) Ankara Turki (1990)*. Mengikuti program Post-doctoral di Mc Gill University, Kanada (1997-1998). Karya-karya ilmiah yang diterbitkan antara lain: *Filisafat Kalam di Era Post Modernisme* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995), *Studi Agama: Normativitas atau Historitas* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995), *Dinamika Islam Kultural: pemetaan atas Wacana Keislaman Kontemporer*, (Bandung: Mizan, 2000), *Antara Al-Ghazali dan Kant: Filisafat Etika Islam*, (Bandung: Mizan, 2002),

¹² Safrudin Edi Wibowo, *Hermeneutika, Kontroversi Kaum Intelektual Indonesia*, Yogyakarta: CV Istana Agency, 2022, hal. 110-111.

Pendidikan Agama Era Multikultural Multi Religius, (Jakarta: PSAP, Muhammadiyah, 2005).¹³

M. Amin Abdullah, rektor UIN Yogyakarta memang dikenal sangat gigih dalam memperjuangkan, penggunaan hermeneutika dalam penafsiran Al-Qur'ân. Dia bahkan menyebut sebagai kebenaran yang harus disampaikan kepada umat Islam, meskipun banyak yang mengkritiknya. Dia pun menjadi begitu kritis terhadap metode tafsir klasik, meskipun dia sendiri belum pernah menulis sebuah tafsir berdasarkan hermeneutika. Amin Abdullah menulis banyak kata pengantar untuk buku-buku yang membahas tentang hermeneutika Al-Qur'ân.¹⁴

Di lingkungan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Amid Abdullah banyak melakukan gebrakan dalam perkembangan keilmuan Islam, setelah sebelumnya mengalami keterpurukan intelektual, suatu kondisi yang menjadikan tidak ada lagi intelektual yang diperhitungkan dari Yogyakarta. Pada saat itu, hampir seluruh intelektual Muslim berasal dari UIN Jakarta, terutama sejak Quraish Shihab menjadi rektor PTAIN tersebut. Adapun tulisan-tulisan Amin Abdullah mengenai hermeneutika lebih banyak membahas persoalan-persoalan metodologis penafsiran Al-Qur'an dan berbagai solusi yang ditawarkan untuk mengatasi persoalan epistemik tersebut. Tulisan Amin Abdullah paling awal mengenai AL-Qur'an dan problem pembacaannya antara lain dapat dijumpai dalam artikel berjudul Bentuk Ideal Jurusan TH (Tafsir Hadist) Fakultas Ushuluddin IAIN (1991). Dalam artikel ini, Amin Abdullah memaparkan sejumlah persoalan terkait pembacaan Al-Qur'an dalam karya-karya tafsir klasik hingga kontemporer. Menurutnya, model pembacaan Al-Qur'an dalam karya-karya tersebut didominasi pendekatan leksikografis (lughawi). Sehingga mengalami gagap paradigmatis ketika ia dituntut untuk menjelaskan keterkaitan antara universalitas Al-Qur'an dengan partikularitas kehidupan manusia. Tawaran metode komparatif tematik yang dikembangkan para mufassir, menurut Amin Abdullah belum mampu menyelesaikan ketegangan antara komitmen untuk menegakkan nilai-nilai etik-moral universal Al-Qur'an yang mendalam, dengan partikularitas konteks kehidupan manusia yang selalu berubah. Untuk mengatasi persoalan tersebut, Amin Abdullah melihat perlunya sintesis antara metode tafsir dengan berbagai teori pendekatan ilmu-ilmu sosial, baik lewat model pendekatan hermeneutik maupun model pendekatan verstehen.¹⁵

¹³ Amin Nasir, "Sintesis Pemikiran M. Amin Abdullah dan Adian Husaini" dalam *Jurnal Fikrah* Vol. 2 No. 1, Juni 2014, hal, 144.

¹⁴ Amin Nasir, "Sintesis Pemikiran M. Amin Abdullah dan Adian Husaini" , ..., 144.

¹⁵ Safrudin Edi Wibowo, *Hermeneutika, Kontroversi Kaum Intelektual Indonesia*, Yogyakarta: CV Istana Agency, 2022, hal. 83-84.

Pendekatan heremenutik ditawarkan secara eksplisit dalam artikel yang berjudul “Pendekatan Peremeneutik Visi keindonesiaan Pembaharuan Pemikiran Islam” (1995). Dalam artikel tersebut, Amin Abdullah menawarkan pendekatan hermeneutic dalam merumuskan rekayasa sosial budaya suatu bangsa. Setidaknya ada dua argument yang diajukannya: Pertama, embrio pendekatan hermeneutic sejatinya telah fungsional dan berkembang pesat dalam pemikiran keislaman. Dalam kajian Ilam, hermeneutika dapat disejajarkan dengan ilmu tafsir, meskipun ruang lingkup pembahasannya masih terbatas para tradisi keilmuan bayani dan belum menyentuh wilayah tradisi burhani. Kedua, pendekatan hermeenutik telah digunakan dalam kerja-kerja penafsiran kitab suci dan doktrin keagamaan yang berkenaan dengan praksis sosial dan budaya local. Sejumlah istilah kunci yang sering digunakan dalam tradisi hermeutika, juga telah digunakan dalam tafsir Al-Qur’an. Dalam artikel ini, Amin Abdullah memetakan pendekatan pembaharuan pemikiran islam di Indonesia menjadi dua model, yaitu pendekatan berpola tajdid yang digagas Muhammad Abduh dan pendekatan berpola tathbiq yang dipelopori Rasyid Ridla. Pembaharuan berpola tajdid lebih mengedepankan prinsip-prinsip universal-transendental ajaran agama, mencari ratio-legis (illah) dari setiap aturan hukum syari’ah, dan tidak lagi harus terikat oleh bentuk historitas institusi agama, baik sosial, pendidikan, hukum, maupun ekonomi. Pembaharuan berpola tathbiq lebih menekankan historitas kelembagaan agama Islam yang bersifat spesifik, particular, eksklusif, konkret, bahkan final, dan cenderung mengabaikan normativitas keberagamaan Islam yang bersifat *universal, inklusif, transcultural* serta *open-minded*.¹⁶

b. Komaruddin Hidayat

Komaruddin Hidayat, lahir di Magelang, Jawa Tengah, 18 Oktober 1953. Alumni pesantren modern Pabelan Magelang (1969) dan pesantren al-Iman Muntilan (1971). Menyelesaikan Sarjana Mudan (BA) di bidang Pendidikan Islam (1977) dan sarjana lengkap (Drs) di bidang Teologi Islam (1981) di IAIN Jakarta. Meraih gelar doktor di bidang Filisafat Barat di Middle East Technical University, Ankara, Tuki (1990). Dosen pada Fakultas Pasca Sarjana IAIN Jakrta (sejak 1990); dosen pada Fakultas Pasca Sarjana Universitas Indonesia (sejak 1992). Selain sebagai dosen, ia juga sebagai dewan redaksi majalah ‘Ulum Al-Qur’ân (sejak 1991); Dewan Redaksi jurnal Studia Islamika (sejak 1994); Dewan Editor dalam penulisan Encyclopedia of Islamic World; dan Direktur pada Pusat Kajian Pengembangan Islam Kontemporer, IAIN Jakarta (sejak 1995). Selama

¹⁶ Safrudin Edi Wibowo, *Hermeneutika, Kontroversi Kaum Intelektual Indonesia*, ..., hal. 85-86.

mahasiswa, aktif di Organisasi Himpunan Mahasiswa Islam (HMI) dari tingkat Komisariat, Cabang, samapi Pngurus Besar. Menulis di berbagai media massa. Menulis buku (co-author) *Agama Masa Depan, Prespektif Filisafat Perennial* (Paramadina, 1995); beberapa tulisannya dimuat di berbagai buku, antara lain, *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Paramadina, 1995), *Rekonstruksi dan Renungan Religius Islam* (Paramadina, 1996). Memperoleh beasiswa sebagai Fellow Reseacher di McGill University, Montreal, selama satu semester (1995). Sejak tahun 1990, ia merupakan salah seorang peneliti dan dosen tetap pada Yayasan Wakaf Paramadina, Jakarta.¹⁷

Dukungan Komaruddin Hidayat terhadap hermeneutik dapat dilihat dari pemikirannya yang mengadopsi konsep wahyu sebagai proses komunikasi yang digagas oleh Nasr Hamid Abu Zaid yang dikenal sebagai hermeneut Muslim. Meski tidak secara eksplisit merujuk kepada pemikir Mesir ini, namun konsep wahyu sebagai proses komunikasi yang digagas Komaruddin memiliki kemiripan dengan konsep Abu Zaid. Dengan menggunakan teori komunikasi, dia menjelaskan bahwa Tuhan pun berkomunikasi dengan manusia melalui medium bahasa, dalam kasus Al-Qur'an menggunakan bahasa Arab. Sebagai komunikator, Tuhan menyampaikan pesan melalui medium bahasa (wahyu) kepada komunikan yaitu Muhammad dan para sahabatnya. Pesan Tuhan (wahyu) yang semula bersifat oral ini kemudian dibakukan dan diabadikan dalam bentuk tradisi tulis (teks). Perubahan pesan Al-Qur'an dari bahasa lisan menjadi bahasa tulis, yang lebih menitik beratkan language ketimbang parole menimbulkan implikasi positif maupun negatif. Dengan diabadikan dalam bentuk tulisan yang baku, Al-Qur'an mudah untuk menjumpai pembacanya yang hidup di zaman dan tempat yang berbeda. Namun perlu disadari pula bahwa begitu sebuah wacana yang begitu kompleks dituliskan, penyempitan dan pengeringan makna dan nuansa tidak bisa dihindari.¹⁸

Menurut Komaruddin Hidayat, Al-Qur'an diwahyukan Jibril kepada Muhammad tidak dalam bentuk bundelan buku yang sekaligus turun, melainkan datang berangsur-angsur. Wahyu Allah yang diturunkan kepada para Nabi kesemuanya bukan dalam bentuk tulisan, melainkan dalam wujud "suara" atau "bisikan". Ketika suara atau bisikan wahyu ini ditranskrip dan ditransfer dalam bahasa tulis, maka banyak aspek fundamental dalam peristiwa bahasa yang mrnghilang. Sebab dalam peristiwa komunikasi

¹⁷ Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama*, Jakarta: Penerbit Paramadina, 1996, hal. 224.

¹⁸ Safrudin Edi Wibowo, *Hermeneutika, Kontroversi Kaum Intelektual Indonesia*, Yogyakarta: CV Istana Agency, 2022, hal. 25-26.

wahyu itu banyak variabel yang terlibat, ketika peristiwa komunikasi dituangkan dalam tulisan, maka ia menjadi “terkunci dan “membeku.”¹⁹

c. Ulil Abshar Abdalla

Ulil Abshar Abdalla adalah seorang cendekiawan Muslim atau lebih dikenal sebagai salah satu tokoh pendiri Jaringan Islam Liberal (JIL). Ulil lahir di Pati, Jawa Tengah tanggal 11 Januari 1967. Ayahnya, Abdullah Rifa'i adalah seorang pengelola pesantren Mansajul Ulum di Pati. Ulil mengakui bahwa ayahnya adalah sosok yang cukup keras dalam mendidik santrinya. Namun Ulil bertrimakasih pada sikap ayahnya tersebut karena dari didikan itulah, ia dapat menguasai tata bahasa Arab (Nahwu), bidang yang menjadi keahlian ayahnya. Ulil menyelesaikan pendidikan menengahnya di Madrasah Mathali'ul Falah, Kajen, Pati, Jawa Tengah yang diasuh oleh Alm. KH. M. Ahmad Sahal Mahfudz (Mantan ketua MUI dan tokoh NU). Ketika menempuh pendidikan di Madrasah, Ulil memiliki ketertarikan yang cukup besar pada bidang sastra Indonesia. Ulil mendapat sarjananya di Fakultas Syari'ah LIPIA (Lembaga Pengetahuan Islam dan Arab) Jakarta LIPIA merupakan cabang dari Universitas Islam Muhammad Ibnu Sa'ud di Riyadh, Arab Saudi. LIPIA banyak berkontribusi dalam memperkenalkan gagasan pemikiran Islam Salafi-Wahabi, termasuk pemikiran Ibnu Taimiyah yang merupakan ciri khas pemikiran Islam di Arab Saudi. Disamping itu Ulil juga pernah mengenyam pendidikan di Sekolah Tinggi Filisafat (STF) Driyarkara. Ulil melanjutkan studi Doktoralnya di Boston University, Amerika Serikat. Dalam proses studinya di Amerika, Ulil dengan mudah mengakses berbagai karya intelektual yang datang dari berbagai tradisi pemikiran karena ia memiliki kemampuan bahasa Inggris dan bahasa Arab yang baik.²⁰

Dalam tulisan-tulisan Ulil Abshar, dia memang tidak menulis secara gamblang tentang hermeneutika namun pesan-pesannya banyak tersirat tema-tema tentang hermeneutika. Oleh karena itu, jika disebut hermeneutika dalam tulisan-tulisannya, maka yang dimaksud lebih kepada tema-tema tentang teori pembacaan Al-Qur'an dan relasi antara teks, pengarang (author), dan pembaca (reader) yang menjadi domain utama kajian hermeneutika Barat. Tulisan pertama Ulil Abshar yang dapat digolongkan dalam jenis ini adalah artikel yang berjudul “Pasar Raya Tafsir dan Perahu Nuh” (2002) yang dimuat dalam situs resmi JIL. Dalam artikel tersebut Ulil menggambarkan pluralitas penafsiran sebagai pasar raya yang menyediakan ratusan, bahkan ribuan toko dan kios tafsir di dalamnya. Setiap penafsir boleh menjajakan barang dagangannya dan mengemasnya dengan semenarik

¹⁹ Safrudin Edi Wibowo, *Hermeneutika, Kontroversi Kaum Intelektual Indonesia*, ..., hal. 26.

²⁰ Taufani, “Relasi dan Kebebasan: Telaah Atas Pemikiran Ulil Abshar Abdalla” dalam *Jurnal Tabligh*, Edisi Desember 2016, hal. 86-87.

mungkin. Beragamnya barang dagangan yang ditawarkan membuat sebagian pengunjung merasa senang, karena memilih sesuai dengan selera. Sebagian pengunjung menjadi bingung karena dihadapkan pada berbagai pilihan dan menginginkan adanya keseragaman produk yang dijanjikan. Ulil mengkritik jargon “kembali kepada Al-Qur’ân dan Hadist (*ar-ruju’ ila Al-Qur’ân wa as-sunnah*), menurutnya bermasalah, sebab penafsiran terhadap kedua sumber tersebut bisa sangat berbeda dari satu golongan ke golongan yang lain. Meminjam istilah teori pos-strukturalisme, situasi seperti ini disebut sebagai “keadaan matinya seorang pengarang” (*the death of the author*). Setiap teks yang selesai ditulis maka ia akan otonom dari, dan bahkan tidak mampu dikendalikan oleh pengarangnya karena ia telah menjadi milik publik pembacanya.²¹

2. Tokoh-Tokoh Penolak Hermeneutika Al-Qur’ân

a. Hamid Fahmi Zarkasyi

Hamid Fahmi Zarkasyi lahir di Gontor 13 September 1958. Putra ke-9 dari KH. Imam Zarkasyi, pendiri Pondok Modern Darussalam Gontor. Setelah menyelesaikan pendidikan S1 di Institut Pendidikan Darussalam (IPD), ia melanjutkan ke Pakistan hingga meraih gelar M.A ED. dari Universitas Punjab Lahore (1986). Di tahun berikutnya kembali mengambil studi magister di Universitas Birmingham (1998) hingga meraih gelar Master of Philosophy (M.Phil). gelar Doctor of Philosophy (Ph.D) dalam bidang Pemikiran Islam diraihnya dari International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC) Malaysia pada 6 Ramadhan 1427/29 September 2006. Dia berhasil mempertahankan disertasinya yang berjudul *Al-Ghazali’s Concept of Causality* di hadapan para penguji yaitu Prof. Dr. Osman Bakar, Prof. Dr. Ibrahim Zein, Prof. Dr. Torlah, dan Prof. Dr. Alparslan Acikgence.²²

Saat ini Hamid Fahmi menjabat sebagai Rektor Universitas Darussalam Gontor (UNIDA), Direktur Utama Institute for the Study of Islamic Thought and Civilizations (INSIST) Jakarta, Ketua Majelis Intelektual dan Ulama Muda Indonesia (MIUMI), Anggota Ittihad al ‘Alami li ‘Ulama al-Muslimin (Persatuan Ulama se-Dunia) yang berpusat di Qatar (2018-sekarang), dan Dewan Penasihat Center for Islamic and Occidental Studies (CIOS). Hamid Fahmi juga telah banyak menulis buku yang utamanya pada bidang Filisafat dan Pemikiran Islam Kontemporer. Diantaranya adalah, *Membangun Peradaban Islam yang Bermartabat* (Cios. 2009), *Peradaban Islam: Makna dan Strategi Pembangunannya* (CIOS:

²¹ Safrudin Edi Wibowo, *Hermeneutika, Kontroversi Kaum Intelektual Indonesia*, Yogyakarta: CV Istana Agency, 2022, hal. 101-102.

²² Hamid Fahmi Zarkasyi, Mohammad Syam’un Salim dkk, *Rasional Tanpa Menjadi Liberal: Menjawab Tantangan Pemikiran Islam*, Jakarta: INSIST, 2021, hal. 379.

2010). *Al-Ghazali's Concept of Causality* (IIUM Malaysia, 2010), *Misykat: Refleksi Tentang Islam Westernisasi dan Liberalisasi* (INSIST-MIUMI, 2012). *Minhaj: Berislam, dari Ritual Hingga Intelektual* (INSIST, 2020).²³

Hamid juga pernah menjadi wakil umat Islam Indonesia dalam symposium tentang masa depan politik Islam di Japan Institute of International Affairs (JIIA) Tokyo (2008). Menjadi anggota delegasi RI (Kemenlu) dalam program Public Diplomacy Campaign ke Negara Austria (2010). Menjadi anggota tim perumus Piagam Kuwait untuk proyek “Orientalis Sebagai Jembatan Peradaban” Kementerian Waqaf dan Urusan Umat Islam Kuwait (2011).²⁴

Hamid Fahmi termasuk penulis yang aktif melahirkan sejumlah tulisan baik dalam bentuk artikel, makalah maupun buku. Meski demikian, ia tidak terlalu banyak menulis mengenai hermeneutika. Tulisannya tentang hermeneutika dapat ditemukan dalam artikel yang berjudul “menguak Nilai di Balik Hermeneutika” yang diterbitkan dalam *Majalah Pemikiran dan Peradaban Islamia*. Dalam tulisan tersebut Hamid mengajukan sejumlah argument penolakan terhadap hermeenutika. Dengan menggunakan teori worldview, ia menyatakan bahwa setiap ilmu, konsep atau teori termasuk hermeneutika pasti merupakan produk dari masyarakat atau bangsa yang memiliki peradaban dan pandangan hidup. Di antara faktor-faktor yang membentuk pandangan hidup adalah kepercayaan terhadap Tuhan. Menurutnya hermeneutika lahir dalam suatu milieu ilmiah (scientific environment) yang mulai meninggalkan pemikiran metafisis.²⁵

Karya selanjutnya yang menyinggung terkait penerapan hermeneutika adalah dalam buku yang berjudul *Misykat Refleksi tentang Westernisasi, Liberalisme, dan Islam*. Buku ini merupakan kumpula tulisan dalam kolom *Misykat Jurnal Islamia* yang dimuat dalam *Koran Republika* selama tiga tahun (2009-2012). Dalam sub judul “Desakralisasi Teks” Hamid mengemukakan sejumlah kritik terhadap hermeneutika. Menurutnya, hermeneutika atau filisafat tafsir dan nihilism adalah setali tiga uang, karena keduanya menawarkan konsep relativitas. Selain itu, ia juga mengkritisi proyek sekulerisme yang tujuan utamanya mendeksakralisasi segala sesuatu, yang dalam pemikiran Islam kemudian diterapkan pada kitab suci AL-Qur’an. Wacana desakralisasi merupakan rajutan antara realitas pemikiran Islam dan Postmoderenisme. Perpaduan ini menurut Hamid adalah menyesatkan karena Islam berangkat dari yang absolut (wahyu Allah),

²³ Harda Armayanto, Achmad Reza Hutama Al Faruqi dkk, *Nasihat-Nasihat Peradaban*, Ponorogo: CIOS, 2021, hal. Sampul.

²⁴ Hamid Fahmi Zarkasyi, *Minhaj: Berislam dari Ritual hingga Intelektual*, Jakarta: INSIST, 2021, hal. Sampul.

²⁵ Safrudin Edi Wibowo, *Hermeneutika, Kontroversi Kaum Intelektual Indonesia*, Yogyakarta: CV Istana Agency, 2022, hal. 169-170.

sedangkan postmoderenisme berangkat dari penegasian yang absolut dan penolakan terhadap metafisik.²⁶

b. Fahmi Salim

Fahmi Salim lahir di Jakarta, 22 mei 1980. Fahmi Salim memperoleh pendidikan dasar Al-Qur'an, fiqh, dan seni berpidato intensif pertama kali dari pasangan orang ruannya yang dikenal sebagai pendakwah yang gigih dan ulet, Alm. Ust. H. Salim Zubair dan Almh Ustzh. Hj. Yatmi Salim. Di usia Sekolah dasar, pada siang hingga sore hari ia belajar ilmu-ilmu agama dan bahasa Arab di Madrasah Diniyah Sa'adatud Darayn' yang diasuh Habib Hasan Alaydrus di Duri Selatan, Tambora. Lulus Sekolah Dasar, ia melanjutkan pelajaran intensif Al-Qur'an, baik tajwid maupun tahfizh di Pesantren Al-Muayyad, Solo di bawah asuhan KH. Abdul Rozaq Shafawi selama tiga tahun. Selama itu dia mengikuti jenjang tahfizh Juz 'Ammah, bil-Nazhar 30 juz, dan tahfizh 10 juz. Selanjutnya, ia mengenyam pendidikan di Madrasah 'Aliyah Negri Program Khusus Keagamaan di Pesantren Darussalam Ciamis yang diasuh oleh Al-Maghfur lahu KH. Irfan Hielmi. Oleh Almarhum Kiayi Irfan, ia diajari langsung kitab-kitab Alfiyah ibnu Malik, Al-Muhadzdzab fi Fiqh al-Syafi'I, Fiqhu Sunnah, Sahih Bukhâri, Tafsir Al-Manâr, dan Tafsir al-Munîr (Wahbah Zuhaili). Setelah tamat Aliyah, fahmi Salim mendapatkan beasiswa dari Universitas Al-Azhar, kairo. Di Al-Azhar ia mengambil jurusan Tafsir Fakultas Ushuluddin. Kemudian, melanjutkan jenjang S-2 di Fakultas dan Jurusan yang sama dengan tesis tentang "Studi Kritis Metode Hermeneutika" yang diujikan pada 4 Desember 2007, dan meraih nilai mumtâz (cum laude) dengan penghargaan khusus untuk dicetak dan dipertukarkan antar-universitas oleh Al-Azhar. Tesis tersebut kemudian diterbitkan ke dalam bahasa Indonesia dengan judul "Kritik Terhadap Studi Al-Qur'an Kaum Liberal" (Prespektif, GIP: 2010).²⁷

Sejak tahun 2010, ia diamanahi sebagai anggota komisi pengkajian dan Penelitian MUI Pusat dan Majelis Tarjih PP Muhammadiyah. Sejak berdirinya MIUMI, pada 28 Februari 2012, ia duduk sebagai Wakil Sekjen. Dosen Fakultas Agama Islam UHAMKA dan FDI UIN Jakarta ini juga tercatat sebagai sekertaris Bid. Wakaf, Hukum, dan Sarana PP Dewan Masjid Indonesia (DMI).²⁸

²⁶ Safrudin Edi Wibowo, *Hermeneutika, Kontroversi Kaum Intelektual Indonesia*, ..., hal. 170-171.

²⁷ Fahmi Salim, *Tafsir Sesat, 58 Essai Kritis Wacana Islam di Indonesia*, Depok: Gema Insani, 2013, hal. 427.

²⁸ Fahmi Salim, *Tafsir Sesat, 58 Essai Kritis Wacana Islam di Indonesia*, ..., hal. 428.

Buku yang berjudul “Kritik Terhadap Studi Al-Qur’an Kaum Liberal” adalah salah satu karya yang paling komperhensif dalam mengkritisi penggunaan hermeneutika dalam studi Al-Qur’an meskipun kritik ditunjukkan kepada para hermeneut Muslim luar negeri, namun substansi kritik tampaknya diarahkan kepada para pemikir Muslim Indonesia. Hal itu terlihat jelas tentang latar belakang yang mendorongnya mengangkat tema hermeneutika. Menurutnya, ketertarikannya terhadap tema ini dilatarbelakangi beberapa perkembangan mutakhir di Indonesia. Pertama, ketika dia melihat adanya upaya sistematis untuk meliberalkan kurikulum pendidikan Islam (Islamic Studies) di Perguruan Tinggi Islam di Indonesia. Langkah sistematis tersebut direalisasikan di era kepemimpinan Munawir Syadzili di Departemen Agama dan Harun Nasution di IAIN Jakarta tahun 1980-an, dalam bentuk pengiriman dosen-dosen IAIN atau STAIN untuk belajar studi Islam di Perguruan Tinggi Barat. Sejak saat itu menurut Fahmi, sederet nama para penganjur dan pengaplikasi hermeneutika untuk studi Islam, seperti Hassan Hanafi, M. Arkoun, Nasir Hamid Abû Zaid, dan pemikir lainnya tiba-tiba menjadi superstars dalam kajian Islam di Perguruan Tinggi Islam Indonesia.²⁹

Kedua, munculnya Counter Legal Draft (CLD) Kompilasi Hukum Islam yang diajukan Tim Pengarusutamaan Gender Depag RI. Menurut Fahmi, rumusan CLD tersebut telah merombak dan melucuti banyak aspek qath’i dalam system hukum Islam. Meski akhirnya ditolak dan dibatalkan, namun munculnya CLD tersebut telah mengindikasikan suatu upaya serius untuk menjadikan produk tafsir hukum model hermeneutika ini sebagai produk hukum Islam positif yang mengikat seluruh umat Islam di tanah air. Ketiga, munculnya gagasan dan tuntutan untuk melakukan pembacaan ulang teks-teks primer agama Islam yang lantang disuarakan oleh para penganjur hermeneutika. Tujuannya adalah agar teks-teks primer Islam, yang telah menjadi pedoman dan panduan umat Islam, dapat ditundukan mengikuti tuntutan nilai-nilai modernitas-sekular. Maka dengan ketiga latar belakang di atas, Fahmu Salim menyatakan bahwa buku Kritik Studi Al-Qur’an Kaum Liberal ditulis dalam rangka membuktikan ketidaktepatan penerapan hermeneutika, ilmu-ilmu sosial dan humaniora Barat dalam studi Al-Qur’an, karena perbedaan karakter dari objek yang dikaji.³⁰

c. Adnin Armas

Adnin Armas lahir di Medan tahun 1972. Menyelesaikan pendidikan menengahnya di Pondok Modern Darussalam Gontor Ponorogo pada tahun

²⁹ Safrudin Edi Wibowo, *Hermeneutika, Kontroversi Kaum Intelektual Indonesia*, Yogyakarta: CV Istana Agency, 2022, hal. 178-179.

³⁰ Safrudin Edi Wibowo, *Hermeneutika, Kontroversi Kaum Intelektual Indonesia*, ..., hal. 179-180.

1992. Lalu melanjutkan studinya ke Universitas Islam Antarbangsa Malaysia (UIA), dalam bidang filsafat. Lulus S1 di UIA, Adnin Armas melanjutkan pendidikan S2 di International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC) bidang Pemikiran Islam (Islamic Thought). Di kampus ini Adnin Armas belajar langsung kepada Syed Muhammad Naquib al-Attas. Adnin kemudian mendapatkan gelar M.A. dari ISTAC dengan tesis berjudul *Fakhrudin al-Razi on time* pada tahun 2003. Kini pria kelahiran Medan tahun 1972 ini menjabat sebagai sekretaris MIUMU pusat merangkap sebagai Pemimpin Redaksi Majalah Gontor.³¹

Tulisan pertama Adnin Armas yang menolak penggunaan hermeneutika dalam studi Al-Qur'an dapat dijumpai dalam buku *Pengaruh Kristen-Orientalis terhadap Islam Liberal: Dialog Interaktif dengan Aktifis Jaringan Islam Liberal* (2003).³² Dalam buku itu menurut Adnin Armas bahwa materi-materi yang didialogkan oleh kalangan Islam Liberal sangat serius dan mendasar karena menyentuh dasar-dasar pemikiran Islam yang mana salah satunya adalah penggunaan hermeneutika dekonstruksi Al-Qur'an, dan tafsirnya. Oleh karena itu menurut Adnin Armas kaum muslimin wajib melakukan upaya untuk menimbang wacana –wacana seperti itu. Ketika seseorang telah menyatakan memeluk Islam, maka ia sekaligus menempatkan dirinya dalam batasan Islam berupa ketundukan kepada ajaran-ajaran Allah dan Rasul-Nya, Muhammad saw.³³

Tulisan Adnin Armas seputar hermeneutika juga dapat dilihat dalam artikel berjudul “Tafsir Al-Qur'an atau Hermeneutika Al-Qur'an?” dalam artikel tersebut, Adnin Armas mengeaskan penolakannya terhadap hermeneutika. Menurutnya, hermeneutika tidak layak disinonimkan dengan tafsir Al-Qur'an karena di samping sudah memiliki rambu-rambu yang jelas dalam menafsirkan Al-Qur'an, juga memiliki akar sejarah yang kuat dalam tradisi keilmuan Islam. Selain itu, untuk menghindarkan kesemena-menaan dalam menafsirkan Al-Qur'an, para ulama menetapkan syarat-syarat terkait dengan kredibilitas intelektual maupun integritas moralnya. Dalam artikel ini, Adnin Armas juga memaparkan argument penolakannya terhadap hermeneutika. Pertama, hermeneutika dibangun atas paham relativisme yang berujung pada gagasan bahwa segala penafsiran Al-Qur'an adalah relatif. Jika hermeneutika tetap sinonim terhadap tafsir, akan berimplikasi bahwa

³¹ Hamid Fahmi Zarkasyi, Mohammad Syam'un Salim dkk, *Rasional Tanpa Menjadi Liberal: Menjawab Tantangan Pemikiran Islam*, Jakarta: INSIST, 2021, hal. 381.

³² Safrudin Edi Wibowo, *Hermeneutika, Kontroversi Kaum Intelektual Indonesia*, Yogyakarta: CV Istana Agency, 2022, hal. 158.

³³ Adnin Armas, *Pengaruh Kristen-Orientalis Terhadap Islam Liberal*, Jakarta: Gema Insani, 2003, hal. Xiii-Xvii

berbagai problematika yang ada dalam hermeneutika juga terjadi dalam Al-Qur'an.³⁴

Kedua, hermeneutika memberikan peran yang tidak terbatas kepada akal manusia untuk menafsirkan kitab suci. Dalam tradisi tafsir, penggunaan otoritas akal selalu dibimbing Al-Qur'an dan hadist-hadist dari Rasulullah. Oleh karena itu, fenomena kesepakatan atau ijma' di antara para mufassir tentang berbagai perkara masih dapat ditemukan dalam tafsir. Hal ini tidak terjadi dalam sejarah hermeneutika yang tidak mengenal finalitas kebenaran tafsir. Akibatnya, kebenaran tidak pernah akan dijumpai karena proses pencarian yang tiada henti yang dijiwai oleh pemikiran yang skeptis.³⁵

3. Pusat Studi dan Media Sosialisasi Anti-Hermeneutika di Indonesia

a. *INSIST (Institut for the Study of Islamic Thought and Civilizations) Insist* didirikan pada hari kamis, 1 Muharram 1424 H (4 Maret 2003M).

DI Desa Segambut, Kula Lumpur, Malaysia. Para pendirinya adalah mahasiswa dan dosen International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC) asal Indonesia dan sejumlah dosen di sana. Ketika itu ada Dr. Hamid Fahmi Zarkasyi, kiayi Gontor yang belum lama lulus dengan gelar doktor dari ISTAC (kini Direktur INSIST). Ada juga Adnin Armas, mahasiswa ISTAC yang ketika itu baru saja menamatkan diskusinya dengan para aktivis liberal di Indonesia. Diskusi itu kemudian dibukukan dengan judul "Pengaruh Kristen Orientalis terhadap Pemikiran Liberal di Indonesia". Ada Dr. Ugi Suharto, pakar Ekonomi Islam alumnus ISTAC yang juga mengajar mata kuliah Sejarah dan Metodologi Hadist di kampus tersebut. Selanjutnya ada Dr. Syamsudin Arif, doktor dari ISTAC dan kemudian menulis disertasi keduanya di Frankfurt Jerman. Ada pula Dr. Anis Malik Thoha, alumnus Universitas Islam International Islamabad Pakistan yang dikenal dengan pakar Pluralisme Agama dan ketika itu menjabat sebagai Rois Syuriah NU Malaysia. Dan ada juga beberapa aktivis lain yang terlibat dalam proses berdirinya INSIST.³⁶

Dari Kuala Lumpur itulah, Para cendikia ini mulai mencoba memetakan masalah pemikiran Islam di Indonesia dan berusaha mencari solusi secara mendasar. Maka kemudian terlibat diskusi intensif dan kemudian mendirikan Institute for the Study of Islamic Thought and Civilizations atau disingkat menjadi INSIST. Berdirinya INSIST kemudian

³⁴ Safrudin Edi Wibowo, *Hermeneutika, Kontroversi Kaum Intelektual Indonesia*, Yogyakarta: CV Istana Agency, 2022, hal. 159-160.

³⁵ Safrudin Edi Wibowo, *Hermeneutika, Kontroversi Kaum Intelektual Indonesia*, ..., hal. 160.

³⁶ Adian Husaini, "Sekilas Perjalanan Dakwah INSIST." Dalam <https://insists.id/latar-belakang/>. Diakses pada, 28 September 2022.

ditandai dengan hadirnya buletin INSIST yang pertama, terbit pada 1 Muharram 1424 H. menurunkan tulisan Hamid Fahmi Zarkasyi berjudul “Cengkraman Barat dalam Pemikiran Islam. Edisi kedua (April 2003/Shafar 1424 H) menurunkan tulisan Syamsuddin Arif berjudul “Jejak Kristen dalam Islamic Studies”. Saat itu semboyan INSIST adalah: berpikir besar, berbuatlah dari yang kecil. Kegiatan lain di masa awal berdirinya INSIST ialah diskusi dwimingguan untuk para mahasiswa di Kuala Lumpur. Para cendikia yang aktif bergiat di dalam INSIST secara bergantian mempresentasikan makalah ilmiah karya masing-masing untuk kemudian ditanggapi oleh yang lain. Setelah melakukan banyak diskusi, sebagai langkah lanjutan yang mengawali langkah INSIST, diputuskanlah untuk menerbitkan majalah ISLAMIA. Naskah dan keredaksian ditangani oleh INSIST. Seluruh redaksi bekerja secara sukarela. Edisi pertama majalah ISLAMIA langsung menggebrak dunia pemikiran Islam di Indonesia dengan mengangkat tema ‘Tafsir versus Hermeneutika’. Melalui majalah ini, INSIST mengeluarkan sikapnya yang jelas dan tegas; menolak penggunaan metode hermeneutika untuk penafsiran Al-Qur’an. Pemikiran INSIST kemudian menjadi arus baru dalam studi dan pemikiran Islam di Indonesia. Kajian tentang hermeneutika di ISTAC sudah dilakukan sangat intensif. Sejumlah professor didatangkan dari berbagai Negara untuk mengajar soal hermeneutika dan tafsir. Prof. al-Lattas adalah ilmuan Muslim Kontemporer yang secara tegas membedakan antara tafsir dan heremenutika.³⁷

Majalah ISLAMIA hadir sebagai media pengembangan pemikiran dan peradaban Islam yang berbasis dan apresiatif terhadap tradisi Islam sendiri. Islamia muncul untuk menghadirkan pemikiran bahwa peradaban Islam adalah produk pandangan hidup Islam sendiri dan hanya dapat dibangun di atas asas Islam. Tidak ada unsur anti-Barat disini. Ia hanya sebuah upaya menjelaskan perbedaan dan menghindarkan kebingungan. Telah banyak media Islam yang bermanfaat bagi mendorong tumbuhnya amal-amal Islami. Tapi media yang memberi petunjuk dan pencerahan tentang konsep-konsep Islam masih langka. Islamia ingin mengisi kekosongan ini. Yakni berupaya menggali pemikiran dan konsep-konsep menjadi basis bagi kecemerlangan peradaban Islam di masa lalu. Dengan mereformulasikan dan menghadirkan konsep-konsep itu agar dapat menjadi basis bagi bangunan pemikiran dan peradaban Islam di masa kini dan mendatang. Sebab para penulis yakin bahwa peradaban manapun di dunia ini, sejatinya bermula dari suatu bangunan ilmu pengetahuan yang berdasarkan pandangan hidup yang ditopang oleh tradisi pemikiran dan

³⁷ Adian Husaini, “*Dari Tradisi Ilmu ke Peradaban Islam (Catatan Untuk 13 Tahun INSIST)*,” dalam <https://insists.id/dari-tradisi-ilmu-ke-peradaban-islam-catatan-untuk-13-tahun-insists/>. Diakses pada 5 Juli 2022.

konsep-konsep yang mapan. Benarlah apa yang dikatakan ahli hikmah bahwa amal yang tanpa ilmu cenderung merusak daripada memperbaiki. Maka ilmu yang tinggi akan menghasilkan amal-amal yang tinggi pula nilainya. Jadi, Islamia merupakan media pemikiran dan peradaban Islam yang mengusung misi menghargai tradisi ilmu.³⁸

Tampaknya sikap anti hermeneutika dan sikap menolak terhadap segala yang berasal dari tradisi keilmuan Barat menjadi semangat yang melatarbelakangi pendirian *INSIST*. *INSIST* melihat tantangan berat yang dihadapi oleh umat Islam, yaitu kuatnya hegemoni Barat bukan hanya dalam ilmu-ilmu sains dan teknologi saja, tetapi juga dalam tradisi studi Islam. Melalui pusat-pusat studi Islam di Barat, para orientalis sejak dulu hingga sekarang sangat aktif melakukan kajian keislaman dan mendidik sarjana-sarjana Muslim menjadi kader-kader mereka. Banyak yang mampu bersikap kritis terhadap kajian orientalis, tetapi sangat sedikit yang silau dan terpukau dengan produk-produk pemikiran orientalis, yang meletakkan basis keilmuannya dengan “kajian objektif-kritis,” bukan atas dasar keimanan (based on faith) yang subjektif-ideologis. Menghadapi tantangan pemikiran tersebut, *INSIST* melihat bahwa kaum muslimin, terutama kaum intelektual dan akademisnya, tidak sigap menghadapi tantangan dominasi Barat tersebut. Dalam kasus hermeneutika misalnya, *INSIST* melihat bahwa banyak pakar Al-Qur’an berdiam diri dengan masuknya hermeneutika, metode tafsir Bible Yahudi-Kristen sebagai mata kuliah wajib di jurusan tafsir-hadis. Demikian juga, banyak akademisi Indonesia yang mendiamkan buku-buku studi Islam yang isinya merusak pemikiran para mahasiswa.³⁹

b. Central for Islamic and Occidental Studies (CIOS) Universitas Darussalam Gontor (UNIDA)

Untuk memperluas dan mengembangkan pemikiran-pemikirannya, *INSIST* bekerjasama dengan sejumlah kampus perguruan tinggi Islam di Indonesia untuk menyelenggarakan program pelatihan tentang pemikiran Islam Kontemporer. Salah satu perwujudan proyeknya adalah kerjasama *INSIST* dengan CIOS, salah satu lembaga dibawah naungan UNIDA Gontor, untuk menyelenggarakan Program Kaderisasi Ulama (PKU). Keterlibatan *INSIST* dalam program ini lebih bersifat keterlibatan di balik layar, di mana para penggagas awal dan pengajar dalam program ini adalah peneliti *INSIST*. Para alumni program ini diharapkan menjadi ulama intelektual yang mampu meng-counter wacana-wacana pemikiran yang dipandang merusak akidah Islam. Untuk merealisasikan tujuan tersebut, kurikulum PKU difokuskan

³⁸ Tim Redaksi, “Salam Redaksi” dalam Majalah Islamia, Vol. 1 No. 1 Tahun 2004, hal. 1.

³⁹ Safrudin Edi Wibowo, *Hermeneutika, Kontroversi Kaum Intelektual Indonesia*, Yogyakarta: CV Istana Agency, 2022, hal. 194-195.

kepada kajian-kajian keislaman dan isu-isu keagamaan kontemporer. Setelah lulus program ini, para peserta diharapkan dapat menjadi garda terdepan yang mampu menjawab *gazwul fikri* (perang pemikiran) terhadap isu-isu liberalism, sekulerisme, pluralism. Selain itu, para peserta program ini dibekali materi pelatihan jurnalistik, *leadership*, multi-media dan berbagai macam disiplin ilmu. Di sesi akhir pembinaan, para peserta diharuskan untuk membuat karya ilmiah atau sebuah buku yang wajib dipresentasikan dalam workshop, daurah ‘ilmiah, dan kajian-kajian keislaman diseluruh Perguruan Tinggi agama maupun umum yang telah menjalin kerjasama dengan lembaga ini.⁴⁰

4. Pusat Studi dan Media Sosialisasi Hermeneutika di Indonesia

a. Universitas Islam Negri Jakarta dan Yogyakarta.

Dalam sejarah perkembangan Pendidikan di Indonesia bahwa perguruan tinggi yang secara resmi didirikan sejak 1960 oleh tokoh moderat KH. Wahid Hasyim dimaksudkan sebagai wahana umat menempa ilmu pengetahuan yang lebih tinggi. Sebagai seorang tokoh Muslim, pengaruh Wahid Hasyim tidak hanya terlihat dalam pendirian IAIN di Seluruh Indonesia. Tetapi juga tokoh yang terlibat dalam merumuskan Pancasila sebagai dasar Negara yang melindungi berbagai paham suku dan bangsa. IAIN/STAIN bukanlah bentuk kelembagaan final dalam perkembangan perguruan tinggi Islam di Indonesia. Pada awal sejarahnya, IAIN sendiri memiliki beberapa nama seperti PTAIN (Perguruan Tinggi Agama Islam Negri) yang diambil dari Fakultas Agama Universitas Islam Indonesia (UII) Yogyakarta, berdasarkan Peraturan Pemerintah No. 34 Tahun 1950. Ketika itu PTAIN memiliki jurusan Da’wah (kelak menjadi Ushuluddin), Qodlo (kelak menjadi Syari’ah), dan Pendidikan (Tarbiyah). Pada tanggal 26 September 1951 nama tersebut berubah lagi menjadi Perguruan Tinggi Negri (PTN). Enam tahun kemudian, 14 Agustus 1957, di Jakarta berdiri pula Akademi Dinas Ilmu Agama (ADIA) berdasarkan Penetapan Menteri Agama Nomor 1 Tahun 1957.⁴¹

Seiring berjalannya waktu, untuk mengejar ketertinggalan dengan keilmuan Barat, lembaga pendidikan tinggi Islam yang saat itu merupakan kelanjutan dari lembaga pendidikan pesantren harus berani mengadopsi berbagai keunggulan yang dimiliki oleh sistem pendidikan Barat Modern. Kesadaran akan ketertinggalan pendidikan tinggi Islam tampaknya juga melatarbelakangi perubahan IAIN menjadi UIN, meskipun dalam konteks dan berbeda. Menurut Azyumardi, gagasan dan konsep pengembangan IAIN

⁴⁰ Safrudin Edi Wibowo, *Hermeneutika, Kontroversi Kaum Intelektual Indonesia*, ..., hal. 200-201.

⁴¹ Muh. Idris, “STAIN/IAIN Menuju UIN (Prespektif Pemikiran Pendidikan A. Malik Fadjar)” dalam *Jurnal Iqra*, Edisi Januari - Juni 2009, hal, 23.

menjadi UIN bertitik tolak dari beberapa masalah yang dihadapi IAIN dalam perkembangannya selama ini. Pertama, IAIN belum berperan secara optimal dalam dunia akademik, birokrasi dan masyarakat Indonesia secara keseluruhan. Peran IAIN tampaknya lebih besar pada masyarakat, karena kuatnya orientasi kepada dakwah daripada pengembangan ilmu pengetahuan. Kedua, kurikulum IAIN belum mampu merespon perkembangan iptek dan perubahan masyarakat yang semakin kompleks, karena bidang kajian agama yang merupakan spesialisasi IAIN kurang mengalami interkasi dan reapproachement dengan ilmu-ilmu umum, bahkan masih cenderung dikotomi. Kurikulum IAIN masih terlalu berat pada ilmu-ilmu yang bersifat normatif, sedangkan ilmu-ilmu umum yang dapat mengarahkan mahasiswa kepada cara berfikir dan pendekatan yang lebih empiris dan lebih kontekstual tampaknya masih belum memadai.⁴²

Kesadaran yang sama juga melandasi perubahan IAIN Sunan Kalijaga menjadi UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Paradigma keilmuan yang telah dan sedang direalisasikan di Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta adalah paradigma “Integrasi-Interkoneksi”, dalam arti bahwa bidang ilmu tertentu diupayakan untuk dikembangkan secara simultan dengan cara mengaitkannya dan mengkombinasikannya dengan bidang-bidang ilmu yang lain selama upaya ini memang secara akademik dapat diterima. Hal ini dimaksudkan agar kejumudan akademik tidak terjadi di lingkungan universitas ini. Studi Islam, yang mencakup studi teks dan sosial, tentunya harus terus dikembangkan, sehingga memiliki kekayaan dan varian-varian temuan yang akan bermanfaat bagi eksistensi keilmuan ini dan memiliki manfaat pragmatis bagi masyarakat. Kajian teks dalam studi Islam merupakan salah satu bagian penting yang perlu mendapat perhatian. Pengembangan kajian ini bisa dilakukan dengan mencoba mengkaitkan dengan bidang-bidang lain, seperti Linguistik dan Hermeneutika.⁴³

Hermeneutika dalam arti luas, yakni bidang ilmu yang membahas praktik penafsiran, metode-metode, prinsip-prinsip dan filsafat penafsiran, adalah bidang ilmu yang sampai saat ini telah mengalami perkembangan yang cukup pesat di dunia Barat. Banyak karya-karya yang telah terbit dalam bidang ini dalam berbagai bahasa, khususnya Jerman, Prancis, dan Inggris. Bidang ilmu ini secara logis berkaitan erat dengan Ilmu Tafsir Al-Qur’an dan Syarah Hadist. Dengan demikian, kedua cabang ilmu keislaman ini dapat dikembangkan melalui integrasi-interkoneksi dengan Hermeneutika. Direktorat akademi bekerjasama dengan Lembaga penelitian UIN Sunan

⁴² Safrudin Edi Wibowo, *Hermeneutika, Kontroversi Kaum Intelektual Indonesia*, Yogyakarta: CV Istana Agency, 2022, hal. 118-119.

⁴³ Fariz Pari, Shalahuddin Kafrawi, dkk, *Upaya Integrasi Hermeneutika Dalam Kajian Qur’an dan Hadist (Tori dan Aplikasi)*, Yogyakarta: Lembaga Penelitian Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, 2009, hal. vii.

Kalijaga merasa terpanggil untuk melakukan hal tersebut di atas. Upaya ini direalisasikan dengan cara mengundang para dosen di dalam dan luar lingkungan UIN Sunan Kalijaga untuk mengadakan penelitian tentang teori-teori penafsiran, baik yang terdapat di tradisi Islam maupun di tradisi Barat, dan baik yang dikemukakan oleh pemikir-pemikir pada masa klasik maupun di masa kontemporer ini. Selain itu kedua lembaga tersebut memberi kesempatan kepada mereka untuk melakukan penerjemahan karya-karya penting dari pemikir-pemikir dalam bidang ini.⁴⁴

Masuknya hermeneutika dalam kurikulum UIN Yogyakarta dan Jakarta merupakan salah satu bukti upaya kedua perguruan tinggi tersebut membuka diri terhadap berbagai pendekatan, bukan hanya yang normative-teologis an sich, tetapi juga pendekatan-pendekatan yang lebih historis-empiris. Disiplin keilmuan ini mulai menjadi wacana yang hangat dibicarakan di kedua perguruan tinggi Islam tersebut pada tahun 1990-an. Sejak saat itu (pertengahan 1990-an), hermeneutika mulai menarik perhatian para mahasiswa perguruan tinggi Islam di Indonesia, terutama di UIN Yogyakarta dan Jakarta. Hermeneutika menjadi tema-tema kajian dalam berbagai diskusi mahasiswa dan pisau analisis yang digunakan dalam mengkaji Al-Qur'an khususnya teks-teks keagamaan pada umumnya. Munculnya tren kajian hermeneutika ini kemudian mendorong para pemangku kebijakan di kedua perguruan tinggi tersebut untuk memasukan hermeneutika dalam kurikulum pengajaran. Untuk UIN Yogyakarta, hermeneutika ditetapkan sebagai salah satu mata kuliah di jurusan Tafsir Hadist Fakultas Ushuluddin pada tahun 1997. Langkah ini kemudian diikuti oleh UIN Jakarta dengan memasukkan hermeneutika dalam kurikulum Prodi Tafsir Hadist Fakultas Ushuluddin pada tahun 2001. Di antara tokoh yang gigih mengenalkan wacana hermeneutika di UIN Yogyakarta adalah Prof. Dr. HM. Amin Abdullah, selain Amin Abdullah ada juga Dr. Phil. Sahiron Syamsuddin, M.A. adapun penyemaian gagasan hermeneutika di UIN Jakarta pertama kali diwacanakan oleh Komaruddin Hidayat melalui bukunya Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik. Ada juga Nasharuddin Umar yang menulis dengan judul Menimbang Hermeneutika Sebagai Manhaj Tafsir.⁴⁵

b. Jaringan Islam Liberal (JIL)

Sejak awal tahun 1970-an, bersamaan dengan munculnya Orede Baru yang memberikan tantangan tersendiri bagi umat Islam, beberapa cendekiawan Muslim mencoba memberikan kebebasan berpikir. Kelompok

⁴⁴ Fariz Pari, Shalahuddin Kafrawi, dkk, *Upaya Integrasi Hermeneutika Dalam Kajian Qur'an dan Hadist (Tori dan Aplikasi)*, ...,viii.

⁴⁵ Safrudin Edi Wibowo, *Hermeneutika, Kontroversi Kaum Intelektual Indonesia*, Yogyakarta: CV Istana Agency, 2022, hal. 121-123.

inilah yang kemudian memunculkan ide-ide tentang “Pembaruan Pemikiran Islam”. Kelompok ini mencoba menafsirkan Islam tidak hanya secara tekstual tetapi justru lebih ke penafsiran kontekstual. Mereka dapat digolongkan sebagai Islam Liberal dalam arti menolak taklid, menganjurkan ijtihad, serta menolak otoritas bahwa hanya individu atau kelompok tertentu yang berhak menafsirkan ajaran Islam. Menurut Fachri Aly dan Bachtiar Effendi, terdapat sedikitnya empat versi Islam Liberal, yaitu modernisme, universalisme, sosialisme, demokrasi dan neo modernisme. Modernisme mengembangkan pola pemikiran yang menekankan pada aspek rasionalitas dan pembaruan pemikiran Islam sesuai dengan kondisi-kondisi modern. Tokoh-tokoh yang dianggap mewakili pemikiran modernisme antara lain Ahmad Syafi’I Ma’arif, Nurcholis Madjid, dan Djohan Effendi. Adapun universalisme sesungguhnya merupakan pendukung modernism yang secara spesifik berpendapat bahwa, pada dasarnya Islam itu bersifat universal. Betul bahwa Islam berada dalam konteks Nasional, tetapi nasionalisasi itu bukanlah tujuan final Islam itu sendiri. Karena itu pada dasarnya, mereka tidak mengenal adanya dikotomi antara nasionalisme dan Islamisme. Keduanya saling menentang. Masalah akan muncul kalau Islam yang menasional atau melokal itu menyebabkan terjadinya penyimpangan terhadap hakikat Islam yang bersifat universal. Pola pemikiran ini, secara samar-samar terlihat pada pemikiran Jalaluddin rahmat, M. Amin Rais, A.M. Saefuddin, Endang Saefudin Anshari dan mungkin juga imamuddin Abdul Rahim.⁴⁶

Pola pemikiran sosialisme-demokrasi menganggap bahwa kehadiran Islam harus memberi makna pada manusia. Untuk mencapai tujuan ini, Islam harus menjadi kekuatan yang mampu menjadi motivator secara terus menerus dalam berbagai aspek kehidupan manusia. Para pendukung sosialis-demokrasi melihat bahwa struktur politik dan terutama, ekonomi di beberapa negara Islam, termasuk Indonesia masih belum mencerminkan makna kemanusiaan, sehingga dapat dikatakan belum Islami. Refleksi pemikiran mereka adalah karya-karya produktif yang berorientasi kepada perubahan-perubahan sosial ekonomi politik menuju terciptanya masyarakat yang adil dan demokratis. Adi Sasono, M. Darwan Raharjo, serta Kuntowidjojo dapat dimasukkan dalam pola pemikiran ini. Sedangkan neo modernisme mempunyai asumsi dasar bahwa Islam harus dilibatkan dalam proses pergulatan modernisme. Bahkan kalau mungkin, Islam dijadikan leading ism (ajaran-ajaran yang memimpin) di masa depan. Namun demikian, hal itu tidak berarti menghilangkan tradisi keislaman yang telah

⁴⁶ M. Atho Mudzar, “Perkembangan Islam Liberal di Indonesia,” dalam <https://balitbangdiklat.kemenag.go.id/berita/perkembangan-islam-liberal-di-indonesia>. Diakses pada 12 Juli 2022.

mapan. Hal ini melahirkan postulat (dalil) ‘memelihara tradisi lama yang baik, dan mengambil tradisi baru yang lebih baik’. Pada sisi lain, pendukung neo moderneisme cenderung meletakkan dasar-dasar keislaman dalam konteks atau lingkup nasional. Mereka percaya betapapun Islam bersifat universal, namun kondisi-kondisi suatu bangsa secara langsung tidak terelakkan, pasti berpengaruh terhadap Islam itu sendiri. Ada dua tokoh intelektual yang menjadi pendukung utama neo moderneisme ini, mereka adalah Nurcholis Madjid dan Abdurrahman Wahid. Tampaknya pemikiran Nurcholis Madjid, lebih dipengaruhi oleh ide Fazhlur Rahmân, gurunya di Universitas Chicago, Amerika Serikat. Sedangkan pemikiran neo moderenisme Abdurrahman Wahid telah dibentuk sejak awal karena ia dibesarkan dalam kultur ahlusunnah wal jama’ah versi Indonesia, kalangan NU. Karena itu, ide-ide keislamannya tampak jauh lebih empiris, terutama dalam pemikirannya tentang hubungan Islam dan Politik.⁴⁷

Untuk mendapatkan penafsiran keislaman yang relevan dengan perkembangan zaman, JIL mengapresiasi sepenuhnya hermeneutika. Lewat agenda-agendanya, JIL sangat konsen dengan masalah hermeneutika yang telah diharamkan oleh musuh-musuh JIL. Dalam salah satu tulisannya, Abshar-Abdalla mengatakan, jalan satu-satunya menuju kemajuan Islam adalah dengan mempersoalkan cara kita menafsirkan agama ini. Untuk menuju ke arah itu, diperlukan beberapa hal: Pertama, Penafsiran Islam yang non-literal, substansial, kontekstual, dan sesuai dengan denyut nadi peradaban manusia yang sedang dan terus berubah. Kedua, penafsiran Islam yang memisahkan mana unsur-unsur di dalamnya yang merupakan kreasi budaya setempat dan mana yang merupakan nilai fundamental. Untuk meraih tujuan tersebut, JIL melihat bahwa umat Islam harus mengembangkan suatu pemahaman inklusif bahwa suatu penafsiran Islam oleh golongan tertentu bukanlah paling benar dan mutlak. Oleh karena itu harus ada kesediaan untuk menerima dari semua sumber kebenaran, termasuk yang datangnya dari luar Islam. Setiap kelompok hendaknya menghargai hak kelompok lain untuk menafsirkan Islam berdasarkan sudut pandangnya sendiri. Kecendrungan yang harus dilawan adalah setiap keinginan untuk memutlakkan pandangan keagamaan tertentu. Musuh Islam yang paling berbahaya saat ini adalah dogmatisme, yaitu keyakinan yang tertutup bahwa suatu doktrin tertentu merupakan obat mujarab atas semua masalah dan mengabaikan bahwa kehidupan manusia dari dulu hingga sekarang adalah hasil usaha bersama akumulasi pencapaian yang disangga semua bangsa.⁴⁸

⁴⁷ M. Atho Mudzar, “Perkembangan Islam Liberal di Indonesia,” dalam <https://balitbangdiklat.kemenag.go.id/berita/perkembangan-islam-liberal-di-indonesia>. Diakses pada 12 Juli 2022.

⁴⁸ Safrudin Edi Wibowo, *Hermeneutika, Kontroversi Kaum Intelektual Indonesia*, Yogyakarta: CV Istana Agency, 2022, hal. 129-130.

c. Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah (JIMM)

Pada tanggal 24-26 Juli 2006 lalu, di al-Maoun Foundation Jakarta, kaum muda Muhammadiyah menggelar “Refleksi 3 Tahun JIMM”. Ini artinya kira-kira JIMM berdiri pada tanggal 24 Juli 2003. Menurut Ahmad Najib Burhani, tidak terlalu jelas kapan terbentuknya JIMM. Pada pertengahan tahun 2003 banyak berita dan opini dalam media massa nasional memuat tulisan tentang JIMM atau artikel-artikel yang ditulis oleh tokoh JIMM. Tiba-tiba pula sejumlah naka muda Muhammadiyah menggabungkan diri dan terlibat dalam aktivitas intelektual bersama dalam berbagai workshop, seminar, diskusi, penelitian ilmiah dan sejenisnya. Faktor-faktor yang mengiringi kebangkitan intelektual muda Muhammadiyah adalah, Pertama, geliat pemikiran Muhammadiyah pasca Muktamar ke-43 yang dimotori, antara lain oleh, M. Amien Rais, Ahmad Syafi’i Ma’arif, dan M. Amin Abdullah. Kedua, masuknya kembali pemikir-pemikir Muhammadiyah seperti Moeslim Abdurrahman. Ketiga, pendirian Ma’arif *Institute for Culture and Humanity*. Adapun JIMM lahir sebagai respon agresifitas generasi muda NU yang mewarnai pemikiran dan gerakan Islam Kontemporer, baik yang bersifat individual maupun yang tergabung dalam lembaga seperti LKIS (Lembaga Kajian Islam dan Sosial), JIL (Jaringan Islam Liberal). Lakpesdam NU, P3M, dan Desantara. Ada tiga alasan kenapa JIMM didirikan. Pertama, JIMM hadir untuk mengawal tradisi tajdid yang belakangan cenderung meredup. Kedua, JIMM lahir untuk mengisi kesenjangan intelektual antar generasi di Muhammadiyah, sehingga diharapkan dapat menjadi arena kaderisasi intelektual muda. Ketiga, JIMM lahir sebagai respon terhadap tantangan dan tuduhan dari luar Muhammadiyah.⁴⁹

Dalam kurikulum yang dicanangkan oleh aktifis JIMM, ada tiga wacana utama yang dikaji dan menjadi spirit JIMM yaitu hermeneutika, teori sosial dan new social (gerakan sosial baru). Penggunaan hermeneutika dimaksudkan untuk mendobrak pendekatan dan pemahaman scriptural yang dominan di kalangan Muhammadiyah. Hermeneutika menjadi tool of analysis untuk menghasilkan makna baru (reproduction of new meaning), terutama dalam menafsirkan jargon “kembali kepada Al-Qur’ân dan al-Sunnah” dalam kerangka zaman yang terus berubah. Sementara itu, teori-teori sosial kritis seperti kerangka teoritik Antonio Gramsci untuk menolak hegemoni, atau teori Paulo Freire untuk pembebasan kaum tertindas digunakan sebagai peralatan intelektual Islam. Dengan memanfaatkan teori

⁴⁹ Arif Nuh Safri, “Memahami Progresifitas Liberalif Penafsiran Muhammadiyah (Studi Kritis Atas Pemikiran Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah)”. dalam *Jurnal Qaf*, Edisi September 2016, hal, 47-48.

sosial kritis maka diharapkan warga Muhammadiyah tidak hanya berfungsi sebagai mediator tetapi sebagai articulator bagi transformasi sosial. Sementara itu, konsep the new social movement menjadikan teologi bukan hanya semata-mata sebagai disiplin ilmu tetapi menjadi sebuah gerakan. Seluruh elemen masyarakat yang selama ini terpinggirkan, digerakan oleh teologi untuk bersatu melakukan perubahan bersama. Sejak awal pendiriannya, JIMM telah menggelar berbagai workshop dan Tadarus Pemikiran Islam. Kegiatan itu menghasilkan buku “Kembali ke Al-Qur’ân Menafsirkan Makna Zaman” (2004), yang memuat kembali makalah-makalah para pembicara pada acara tersebut, dan “Muhammadiyah Progresif: Manifesto Pemikiran Kaum Muda” (2007). JIMM telah melakukan kegiatan “Diseminasi Wacana Pluralisme untuk Guru SMA/K Muhammadiyah se-Yogyakarta”. Kegiatan ini menghasilkan buku yang telah diterbitkan oleh JIMM Yogyakarta “Belajar Kearifan dari Kisah Sahabat”.⁵⁰

⁵⁰ Safrudin Edi Wibowo, *Hermeneutika, Kontroversi Kaum Intelektual Indonesia*, Yogyakarta: CV Istana Agency, 2022, hal. 133-134.

BAB IV

MENIMBANG ARGUMENTASI PENERIMA DAN PENOLAK HERMENEUTIKA AL-QUR'AN

A Argumen Sahiron Syamsuddin

1. Pengembangan Metode Pembacaan Al-Qur'ân Pada Masa Kini

Menurut Syahiron Syamsuddin, metode dan pembacaan terhadap Al-Qur'an harus terus dikembangkan karena faktor kebutuhan untuk terus mengembangkan ilmu pengetahuan pada setiap bidang keilmuan menjadi hal yang sangat dibutuhkan, terutama pada sektor perguruan tinggi, agar bidang ilmu pengetahuan tersebut tidak mengalami stagnansi dan kejumudan. Termasuk dalam hal ini adalah 'ulûm Al-Qur'ân. Perlu adanya terobosan yang dilakukan untuk mengembangkan bidang ilmu ini. Salah satunya adalah dengan menerapkan ilmu hermeneutika sebagai tambahan metode untuk menafsirkan Al-Qur'ân. Sahiron dalam karyanya Hermeneutika dan Pengembangan Ulum Al-Qur'an, menyebutkan empat argumen integasi hermeneutika untuk perkembangan ulum Al-Qur'an. Pertama, bahwa upaya integrasi ilmu-ilmu keislaman dengan disiplin-disipli ilmu "sekular" sejatinya bukan "barang baru" dalam tradisi keilmuan Islam. Tradisi ini telah lama dipraktikkan oleh para pemikir Muslim baik pada masa klasik hingga masa modern. Tren untuk mengintegrasikan hermeneutika dalam kajian ilmu

tafsir tidak lain hanyalah kelanjutan dari tradisi keilmuan Islam klasik tersebut.¹

Jika hermeneutika terbatas diartikan sebagai ilmu yang digunakan untuk menjelaskan maksud firman-firman Allah, maka sepertinya tidaklah keliru jika dikatakan bahwa hermeneutika telah dikenal oleh ulama Islam jauh sebelum munculnya hermeneutika di Eropa. Karena itu pula, paling tidak, sebagian dari bahasan hermeneutika telah dikenal ulama Islam. Hermeneutika klasik, memiliki banyak landasan yang sama/mirip dengan apa yang dikenal dalam bahasa ulama Islam menyangkut ilmu-ilmu penafsiran Al-Qur'an.²

Namun jika hermeneutika diartikan sebagai seperangkat ilmu untuk menafsirkan Al-Qur'an, maka hal tersebut sepertinya kurang tepat. Karena persoalan hermeneutika dengan tafsir Al-Qur'an tidaklah sederhana. Banyak perbedaan dalam ide dan penerapannya yang menjadikan hermeneutika tidak serta merta diterima baik oleh banyak pakar Islam, bahkan oleh penganut aliran-aliran hermeneutika.³

Kedua, meskipun berasal dan tumbuh dalam tradisi Barat, hermeneutika memiliki titik temu dengan ilmu tafsir atau takwil dalam tradisi ilmu tafsir. 1. Secara terminologi, hermeneutika (dalam arti ilmu tentang “seni menafsirkan”) dan ilmu tafsir keduanya sama-sama membicarakan bagaimana cara memahami dan menafsirkan teks secara benar dan cermat. 2. Meskipun keduanya berbeda dalam sejarah kemunculan, ruang lingkup dan objek pembahasannya, dimana hermeneutika mencakup seluruh objek penelitian dalam ilmu sosial dan humaniora (termasuk didalamnya bahasa atau teks), sementara ilmu tafsir hanya berkaitan dengan teks namun keduanya dipersatukan oleh objek kajiannya yaitu teks. 3. Meskipun teks yang menjadi objek kajian tafsir dan hermeneutika berbeda, dimana yang pertama yaitu teks Al-Qur'an diyakini sebagai kalam verbatim Allah, dan yang kedua teks Bibel yang diyakini sebagai wahyu dalam bentuk inspirasi, namun bahasa yang digunakan keduanya adalah bahasa manusia yang bisa diteliti baik melalui hermeneutika maupun ilmu tafsir.⁴

Berbicara tentang kesamaan antara hermeneutika dengan tafsir dan ta'wil maka hal itu sepertinya kuranglah tepat. Karena ternyata hermeneutika bukan hanya bahasa lain untuk “seni menafsirkan.” Tetapi dia adalah seperangkat metodologis atau seperangkat ide, untuk memberikan makna terhadap sesuatu. Tafsir dan takwil memiliki disiplin dan latar belakangnya

¹ Safrudin Edi Wibowo, *Hermeneutika, Kontroversi Kaum Intelektual Indonesia*, Yogyakarta: CV Istana Agency, 2022, hal. 238.

² M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, Tangerang: Lentera Hati, 2013, hal. 428.

³ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir, ...*, hal. 430-431.

⁴ Safrudin Edi Wibowo, *Hermeneutika, Kontroversi Kaum Intelektual Indonesia*, Yogyakarta: CV Istana Agency, 2022, hal. 238.

sendiri, begitupun hermeneutika yang memiliki disiplin dan latarnya belakangnya sendiri. Jika memang hermeneutika “hanya sebutan” untuk menjelaskan makna dari sesuatu, maka penulis rasa tidak akan ada penolakan terhadap hal tersebut. Namun sekali lagi hermeneutika adalah seperangkat disiplin keilmuan yang memiliki disiplin dan latar belakang keilmuannya sendiri.

Ketiga, adanya kecenderungan yang relatif sama antara berbagai aliran hermeneutika umum dan tipologi pemikiran tafsir kontemporer. Menurut Sahiron, setidaknya ada tiga aliran besar yang berkembang dalam diskursus hermeneutika modern. Yaitu aliran, 1. Obyektivis, 2. Aliran subyektivis, 3. Aliran obyektivis cum- subyektifis. Aliran obyektivis adalah aliran yang lebih menekankan pada pencarian makna asal dari obyek penafsiran (teks tertulis, teks diucapkan, perilaku simbol-simbol kehidupan dll). Jadi, penafsiran adalah upaya merekonstruksi apa yang dimaksud oleh pencipta teks. Menurut aliran ini, penafsir hanya berusaha memaparkan kembali apa yang dimaksud oleh pengarang teks atau pencipta simbol dll. Aliran subyektivis adalah aliran yang lebih menekankan pada peran pembaca/penafsir dalam pemaknaan terhadap teks. Aliran ini bisa disebut juga dengan “reader-centered hermeneutics” (hermeneutika yang dipusatkan pada pemaknaan oleh pembaca). Aliran obyektivis cum- subyektifis adalah aliran yang beraas di tengah-tengah antara dua aliran di atas. Dalam hal pemaknaan terhadap teks yang ditafsirkan, aliran ini berusaha menguak kembali makna orisinal/historis di satu sisi dan pengembangan makna teks untuk masa dimana teks itu ditafsirkan.⁵

Ini adalah analisis teori integrasi antara hermeneutika dan ilmu tafsir yang sangat brilliant dari Sahiron Syamsuddin. Namun setiap teori bisa jadi selalu ada celah yang dapat dikritisi oleh pihak lain atau generasi setelahnya. Salah satu kritiknya adalah dalam bentuk pertanyaan sebagai berikut. Jika hermeneutika itu ingin diterapkan untuk kajian Al-Qur’an, mengapa hanya mengambil hermeneutika tertentu dan menolak yang lain? selanjutnya, apa jaminannya hermeneutika yang di ambil itu betul-betul menunjukkan pengertian yang sebenarnya mengenai Al-Qur’an?⁶

Keempat, berbagai asumsi, konsep dan teori yang ditawarkan oleh para tokoh hermeneutika dapat digunakan untuk membangun dan memperkuat berbagai asumsi, konsep dan teori dalam ilmu tafsir dan ulum Al-Qur’an.⁷

⁵ Sahiron Syamsudin, *Hermeneutika dan Pengembangan ‘Ulûmul Qur’ân*, Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press, 2017, hal. 74.

⁶ Ugi Suharto, “Apakah Al-Qur’an Memerlukan Hermeneutika,?” dalam *Majalah Islamia*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2004, hal. 51.

⁷ Safrudin Edi Wibowo, *Hermeneutika, Kontroversi Kaum Intelektual Indonesia*, Yogyakarta: CV Istana Agency, 2022, hal. 239.

Penulis setuju dengan pendapat Sahiron Syamsudin pada poin ini. Karena terbukti bahwa banyak penelitian yang lahir terkait hermeneutika Al-Qur'an. Baik yang mendukung maupun menolak. Bahkan pihak yang menolak pun ikut mendapat keuntungan dari hal ini. Maka ketika banyak penelitian lahir, ilmu pengetahuan berkembang. Kemampuan menganalisis para peneliti menajam. Akan banyak konsep dan teori baru lahir. Dari beberapa bukti di atas, maka tercapai lah salah satu maksud dan tujuan daripada hermeneutika Al-Qur'an, yaitu perkembangan dan penguatan 'ulum Al-Qur'an.

2. Hermeneutika Relevan untuk pengembangan 'Ulum Al-Qur'an

a. Relevansi Pemikiran Schleiermacher Bagi Kajian Al-Qur'an

Sebelum membahas pemikirannya, perlu diketahui bahwa Schleiermacher digolongkan kedalam aliran obyektifisme atau disebut juga dengan istilah aliran romantisis (romantisisme). Aliran ini berpendapat bahwa sebuah teks tidaklah otonom, tetapi 'terikat' oleh pengarangnya. Atas dasar itu, makna teks itu memiliki hubungan yang erat dengan apa yang dimaksud oleh pengarangnya. Kedua, sebagai kinsekuensi dari poin pertama tadi, tugas terpenting penafsir adalah merekonstruksi apa yang dimaksud oleh pengarang teks yang ditafsirkan. Dalam hal ini, Schleiermacher mengusulkan langkah-langkah metodologis yang terangkum dalam hermeneutika gramatikal dan hermeneutika psikologis.⁸

Hermeneutika gramatikal dengan tiga prinsipnya sangat relevan untuk kajian dan penafsiran Al-Qur'an. Prinsip pertama menyatakan bahwa seorang penafsir harus mengerti bahasa yang digunakan oleh pengarang teks (author) atau audiens historis (artinya: audiens yang hidup pada masa teks dibuat atau diturunkan), berarti bahwa seseorang yang ingin memahami teks Al-Qur'an harus mengerti bahasa Arab yang digunakan pada saat Al-Qur'an diturunkan kepada Nabi Muhammad saw, baik itu dari segi makna kosakatanya maupun struktur bahasanya. Prinsip kedua yang menyatakan bahwa dalam proses penafsiran seorang harus melakukan analisa sitagmatis, yakni suatu analisa di mana ketika ia mencoba mengartikan satu kata tertentu dalam suatu kalimat, maka ia harus memperhatikan kata-kata yang ada di sekelilingnya. Hal itu sangat bermanfaat bagi penafsiran terhadap ayat-ayat Al-Qur'an. Di dalam Al-Qur'an terdapat banyak polisemi, yakni kata yang memiliki lebih dari satu arti, atau dalam bahasa Arab musytarak al-ma'ani. Untuk menentukan makna/arti makna yang dimaksudkan oleh kata tertentu dalam suatu ayat, seseorang harus memperhatikan kata-kata yang ada disamping kanan, samping kiri atau sekelilingnya. Analisa semacam ini

⁸ Sahiron Syamsudin, *Hermeneutika dan Pengembangan 'Ulumul Qur'an*, Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press, 2017, hal. 72.

sudag diimplementasikan oleh para penafsir Al-Qur'an, baik di awal-awal masa Islam, masa tengah, masa modern maupun masa kointemporer.⁹

Prinsip ketiga menyatakan bahwa dalam proses penafsiran seorang harus memperhatikan hubungan antara bagian-bagian dan keseluruhan. Prinsip ini pun sangat signifikan dalam penafsiran Al-Qur'an. Pesan atau maksud ayat bisa dipahami apabila masing-masing kata didalamnya dipahami dan diperhatikan secara tepa, dan sebaliknya arti kata bisa dipahami dengan baik apabila memperhatikan pesan keseluruhan ayat. Demikian pula, pesan suatu ayat atau sekumpulan ayat bisa ditangkap dengan baik dengan memperhatikan keseluruhan pesan Al-Qur'an, dan pesan utuh Al-Qur'an hanya bisa dipahami berdasarkan pesan-pesan yang ada di masing-masing ayat.¹⁰

Sangat penting bagi peneliti untuk perlu memilih dan mensaring dengan penuh ketelitian ketika hermeneutika ingin diterapkan dalam Al-Qur'an. Karena pemikiran yang di anggap relevan di satu sisi ternyata tidak relevan pada sisi yang lain. Schleiermacher sendiri dikait-kaitkan dengan pendapat yang mengatakan bahwa diantara tugas hermeneutika adalah untuk memahami teks "sebaik atau lebih baik daripada pengarangnya sendiri". Atau disebut hermeneutika psikologis, hal ini tidak mungkin diaplikasikan dalam penafsiran atas Al-Qur'an, karena hermeneutika tersebut menuntut penafsir untuk menyelami 'psikologi' Allah sebagai 'pengarang' (author) teks Al-Qur'an. Adapun yang bisa diketahui manusia hanyalah sifat-sifat dan al-asma' al-husna yang disebutkan dalam Al-Qur'an dan pengetahuan manusia sangatlah terbatas.¹¹

b. Relevansi Pemikiran Hans-Georg Gadamer Bagi Kajian Al-Qur'an

Teori pemikiran Gadamer adalah teori kesadaran sejarah dan teori pra pemahaman dan kehati-hatian dalam menafsirkan teks. Inti dari pada teori kesadaran sejarah dan teori pra pemahaman adalah bahwa seorang penafsir harus berhati-hati dalam menafsirkan teks dan tidak menafsirkanya sesuai dengan kehendaknya yang semata-mata berasal dari prapemahaman yang telah terpengaruh oleh sejarah (pengetahuan awal, pengalaman dll.). Kedua teori ini jelas sesuai dengan apa yang dipaparkan oleh para ulama Ulum Al-Qur'an, bahkan oleh Nabi Muhammad sendiri, ketika mengatakan: "Barang siapa yang menafsirkan Al-Qur'an dengan ra'y-nya, maka bersiaplah untuk menempati neraka." Kata ra'y dalam hadist tersebut tidak tepat diartikan

⁹ Sahiron Syamsudin, *Hermeneutika dan Pengembangan 'Ulûmul Qur'ân*, ..., hal. 73.

¹⁰ Sahiron Syamsudin, *Hermeneutika dan Pengembangan 'Ulûmul Qur'ân*, ..., hal. 74.

¹¹ Ugi Suharto, "Apakah Al-Qur'an Memerlukan Hermeneutika,?" dalam *Majalah Islamia*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2004, hal. 49.

dengan ‘akal’, sebab kata ‘akal’ (Arab: *aql*) mengandung arti berpikir secara positif, sebagaimana yang tertera dalam beberapa ayat Al-Qur’an (misalnya, Q.S 2:44, 3:65, dan 6:32). Kata *ra’y* diatas lebih tepat diartikan dugaan atau ‘prapemahaman’ yang tidak atau belum diuji ketepatannya, atau dalam istilah Gadamer ‘*Vorverstaendis*’ (prapemahaman) yang belum menjadi ‘*Vollkommenheit des Vorverstaendnisses*’ (kesempurnaan pemahaman). Dan dalam hadist lain, pernyataan yang digunakan adalah *man fassara l-Qur’ana bi ghairi ‘ilm* (siapaun yang menafsirkan Al-Qur’an tanpa ilmu).¹²

al-Ahwardi menerangkan maksud hadist tersebut dengan mengatakan: sesungguhnya larangan tersebut semata-mata dimaksudkan dengan dua hal. Pertama, dia (seorang penafsir) telah memiliki pendapat tentang sesuatu. Sesuai dengan tabiat dan keinginannya (*min thabi’ihi wa-hawahu*) dia cenderung terhadap pendapat tersebut. Kemudian dia menakwilkan Al-Qur’an sendiri sebenarnya tidak sesuai dengan pendapat dan keinginannya tersebut. Al-Qur’an sama sekali tidak dimaksudkan makna tersebut (makna yang dikemukakan oleh penafsir). Kedua, penafsir tergesah-gesah menafsirkan Al-Qur’an secara literal (*bi-zhahir Al-‘arabiyah*) tanpa mencari tahu keterangan (dari riwayat) tentang hal-hal yang terkait dengan gharib Al-Qur’an, al-lafazh *al-mubhamah, al-ikhtishar, al-hadzf, al-taqdim dan al-ta’khir*.¹³

Secara singkat, apa yang dikemukakan al-Ahwardi dalam hal pertama adalah serupa dengan apa yang disebut Gadamer dengan istilah ‘*Vorverstaendis*’ (prapemahaman) yang dipaksakan kepada penafsir teks. Sedangkan yang kedua adalah larangan penafsiran Al-Qur’an karena sang penafsir tidak memiliki ilmu yang terkait dengan ayat-ayat yang sedang ditafsirkan. Prapemahaman ini dipengaruhi ‘subyektifitas negatif’ yang berasal dari pengalaman hidup empiris yang oleh Gadamer disebut dengan *Wirkungsgeschichte* (*effective history*). Ketika seseorang memperjelas maksud hadist tersebut dengan teori gadamer, maka aspek ini menjadi lebih mendalam dan sophisticated.¹⁴

Pada kesempatan ini Sahiron lebih ingin menekankan dan membuktikan bahwa jika disaring dan diteliti lebih mendalam, maka ada teori hermeneutika yang relevan untuk tafsir Al-Qur’an. Dengan teori Gadamer dapat digunakan untuk memperkuat argumentasi metodis aliran quasi-obyektifis modernis.¹⁵

¹² Sahiron Syamsudin, *Hermeneutika dan Pengembangan ‘Ulûmul Qur’ân*, Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press, 2017, hal. 85.

¹³ Sahiron Syamsudin, *Hermeneutika dan Pengembangan ‘Ulûmul Qur’ân*, ..., hal. 85-86.

¹⁴ Sahiron Syamsudin, *Hermeneutika dan Pengembangan ‘Ulûmul Qur’ân*, ..., hal. 86.

¹⁵ Safrudin Edi Wibowo, *Hermeneutika, Kontroversi Kaum Intelektual Indonesia*, Yogyakarta: CV Istana Agency, 2022, hal. 113.

c. Signifikansi Hermeneutika Gracia Dalam Studi dan Penafsiran Al-Qur'an

Dalam kitab-kitab Ulumul Qur'an kata tafsir yang secara etimologi berarti kasyf (membuka) dan bayan (menjelaskan) didefinisikan dalam konteks Al-Qur'an, antara lain, sebagai berikut: *Fahm kitab Allah al-munazzal 'ala nabiyyihi Muhammad wa-bayan ma'anihi wa-istikhraji ahkamihi wa-hikamihi*, (memahami kitab Allah yang diturunkan kepada nabi-Nya, Muhammad Saw, menjelaskan makna-maknanya dan mengeluarkan hukum-hukumnya serta hikmah-hikmahnya). Dari definisi yang dikemukakan oleh al-Zarkasyi ini dapat diketahui bahwa ada tiga aktivitas penting dalam penafsiran Al-Qur'an, yakni 1) memahami, (*fahm*, *verstehen to understand*), 2) menjelaskan (*bayan*, *erklaren, to explain*), 3) mengeluarkan (*istikhraj*, *extrahieren, to explain*). Ketiga komponen ini pada dasarnya telah mencakup hal-hal yang sangat penting dalam aktifitas penafsiran. Hanya saja, di dalam definisi ini tidak diterangkan secara sophisticated, seperti apa perbedaan antara *fahm*, *bayan*, dan *istikhraj*. Namun menjadi kurang sempurna ketika definisi ini tidak diberikan penjelasan langsung setelah definisi ini. Karena ada perbedaan signifikan dari ketiga kata kunci tersebut. Dan dari penjelasan Gracia tentang hakikat pemahaman (*understanding*) dan interpretasi (khususnya terkait dengan definisi dan fungsi interpretasi) bisa melengkapi definisi tersebut.¹⁶

Dari definisi ini, dapat kita ketahui bahwa pemahaman adalah mental act (aktivitas mental) yang merupakan upaya menangkap makna teks, dengan demikian pemahaman itu bersifat psikologis dan personal, dalam arti dimiliki oleh seorang pembaca teks, sebelum dikemukakan secara public baik dalam bentuk lisan maupun tulisan. Adapun yang terkait bayan (penjelasan), yang merupakan salah satu unsur terpenting dalam tafsir, dapat dikatakan bahwa hal ini merupakan kelanjutan dari *fahm*, dalam arti bahwa setelah pemahaman terhadap sebuah teks itu muncul dalam jiwa atau akal seseorang, dia melakukan aktivitas lain, yakni menyampaikan kepada publik pesan-pesan yang terdapat di dalam teks dalam bentuk lisan maupun tulisan dengan cara memberikan keterangan-keterangan dan analisa tertentu. Demikian juga tentang *istikhraj ahkamihi wa-hikamihi* (mengeluarkan hukum-hukum dan hikmah-hikmahnya). Ini bisa dielaborasi dengan teori Garcia tentang *implicativefunction* dari penafsiran. Keterangan-keterangan semacam itu seharusnya ada dalam pemaparan definisi tafsir dalam tradisi Islam, karena hal itu sangat membantu pembaca untuk memahami aspeknya. Dengan menggabungkan antara tradisi Islam dan Barat, khususnya teori

¹⁶ Sahiron Syamsudin, *Hermeneutika dan Pengembangan 'Ulumul Qur'an*, Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press, 2017, hal. 121-122.

Gracia, dalam pemberian definisi pada istilah tafsir, maka definisi tersebut terasa akan lebih sophisticated dan tentunya mendalam.¹⁷

Selanjutnya adalah bahwa teori fungsi interpretasi yang ditawarkan oleh Gracia dapat digunakan oleh kita dalam upaya mengembangkan penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an. Dengan fungsi historis, seorang penafsir akan melakukan analisa linguistik dan analisa historis terhadap suatu ayat yang sedang ditafsirkan. Analisa linguistik dilakukan dengan memperhatikan penggunaan kata atau struktur tertentu dalam suatu ayat pada masa diturunkannya. Adapun analisa historis dilakukan dengan memperhatikan sebab al-nuzul mikro dan makro. Selain itu, metode interatekstualitas, yakni relasi antara ayat yang sedang ditafsirkan dengan ayat-ayat lain. bila diperlukan, seseorang juga bisa menggunakan metode intertektualitas, yakni hubungan antara ayat Al-Qur'an dengan teks-teks lain seperti hadist, syi'ir dan lain-lain. semua ini dilakukan untuk mendapatkan historical meaning (makna historis) dan maksud/pesan utama suatu ayat. Bukan hanya itu, penafsir juga bisa memperdalam penafsirannya dengan menggunakan implicative function (fungsi implikatif), yakni bentuk penafsiran atas ayat tertentu dengan menggunakan pendekatan-pendekatan dan bidang-bidang ilmu lain, seperti antropologi, sosiologi, psikologi, kedokteran dan lain-lain, sebatas kemampuan yang dimiliki olehnya.¹⁸

Menurut hemat penulis, tidak semua ide yang diketengahkan oleh berbagai aliran dan pakar hermeneutika merupakan ide yang keliru atau negatif. Pasti ada diantaranya yang baik dan baru serta dapat dimanfaatkan untuk memperluas wawasan, bahkan memperkaya penafsiran, termasuk penafsiran Al-Qur'an.¹⁹

3. Ma'na-Cum-Maghza dan Contoh Pengaplikasian

a. Penjelasan Ma'na-Cum- Maghza

Sekali lagi penulis mengingatkan bahwa Ma'na-cum-Maghza adalah metode pendekatan di mana seseorang menggali atau merekonstruksi makna dan pesan utama historis, yakni makna (ma'na) dan pesan utama/signifikansi (maghza) yang mungkin dimaksud oleh pengarang teks atau dipahami oleh audiens historis, dan kemudian mengembangkan signifikansi teks tersebut untuk konteks kekinian dan kedisinian. Dengan demikian ada tiga hal penting yang seyogyanya dicari oleh seorang penafsir, yakni (1) makna historis (*al-ma'na al-taikhi*), (2) signifikansi fenomenal historis (al-

¹⁷ Sahiron Syamsudin, *Hermeneutika dan Pengembangan 'Ulûmul Qur'ân*, ..., hal. 123.

¹⁸ Sahiron Syamsudin, *Hermeneutika dan Pengembangan 'Ulûmul Qur'ân*, ..., hal. 125.

¹⁹ Safrudin Edi Wibowo, *Hermeneutika, Kontroversi Kaum Intelektual Indonesia*, Yogyakarta: CV Istana Agency, 2022, hal. 351.

maghza al-tarikhi), dan (3) signifikansi fenomenal dinamis (*al-maghza al-mutaharrrik*) untuk konteks ketika teks Al-Qur'an ditafsirkan.²⁰

Adapun langkah-langkah metodis konkretnya, secara garis besar adalah sebagai berikut. Pertama, seorang penafsir menganalisa bahasa teks AL-Qur'an. Dalam hal ini, dia harus memperhartikan bahwa bahasa yang digunakan dalam teks Al-Qur'an adalah bahasa Arab abad ke-7 M. Yang mempunyai karakteristiknya sendiri, baik dari segi kosa kata maupun struktur tata bahasanya. Untuk mempertajam analisa ini penafsir melakukan intratektualitas, dalam arti membandingkan dan menganalisa penggunaan kata yang sedang ditafsirkan itu dengan penggunaannya di ayat-ayat lain. selanjutnya, bila diperlukan, penafsir mengelaborasi sejauh mana Al-Qur'an melakukan dinamisasi kosa kata dan istilah serta struktur bahasa. Dalam hal ini, dia menganalisa apakah ada perbedaan arti dan konsep kata/istilah yang digunakan pada masa jahiliyah.²¹

Ungkapan di atas senada dengan yang disampaikan oleh al-Syatibi, dia menegaskan bahwa untuk memahami Al-Qur'an seseorang harus mencermati bagaimana bahasa Arab saat itu digunakan oleh bangsa Arab. Yang mana pernyataannya tersebut senada dengan yang disampaikan Schleiermacher, salah seorang ahli hermeneutika, dia mengatakan, segala hal yang ada dalam ungkapan tertentu yang menuntut penentuan (makna) yang lebih tepat hanya dapat ditetapkan melalui bidang bahasa yang telah diketahui oleh pengarang dan audiens orisinal/aslisnya. Maka ketika menerjemahkan atau menafsirkan kosakata dari Al-Qur'an seseorang harus memperhatikan penggunaan dan makna kosakata tersebut saat diturunkannya.²²

Kedua, penafsir memperhatikan konteks historis pewahyuan ayat-ayat Al-Qur'an baik itu yang bersifat mikro ataupun bersifat makro. Konteks historis makro adalah konteks yang mencakup situasi dan kondisi di Arab pada masa pewahyuan Al-Qur'an. Sedangkan konteks historis mikro adalah kejadian-kejadian kecil yang melatar belakangi turunnya suatu ayat, yang biasa disebut dengan sebab al-nuzul.²³ Tujuan utama memperhatikan konteks historis penurunan ayat tertentu adalah, selain memahami makna historis dari kosa kata dalam ayat tertentu, juga menangkap apa yang disebut dengan

²⁰ Sahiron Syamsudin, *pendekatan Ma'na-Cum-Maghza atas Al-Qur'an dan Hadis: Menjawab Problematika Sosial Keagamaan di Era Kontemporer*, Bantul: AIAT & Lembaga Ladang Kata, 2020, hal. 8-9.

²¹ Sahiron Syamsudin, *Hermeneutika dan Pengembangan 'Ulumul Qur'an*, Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press, 2017, hal. 141-142.

²² Sahiron Syamsudin, *pendekatan Ma'na-Cum-Maghza atas Al-Qur'an dan Hadis: Menjawab Problematika Sosial Keagamaan di Era Kontemporer*, Bantul: AIAT & Lembaga Ladang Kata, 2020, hal. 9-10.

²³ Sahiron Syamsudin, *Hermeneutika dan Pengembangan 'Ulumul Qur'an*, Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press, 2017, hal. 142-143.

“signifikansi fenomena historis”, atau maksud utama ayat (maqsad al-ayah) itu ketika diturunkan kepada Nabi Muhammad Saw.²⁴

Ketiga, tidak cukup memahami, namun juga penafsir mencoba menggali maqshad, atau maghza al-ayat (tujuan/pesan utama ayat yang sedang ditafsirkan). Hal ini dapat diketahui dengan memperhatikan secara cermat konteks historis dan ekspresi kebahasaan Al-Qur’an. Simbol-simbol yang ada harus dipahami secara baik. Selanjutnya penafsir mencoba mengkontekstualisasikan maqshad, atau maghza al-ayat untuk konteks kekinian. Selain ketiga metode tersebut, penafsir harus tetap memperhatikan pandangan-pandangan para penafsir klasik, modern dan kontemporer dengan cara yang teliti, apresiatif dan kritis.²⁵

Setelah seluruh proses tersebut dilakukan, kemudian penafsir mengimplementasi signifikansi ayat untuk konteks ketika Al-Qur’an ditafsirkan. Adapun langkah-langkah metodisnya adalah sebagai berikut: a. penafsir menentukan kategori ayat, sebagian ulama membagi katagori ayat menjadi tiga bagian besar, yakni: 1) ayat-ayat tentang ketauhidan, 2) ayat-ayat hukum, 3) ayat-ayat tentang kisah-kisah Nabi dan umat terdahulu. Terkait dengan ayat-ayat hukum, Abdullah Saed membaginya ke dalam lima hirarki nilai: 1) nilai-nilai kewajiban, seperti ayat-ayat tentang shalat, puasa, zakat, dan haji. 2) nilai-nilai dasar kemanusiaan, seperti ayat-ayat tentang perintah menjaga kehormatan manusia, menjaga jiwa dan harta, menunaikan keadilan dan berbuat baik kepada sesama. 3) nilai-nilai proteksi, yakni ayat-ayat yang berisi proteksi atas nilai-nilai fundamental, seperti ayat-ayat tentang larangan membunuh orang, larangan mengurangi timbangan ketika berjualan, larangan mengkonsumsi makanan dan minuman yang merusak akal pikiran dan lain-lain. 4) nilai-nilai implementasikan, yakni ayat-ayat yang berisi tentang pelaksanaan hukuman tertentu ketika seseorang merusak atau melanggar nilai dasar kemanusiaan, seperti ayat-ayat tentang hukuman qisas bagi pembunuh, hukuman potong tangan bagi pencuri, hukuman rajam bagi orang yang melakukan perzinaan, dan 5) yakni ayat-ayat yang berisi instruksi Allah kepada Nabi Muhammad dan sahabatnya dalam rangka menyelesaikan problem tertentu, seperti ayat pologami diturunkan untuk mengatasi problem anak yatim dan problem ketidakadilan dalam keluarga.²⁶

²⁴ Sahiron Syamsudin, *pendekatan Ma’na-Cum-Maghza atas Al-Qur’an dan Hadis: Menjawab Problematika Sosial Keagamaan di Era Kontemporer*, Bantul: AIAT & Lembaga Ladang Kata, 2020, hal. 12.

²⁵ Sahiron Syamsudin, *Hermeneutika dan Pengembangan ‘Ulumul Qur’ân*, Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press, 2017, hal. 143.

²⁶ Sahiron Syamsudin, *pendekatan Ma’na-Cum-Maghza atas Al-Qur’an dan Hadis: Menjawab Problematika Sosial Keagamaan di Era Kontemporer*, Bantul: AIAT & Lembaga Ladang Kata, 2020, hal. 13-14.

Tiga hirarki pertama bersifat universal dan tidak membutuhkan kontekstualisasi, sedangkan dua nilai terakhir membutuhkan reaktualisasi dan kontekstualisasi dalam menafsirkan ayat-ayat tersebut, karena kedua macam nilai ini terkait erat dengan aspek budaya Arab dan situasi serta kondisi yang ada saat itu. Kategorisasi ini sangat penting dalam rangka menentukan sejauh mana seseorang bisa melakukan kontekstualisasi dan merekonstruksi ‘signifikansi fenomenal dinamis’.²⁷

Kesimpulannya adalah bahwa ma’na-cum-maghza merupakan bentuk penyederhanaan dan sekaligus pengembangan dari aliran quasi-obyektifis progresif yang diusung antara lain, oleh Fazhlur Rahman, Nashr Hamid Abu Zayd, Abdullah Saeed dan Muhammad al-Thalibi dalam bukunya masing-masing. Tujuan utama pendekatan ini adalah menggali makna dan signifikansi historis dari ayat yang ditafsirkan dan kemudian mengembangkan signifikansi historis tersebut menjadi signifikansi dinamis (signifikansi kekinian dan kedisinian). Adapun langkah-langkah metodenya adalah sebagai berikut. Untuk mendapatkan makna dan signifikansi historis, seseorang melakukan: a) analisa bahasa teks, b) interatekstualitas, c) intertektualitas, d) analisa konteks historis turunnya ayat, dan e) rekonstruksi signifikansi/pesan utama historis ayat. Adapun untuk membentuk signifikansi dinamis dari ayat, langkah-langkah yang ditempuh adalah: a) menentukan kategori ayat, b) reaktualisasi dan kontekstualisasi, c) menangkap makna simbol ayat, dan d) memperkuat konstruksi signifikansi dinamis ayat dengan ilmu banyu lainnya.²⁸

b. Contoh Pengaplikasian

1. kepemimpinan di ranah keluarga: tafsir Q.S. 4:34

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ ۚ فَالصَّالِحَاتُ قَنِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ ۗ وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ ۖ وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَأَضْرِبُوهُنَّ ۗ فَإِنِ اطَّعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا ﴿٣٤﴾

34. kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain

²⁷ Sahiron Syamsudin, *pendekatan Ma’na-Cum-Maghza atas Al-Qur’an dan Hadis: Menjawab Problematika Sosial Keagamaan di Era Kontemporer*, ..., hal. 14.

²⁸ Sahiron Syamsudin, *pendekatan Ma’na-Cum-Maghza atas Al-Qur’an dan Hadis: Menjawab Problematika Sosial Keagamaan di Era Kontemporer*, ..., hal. 17.

(wanita), dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka. sebab itu Maka wanita yang saleh, ialah yang taat kepada Allah lagi memelihara diri ketika suaminya tidak ada, oleh karena Allah telah memelihara (mereka). wanita-wanita yang kamu khawatirkan nusyuznya, Maka nasehatilah mereka dan pisahkanlah mereka di tempat tidur mereka, dan pukullah mereka. kemudian jika mereka mentaatimu, Maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkannya. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha besar.

Ayat ini turun di Madinah dan sering digunakan oleh para ulama yang berpendapat bahwa seorang wanita tidak boleh menjadi pemimpin dalam ranah domestik dan publik. Mereka mengatakan bahwa ar-rijaluqawwamuna 'ala n-nisa'I menunjukkan bahwa kaum lelaki adalah 'pemimpin' bagi kaum wanita. Terkait dengan sabab an-nuzul ayat tersebut, Ibn katsir misalnya, menyebutkan satu riwayat dari 'Ali bin Thalib bahwa suatu ketika Nabi Muhammad Saw, didatangi oleh seorang wanita yang mengadu kepadanya bahwa dia dipukul oleh suaminya. Terhadap pengaduan ini Rasulullah merespons: "al-qishash" (balaslah dia dengan pukulan lagi) atau, dalam riwayat lain, laisa lahu dzalika (suami tidak berhak/tidak boleh melakukan hal itu). Setelah itu turunlah ayat tersebut. Beliau juga mengatakan: "saya menghendaki sesuatu (maksudnya: suami dibalas), namun Allah menghendaki lain" (yakni: bolehnya memukul istri dalam batas tertentu). Seandainya riwayat ini memang benar, maka dapat dikatakan bahwa ayat tersebut terkait dengan kepemimpinan lelaki dalam keluarga yang secara historis (dengan memperhatikan sistem masyarakat Arab madinah waktu itu) memang berkarakteritis patriarkhal dan tentunya riwayat ini sangat multi-interpretabel (bisa ditafsirkan secara beragam).²⁹

Menurut Sahiron Syamsuddin terkait penggalan ayat diatas, terdapat banyak penafsiran yang dapat dikatakan sebagai penafsiran yang bias jender, baik oleh para ulama di masa lama maupun masa modern. Tafsir bias jender yang dimaksud disini adalah tafsir yang memiliki tendensi diskriminatif terhadap sekelompok manusia atas dasar jenis kelamin. Tafsir yang semacam ini biasanya terbentuk oleh pre-understanding (prapemahaman) yang membentuk horizon pemikiran seseorang. Prapemahaman biasanya terbentuk oleh banyak faktor, seperti lingkungan dan system masyarakat, ilmu pengetahuan dan teknologi, prior knowledge, subyektivitas serta kecendrungan penafsir. Hal ini semua bisa mempengaruhi penafsir tanpa ia menyadarinya. Adanya pra-pemahaman pada dasarnya satu keharusan, karena tanpa pra-pemahaman, seseorang tidak akan mampu memahami teks yang sedang ditafsirkan. Yang jadi problem adalah apabila pra-pemahaman

²⁹ Sahiron Syamsudin, *Hermeneutika dan Pengembangan 'Ulumul Qur'an*, Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press, 2017, hal. 144-145.

tersebut tidak dikontrol, sehingga penafsiran akan memaksakan agar teks yang sedang ditafsirkan itu ‘berbicara’ sesuai dengan prapemahaman penafsir, padahal tugas pertama seorang penafsir adalah membiarkan teks itu ‘berbicara’ kepada penafsir, bukan memaksa teks agar berbicara sesuai dengan kemauan penafsir. Dengan kata lain, tugas pertama penafsir adalah mencari tahu dan memaparkan apa yang benar-benar dimaksud oleh sebuah teks.³⁰

a. Reinterpretasi Terhadap Q.S. 4:34

1. Analisis Bahasa

Al-Rijal

Kata *al-rijal* adalah bentuk jama’ dari rajul, berasal dari kata رَجُلٌ yang derivasinya membentuk beberapa kata, seperti rajala (mengikat), rijl (telapak kaki), *rijlah* (tumbuh-tumbuhan) dan rajul yang berarti laki-laki. Dalam Lisan al-‘Arab kata *rajul* diartikan dengan laki-laki lawan dari perempuan dari jenis manusia. Kata itu umumnya digunakan untuk laki-laki yang sudah dewasa sesudah anak-anak. Contohnya kata rijal pada Q.S. al-Baqarah (2): 282. (“... dan persaksikanlah dengan dua orang saksi laki-laki diantaramu”). Kata *rijalikum* dalam ayat ini ditafsirkan oleh Jalal al-Din al-Mahalli dalam tafsir al-Jalalain dengan laki-laki muslim akil balig dan merdeka. Jadi semua orang yang masuk dalam kategori rajul termasuk juga dalam kategori zakar, akan tetapi tidak semua kategori zakar masuk dalam kategori rajul. Kategori rajul harus memiliki sejumlah kriteria tertentu yang bukan hanya mengacu pada jenis kelamin, tetapi juga kualifikasi budaya tertentu termasuk sifat-sifat kejantanan (*masculinity*). Oleh sebab itu bahasa Arab menyebut perempuan yang memiliki sifat-sifat kejantanan dengan rajlah. Maka kata *al-rijal* dan *al-nisa’* digunakan untuk menggambarkan kualitas moral dan budaya seseorang. Berbeda dengan *al-zakar* dan *al-unsu* yang penekanannya kepada jenis kelamin. Oleh sebab itu, kata tersebut juga digunakan untuk menerangkan jenis kelamin binatang.³¹

Qawwam

Kata *qawwam* adalah bentuk mubalaghah dari kata qa’im yang mengandung makna banyak (*li al-taksir*). Adapun kata *qa’im* berasal dari kata *qama-yaqumu-qiyaman*, yang berarti berdiri. Jika diteliti dari segi fungsi kata *qawwam* sebagai bentuk mubalaghah, maka ungkapan *ar-rijalu qawwamuna ‘ala al-nisa’* mengandung makna bahwa laki-laki lebih patut menjadi pemimpin. Sedangkan al-Ashfahani berpendapat bahwa kata

³⁰ Sahiron Syamsudin, *Hermeneutika dan Pengembangan ‘Ulûmul Qur’ân,...*, hal. 145-146.

³¹ Sahiron Syamsudin, *pendekatan Ma’na-Cum-Maghza atas Al-Qur’an dan Hadis: Menjawab Problematika Sosial Keagamaan di Era Kontemporer*, Bantul: AIAT & Lembaga Ladang Kata, 2020, hal. 318-320.

tersebut apabila dikaitkan dengan seorang, maka ia memiliki dua makna, yaitu menundukkan (*taskhir*) dan upaya (*ikhtiyar*). Kata *qawwam* pada ayat di atas, menurutnya, bermakna ‘upaya’ (*ikhtiyar*). Dengan makna ini dapat dipahami bahwa kepemimpinan laki-laki atas perempuan dalam wilayah domestik tidaklah diberikan begitu saja tetapi harus diusahakan. Ibn Manzur mengartikan makna *qawwam* pada ayat di atas dengan makna *al-muhafazah* (menjaga) dan *al-ishlah* (memperbaiki). Sedang jalal al-Din al-Mahalli menafsirkannya dengan makna *musallitun* (menguasai).³²

An-Nisa

Adapun kata *al-nisa* adalah bentuk jamak dari kata *mar’ah* berarti perempuan yang sudah matang atau dewasa. Kata ini berbeda dengan *al-unsu* yang berarti jenis kelamin perempuan secara umum, mulai dari yang masih bayi sampai yang sudah usia lanjut. Selain berarti jender perempuan, kata ini juga berarti istri (*zauj*). Kata *an-nisa* dalam berbagai bentuknya terulang sebanyak 59 kali dalam Al-Qur’an dengan kecenderungan arti sebagai. 1. Kata *nisa* dalam arti ‘jender perempuan’, seperti pada Q.S. al-Nisa (4): 7 dan 32. 2. Kata *nisa* dalam arti istri-istri, seperti pada Q.S. al-Baqarah (2): 222 dan 223. Penggunaan kata tersebut lebih terbatas dibanding kata *ar-rajul* yang memiliki arti banyak.³³

bi ma faddlalla Allahu ba’dhakum ‘ala ba’din wa bi ma anfaqu min amwalihim

Penggalan ayat yang bisa diterjemahkan dengan: “... karena Allah telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (wanita) mengandung satu kata yang harus diperhatikan dengan seksama, yaitu *faddala*. Laki-laki menjadi pemimpin karena (1) kelebihan atau keunggulan yang dimiliki oleh laki-laki sebagai suami dan (2) kewajibannya dalam mencukupi nafkah keluarga. Penyebab laki-laki menjadi seorang pemimpin ini jelas sekali berkaitan. Ungkapan kata *faddala* dalam Al-Qur’an ternyata digunakan juga pada ayat-ayat yang lain, misalnya Q.S. (2): 253, Q.S. (4):95, Q.S. (4): 32, Q.S. (16): 71, Q.S. (17):21, Q.S. (17):55. Ungkapan kata *Faddala* dalam berbagai ayat di atas untuk menyatakan penampilan yang lebih baik dari seseorang dibandingkan orang lain, tidak berdasarkan jenis kelamin laki-laki dan perempuan baik dalam hubungannya mencari kekayaan dan lain lain sebagainya.³⁴

³² Sahiron Syamsudin, *pendekatan Ma’na-Cum-Maghza atas Al-Qur’an dan Hadis: Menjawab Problematika Sosial Keagamaan di Era Kontemporer*, ..., hal. 321-322.

³³ Sahiron Syamsudin, *pendekatan Ma’na-Cum-Maghza atas Al-Qur’an dan Hadis: Menjawab Problematika Sosial Keagamaan di Era Kontemporer*, ..., hal. 322.

³⁴ Sahiron Syamsudin, *pendekatan Ma’na-Cum-Maghza atas Al-Qur’an dan Hadis: Menjawab Problematika Sosial Keagamaan di Era Kontemporer*, ..., hal. 323

2. Q.S. 4:34 Sebagai Ayat Historis-Kultural-Normatif

Sahiron memandang bahwa ayat ini tidak semata-mata ayat normatif, sebagaimana yang dipahami para mufassir di masa lampau, melainkan ayat yang memaparkan kondisi riil sistem kekeluargaan bangsa Arab saat Nabi Muhammad hidup yang sedang ditata secara moral oleh Al-Qur'an. Sistem kekeluargaan waktu itu adalah system patriarchal, dimana kaum lelaki selalu menjadi pemimpin keluarga. Kaum lelaki saat itu adalah penentu segala hal yang berkaitan dengan keluarga. Hal ini karena saat ini kaum lelaki sajalah yang siap untuk menjadi pemimpin keluarga, baik karena kemampuan memberi nafkah/infaq dan karena kelebihan-kelebihan lainnya, yang dideskripsikan dengan ungkapan: *bi ma fadldlalla Allahu ba'dhakum 'ala ba'din wa bi ma anfaqu min amwalihim* (karena Allah mengutamakan sebagian mereka di atas sebagian yang lain karena mereka memberi nafkah dari harta mereka). Sistem yang demikian adalah bersifat kultural, bukan normatif, dalam arti bahwa kepemimpinan lelaki ini tidak dipandang sebagai system Islami, melainkan budaya Arab. Maka nilai baik dan buruk terhadap suatu system ditentukan apakah sistem yang dianut oleh komunitas tertentu itu dipraktekkan secara negatif atau secara positif ditinjau dari sisi moral. Adapun system patriarkhal yang diterapkan bangsa Arab pada masa Nabi Muhammad itu bernilai negatif dari segi moral, karena kaum lelaki waktu itu melakukan penindasan terhadap kaum wanita. Nabi Muhammad melalui wahyu Allah kemudian berusaha memperbaiki aspek-aspek amoral (tidak bermoral) tersebut dengan cara menghilangkan unsur-unsur penindasan yang ada di dalam sistem tersebut. Salah satu unsur penindasan yang sedang diperbaiki oleh Islam adlaah bahwa sebelum turunnya wahyu Allah tersebut bangsa Arab memperlakukan istri-istri mereka dengan tidak baik. Ketiga para istri melakukan ketidak taatan pada suami (*nuyuz*), maka para suami langsung memukulnya bahkan dengan pukulan yang melukai. Prilaku semacam ini lalu diperbaiki oleh Al-Qur'an dengan ungapam: suami tidak diperkenankan memukul istri-istri mereka secara serta merta ketika mereka melakukan nuyuz, melainkan harus melalui tahapan-tahapan yang bermoral dan dilakukan secara berurutan. 1) nasihat, 2) meninggalkan tempat tidur, dan 3) memukul yang tidak melukai.³⁵

2. pesan inti dan pengembangan makna Q.S. 4:34

Sebagai konsekuensi dari pandangan tersebut diatas, sahiron berpendapat bahwa ayat tersebut berkenaan dengan kepemimpinan dalam keluarga, dan mengandung pesan-pesan inti. Pertama, kepemimpinan lelaki dalam keluarga tidaklah dipandang sebagai satu-satunya bentuk

³⁵ Sahiron Syamsudin, *Hermeneutika dan Pengembangan 'Ulumul Qur'an*, Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press, 2017, hal. 154-156.

kepemimpinan Islami. Dalam sistem matriarkhal, seorang istri pun boleh menjadi pemimpin keluarga. Selain itu, kepemimpinan kolektif (pembagian kepemimpinan) pun boleh diterapkan. Semuanya bentuk kepemimpinan tersebut tidak mengandung nilai baik dan buruk. Kedua, seorang yang diangkat menjadi pemimpin keluarga seharusnya yang memiliki kelebihan, baik dari segi keilmuan, spiritualitas maupun kemampuan finansial. Hal ini diisyaratkan oleh Allah dengan firman-Nya: *bi ma fadldlalla Allahu ba'duhum 'ala ba'din wa bi ma anfaqu min amwalihim*. Kalau secara kebetulan suami memiliki kelebihan-kelebihan, maka dia berhak menjadi pemimpin. Demikian juga sebaliknya. Ketiga, siapapun yang menjadi 'bawahan' harus mentaati pemimpinnya. Hal ini diisyaratkan oleh ungkapan Al-Qur'an: *fa shalihatu qanitatu hafizhatun lil-ghaibi bi-ma hafidzallahu*. Seandainya secara kebetulan, orang yang menjadi bawahan adalah istri, maka istri harus taat kepada suaminya. Sebaliknya ketika yang menjadi pemimpin keluarga adalah istri, maka suami seharusnya membantu kepemimpinan istrinya dalam rangka menciptakan kemaslahatan keluarga. Keempat, ketika bawahan melakukan kekeliruan atau kesalahan, maka pemimpin tidak boleh menghukumnya dengan serta merta, melainkan terlebih dahulu dua seharusnya memberika arahan-arahan yang baik (nasehat), lalu tindakan-tindakan yang dapat menyadarkannya dari kekeliruan itu dan terakhir jika bawahan masih melakukan kekeliruan yang sama, maka pemimpin berhak memberikan hukuman yang tidak mengandung kekerasan.³⁶

2. Ayat Tentang Anjuran Menikah Dalam Q.S. al-Nur (24): 32

وَأَنْكِحُوا الْأَيْمَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ ۚ إِن يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ ۗ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴿٣٢﴾

32. Dan kawinkanlah orang-orang yang sedirian diantara kamu, dan orang-orang yang layak (berkawin) dari hamba-hamba sahayamu yang lelaki dan hamba-hamba sahayamu yang perempuan. jika mereka miskin Allah akan memampukan mereka dengan kurnia-Nya. dan Allah Maha Luas (pemberian-Nya) lagi Maha mengetahui.

³⁶ Sahiron Syamsudin, *Hermeneutika dan Pengembangan 'Ulumul Qur'an*,...154-157.

a. Analisa Bahasa

ankihu, ayama, fuqara

Kata *ankihu* merupakan bentuk perintah (*fi'il amar*) yang berasal dari kata *nakaha-yankihu-nikahan* berarti menikah. Menurut Ibn Manzur dalam kitabnya, *nakaha* memiliki makna menikahi seorang perempuan. Menurut al-Azhari, di kalangan bahasa Arab, asal kata *nikah* berarti bersetubuh, dalam hal ini bersetubuh dengan adanya akad. Kata *ankihu* di ayat ini merupakan kata perintah yang ditunjukkan kepada pemilik budak, yang berarti: “nikahkanlah!” Hal ini sebagaimana yang dikatakan pada ayat selanjutnya bahwa kata *aimanakum* berarti budak-budak yang engkau miliki menginginkan perjanjian. Selanjutnya menurut al-Azhari, sebagaimana dikutip oleh Ibn Manzur bahwa maksud dari kata *ankihu* dalam ayat ini adalah pernikahan yang tidak disertai dengan keragu-raguan. Dalam artian bahwa menikah dengan bersungguh-sungguh. Kata *inkihu* juga ditemukan dalam ayat lain, yaitu Q.S. al-Nisa: 3 dan 25. Pada ayat 3, kata *inkihu* memiliki arti “nikahilah” perempuan-perempuan lain yang kamu senangi. Begitu juga dengan ayat 25, kata *ankihu* digunakan untuk menunjukkan perintah langsung untuk menikahi perempuan-perempuan dengan seizin tuan mereka. Adapun kata *ayama* yang berasal dari kata *ayayim* yang berarti orang-orang yang tidak memiliki suami maupun istri. Kata *al-ayama* merupakan bentuk jamak dari kata *ayim* karena mengikuti pola *fa'il* sebagaimana *al-yatimah* yang bentuk jamaknya adalah *yatama*, selanjutnya dikatakan *aimatun, rajulun ayimun* apabila dia tidak memiliki suami atau istri. Kata *al-ayyimu* juga dapat diartikan dengan perempuan-perempuan yang ditinggal mati oleh suaminya. Selanjutnya kata *fuqara* juga merupakan kata yang kemungkinan memiliki makna yang berbeda dengan yang dipahami sekarang, sehingga perlu diketahui makna awalnya. Ibn Manzur dalam kitabnya mengatakan bahwa kata *fuqara* sendiri merupakan jama kata *faqir* yang berarti orang-orang yang tidak memiliki harta apapun. Kata *al-faqir* disini berbeda dengan kata *al-miskin*, menurut Ibn Manzur kata *al-faqir* tidak memiliki harta sedikitpun, sedangkan *al-miskin* masih memiliki sesuatu untuk digunakan, sehingga dipandang masih mampu. Pada ayat lain, dalam Q.S. al-Nisa (4):6 kata *fuqara* digunakan untuk menggambarkan orang-orang yang tidak memiliki harta benda.³⁷

³⁷ Sahiron Syamsudin, *pendekatan Ma'na-Cum-Maghza atas Al-Qur'an dan Hadis: Menjawab Problematika Sosial Keagamaan di Era Kontemporer*, Bantul: AIAT & Lembaga Ladang Kata, 2020, hal. 68-70.

b. Analisa Konteks

Ayat ini turun di Madinah, artinya setelah Nabi Muhammad hijrah dari Makkah. Hanya saja, Q.S. an-Nur 24:32 ini tidak memiliki sebab turun (*asbab al-nuzul*). Biasanya ayat-ayat seperti ini berkaitan dengan sebab turunnya ayat selanjutnya, sehingga dengan melihat sebab turunnya ayat setelahnya diharapkan konteks mikro dari ayat ini dapat dipahami maksudnya. Ayat selanjutnya menegaskan bahwa bagi orang-orang yang tidak mampu menikah agar kiranya menjaga kesuciannya dan bagi para pemilik budak agar tidak memaksa jariahnya atau budak perempuannya untuk melakukan pelacuran.³⁸

Adapun sebab turunnya ayat 33 adalah dari As-Suyuthi meriwayatkan dari Abdullah Shubaih dari bapaknya berkata bahwa ada seorang hamba sahaya dari Huwaithib bin Abdil Aziz meminta untuk dimerdekakan dengan perjanjian tertentu, namun permintaannya ditolak, sehingga turun ayat ini yang memerintahkan untuk mengabdikan permintaan hamba sahaya yang ingin merdeka. Setelah ayat ini turun, Huwaithib kemudian memerdekakan hamba sahaya tersebut dengan memberikan beberapa dinar. Pada riwayat lain, diceritakan bahwa Abdullah bin Ubay mempunyai seorang jariah (hamba sahaya wanita) yang suka disuruh melacur sejak zaman jahiliyah, kemudian setelah zina diharamkan maka jariah tersebut tidak mau lagi melakukannya, ayat ini pun turun setelah jariah tersebut mengadu kepada Rasulullah.³⁹

c. Munasabah Ayat

Jika diperhatikan, Q.S al-Nur: 32 ini berkaitan erat dengan ayat setelahnya, yaitu ayat 33. Yang berbunyi sebagai berikut:

وَلَيْسَتَعَفِيفِ الَّذِينَ لَا يَحِدُونَ نِكَاحًا حَتَّى يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ ۗ وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ
مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا ۗ وَءَاتُوهُمْ مِّن مَّالِ اللَّهِ الَّذِي
ءَاتَاكُمْ ۗ وَلَا تَكْرَهُوا فِتْنَتَكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِّتَبْتَغُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا
وَمَنْ يُكْرِهْنَهُنَّ فَإِنَّ اللَّهَ مِنْ بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٣٣﴾

³⁸ Winch Herlena dan Muh Muadz Hasri, "Tafsir Q.S. an-Nur: 32 Tentang Anjuran Menikah (Studi Analisis Hermeneutika Ma'na Cum-Maghza)" dalam *Jurnal Tafseer* Vol 9, No. 2, 2021, hal, 131.

³⁹ Winch Herlena dan Muh Muadz Hasri, "Tafsir Q.S. an-Nur: 32 Tentang Anjuran Menikah (Studi Analisis Hermeneutika Ma'na Cum-Maghza)"..., hal, 131.

33. *Dan orang-orang yang tidak mampu kawin hendaklah menjaga kesucian (diri)nya, sehingga Allah memampukan mereka dengan karunia-Nya. dan budak-budak yang kamu miliki yang menginginkan perjanjian, hendaklah kamu buat Perjanjian dengan mereka jika kamu mengetahui ada kebaikan pada mereka, dan berikanlah kepada mereka sebahagian dari harta Allah yang dikaruniakan-Nya kepadamu dan janganlah kamu paksa budak-budak wanitamu untuk melakukan pelacuran, sedang mereka sendiri mengingini kesucian, karena kamu hendak mencari Keuntungan duniawi. dan Barangsiapa yang memaksa mereka, Maka Sesungguhnya Allah adalah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang (kepada mereka) sesudah mereka dipaksa itu.*

Ayat di atas melanjutkan narasi anjuran untuk menikahkan orang-orang yang masih sendiri, namun apabila belum mampu maka diharuskan bersabar hingga nantinya diberikan kesanggupan oleh Allah. Ayat ini pun melanjutkan dengan suruhan kepada pemilik budak untuk memberikan kemerdekaan kepada hamba sahayanya melalui persyaratan. Begitupun larangan untuk memaksa hamba sahaya tersebut untuk melakukan perzinaan.⁴⁰

d. Pendapat Mufassir Klasik dan Kontemporer

Menurut al-Thabari bahwa ayat ini menyuruh untuk menikahkan orang-orang mukmin yang tidak berpasangan baik lelaki maupun perempuan, apabila orang-orang yang menikahi mereka itu belum mampu secara finansial maka Allah akan mencukupi pernikahan mereka. Lebih lanjut al-Tabari mengutip riwayat-riwayat yang menjelaskan ayat ini. Beliau mengutip riwayat Ali bahwa Allah memerintahkan dan mendorong orang-orang tersebut untuk menikah sekaligus orang-orang yang merdeka serta budak-budak mereka, dan menjanjikan kekayaan dalam pernikahan mereka. Riwayat lain juga dikutip dari Abu Kuraib yang mengatakan carilah kekayaan yang kau inginkan dengan jalan menikah.⁴¹

Adapun menurut Sayyid Qutb, ayat ini merupakan perintah untuk umat Islam untuk menikah. Ketidakcukupan tidak seharusnya menjadi penghalang untuk menikah, selama mereka pantas dan sanggup untuk

⁴⁰ Sahiron Syamsudin, *pendekatan Ma'na-Cum-Maghza atas Al-Qur'an dan Hadis: Menjawab Problematika Sosial Keagamaan di Era Kontemporer*, Bantul: AIAT & Lembaga Ladang Kata, 2020, hal. 70-71.

⁴¹ Winceh Herlena dan Muh Muadz Hasri, "Tafsir Q.S. an-Nur: 32 Tentang Anjuran Menikah (Studi Analisis Hermeneutika Ma'na Cum-Maghza)" dalam *Jurnal Tafseer* Vol 9, No. 2, 2021, hal. 132-133.

menikah. Rezeki itu datang dari Allah. Dan Allah telah menjamin kekayaan bagi mereka bila pintar memilih jalan yang suci dan terhormat. Selanjutnya, dalam masa penantian untuk dinikahkan, maka *ayama* ini diperintahkan untuk menjaga kehormatan dan kesuciannya hingga Allah mencukupkan mereka untuk menikah.⁴²

e. Signifikansi dan pengembangan Makna Q.S. al-Nur: 32

Berdasarkan pada analisa teks secara bahasa maupun analisa konteks sejarah dari Q.S. al-Nur: 32, maka setidaknya terdapat dua pesan utama yang ingin ditunjukkan oleh ayat ini. Anjuran untuk menikah, kebebasan dan kemerdekaan bagi budak dan hamba sahaya, dan yang ketiga adalah larangan menghina orang fakir. Anjuran untuk menikah walau dalam keadaan fakir sebenarnya bukanlah pesan utama yang ingin disampaikan oleh ayat ini, meskipun secara tekstual mengatakan demikian, akan tetapi anjuran menikah hanyalah satu dari tiga pesan utama dari ayat ini.⁴³ Berikut pembahasan tentang pesan utama ayat ini disertai dengan pengembangan makna dalam konteks kekinian:

1. kebebasan dan kemerdekaan hamba sahaya dan budak

Melalui ayat 32 ini, Al-Qur'an sebenarnya berusaha untuk memberikan kebebasan dan kemerdekaan terhadap para budak dan hamba sahaya pada waktu itu. Tentunya usaha ini tidak lain untuk menghilangkan perzinahan yang dilakukan oleh para budak, mengingat bahwa kondisi seorang budak pada waktu itu sangat memprihatinkan. Hal ini dapat dilihat dari sebab turunnya ayat selanjutnya yang menerangkan bahwa adanya seorang jariah yang datang mengadu kepada Nabi karena dipaksa untuk melakukan zina oleh pemiliknya. Selain itu, dari analisa bahasa, bentuk perintah yang dikemukakan pada kata di awal ayat ini, *ankihu* yang berarti: "Nikahkanlah dengan sungguh-sungguh" kemudian diikuti dengan adanya kata *fuqara* di kalimat terakhir ayat ini yang bermaksud untuk "menyegerakan" meskipun dalam keadaan fakir. Sebenarnya Al-Qur'an ingin berkata kepada para pemilik budak secara halus untuk memberikan kebebasan dan kemerdekaan

⁴² Winceh Herlena dan Muh Muadz Hasri, "Tafsir Q.S. an-Nur: 32 Tentang Anjuran Menikah (Studi Analisis Hermeneutika Ma'na Cum-Maghza)"..., hal, 132-133.

⁴³ Sahiron Syamsudin, *pendekatan Ma'na-Cum-Maghza atas Al-Qur'an dan Hadis: Menjawab Problematika Sosial Keagamaan di Era Kontemporer*, Bantul: AIAT & Lembaga Ladang Kata, 2020, hal. 70-71.

kepada para hamba sahaya, dan para budak miliknya tanpa menimbulkan dendam dan kerugian.⁴⁴

2. Larangan menghina orang fakir

Selain anjuran kebebasan dan kemerdekaan bagi para budak, ayat ini juga ingin menyampaikan secara nalar, bahwa adanya unsur penghinaan terhadap orang-orang fakir pada waktu itu. Sebagaimana yang diungkapkan pada bagian akhir ayat ini, *inyakunu fuqaraa yughnihimu Allahu min fadlih* yang berarti meskipun dalam keadaan fakir, maka Allah akan memberikan kemampuan kepada mereka dengan karunianya, kemudian di akhir ayat ini ditutup dengan kata *wa Allahu Wasi'un 'Alim* yang berarti bahwa Allah maha luas lagi maha mengetahui. Kalimat ini menarasikan bahwa ada banyak hal yang tidak diketahui oleh manusia dan kemampuan manusia itu sangatlah terbatas. Oleh sebab itu, jelaslah bahwa pesan lain dari ayat ini adalah untuk lebih menghargai orang-orang yang fakir, sebab bisa saja mereka dikayakan dengan seizin Allah kemudian memutarbalikkan keadaan.⁴⁵

Pada konteks sekarang, banyak ditemukan kurangnya rasa simpati terhadap orang-orang yang fakir, miskin, tidak berkecukupan, dan orang-orang yang masih pada derajat rendah. Melalui ayat ini, setidaknya Allah memberikan pesan secara halus kepada manusia agar lebih menghargai orang-orang fakir dan miskin, seperti halnya dengan memberikan sebagian hartanya, memberikan lapangan kerja yang layak bagi mereka, memberikan sesuatu yang mereka senangi. Begitupun dengan orang yang masih pada derajat yang lebih rendah agar kirannya lebih menghargai prosesnya dalam segala hal, tidak memandang rendah seseorang berdasarkan kelas sosialnya, memberikan kerja tanpa adanya nilai-nilai perbudakan.⁴⁶

3. Anjuran untuk menikah

Pesan utama yang terakhir dari ayat ini adalah anjuran untuk menikah. Secara tekstual, sangat jelas bahwa ayat ini merupakan untuk segera menikahkan orang yang menikah, para budak, hamba sahaya yang beriman, meskipun dalam keadaan fakir, namun Allah yang akan mencukupi mereka dengan karunianya. Pada selanjutnya dijelaskan kembali jikalau tidak

⁴⁴ Sahiron Syamsudin, *pendekatan Ma'na-Cum-Maghza atas Al-Qur'an dan Hadis: Menjawab Problematika Sosial Keagamaan di Era Kontemporer*, Bantul: AIAT & Lembaga Ladang Kata, 2020, hal. 72-73.

⁴⁵ Winceh Herlena dan Muh Muadz Hasri, "Tafsir Q.S. an-Nur: 32 Tentang Anjuran Menikah (Studi Analisis Hermeneutika Ma'na Cum-Maghza)" dalam *Jurnal Tafseer* Vol 9, No. 2, 2021, hal, 134-135.

⁴⁶ Winceh Herlena dan Muh Muadz Hasri, "Tafsir Q.S. an-Nur: 32 Tentang Anjuran Menikah (Studi Analisis Hermeneutika Ma'na Cum-Maghza)"..., hal, 135.

mampu untuk melangsungkan pernikahan, maka sebaiknya menjaga kesuciannya. Jika ayat ini digunakan dalam konteks sekarang, maka ayat ini dapat digunakan sebagai acuan bagi siapapun yang menginginkan pernikahan, maka sebaiknya dia menyanggupi atau mempersiapkan berbagai persyaratan-persyaratan yang harus dimiliki. Secara finansial diantaranya adalah mahar, biaya resepsi dll. Secara psikologis diantaranya, kesiapan mental dan kebesaran jiwa, dan kemampuan lahir batin, dan yang terakhir adalah kemampuan untuk membina rumah tangga agar terciptannya keluarga yang diinginkan dan mengurangi angka perceraian.⁴⁷

4. kesimpulan

Berdasarkan pada pembahasan diatas, maka dapat disimpulkan bahwa pesan utama dari Q.S. an-Nur (24): 32 adalah bukan anjuran menikah walaupun dalam keadaan fakir. Akan tetapi, terdapat beberapa pesan utama dari ayat ini, diantaranya adalah anjuran yang ditunjukkan kepada pemilik budak untuk memberikan kebebasan dan kemerdekaan kepada budak-budak dan para hamba sahayanya. Pesan selanjutnya adalah anjuran untuk lebih menghargai orang-orang fakir, miskin dan orang-orang yang masih rendah derajat sosialnya. Kemudian pesan terakhir adalah anjuran untuk menikah ketika telah sanggup secara finansial maupun psikologi.⁴⁸

B. Argumen Adian Husaini

1. kemapanan Tafsir Konvensional

Argumen Adian Husaini yang pertama adalah bahwa Tafsir konvensional sudah berada dalam posisi mapan, dan memiliki tradisi yang panjang menuju kemapanannya. Dan terbukti mampu memenuhi kebutuhan metodologis umat Islam dalam menafsirkan Al-Qur'an. Ketimbang mengadopsi pemikiran asing yang belum tentu sesuai dengan karakter kitab suci yang ditafsirkan, lebih baik mengembangkan tradisi keilmuan internal yang diekstraksikan dari pengalaman umat Islam dalam berinteraksi dengan kitab suci mereka.⁴⁹

Adian Husaini mengungkapkan: “umat Islam sudah memiliki ilmu tafsir sebagai salah satu khazanah klasik umat islam yang sangat berharga, sebagaimana halnya ilmu hadist, ilmu ushul fiqh, ilmu fiqh, ilmu nahwu, ilmu sharf, dan sebagainya. Ilmu-ilmu dalam Islam itu lahir dari Al-Qur'an

⁴⁷ Sahiron Syamsudin, *pendekatan Ma'na-Cum-Maghza atas Al-Qur'an dan Hadis: Menjawab Problematika Sosial Keagamaan di Era Kontemporer*, Bantul: AIAT & Lembaga Ladang Kata, 2020, hal. 74.

⁴⁸ Sahiron Syamsudin, *pendekatan Ma'na-Cum-Maghza atas Al-Qur'an dan Hadis: Menjawab Problematika Sosial Keagamaan di Era Kontemporer*, ..., hal. 72-73.

⁴⁹ Safrudin Edi Wibowo, *Hermeneutika, Kontroversi Kaum Intelektual Indonesia*, Yogyakarta: CV Istana Agency, 2022, hal. 246.

dan as-Sunnah, sebab Islam memang sebuah agama wahyu yang mendasarkan ajaran-ajarannya pada wahyu, dan bukan pada spekulasi akal atau evolusi sejarah, seperti dalam tradisi peradaban Barat.”⁵⁰

Khazanah yang sangat berharga dalam ilmu tafsir tersebut dapat dibuktikan dari tatacara (metode) yang telah dilakukan oleh generasi awal Islam sahabat Rasulullah ketika menafsirkan Al-Qur’an. Ketika menafsirkan ayat-ayat Al-Qur’an, para sahabat pertama-tama menelitinya dalam Al-Qur’an sendiri, karena ayat-ayat Al-Qur’an satu sama lain saling menafsirkan. Lalu setelah itu, mereka merujuk kepada penafsiran Rasulullah sesuai dengan fungsi beliau sebagai penjelas terhadap ayat-ayat Al-Qur’an. Sekiranya penjelasan terhadap ayat tertentu tidak ditemukan di dalam Al-Qur’an dan hadist, maka para sahabat berijtihad. Ringkasnya, pada zaman sahabat, ucapan perbuatan, tindakan, dan keputusan Rasulullah dijadikan sandaran untuk menafsirkan Al-Qur’an.⁵¹

Adapun penafsiran Al-Qur’an secara keseluruhan pertama kalinya dipelopori oleh Ibnu Jarir al-Tabari, yang menulis *Jami’ al-Bayan ‘an ta’wil al-Qur’an* (Kumpulan Penjelasan Mengenai Tafsir Al-Qur’an). Di dalam karyanya, al-Thabari mengumpulkan segala berita dari para otoritas sebelumnya yang berkaitan dengan Al-Qur’an. Al-Thabari menggunakan sistem *isnad* untuk menafsirkan Al-Qur’an. Tujuannya supaya penafsiran itu tidak sembarangan dan tetap bersandar kepada penafsiran yang otoritatif. Jadi dalam menafsirkan Al-Qur’an, al-Thabari mengumpulkan berbagai hadist, pernyataan sahabat dan tabi’in. Pendekatan al-Thabari yang menggunakan hadist-hadist, pendapat para sahabat dan para tabi’in, diikuti oleh para mufassir yang lain, seperti Ibnu Kathir (774 H) dengan *Tafsir al-Qur’an al-karim*, juga Jalaluddin al-Suyuthi (911 H) dengan tafsirnya *al-Dhur al-Manthur fi al-Tafsir bi al-Ma’tsur*.⁵²

Setelah al-Thabari, muncul berbagai penekatan baru dalam menafsirkan Al-Qur’an. Pendekatan dari aspek bahasa antara lain dilakukan oleh az-Zujjaj (311 M) dalam tafsirnya *Ma’ani Al-Qur’an*. Penekanan pada aspek teologis, antara lain dilakukan oleh az-Zamakhshari dalam *al-Kasysyaf* dan Fakhruddin ar-Razi dalam *mafatih al-Ghaib*. Penekanan terhadap aspek hukum dilakukan oleh Jashshas dalam karyanya *Ahkam Al-Qur’an*. Sedangkan penekanan terhadap isyarat-isyarat Al-Qur’an yang berhubungan dengan ilmu tasawuf misalnya disusun oleh Sahl at-tustari dalam *tafsir al-Tustari*. Selain itu, ada sebagian mufassir yang menitikberatkan kepada penyaringan dan penyeleksian cerita-cerita terdahulu yang berasal dari

⁵⁰ Adian Husaini, *Hermeneutika dan Tafsir Al-Qur’ân*, Depok: Gema Insani, 2007, hal. 5-6

⁵¹ Adnin Armas, “Tafsir Al-Qur’an atau Hermeneutika Al-Qur’an?” dalam *Majalah Islamia*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2004, hal. 40.

⁵² Adnin Armas, “Tafsir Al-Qur’an atau Hermeneutika Al-Qur’an?” ..., hal. 41.

Yahudi dan Nashrani, antara lain dilakukan oleh ‘Ala’ ad-Din ibn Muhammad al-Baghdadi at-Talibi dan al-Khazin dalam karyanya *Lubab al-Ta’wil fi Ma’ani at-Tanzil*.⁵³

Pemaparan historis di atas menunjukkan bahwa tafsir beserta ilmu-ilmu bantuannya telah menjadi ilmu yang sangat matang atau menjadi *mature science* dan cara-caranya pun menjadi seperangkat metodologis yang secara alamiah “dibakukan” dalam bidang tafsir Al-Qur’an. Maksudnya adalah jika ada yang ingin menafsirkan Al-Qur’an, sebelum menggunakan *ra’y* atau rasio, maka diharuskan melewati jalan yang telah ditempuh oleh generasi-generasi sebelumnya atau prosedur tafsir yang dianggap paling otoritatif terlebih dahulu (seperti mencari pada ayat lainnya, pendapat Nabi, pendapat shabat, dan pendapat dua generasi setelahnya yaitu *tabi’in* dan *tabi’ut tabi’in*) barulah mufasir bisa masuk dalam ranah ijtihadnya atau rasionya. Oleh karena itu, generasi yang akan datang dipandang tidak perlu melakukan perubahan-perubahan fundamental terhadap bangunan keilmuannya.⁵⁴ Bukan hanya caranya yang di disiplinkan, personal yang ingin menafsirkan Al-Qur’an pun juga di berikan rambu-rambu aturan, dan kriteria-kriteria tertentu. Maka barang siapa yang belum bisa mencapai kriteria tersebut, hendaknya mengikuti saja pendapat-pendapat mereka yang sudah masuk dalam kriteria-kriteria tersebut. Walaupun boleh jadi ada perbedaan kualitas personal pada setiap zamannya, namun yang terpenting adalah aturan standart terbaik harus tetap dijadikan pedoman.

Lebih lanjut Adian Husaini menjelaskan bahwa saat ini penjajahan hegemoni Barat kedalam dunia Islam bukan hanya dalam aspek politik, ekonomi, militer, sosial, dan budaya. Tetapi juga cara berfikir kaum muslimin juga diatur. Bahkan yang lebih ironi, cara kaum muslim beriman kepada Tuhannya, menyembah Tuhannya, juga memahami Kitab Sucinya tak luput dari hegemoni. Di zaman kolonialisme klasik, hal semacam ini tidak pernah terjadi. Secara fisik ketika itu, penjajah memang mengeksploitasi kekayaan alam dunia Islam, tetapi mereka tidak berani memasuki wilayah-wilayah keagamaan yang sangat personal. Zaman itu tidak ada seorang muslim apalagi tokoh atau cendekiawan yang berpikir untuk mengkritik Al-Qur’an. Kini, di zaman globalisasi, gejala mengkritik Al-Qur’an menjadi kebanggaan, bahkan itu terjadi di kalangan sarjana muslim sendiri.⁵⁵

⁵³ Safrudin Edi Wibowo, *Hermeneutika, Kontroversi Kaum Intelektual Indonesia*, Yogyakarta: CV Istana Agency, 2022, hal. 246-247.

⁵⁴ Safrudin Edi Wibowo, *Hermeneutika, Kontroversi Kaum Intelektual Indonesia*, ..., hal. 247-248.

⁵⁵ Adian Husaini, *Wajah Peradaban Barat: Dari Hegemoni Kristen ke Dominasi Sekuler-Liberal*, Jakarta: Gema Insani Press, 2005, hal. 288-289.

Dari dua pernyataan diatas, dapat dilihat bahwa argumen pertama Adian Husaini adalah bahwa penolakannya terhadap hermeneutika adalah karena tafsir konvensional sudah mapan dan hermeneutika merupakan penjajahan hegemoni. Memang benar tafsir Al-Qur'an sudah memiliki disiplin keilmuannya tersendiri yang prinsip dasarnya dijalankan secara konsisten dari zaman ke zaman, walaupun selalu ada usaha berbagai pendekatan dari para mufasir setiap zamannya agar kemukjizatan Al-Qur'an terus bisa dirasakan oleh masyarakat pada zamannya dan pada semua tempat. Maka perubahan terhadap bangunan fundamental terhadap tafsir Al-Qur'an, rasanya tidak perlu dilakukan.

2. Hermeneutika Berasal Dari Tradisi Kristen-Barat

Adian Husaini menuturkan: salah satu produk asing tersebut adalah “hermeneutika”, yang belum lama ini dipasarkan dalam seminar nasional “Hermetika Al-Qur'an: Pergulatan tentang Penafsiran Kitab Suci” di sebuah perguruan tinggi. Konon tujuannya antara lain mencari dan merumuskan sebuah hermeneutika Al-Qur'an yang relevan untuk konteks umat islam di era globalisasi umumnya dan di Indonesia khususnya. Terlanjur gandrung pada segala yang baru dan Barat (everything new and Western), sejumlah cendekiawan yang nota bene Muslim itu menganggap hermeneutika bebas-nilai alias netral. Bagi mereka, hermeneutika dapat memperkaya dan dijadikan alternatif pengganti metode tafsir tradisional yang dituduh ‘ahistoris’ (mengabaikan konteks sejarah) dan ‘uncritical’ (tidak kritis). Kalangan ini tidak menyadari bahwa hermeneutika sesungguhnya sarat dengan asumsi-asumsi dan implikasi teologis, filosofis, epistemologis dan metodologis yang timbul dalam konteks keberagaman dan pengalaman sejarah Yahudi Kristen.⁵⁶

Dan selama ini, para penganjur hermeneutika cenderung mengadopsi metode ini tanpa melakukan proses adaptasi konseptual atau borrowing process sehingga mengesankan seolah-olah proses adopsi tersebut tidak menyisakan persoalan. Padahal disiplin keilmuan hermeneutika lahir dalam milieu Yahudi-Kristen Barat yang memiliki berbagai persoalan dalam menafsirkan Bibel. Sebagai produk milieu Barat, hermeneutika sesungguhnya sarat dengan berbagai asumsi dan implikasi teologis, filosofis, epistemologis dan metodologis yang timbul dalam konteks keberagaman dan pengalaman sejarah Yahudi Kristen. Oleh karena itu, setiap upaya adpsi yang menyertakan adaptasi konseptual, akan

⁵⁶ Safrudin Edi Wibowo, *Hermeneutika, Kontroversi Kaum Intelektual Indonesia*, Yogyakarta: CV Istana Agency, 2022, hal. 253.

mengimplikasikan bahwa berbagai problematika yang ada dalam hermeneutika juga terjadi dalam Al-Qur'an.⁵⁷

Intinya adalah jangan sampai seluruh permasalahan yang terjadi dengan hermeneutika dan dengan Bibel terjadi juga pada Al-Qur'an. Hal itulah yang harus menjadi perhatian dan kehati-hatian. Namun, apakah jika konsep hermeneutika yang digunakan sudah di adaptasi dan di seleksi mana yang cocok dengan milieu Islam, menjadikan hermeneutika yang tersaring itu bisa di gunakan untuk menafsirkan Al-Qur'an? Karena ternyata ada beberapa metode yang cocok dan bisa di aplikasikan terhadap Al-Quran, bahkan memperkuat konsep dalam ilmu tafsir dan 'ulum Al-Qur'an. Yang jangan sampai terjadi adalah mengganti keseluruhan disiplin ilmu yang sudah dimiliki oleh khazanah Islam seperti ilmu Tafsir dan 'Ulum Al-Qur'an. Namun Sepertinya, jika untuk pengembangan ilmu Al-Qur'an dan ilmu tafsir, hermeneutika sudah memberikan banyak bentuk "penelitian baru" yang memperkaya khazanah keilmuan dalam Islam. Apapun bentuk penelitiannya, baik yang mendukung ataupun menolak bukankah itu merupakan suatu pengembangan? Termasuk tulisan-tulisan Adian sendiri, bukankah tulisan itu merupakan responnya terhadap penerapan hermeneutika?

Kemudian Adian menulis: pada awalnya ilmu hermeneutika digunakan untuk menafsirkan Bibel, karena pada dasarnya Bibel adalah "Teks manusiawi" maka Bibel memungkinkan menerima berbagai metode penafsiran hermeneutika. Berbeda halnya dengan sifat teks Al-Qur'an yang otentik dan final, sehingga Islam memang bukan bagian dari dinamika sejarah, Islam sudah sempurna dari awal (Qs: Al-Mâ'idah: 3). Islam tidak berubah sejalan dengan perkembangan sejarah. sejak zaman Nabi Muhammad saw, kaum muslimin memahami Tuhan (Allah), mengucapkan syahadat, mengerjakan shalat, zakat, puasa, haji dan berbagai ibadah lainnya dengan cara yang sama. Karakter Islam ini sangat berbeda dengan sifat dasar Kristen, Yahudi, Budha, Hindu, dan agama-agama lainnya, yang berubah-ubah menurut kondisi waktu dan tempat.⁵⁸

Membahas sejarah upaya mensintesis kajian Islam dengan disiplin-disiplin ilmu "sekular" bukan hal yang baru di dunia Islam. Tentunya sintesis antara satu atau lebih disiplin ilmu tersebut dilakukan dari masa ke masa dengan memperhatikan perkembangan ilmu yang ada. Pada abad ke-3 H/ ke-9 M misalnya, kaum Mu'tazilah menggabungkan teologi Islam dengan filsafat Yunani yang saat itu menjadi ciri dan dominan dalam kajian-kajian keagamaan, sosial, dan sains. Abu l-Hudzayl al-'Alaf (w. 227/841),

⁵⁷ Safrudin Edi Wibowo, *Hermeneutika, Kontroversi Kaum Intelektual Indonesia*, ..., hal. 252.

⁵⁸ Adian Husaini, *Hermeneutika dan Tafsir Al-Qur'an*, Depok: Gema Insani, 2007, hal. 11-12.

mensintesakan Atomismus Yunani dengan teologi Islam. Fakhr al-Dîn al-Râzi, seorang penafsir klasik, memasukan temuan-temuan ilmiah pada masanya kedalam kitab tafsirnya mafâtiḥ al-ghayb untuk menunjukkan kemukjizatan Al-Qur’ân dalam bidang sains. Selain itu, Adnin Armas (sebagai salah satu penolak hermeneutika) menjelaskan ada sebagian mufasir yang menitikberatkan kepada penyaringan dan penyeleksian cerita-cerita terdahulu yang berasal dari Yahudi dan Nashrani, antara lain dilakukan oleh ‘Ala’ ad-Din ibn Muhammad al-Baghdadi at-Talibi dan al-Khazin dalam karyanya Lubab al-Ta’wil fi Ma’ani at-Tanzil.⁵⁹ Beberapa contoh tersebut kiranya telah cukup untuk membuktikan bahwa penggabungan kajian Islam dengan satu atau lebih disiplin ilmu yang lain telah lama dipraktekkan oleh tokoh-tokoh Islam.⁶⁰

Terkait perbedaan antara Al-Qur’an dan Bibel. Memang benar bahwa Bibel adalah teks manusiawi dan Al-Qur’an adalah kalam Allah baik secara keseluruhan atau verbatim (kata per kata dari Allah). Namun bahasa yang digunakan untuk mengkomunikasikan pesan ilahi kepada manusia (baik Al-Qur’an maupun Bibel) adalah bahasa manusia yang bisa diteliti baik hermeneutika maupun ‘Ulum Al-Qur’an. Dengan demikian, penulis berasumsi bahwa sebagian metode penafsiran yang terdapat di dalam hermeneutika dan ‘ulum Al-Qur’an dapat disintesis dan diintegrasikan.⁶¹

Kemudian Adian menyatakan bahwa semangat yang mendorong para teolog liberal Kristen adalah semangat membebaskan diri dari kungkungan otoritas Gereja yang berates tahun menyalahgunakan wewenangnya atas nama Tuhan. Semangat membebaskan diri dari kungkungan gereja juga menjadi spirit yang mendorong para printis hermeneutika modern untuk merumuskan teori-eoti hermeneutikanya. Apa yang dilakukan Scheleirmacher, seorang teolog asal Jerman, yang pertama kali memperluas wilayah hermeneutika dari sebatas teknik penafsiran kitab suci (Biblical Hermeneutics) menjadi ‘hermeneutika umum’ (General Hermeneutics), adalah dilatarbelakangi oleh kekecewaan kalangan Kirsten Barat terhadap otentitas Bibel.⁶²

Dalam prespektif hermeneutika umum ini, “semua teks diperlakukan sama,” tidak ada yang perlu diistimewakan, apakah itu kitab suci (Bibel) ataupun teks karya manusia biasa. Jika semua asumsi ini diterapkan pada Al-

⁵⁹ Safrudin Edi Wibowo, *Hermeneutika, Kontroversi Kaum Intelektual Indonesia*, Yogyakarta: CV Istana Agency, 2022, hal. 246-247.

⁶⁰ Sahiron Syamsudin, *Hermeneutika dan Pengembangan ‘Ulûmul Qur’ân*, Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press, 2017, hal. 8.

⁶¹ Sahiron Syamsudin, *Hermeneutika dan Pengembangan ‘Ulûmul Qur’ân...*, hal. 7-8.

⁶² Safrudin Edi Wibowo, *Hermeneutika, Kontroversi Kaum Intelektual Indonesia*, Yogyakarta: CV Istana Agency, 2022, hal. 258.

Qur'an, hermeneutika otomatis akan menolak status Al-Qur'an sebagai kalam Allah, mempertanyakan otentisitasnya, dan menggugat ke-mutawatiran mushaf Usmani. Sekali lagi yang ditegaskan oleh Adian Huasaini adalah bahwa hermeneutika menimbulkan masalah ketika digunakan untuk Bibel, maka jangian sampai permasalahan tersebut terjadi dengan Al-Qur'an.

3. Curiga dan Mencerca Ulama Islam

Adian mengatakan bahwa para pendukung penerapan hermeneutika menggunakan metode ini untuk mengkritisi pemikiran para ulama yang sangat disegani di kalangan mainstream umat Islam. Seperti Imam As-Syafi'I, padahal As-Syafi'I berjasa merumuskan metodologi keilmuan Islam. Dalam buku *Fiqh Lintas Agama* yang diterbitkan oleh Paramadina dan The Asia Foudation disebutkan:

“kaum muslim lebih suka terbuai dengan kerangkeng dan belunggu pemikiran fiqh yang dibuat Imam as-Syafi'i. Kita Lupa, Imam Syafi'I memang arsitek ushul fiqh yang paling brilian, tapi juga karena Syafi'ilah pemikiran-pemikiran fiqh tidak berkembang selama kurang lebih dua belas abad. Sejak Syafi'i meletakkan kerangka ushul fiqhnya, para pemikir muslim tidak mampu keluar dari jalan metodologinya. Hingga kini, rumusan itu diposisikan begitu agung, sehingga bukan saja tak tersentuh kritik, tapi ia juga lebih tinggi ketimbang nash-nash syar'i (Al-Qur'an dan hadist). Buktinya setiap bentuk penafsiran teks-teks selalu tunduk dibawah kerangka Syafi'i.”

Dari ungkapan tersebut menandakan bahwa seakan kredibilitas as-Syafi'i diragukan, padahal as-Syafi'i dijadikan panutan oleh para ulama yang lain dan umat Islam sedunia. Ketokohan dan ilmunya tidak diragukan.⁶³

Masalah cercaan yang dikatakan Adian ini, bukan hanya yang menggunakan hermeneutika saja yang mengkritik (mencerca dalam bahasa Adian). Bahkan beberapa pendapat-pendapat Imam Syafi'I dikatakan *Bid'ah* oleh mereka yang tidak sependapat dengannya. Dikatakan bahwa Qunut Subuh *bid'ah*, mengusap wajah setelah do'a *bid'ah*, kegembiraan terhadap hari kelahiran Nabi *bid'ah*, dll. Mereka yang mengkritik, tidak menggunakan hermeneutika dalam mengkritik. Bahkan bisa jadi mereka belum kenal apa itu hermeneutika Al-Qur'an. Bukankah itu pelebelan yang amat berat? Maka apa yang lebih ringan dari pada mengkritik bahwa beberapa pendapat Syafi'I itu *bid'ah*? Lalu apakah mereka dan para pengikutnya yang mengatakan ada beberapa pendapat as-Syafi'I *bid'ah* dikatakan sebagai gerombolan pencuriga dan pencerca ulama Islam? Dan penulis memastikan bahwa penulis tidak dalam posisi membela mereka yang mengkritik (mencerca

⁶³ Adian Husaini, *Hermeneutika dan Tafsir Al-Qur'an*, Depok: Gema Insani, 2007, hal. 27-28.

dalam bahasa Adian) apalagi meragukan kredibilitas Imam As-Syaf'i, as-Syafi'i adalah ulama yang sangat luar biasa. Namun jika dikatakan “sebab hermeneutika” mereka mencerca as-Syafi'i, maka ternyata ada yang “tanpa hermeneutika” juga mengatakan bahwa beberapa pendapat as-Syafi'i adalah *bid'ah*.

Selanjutnya Adian Husaini juga mengatakan: jika dicermati, tulisan para pendukung hermeneutika ini, biasanya mereka bersikap sangat kritis terhadap para ulama Islam, tetapi mereka menjiplak begitu saja berbagai teori hermeneutika atau pemikiran dari para orientalis dan cendekiawan Barat, dengan tanpa sikap kritis sedikit pun. Para pendukung hermeneutika dan pencerca ulama Islam ini, biasanya dengan sangat ringan mengutip pendapat Imanuel Kant, Paul Ricour, Habermas, Michel Faucolt, Antonio Gramasi, dan sebagainya dengan tanpa sikap kritis, dan dengan mudahnya menjiplak gagasan mereka untuk diaplikasikan terhadap Al-Qur'an.⁶⁴

Rasanya kita semua sepakat, jika mencerca seseorang adalah merupakan hal yang dilarang. Maka jika mengkritik ide dan gagasannya dikatakan mencerca rasanya kurang tepat. Dan yang perlu dilihat disini adalah apakah yang di komentari tentang Imam as-Syafi'i adalah ide-idenya, atau individu atau personalnya? Jika yang dikritik adalah persoalan personalnya, misalnya mencaci bentuk fisiknya jika ada kekurangan, itu baru dikatakan mencerca. Namun jika yang dikritik adalah pemikirannya, maka menurut penulis hal tersebut bukan merupakan cercaan, dan hal seperti itu juga dilakukan oleh mereka yang tidak setuju dengan pendapat Imam as-Syafi'i.

Dan jika dikatakan bahwa pendukung hermeneutika menjiplak teori hermeneutika dengan tanpa sikap kritis, rasanya ini kurang tepat, atau bisa dikatakan tidak semua melakukan yang seperti itu. Buktinya adalah Syahiron Syamsuddin mengeliminasi pemikiran Schleiermacher terkait hermeneutika psikologisnya, dan menganggap pemikirannya tidak mungkin untuk diaplikasikan dalam penafsiran atas Al-Qur'an, karena hermeneutika tersebut menuntut penafsir untuk menyelami 'psikologis' Allah sebagai 'pengarang' (*author*) teks Al-Qur'an.⁶⁵

4. Dekonstruksi Konsep Wahyu

Argumentasi selanjutnya adalah ketika hermeneutika diterapkan untuk Al-Qur'an maka akan mendekonstruksi konsep wahyu. Dalam suatu artikel di majalah *Republika* (24 Juni 2005) diakui bahwa dalam tradisi hermeneutika, ada kesamaan pola umum yang dikenal dengan pola segitiga

⁶⁴ Adian Husaini, *Hermeneutika dan Tafsir Al-Qur'an...*, hal. 29.

⁶⁵ Sahiron Syamsudin, *Hermeneutika dan Pengembangan 'Ulumul Qur'an*, Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press, 2017, hal. 74.

(triadic) antara teks, si pembuat teks, dan si pembaca (penafsir teks). Dalam hermeneutika, seorang penafsir (hermeneut) dalam memahami sebuah teks, baik itu teks suci maupun teks umum, dituntut untuk tidak sekedar melihat apa yang ada pada teks, tetapi lebih kepada apa yang dibalik teks. Pemahaman umum yang dikembangkan, sebuah teks selain produk si pengarang (pembuat atau penyusun teks), juga merupakan produk budaya atau (meminjam bahasa Foucault) episteme suatu masyarakat. Karenanya, konteks historis dari teks menjadi sesuatu yang sangat signifikan untuk dikaji. Penggunaan hermeneutika dalam penafsiran Al-Qur'an juga cenderung memandang teks sebagai produk budaya (manusia), dan abai terhadap hal-hal yang sifatnya transenden (ilahiyyah).

Dalam bingkai hermeneutika Al-Qur'an jelas tidak mungkin dipandang sebagai wahu Tuhan lafzih dan makna sebagaimana dipahami mayoritas umat Islam, tetapi ia merupakan produk budaya atau setidaknya wahyu Tuhan yang dipengaruhi oleh budaya Arab, yakni budaya dimana wahyu diturunkan. Naṣr Ḥâmid Abū Zaid misalnya, memandang bahwa Al-Qur'an adalah produk budaya Arab (Cultural product). Abu Zaid seorang pengaplikasi hermeneutika (hermeneut). Dia tidak bisa melakukan penafsiran ala hermeneutika kecuali dengan terlebih dahulu menurunkan derajat status teks Al-Qur'an dari teks wahyu menjadi teks manusiawi, bahwa Al-Qur'an sudah yang keluar dari mulut Nabi Muhammad adalah bahasa Arab biasa yang dipahami oleh orang-orang Arab ketika itu. Karena bahasa adalah produk budaya, maka Al-Qur'an yang berbahasa Arab juga produk budaya Arab. Teori ini secara tersamar atau terang-terangan menyatakan bahwa Muhammadlah yang sebenarnya yang merumuskan kata-kata Al-Qur'an yang berasal dari wahyu (inspirasi) yang berasal dari Allah.⁶⁶

Kaidah-kaidah penafsiran yang diusulkan oleh hermeneutika Barat ada yang berbeda tetapi dapat ditoleransi dan dipertemukan setelah melakukan penyesuaian, ada juga yang tidak demikian. Satu hal yang bagi ulama Islam merupakan ambang batas dan garis merah yang tidak boleh dilanggar adalah pandangan yang menyatakan bahwa Al-Qur'an adalah produk budaya. Disisi lain banyak sekali pendapat-pendapat yang tidak disetujui oleh mayoritas ulama, namun pencetusnya tidak dinilai keluar dari koridor agama Islam. Hal tersebut berbeda dengan siapa yang menganggap Al-Qur'an sebagai produk budaya. Agaknya para pencetus ide hermeneutika dapat memahami hal ini bila mereka mengetahui kepercayaan umat Islam itu, walau mereka tidak mempercayainya. Sekali lagi, para pencetus ide hermeneutika dapat

⁶⁶ Adian Husaini, *Hermeneutika dan Tafsir Al-Qur'ân*, Depok: Gema Insani, 2007, hal. 31-33.

memahami karena memang sejak semula ide mereka ditunjukkan kepada teks-teks yang dikarang manusia.⁶⁷

Benarkah Al-Qur'an produk budaya? Benarkah dia disusun oleh Nabi Muhammad saw. Sebagai hasil renungan beliau setelah memikirkan keadaan masyarakat dan budaya beliau? Kalau kita membaca teks-teks Al-Qur'an jelas bahwa Nabi Muhammad tidak memiliki kewenangan untuk itu. Ketika kaum musyrik mengusulkan agar Nabi mengubah sekian ayat, beliau diperintahkan menjawab:

وَإِذَا تُلِيٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا آتَتْ بِقُرْءَانٍ غَيْرِ هَذَا
أَوْ بَدَّلَهُ ۗ قُلْ مَا يَكُونُ لِيٰ أَنْ أَبَدِّلَهُ ۚ مِنْ تَلْقَائِي نَفْسِي ۚ إِنِ اتَّبَعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ ۚ إِنِّي
أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ ﴿١٥﴾

15. dan apabila dibacakan kepada mereka ayat-ayat Kami yang nyata, orang-orang yang tidak mengharapkan Pertemuan dengan Kami berkata: "Datangkanlah Al Quran yang lain dari ini atau gantilah dia". Katakanlah: "Tidaklah patut bagiku menggantinya dari pihak diriku sendiri. aku tidak mengikut kecuali apa yang diwahyukan kepadaku. Sesungguhnya aku takut jika mendurhakai Tuhanku kepada siksa hari yang besar (kiamat)".

وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ ﴿٤٤﴾ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ﴿٤٥﴾ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ ﴿٤٦﴾
فَمَا مِنْكُمْ مِّنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ ﴿٤٧﴾

44. Seandainya Dia (Muhammad) Mengadakan sebagian Perkataan atas (nama) Kami, 45. Niscaya benar-benar Kami pegang Dia pada tangan kanannya 46. Kemudian benar-benar Kami potong urat tali jantungnya. 47. Maka sekali-kali tidak ada seorangpun dari kamu yang dapat menghalangi (Kami), dari pemotongan urat nadi itu.

Tidak dapat dibayangkan bagaimana seorang Muslim yang mempercai Al-Qur'an sebagai sumber dari Allah, setelah membaca dua ayat diatas disamping ayat-ayat lain yang senada, masih juga akan berkata bahwa Al-Qur'an adalah produk budaya yang dicetus oleh Nabi Muhammad saw.⁶⁸

Selanjutnya Adian mengatakan. Pendapat Abu Zaid ini memang menjebol konsep dasar tentang Al-Qur'an yang selama ini diyakini kaum muslimin, bahwa Al-Qur'an baik makna maupun lafadznya adalah dari Allah. Dalam konsepsi Islam, Nabi Muhammad hanyalah sekedar

⁶⁷ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, Tangerang: Lentera Hati, 2013, hal. 468.

⁶⁸ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*..., hal. 468.

menyampaikan dan tidak mengolah wahyu yang diterimanya, atau kemudian disampaikan kepada umatnya, sesuai dengan interpretasinya yang dipengaruhi oleh kondisi kejiwaan, sosial, dan budaya setempat ketika itu. Posisi Nabi Muhammad dalam menerima dan menyampaikan wahyu memang pasif hanya sebagai “penyampai” apa-apa yang diwahyukan kepadanya. Nabi Muhammad tidak menambah dan mengurangi apa-apa yang disampaikan Allah kepadanya melalui malaikat Jibril. Nabi Muhammad pun terjaga dari kesalahan karena dirinya ma’shum. Hal tersebut sebagaimana yang termaktub dalam ayat Al-Qur’an:

وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۗ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۗ

3. Dan Tiadalah yang diucapkannya itu (Al-Quran) menurut kemauan hawa nafsunya. 4. ucapannya itu tiada lain hanyalah wahyu yang diwahyukan (kepadanya).⁶⁹

Penilaian Al-Qur’an sebagai produk budaya ini juga membuat Abu Zaid ditetapkan dalam satu sidang pengadilan resmi di Mesir sebagai seorang yang telah keluar dari koridor agama karena dituduh dan ditetapkan sebagai seorang yang menilai bahwa Al-Qur’an adalah produk budaya. Banyak tulisan-tulisannya dalam aneka bukunya yang dijadikan bukti, alasan, atau dalih kemurtadannya. Misalnya ajakan untuk membebaskan diri dari kungkungan teks dan semua kungkungan yang menghalangi kemajuan manusia. Teks yang dimaksudnya antara lain adalah Al-Qur’an. Hal ini dapat dipahami dari bukunya Mafhun an-Nash ketika dia menyatakan bahwa teks pada hakikat dan substansinya adalah produk budaya dan bahwa itu adalah satu aksioma yang tidak memerlukan pembuktian.⁷⁰

Ada kesepakatan diantara di kalangan para ulama Islam bahwa siapa pun yang terbukti dengan jelas menilai Al-Qur’an, sekali lagi Al-Qur’an, bukan penafsirannya, sebagai prduk budaya, maka yang bersangkutan pada hakikatnya telah keluar dari koridor agama Islam. Tetapi vonis itu baru dijatuhkan jelas apa yang dimaksud dengannya adalah produk budaya. Kalau yang dimaksud dengannya adalah teks/bahasa yang digunakan Allah dalam menyampaikan pesan-pesan-Nya adalah bahasa manusia, sedang bahasa manusia adalah produk budaya, atau bahwa Al-Qur’an menyampaikan pesan-pesannya dalam masyarakat yang memiliki budaya, yakni dia tidak hadir dalam masyarakat tanpa budaya, lalu Allah melalui Al-Qur’an berinteraksi dengan masyarakat yang berbudaya itu serta menggunakannya dalam memberi contoh dan bimbingan-Nya, maka agaknya makna ini tidak terlalu jauh dari apa yang telah disinggung oleh ulama Islam.⁷¹

⁶⁹ Adian Husaini, *Hermeneutika dan Tafsir Al-Qur’ân*, Depok: Gema Insani, 2007, hal. 37-38.

⁷⁰ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, Tangerang: Lentera Hati, 2013, hal. 472.

⁷¹ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, Tangerang..., hal. 472-473

5. Relativisme Tafsir

Menurut Adian Husaini para pengaplikasi hermeneutika, menganut paham relativisme tafsir. Tidak ada tafsir yang tetap. Semua tafsir dipandang sebagai produk akal manusia yang relative, kontekstual, personal, dan temporal.⁷² Untuk memperkuat argumennya dalam penolakannya terhadap hermeneutika, Adian mengutip perkataan Prof. Dr. Wan Mohd Nor Wan Daud dia mengatakan, “konsekuensi dari pendekatan hermeneutika ke atas sistem epistemologi Islam termasuk segi perundangannya sangatlah besar dan saya pikir agak berbayaha. Yang paling utama saya kira adalah penolakannya terhadap penafsiran yang final atau tidak ada penafsiran yang final dalam sesuatu masalah, bukan hanya masalah agama dan akhlak, malah juga masalah-masalah keilmuan lainnya. Keadaan ini dapat menimbulkan kekacauan nilai, akhlak dan ilmu pengetahuan. Dapat memisahkan hubungan aksiologi antar generasi, antar agama, antar kelompok manusia.”⁷³

Selanjutnya Adian mengatakan. Bahwa karena pemahaman relativisme ini maka tidak ada lagi suatu kebenaran yang bisa diterima semua pihak. Semua manusia bisa salah. Lalu bagaimana dengan Nabi? Ijma’ sahabat? Bukankah ada hadist yang menyatakan, ummatku tidak akan bersepakat dalam kesesatan? Apakah semua itu harus dibongkar dengan hermeneutika? Imam Bukhari dan para ulama hadist lainnya banyak menyepakati tentang kesahihan dan kemutawatiran banyak hadist Nabi. Jika konsep hermeneutika seperti dirumuskan Amin Abdullah diterima, maka jelas akan membongkar dasar-dasar Islam. Dalam bidang tafsir misalnya, maka akan mereka katakan bahwa semua produk tafsir adalah produk akal manusia, dan karena itu sifatnya pasti “terbatas”, “parsial-kontekstual”, “dan bisa saja keliru”. Dengan demikian menurut hermeneutika maka tidak ada tafsir yang qath’i, tidak ada yang pasti kebenrannya, semuanya relativ, semuanya zhanniy.⁷⁴

Sebelum membahas masalah diatas, terlebih dahulu perlu digaris bahwahi bahwa masalah ini tidak menjadi salah satu pokok bahasan-bahasan ulama tafsir. Secara mudah hal tersebut dapat dibuktikan dengan dengan membuka lembaran-lembaran kitab ‘Ulum Al-Qur’an. Lihat misalnya al-Burhan karangan Imam al-Zarkasyi, atau al-Itqan oleh al-Sayuthi. Keduanya tidak membahas persoalan tersebut. Ini, antara lain disebabkan oleh karena ulama tafsir menekankan bahwa Al-Qur’an hammat li al-wujuh. Sehingga dari penggalian makna, mereka

⁷² Adian Husaini, *Hermeneutika dan Tafsir Al-Qur’ân*, Depok: Gema Insani, 2007, hal. 17.

⁷³ Adian Husaini, *Wajah Peradaban Barat Dari Hegemoni Kristen ke Dominasi Sekular-Liberal*, Jakarta: Gema Insani, 2005, hal. 304.

⁷⁴ Adian Husaini, *Hermeneutika dan Tafsir Al-Qur’ân*, Depok: Gema Insani, 2007, hal. 18-19.

mengenal ungkapan: “seorang tidak dinamai mufassir kecuali jika ia mampu memberikan interpretasi beragam terhadap ayat-ayat Al-Qur’an.”⁷⁵

Menurut al-Syatibi “kepastian makna” (*qath’Iyyah al-dalalah*) suatu nash muncul dari sekumpulan dalil zhanny yang kesemuanya mengandung kemungkinan makna yang sama. Terhimpunnya makna yang sama dari dalil-dalil yang beraneka ragam itu memberi “kekuatan” tersendiri. Ini pada akhirnya berbeda dari keadaan masing-masing dalil tersebut ketika berdiri sendiri. Kekuatan dari himpunan tersebut menjadikannya tidak bersifat zhanny lagi. Ia telah meningkat menjadi semacam mutawatir ma’nawi, dan dengan demikian dinakanlah dengan qath’I dalalah. Disini jelas bahwa permasalahan qath’I dan zhanny bermuara pada sejumlah argumentasi yang maknanya disepakati oleh ulama’ (*mujma’ ‘alahi*), sehingga tidak mungkin lagi timbul makna yang lain darinya kecuali makna yang telah disepakati itu.⁷⁶

Namun pemahaman relativisme dapat “membunuh” dirinya sendiri. Karena bila anda menyatakan demikian, maka pernyataan itu menyentuh juga paham relativitas yang digaungkan. Yakni pertanyaannya yang diajukan adalah: apakah paham itu benar atau tidak? Apakah dia konsisten atau relativ? Jika pencetusnya menjawab: “Dia konsisten tidak relativ,” maka batallah teorinya. Sedang bila dia menjawab: “Dia relativ,” maka idenya itu dapat digugurkan oleh pihak lain, atau dalam kata lain idenya bisa salah. Jangan pula mengatakan bahwa riwayat-riwayat tentang penafsiran ayat yang dinisbahkan kepada sahabat-sahabat nabi pun berbeda-beda. Jangan berdalih demikian untuk mendukung pendapat diatas, karena yang pertama, sebagian riwayat-riwayat itu tidak sah, dan yang ke dua, sebagian lainnya yang kendati berbeda, namun hanya perbedaan redaksi, bukan substansi. Pendapat yang berbeda-beda tidak bertolak belakang, hanya saja dia beragam.⁷⁷

Dengan demikian, sebagai penutup dari pada rangkaian argumentasi-argumentasi Adian Husaini, Adian mengatakan: Dengan demikian, maka penggunaan hermeneutika sebagai salah satu metode tafsir Al-Qur’an sangat berbahaya, karena berpotensi besar membubarkan ajaran-ajaran Islam yang sudah final. Dan itu sama artinya dengan membubarkan Islam itu sendiri. Karena itu, para akademisi muslim seyogyanya sadar benar akan bahaya besar ini, dan bukan hanya bersikap tidak peduli atau bahkan sekedar mengikuti tradisi Barat dalam memperlakukan agama Yahudi dan Kristen.⁷⁸

⁷⁵ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur’an: Fungsi dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat*, Jakarta: Mizan, 2013, hal. 134.

⁷⁶ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur’an: Fungsi dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat*, ..., hal. 138-139.

⁷⁷ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, Tangerang: Lentera Hati, 2013, hal. 458.

⁷⁸ Adian Husaini, *Hermeneutika dan Tafsir Al-Qur’ân*, Depok: Gema Insani, 2007, hal. 20-21.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Untuk mendukung gagasan penerapan hermeneutika dalam penafsiran Al-Qur'an, Sahiron Syamsuddin mengajukan tiga argumen serta memberikan juga bukti cara mengaplikasiannya. Argumen pertama adalah harus adanya pengembangan dalam metode pembacaan Al-Qur'an pada masa kini. Kedua adalah hermeneutika relevan dan visible untuk pengembangan ulum' Al-Qur'an. Ketiga adalah bahwa secara terminologi, hermeneutika dan ilmu tafsir pada dasarnya tidaklah berbeda. Keduanya mengajarkan bagaimana memahami dan menafsirkan teks secara baik dan benar. Adapun perbedaannya adalah sejarah kemunculan dan ruang lingkup dan obyek pembahasannya.

Adapun Adian Husaini membangun argumennya untuk menolak hermeneutika dengan lima argumen. Pertama adalah, tafsir konvensional sudah mapan. Kedua, hermeneutika berasal dari tradisi Kristen-Barat. Ketiga, penerapan hermeneutika menjadi penyebab curiga dan mencerca ulama Islam. Keempat, penerapan hermeneutika dapat mendekonstruksi konsep wahyu. Dan yang kelima adalah, hermeneutika membuat kebenaran dalam penafsiran menjadi relatif.

Melihat instensitas penyebaran gagasan pro maupun kontra hermeneutika, dapat diprediksi bahwa kedua madzhab pemikiran ini akan tetap eksis dan berkembang melalui jejaring keilmuan dan kelembagaan masing-masing. Adapun integrasi heremenutika terbukti memberikan dampak perkembangan bagi kajian tafsir dan ilmu Al-Qur'an. Terbukti dari banyaknya penelitian yang lahir yang membahas tentang hermeneutika. Baik yang pro ataupun yang kontra, keduanya sama-sama mendapatkan keuntungan daripada

integrasi hermeneutika. Walaupun terkadang, adanya perkembangan belum tentu hasilnya lebih baik. Karena ada karya tafsir yang tanpa hermeneutika juga dapat berkembang, seperti Tafsir al-Mishbah karya M. Quraish Shihab.

Maka, perkembangan dalam ilmu pengetahuan khususnya dalam pembahasan ini adalah dalam bidang tafsir Al-Qur'an tidak bisa dihindari. Karena semakin banyak peneliti yang ingin berkontribusi pada kitab suci ini. Maka yang harus ditekankan adalah kehati-hatian dalam menerapkannya, dan penggunaan hermeneutika jangan sampai menggeser peran disiplin ilmu yang sudah dirumuskan oleh para ulama Islam. Seperti 'ulum Al-Qur'an, qawa'id tafsir, dan lain-lain. Karena keilmuan dalam Islam sudah dibangun oleh banyak orang pada setiap generasi, yang mana hal tersebut harus terus dipertahankan dan dikaji sebagai warisan keilmuan dalam Islam, sebagaimana kita berharap agar ilmu dan teori yang kita telurkan terus dipertahankan dan dikaji oleh generasi setelah kita, sebagai ilmu yang bermanfaat yang terus kita tuai walaupun kita sudah meninggalkan dunia ini.

B. Saran-Saran

Ijtihad yang dilakukan para penganjur hermeneutika harus dimaknai sebagai suatu upaya yang sungguh-sungguh untuk mencari formulasi yang paling tepat dalam menafsirkan Kitab Suci Al-Qur'an ditengah deru perkembangan dan perubahan zaman yang begitu cepat. Upaya-upaya tersebut harus terus dilakukan agar umat Islam tidak menjadi umat yang terasing dari pergaulan dunia yang semakin mengglobal. Tentu saja hasil ijtihad mereka semuanya tidak harus diterima sebagai sebuah kebenaran mutlak. Anjuran untuk melakukan "*borrowing process*" atau proses adopsi dan seleksi merupakan tuntutan yang wajar dalam setiap transfer keilmuan. Di lain pihak, kritik-kritik yang dilontarkan kalangan yang kontra hermeneutika perlu dijadikan sebagai *sparing partner* bagi penganjur hermeneutika, sehingga mereka dapat merumuskan suatu formulasi atau model integrasi yang lebih dapat diterima oleh kedua belah pihak, baik yang pro maupun yang kontra hermeneutika.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah A. thalib, *Filisafat Hermeneutika dan Semiotika*, Sulawesi Tengah: LPP-Mitra Edukasi, 2018.
- al-Qaṭṭān, Mannā' Khalīl. *Studi Ilmu-Ilmu Qur'ân*, Jakarta: Litera Antar Nusa Halim Jaya, 2007.
- Armas, Adnin. "Tafsir Al-Qur'an atau Hermeneutika Al-Qur'an" dalam *Majalah Islamia*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2004.
- . *Pengaruh Kristen-Orientalis Terhadap Islam Liberal*, Jakarta: Gema Insani, 2003.
- Armayanto, Harda. Achmad Reza Hutama Al Faruqi dkk, *Nasihat-Nasihat Peradaban*, Ponorogo: CIOS, 2021.
- Baidan, Nashruddin dan Erwati Aziz. *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016.
- Dosen, Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, *Studi Kitab Tafsir*, Yogyakarta: Penerbit Teras, 2004.
- Faiz, Fahrudin. *Hermeneutika Al-Qur'ân Tema-Tema Kontroversial*, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2011.
- Fathoni, Ahmad. *Ilmu Rasm Ustmani*, Jakarta: Institut PTIQ Jakarta, 2013.
- Fauzi, Faisal. "Problem Doktrin Relativisme (Studi Kritis Pemikiran Cendekiawan Muslim Indonesia)" dalam *Jurnal Tashfiyah* Vol 2, No. 2, Agustus 2018.
- Hanafi, Hassan, *Hermeneutika Al-Qur'an?*, Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press, 2009.
- . *Hermeneutika Al-Qur'an?*, Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press, 2009.

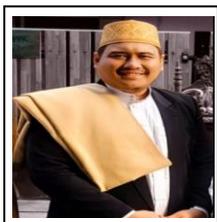
- Hanif, Muh. “ ‘Hermeneutika Hans-Georg Gadamer dan Signifikansinya Terhadap Penafsiran Al-Qur’an” dalam *Jurnal Maghza*, Vol. 2, No. 1, Januari-Juni 2017.
- Hardiman, F. Budi. *Seni Memahami Heurmenetika dari Schliermacher sampai Derrida*, Yogyakarta: PT Kanisius, 2015.
- Hasan, Abdur Rokhim. *Qawâ'id at-Tafsîr: Qaidah-Qaidah Tafsir Al-Qur'ân*, Jakarta: Yayasan Alumni Perguruan Tinggi Ilmu Al-Qur'ân, 2020.
- Henry. A, Virkler dan Karelynne Gerber Ayayo, *Hermeneutik*, Yogyakarta: Penerbit Andi, 2015.
- Herlena, Winch dan Muh Muadz Hasri. “Tafsir Q.S. an-Nur: 32 Tentang Anjuran Menikah (Studi Analisis Hermeneutika Ma'na Cum-Maghza)” dalam *Jurnal Tafsere* Vol 9, No. 2, 2021.
- Hidayat, Komaruddin, *Memahami Bahasa Agama*, Jakarta: Penerbit Paramadina, 1996.
- Husaini, Adian, *Hermeneutika dan Tafsir Al-Qur'ân*, Depok: Gema Insani, 2007.
- , “Dari Tradisi Ilmu ke Peradaban Islam (Catatan Untuk 13 Tahun INSIST),” dalam <https://insists.id/dari-tradisi-ilmu-ke-peradaban-islam-catatan-untuk-13-tahun-insists/>. Diakses pada 5 Juli 2022.
- , “Perkembangan Islam Liberal di Indonesia,” dalam <https://adianhusaini.id/pages/profil-dr-adian-husaini> . Diakses pada 21 Juli 2022.
- , “Problem Teks Bible dan Hermeneutika” dalam *Majalah Islamia*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2004.
- , “Sekilas Perjalanan Dakwah INSIST.” Dalam <https://insists.id/latar-belakang/>. Diakses pada, 28 September 2022.
- , *Hermeneutika dan Tafsir Al-Qur'ân*, Depok: Gema Insani, 2007.
- , *Wajah Peradaban Barat: Dari Hegemoni Kristen ke Dominasi Sekuler-Liberal*, Jakarta: Gema Insani Press, 2005.
- Idris, Muh. “STAIN/IAIN Menuju UIN (Prespektif Pemikiran Pendidikan A. Malik Fadjar)” dalam *Jurnal Iqra*, Edisi Januari - Juni 2009.
- Khalid, M. Rusydi, “ ‘Ulum Al-Qur'ân, Dari Masa ke Masa” dalam *Jurnal Adabiyah* Vol. X No. 2, 2010.
- Khoiruddin, Heri dan Dede Hulaelah, “Historitas Al-Qur'an; Studi Pemikiran Nasr Hâmid Abû Zaid Tentang Sebab Turunnya Al-Qur'an” dalam *Jurnal Sigma-Mu* Vol. 6, No. 02, September 2014.
- Marhaban, H., “Memahami Teks Al-Qur'ân dengan Pendekatan Hermeneutika” dalam *jurnal at-Tibyan* Vol. II, No. 1, Januari-Juni 2017.
- Miski, “Hermeneutika Al-Qur'ân Kontemporer Telaah Atas Hermeneutika Al-Ghazâli dalam *Nahw Tafsîr Maudhû'I Lisuwar Al-Qur'ân al-Karîm*” dalam *Jurnal Hermeneutik* Vol 9, No.2, Desember 2015.

- Mudzar, M. Atho, “Perkembangan Islam Liberal di Indonesia,” dalam <https://balitbangdiklat.kemenag.go.id/berita/perkembangan-islam-liberal-di-indonesia>. Diakses pada 12 Juli 2022.
- Muhammad, Ahsin Sakho, *Membumikan Ulumul Qur’an*, Jakarta: Qaf Media Kreativa, 2019.
- Mujahidin, Anwar. *Hermeneutika Al-Qur’an (Rancang Bangun Hermeneutika sebagai Metode Penelitian Kontemporer Bidang Ilmu Al-Qur’an-Hadist dan Bidang Ilmu-Ilmu Humaniora)*, Ponorogo: STAIN PO Press, 2013.
- , *Hermeneutika Al-Qur’ân*, Ponorogo: STAIN Po Press, 2013.
- Mukhtar, M. Ilham. “Analisis Konsep Hermeneutika Dalam Tafsir Al-Qur’ân” dalam *jurnal Hunafa* Vol. 13, No. 1, Juni 2016.
- Mukmin, Taufik. “Metode Hermeneutika dan Permasalahannya Dalam Penafsiran Al-Qur’ân” dalam *el-Ghiroh* Vol XVI, No. 01, Februari 2019.
- Muslim, Ahmad Shobiri. “Problematika Hermeneutika Sebagai Metode Tafsir Al-Qur’ân” dalam *Empirisma* Vol 24, No. 01, Januari 2015.
- Mustaqim, Abdul dan Sahiron Syamsudin. *Studi Al-Qur’ân Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*, Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2002.
- Muzayyin. “Resepsi Heremeneutika Dalam Penafsiran Al-Qur’ân Oleh M. Quraish Shihab” dalam *Jurnal nun* Vol 1, No. 01, 2015.
- Nasir, Amin. “*Sintesis Pemikiran Amin Abdullah dan Adian Husaini (Pendekatan Dalam Pengkajian Islam)*” dalam *jurnal Fikrah* Vol. 2, No. 1, Juni 2014.
- , “*Sintesis Pemikiran M. Amin Abdullah dan Adian Husaini*” dalam *Jurnal Fikrah* Vol. 2 No. 1, Juni 2014.
- Pari, Fariz, Shalahuddin Kafrawi, dkk. *Upaya Integrasi Hermeneutika Dalam Kajian Qur’an dan Hadist (Tori dan Aplikasi)*, Yogyakarta: Lembaga Penelitian Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, 2009.
- Pintoko, Aji Nahrul. “*Metode Penafsiran Al-Qur’an Kontemporer: Pendekatan Ma’na Cum Maghza oleh Dr. Phil. Sahiron Syamsuddin*” dalam *Jurnal Ilmiah Multi disiplin Indonesia* Vol 02, No 1. 28, Januari 2022.
- Rifa’I, Abu Bakar. *Pengantar Metodologi Penelitian Tafsir*, Yogyakarta: Suka-Press, 2021.
- Safri, Arif Nuh. “Memahami Progresifitas Liberalif Penafsiran Muhammadiyah (Studi Kritis Atas Pemikiran Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah)”. dalam *Jurnal Qaf*, Edisi September 2016.
- Salim, Fahmi. *Kritik Terhadap Studi Al-Qur’ân kaum Liberal*, Depok: Gema Insani, 2017.

- . *Kritik Terhadap Studi Al-Qur'ân kaum Liberal*, Depok: Gema Insani, 2017.
- . *Tafsir Sesat, 58 Essai Kritis Wacana Islam di Indonesia*, Depok: Gema Insani, 2018.
- . *Tafsir Sesat, 58 Essai Kritis Wacana Islam di Indonesia*, Depok: Gema Insani, 2013.
- Shahrur, Muhammad, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Al-Qur'ân Kontemporer*, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2007.
- Shihab, M. Quraish. *Sejarah dan 'ulûm Al-Qur'ân*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001.
- . *Kaidah Tafsir*, Tangerang: Lentera Hati, 2013.
- . *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat*, Jakarta: Mizan, 2013.
- Suharto, Ugi. "Apakah Al-Qur'an Memerlukan Hermeneutika,?" dalam *Majalah Islamia*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2004.
- Supangat. "Menimbang Kekuatan dan Kelemahan Hermeneutika Sebagai Metode Interpretasi Teks-Teks Keagamaan," dalam *Jurnal Islamic Studies and Humanities*, Vol. 5, No. 2 Tahun 2020.
- Susanto Edi. *Studi Hermeneutika, Kajian Pengantar*, Jakarta: Kencana, 2016.
- . *Studi Hermeneutika, Kajian Pengantar*, Jakarta: Kencana, 2016.
- Syamsudin, Sahiron. dkk, *Pendekatan Ma'nâ-Cum-Maghzâ Atas Al-Qur'ân dan Hadist: Menjawab Problematika Keagamaan*, Yogyakarta: Lembaga Ladang Kata, 2020.
- . *Hermeneutika Al-Qur'ân Madzhab Yogya*, Yogyakarta: Penerbit Islamika, 2003.
- . *Hermeneutika dan Pengembangan 'Ulûmul Qur'ân*, Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press, 2017.
- . *Hermeneutika dan Pengembangan 'Ulûmul Qur'ân*, Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press, 2017.
- . *pendekatan Ma'na-Cum-Maghza atas Al-Qur'an dan Hadis: Menjawab Problematika Sosial Keagamaan di Era Kontemporer*, Bantul: AIAT & Lembaga Ladang Kata, 2020.
- Taufani. "Relasi dan Kebebasan: Telaah Atas Pemikiran Ulil Abshar Abdalla" dalam *Jurnal Tabligh*, Edisi Desember 2016.
- Taufik, Mukmin. "Metode Hermeneutika dan Permasalahannya Dalam Penafsiran Al-Qur'ân" dalam *el-Ghiroh* Vol XVI, No. 01, Februari 2019.
- Verdianto, Yohanes. "Hermeneutika AlKitab Dalam Sejarah " dalam *Jurnal Teknologi dan Pendidikan Kristen* Vol 01, No. 01, Juli 2020.
- W.M, Hadi Abdul. *Hermeneutika Sastra Barat dan Timur*, Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008.

- Wahid, Lalu Abdurrahman. “Eksistensi dan Metodologi Pendekatan Filosofis Dalam Studi Islam ” dalam *jurnal Edukasi dan Sains* Vol. 3, No. 3, Oktober 2021.
- Wahyudin, dan M. Saifulloh. Ulum Al-Qur’ân, Sejarah dan Perkembangannya” dalam *Jurnal Sosial Humaniora* Vol. 6 No. 1, Juni 2013.
- Wan Daud, Wan Mohd Nor. “Tafsir dan Takwil Sebagai Metode Ilmiah” dalam *Majalah Islamia*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2004.
- Wibowo, Safrudin Edi. “*Kontroversi Penerapan Hermeneutika Dalam Studi Al-Qur’ân di Indonesia*” dalam *Disertasi UIN Sunan Kalijaga*, 2017.
- . *Hermeneutika, Kontroversi Kaum Intelektual Indonesia*, Yogyakarta: CV Istana Agency, 2022.
- Yahya, Abu Zakariâ bin Syaraf an-Nawai. *At-Tibyân, Adab Para Penghafal Al-Qur’ân*, Sukoharjo: Al-Qowam, 2017.
- Zarkasyi, Hamid Fahmi. “Apakah Al-Qur’an Memerlukan Hermeneutika?” dalam *Majalah Islamia*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2004.
- . “Worldview Islam dan Kapitalisme Barat” dalam *Majalah Tsaqafah, Jurnal Peradaban Islam*, Vol. 9 No. 1 Tahun 2013.
- . *Minhaj: Berislam dari Ritual hingga Intelektual*, Jakarta: INSIST, 2021.
- . *Misykat, Refleksi Tentang Liberalisasi, Westernisasi, dan Islam*, Jakarta: INSIST - MIUMI, 2012.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP



Ahmad Roisy Arrasyid, atau akrab disapa Rois, lahir di Jakarta 20 Mei 1994. Penulis merupakan putra dari pasangan Bapak H. Ali Muchtar (alm) dan Ibu Titin Supriatin. Menempuh pendidikan dasar di SDN Duren Sawit 09 Pagi lulus tahun 2005, Pondok Modern Darussalam Gontor Ponorogo lulus tahun 2012.

Selepas tamat SMA penulis menempuh pendidikan di Institut PTIQ Jakarta Fakultas Dakwah lulus tahun 2018. Di tahun yang sama penulis melanjutkan pendidikan S2 di Institut PTIQ Jakarta Jurusan Ilmu Al-Quran dan Tafsir dengan Konsentrasi Ilmu Tafsir.

Penulis menikah dengan Rupaidatun Nadhiroh dan telah di karuniai satu orang buah hati bernama Hilyatul Auliya Arrasyid. Selain kuliah, penulis aktif menjadi Imam di beberapa masjid, Mjalis taklim, dan merupakan pengasuh Rumah Tahfizh Al-Maa'uun.

KONTROVERSI HERMENEUTIKA AL-QUR'ĀN SEBAGAI METODOLOGI MENAFSIRKAN AL-QUR'ĀN (Analisis Pemikiran Sahiron Syamsuddin dan Adian Husaini)

ORIGINALITY REPORT



PRIMARY SOURCES

1	data.uinkhas.ac.id Internet Source	4%
2	repository.ptiq.ac.id Internet Source	3%
3	digilib.uin-suka.ac.id Internet Source	1%
4	digilib.uinsby.ac.id Internet Source	1%
5	archive.org Internet Source	1%
6	www.researchgate.net Internet Source	1%
7	eprints.walisongo.ac.id Internet Source	1%
8	digilib.uinkhas.ac.id Internet Source	<1%
9	budiatturats.wordpress.com Internet Source	<1%

