

MILLAH IBRAHIM DALAM AL-QUR'AN

(Studi Analisis dengan Pendekatan Konsep Hermeneutik Hans-Georg Gadamer)

TESIS

Diajukan kepada Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Dua (S.2) untuk memperoleh gelar Megister bidang Agama (M.Ag.)



Oleh:

Anas Mujahiddin
NIM: 152510033

PROGRAM STUDI MAGISTER ILMU TAFSIR
KONSENTRASI ILMU AGAMA ISLAM
PROGRAM PASCASARJANA
ISNTITUT PTIQ JAKARTA
2017 M./1438 H.

Abstrak

Nabi Ibrahim adalah *abu al-anbiya'* atau bapaknya para nabi. Ia termasuk Ulul 'Azmi dari lima nabi pilihan Allah Swt.. Ibrahim merupakan tokoh penting yang disebutkan dalam agama Islam dan agama-agama samawi terdahulu. Dalam tradisi agama Yahudi dan Nasrani dikenal dengan sebutan Abraham. Semua mengakui dan menyepakati bahwa Ibrahim sebagai “Bapak Monoteis”, “Bapak Orang Beriman” dan sebagai “*hanif* yang Muslim”, dan pada saat yang sama ketiga agama tersebut menganggap diri mereka sebagai ahli waris yang sah dari *millah Ibrahim* dan menutup diri terhadap tafsir “*millah Ibrahim*” yang dianut agama lainnya. Penafsiran tentang “*millah Ibrahim*” penting dan strategis di tengah polemik mengenai cakupan Ahli Kitab dan kuatnya pemahaman yang cenderung inklusif dan eksklusif dalam beragama, termasuk dalam tubuh umat Islam sendiri. Tanpa mendalami dan menemukan tafsir atau makna *millah Ibrahim* yang komprehensif, maka polemik dan pemahaman tersebut kurang berdasar, karena *millah Ibrahim* adalah kerangka dasar yang dijadikan acuan dalam memaknai Ahli Kitab dan ayat-ayat yang inklusif dan eksklusif tersebut.

Penelitian ini mengangkat permasalahan, bagaimana *millah Ibrahim* dipahami dengan menggunakan konsep Hermeneutik Hans-Georg Gadamer? Dan apa yang melatarbelakangi penafsiran mufassir terhadap *millah Ibrahim* sehingga cenderung bersikap inklusif dan eksklusif? Dengan tujuan untuk mengetahui penafsiran *millah Ibrahim* dalam Al-Qur'an. Sedangkan metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah diskriptif-analisis.

Pendekatan hermeneutika adalah upaya untuk menjelaskan dan melacak pesan dan defenisi dasar dari sebuah teks yang tidak jelas, kabur, remang-remang, dan kontradiksi, sehingga menimbulkan keraguan dan kebingungan dari pendengar atau pembaca. Lahirnya keraguan ini adakalanya disebabkan oleh berbagai dokumen yang saling berbeda penjelasannya mengenai hal yang sama sehingga pembaca harus melakukan kajian ulang untuk menemukan sumber-sumber yang otentik serta jelas dari sebuah pesan yang masih kontradiksi tersebut.

Temuan yang ditemukan dalam Tesis ini adalah bahwa penafsiran terhadap *millah Ibrahim* dalam Al-Qur'an menurut teori hermeneutika Gadamer sesuai dengan pra-pemahaman dan keterpengaruhan sejarah mufassir.

Kata kunci: *Millah Ibrahim*, Hermeneutik, Hans-Georg Gadamer.

Abstract

Prophet Ibrahim is *abu al-anbiya* or the father of the prophets. He included Ulul ‘Azmi from the five chosen prophets of Allah Swt.. Ibrahim is an important figure mentioned in Islam and the earlier divine religions. In Jewish and Christian religious traditions known as Abraham. All acknowledged and agreed that Ibrahim as "Father of the Monotheists", "Father of the Believers" and as "Muslim Hanifs", and at the same time the three religions consider themselves to be the legitimate heirs of *millah Ibrahim* and to close themselves to the *millah Ibrahim* adopted by other religions. The interpretation of *millah Ibrahim* is important and strategic in the midst of a polemic regarding the scope of the People of the Book (Ahli Kitab) and the strength of inclusive and exclusive understanding of religion, including within the Muslim body itself. Without exploring and finding a comprehensive interpretation or meaning *millah Ibrahim*, then the polemic and understanding is not baseless, because *millah Ibrahim* is the basic framework as a reference in interpreting the People of the Book (Ahli Kitab) and verses that are inclusive and exclusive.

This study raises the problem, how *millah Ibrahim* understood by using the concept of hermeneutik Hans-Georg Gadamer? And what is the background of the interpretation of the mufassir against the *millah Ibrahim* so tend to be inklusiv and exclusive? With the aim to know the interpretation of *millah Ibrahim* in the Qur'an. While the method used in this research is descriptive-analysis.

The hermeneutic approach is an attempt to explain and trace the basic message and definition of an obscure, blurred, dimly lit, and contradictory text, thereby generating doubt and confusion from listeners and readers. The birth of this doubt is occasionally caused by various documents that differ from each other explanation of the same thing so that the reader must conduct a review to find authentic and clear sources of a message that is still contradictory.

The findings found in this Thesis are that the interpretation of the *millah Ibrahim* in the Qur'an according to Gadamer's hermeneutical theory is in accordance with the pre-understanding and concern of the history of the mufassir.

Keywords: Millah Ibrahim, Hermeneutik, Hans-Georg Gadamer.

خلاصة

كان النبي إبراهيم أبو الأنبياء ومن أولو العزم من الأنبياء الخمسة المخترين من الله سبحانه وتعالى. إبراهيم هو شخصية مهمة ذكرها الإسلام والديانات الإلهية السابقة. في التقاليد الدينية اليهودية والمسيحية المعروفة باسم إبراهيم (abraham). كلهم اعترفوا واتفقوا على أن إبراهيم "أب المؤمنين" و "حنيفا مسلما"، وفي الوقت نفسه تعتبر الديانات الثلاثة نفسها ورثة شرعي للملة إبراهيم وتعلق نفسها الملة إبراهيم التي اعتمدها الديانات الأخرى. تفسير الملة إبراهيم مهم واستراتيجي في خضم جدل حول نطاق شعب الكتاب (أهل الكتاب) وقوة الفهم الشامل والحصري للدين، بما في ذلك داخل الجسم الإسلامي نفسه. من دون استكشاف وإيجاد تفسير شامل أو معنى ملة إبراهيم، ثم الجدل والتفاهم لا أساس له، لأن ملة إبراهيم هو الإطار الأساسي كمرجع في تفسير شعب الكتاب (أهلي كتاب) وآيات شاملة وحصرية.

بحثت هذه الرسالة عن كيف فهمت ملة إبراهيم باستخدام مفهوم هيرمينوتيك (hermeneutic) هانز جورج جادامر (Hans-Georg Gadamer)؟ وما هي خلفية تفسير المفسر ضد ملة إبراهيم حتى تميل إلى أن تكون حصرية؟ بهدف معرفة تفسير ملة إبراهيم في القرآن الكريم. في حين أن الطريقة المستخدمة في هذا البحث هو التحليل الوصفي. والنهج التألفي هو محاولة لشرح وتعقب الرسالة الأساسية وتعريف نص غامض، غير واضح، خافت الإضاءة، ومتناقضة، مما يولد الشك والارتباك من المستمعين والقراء. ويعود سبب هذا الشك أحيانا إلى وثائق مختلفة تختلف عن تفسير كل شيء من نفس الشيء بحيث يجب على القارئ إجراء مراجعة للعثور على مصادر حقيقية وواضحة للرسالة التي لا تزال متناقضة.

والنتائج التي توصلت إليها هذه الرسالة هي أن تفسير عن ملة إبراهيم في القرآن وفقا لنظرية جادامر (Gadamer) التفسيرية هو وفقا للتفاهم المسبق والقلق من تاريخ المفسر.

كلمات البحث: ملة إبراهيم، هيرمينوتيك، هانز جورج جادامر

PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang bertanda tangan di bawah ini:

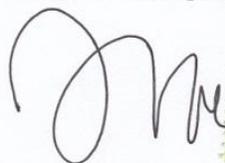
Nama : Anas Mujahiddin
Nomor Induk Mahasiswa : 15251003
Program Studi : Ilmu Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Agama Islam
Judul Tesis : *Millah Ibrahim* dalam Al-Qur'an (Studi Analisis dengan Pendekatan Konsep Hermeneutik Hans-Georg Gadamer)

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, 5 - 11 - 2017

Yang membuat pernyataan,



(Anas Mujahiddin)



TANDA PERSETUJUAN TESIS

Millah Ibrahim dalam Al-Qur'an
(Studi Analisis dengan Pendekatan Konsep Hermeneutik Hans-Georg Gadamer)

Tesis

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

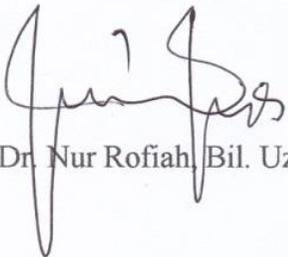
Disusun oleh:
Anas Mujahiddin, S.Ud.
NIM: 152510033

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

Jakarta, 5 - 11 - 2017

Menyetujui:

Pembimbing I,


(Dr. Nur Rofiah, Bil. Uzm)

Pembimbing II,


(Dr. Abd. Muid Nawawi, MA.)

Mengetahui,
Ketua Program Studi


(Dr. Abd. Muid Nawawi, MA.)

TANDA PENGESAHAN TESIS

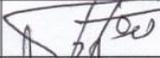
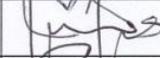
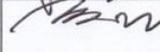
Millah Ibrahim dalam Al-Qur'an
(Studi Analisis dengan Pendekatan Konsep Hermeneutik Hans-Georg Gadamer)

Disusun oleh:

Nama : Anas Mujahiddin
Nomor Induk Mahasiswa : 152510033
Program Studi : Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Agama Islam

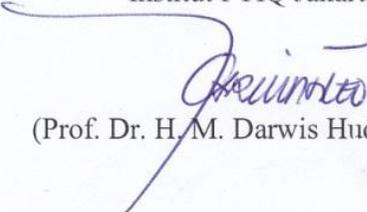
Telah diajukan pada sidang munaqasah pada tanggal:

6-11-2017

No.	Nama Penguji	Jabatan dalam TIM	Tanda Tangan
1.	Pro. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si	Ketua	
2.	Dr. Ahmad Zain Sarnoto, M. Pd.	Anggota/Penguji	
3.	Dr. M. Hariyadi, MA.	Anggota/Penguji	
4.	Dr. Nur Rofiah, Bil. Uzm	Anggota/Pembimbing	
5.	Dr. Abd. Muid N. MA.	Anggota/Pembimbing	
6.	Dr. Abd. Muid N. MA.	Panitera/Sekretaris	

Jakarta,

Mengetahui,
Direktur Program Pascasarjana
Institut PTIQ Jakarta,


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

PEDOMAN TRANSLITERASI

Penggunaan transliterasi Arab-Indonesia berpedoman pada Transliterasi Arab-Indonesia yang dibakukan berdasarkan Surat Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia tanggal 22 Januari 1988.

1. Pedoman Transliterasi Arab-Latin

Arab	Latin	Arab	Latin	Arab	Latin
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	هـ	h
د	d	ع	‘	ء	a
ذ	dz	غ	g	ي	y
ر	r	ف	f	-	-

2. Konsosnan yang Ber-syaddah

Konsonan yang ber-syaddah ditulis dengan rangkap, misalnya: رَبَّ ditulis *rabba*.

3. Vokal Panjang (*mad*)

Vokal panjang (*mad*): *fathah* (baris atas ditulis \bar{a} atau \bar{A} , *kasrah* (baris bawah) ditulis \bar{i} atau \bar{I} , serta *dhammah* (baris dapan) ditulis dengan \bar{u} atau \bar{U} , misalnya: القارعة ditulis *al-qāri’ah*, المساكين ditulis *al-masākīn*, المفلحون ditulis *al-muflihūn*.

4. Kata Sandang *alif lam Qamariyah dan Syamsiyah*

Kata sandang *alif + lam* (ال) apabila diikuti oleh huruf *qamariyah* maupun huruf *syamsiyah* ditulis *al*, misalnya: الكافرون ditulis *al-kāfirūn*, الرجال ditulis *al-rijāl*.

5. *Ta' Marbūthah*

Ta' marbūthah (ة), apabila terletak di akhir kalimat, ditulis dengan *h*, misalnya: البقرة ditulis *al-Baqarah*. Bila di tengah kalimat ditulis dengan *t*, misalnya: زكاة المال ditulis *zakāt al-māl*.

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, segala puji dan syukur penulis persembahkan kehadiran Allah SWT yang telah melimpahkan rahmat dan hidayah-Nya serta kekuatan lahir dan batin 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. Amin.

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 sampaikan ucapan terima kasih yang tidak terhingga kepada:

1. Rektor Institut PTIQ Jakarta, Prof. Dr. H. Nasarudin Umar, MA.
2. Direktur Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta, Prof. Dr. H. Darwis Hude, M.Si.
3. Ketua Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, Dr. Abdul Muid Nawawi, MA.
4. Dosen Pembimbing Tesis Dr. Nur Rofiah, Bil. Uzm dan Dr. Abdul Muid Nawawi, MA 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. Eyang Gentar (EG), Ust. M. Nur, Ust. Iwan Permana, dan seluruh santriwan santriwati GTQ al-Bukhari Bogor, yang telah banyak memberikan bantuan baik yang berupa materi maupun non-materi.
8. Orangtua penulis ayahanda H. Lam Marzuki dan ibunda Masnaini, adik-adik penulis Ahyar, Hana, Didin yang banyak memberikan doa restu kepada penulis.
9. Kepada isteri tercinta Riskayanti, Amd.Keb penulis selalu percaya bahwa di belakang laki-laki hebat ada wanita yang lebih hebat.

Hanya harapan dan doa, 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 mengharapakan keridhaan, semoga Tesis ini bermanfaat bagi masyarakat umumnya dan bagi penulis khususnya, serta anak dan keturunan penulis kelak. Amin.

Jakarta, _____

Penulis

Anas Mujahiddin

DAFTAR ISI

Abstrak.....	i
PERNYATAAN KEASLIAN TESIS	vii
TANDA PERSETUJUAN TESIS	ix
TANDA PENGESAHAN TESIS	xi
PEDOMAN TRANSLITERASI	xiii
KATA PENGANTAR	xv
BAB I	
PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Identifikasi Masalah	12
C. Pembatasan dan Perumusan Masalah.....	13
D. Tujuan Penelitian.....	13
E. Kerangka Teori	13
F. Tinjauan Pustaka/Peneletian Terdahulu yang Relevan.....	15
G. Metode Penelitian.....	17

1. Sumber Data	17
2. Pengumpulan Data.....	18
3. Teknik Analisis Data	18
H. Sistematika Penulisan	19
BAB II	
KONSEP MILLAH IBRĀHĪM DALAM AL-QUR'AN.....	21
A. Biografi Nabi Ibrahim as.....	21
B. Pengertian Millah.....	32
C. Wacana Tafsir tentang Millah Ibrāhīm.....	47
BAB III	
DISKURSUS TEORI HERMENEUTIKA.....	65
A. Paradigma Hermeneutika	65
1. Pengertian Hermeneutik	65
2. Hermeneutika dan Perkembangannya dalam Dunia Islam.....	85
B. Teori Hermeneutika Hans-Georg Gadamer	111
1. Karir Intelektual Hans-Georg Gadamer	111
2. Prespektif Gadamer tentang Hermeneutika	117
3. Teori Hermeneutika Gadamer	121
BAB IV	
HERMENEUTIKA GADAMER DALAM PENAFSIRAN MILLAH IBRAHIM.....	139
A. Faktor Teori Pra-Pemahaman dan Kesadaran Keterpengaruhannya oleh Sejarah	139
BAB V.....	
PENUTUP	149
A. Kesimpulan	149
B. Saran	151
DAFTAR PUSTAKA.....	153
DAFTAR RIWAYAT HIDUP	166

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Salah satu ajaran Islam yang sangat khas adalah tentang para pengikut kitab suci atau Ahl Kitab. Yaitu konsep yang memberi pengakuan tertentu kepada para penganut agama lain yang memiliki kitab suci. Ini tidaklah memandang semua agama itu sama, mengingat kenyataannya agama yang ada adalah berbeda-beda dalam banyak hal yang prinsipil, tapi memberi pengakuan sebatas hak masing-masing untuk berada (bereksistensi) dengan kebebasan menjalankan agama mereka masing-masing.¹

Nabi Ibrahim adalah *abu al-anbiya'* atau bapaknya para nabi. Dari kedua anaknya, Nabi Isma'il dan Nabi Ishaq, lahirlah para nabi, antara lain Ya'qub, Yusuf, Musa, Harun, Daud, Sulaiman, Zakaria, Yahya, Isa, dan Muhammad. Dari fakta ini, bisa disimpulkan bahwa agama Islam merupakan agama fitrah yang telah disampaikan sejak masa Nabi Adam dan dilanjutkan pada masa nabi-nabi dan rasul-rasul selanjutnya. Dan Nabi Muhammad menyampaikan Islam sebagai bentuk final dari "Islam" yang dibawa nabi-nabi terdahulu.

Ibrahim merupakan tokoh penting yang disebutkan dalam agama Islam dan agama-agama samawi terdahulu. Dalam tradisi agama Yahudi dan Nasrani dikenal dengan sebutan Abraham. Ia dikenal sebagai bapak agama-agama, berkat penemuan kebenaran hakiki setelah bertualang dalam pencarian panjang dan berliku-liku mendambatkan Tuhan sejati sesembahan makhluk, di pernah menyembah matahari, bulan, dan bintang hingga akhirnya ia bertaubat. Karena

¹ Nurcholis Madjid, *Islam Agama Peradaban; Membangun Makna dan Relevansi*

itulah, ia termasuk ‘Ulul Azmi dari lima nabi pilihan Allah Swt. sebagai gelar kenabian istimewa yang diberikan kepada para rasul yang memiliki kedudukan khusus, karena ketabahan dan kesabaran yang luar biasa dalam menyebarkan agama Allah Swt..²

Al-Qur’an, sebagai kitab suci umat Islam, merupakan kelanjutan dari pesan universal yang dibawa oleh nabi-nabi sebelumnya. Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad Saw. merupakan bentuk akhir dari rangkaian evolusi dari Islam yang dibawa oleh para nabi sebelumnya, sejak Nabi Adam, Nuh, Ibrahim, Musa, dan Isa. Hal ini bukan berarti bahwa Islamnya Nabi Adam sama persis dengan Islamnya Nabi Nuh, Ibrahim, Musa, Isa, atau Muhammad, sebab meski Islamnya sama, tetapi syariatnya berbeda.³

Menelisik fakta tersebut, maka meskipun Islam melalui Al-Qur’an dan Sunnah berkomitmen untuk mewujudkan koeksistensi damai di muka bumi, tetapi pada saat yang sama juga mengharuskan manusia, para pemeluk agama untuk menjalankan nilai-nilai universal yang kemudian diabadikan dalam Al-Qur’an. Sehingga, para pengikut agama tidak terjebak pada inklusivisme dan eksklusivisme.

Di tengah menyeruaknya dua ketegangan tersebut, dan pada saat yang sama kaum Muslim berhadapan dan hidup di tengah-tengah masyarakat tanpa batas yang heterogen serta bersamaan dengan munculnya semangat ekumenisme antar-agama dan antar-keyakinan, akan lebih bijak menengok kembali dan mencari sumber-sumber religius bagi kehidupan yang damai, khususnya antara umat Islam dan sesama penganut agama Ibrahim (*Abrahamic Religions*) Yahudi, Kristen, dan Islam.

Seperti yang telah diketahui bahwa ketiga agama tersebut, baik secara geneologis dan normatif maupun biologis-genetik, semuanya bermuara pada Ibrahim a.s.. Yahudi dibawa oleh Nabi Musa melalui jalur Ya’qub-Ishaq-Ibrahim, Kristen dibawa oleh Nabi Isa melalui jalur Ya’qub-Ishaq-Ibrahim dan Islam dibawa oleh Nabi Muhammad melalui jalur Isma’il-Ibrahim. Semua agama tersebut mengklaim telah meneruskan ajaran yang dibawa oleh Ibrahim.

Sebagai risalah terakhir dalam rumpun agama-agama Semitik,⁴ ajaran yang dibawa Muhammad Saw. berbekal Al-Qur’an sebagai

² Iqbal Harahap (Penyadur), *Ibrahim AS. Bapak Semua Agama*, Tangerang: Lentera Hati, 2013, hal. Xiii.

³ Jeral F. Dirk, *Salib di Bulan Sabit*, (terj.) Ruslani, Jakarta: Serambi, 2004, hal. 49.

⁴ Rumpun Semit merupakan rumpun yang menggunakan bahasa Alkadia (bahasa kuno Babilonia dan Asiria), bahasa Aram (Suryani), dan bahasa Arab. Ciri bahasa tersebut salah satunya adalah akar suku kata yang biasanya terdiri dari tiga konsonan. Biasanya dipahami sebagai kata kerja yang membentuk kata kerja lain, kata benda, dan kata sifat.

pedomannya. Kitab suci tersebut hadir untuk bukan hanya menjadi petunjuk bagi orang-orang yang bertakwa (al-Baqarah/2: 1-5), tetapi juga menjadi petunjuk bagi seluruh manusia (al-Baqarah/2: 185). Al-Qur'an mengakui dan menghormati kitab suci dan agama-agama sebelumnya, bahkan dalam Surat al-A'la/87: 18-19, ayat terakhirnya berbunyi:

إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَىٰ ﴿١٨﴾ صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ ﴿١٩﴾

“*Sesungguhnya ini benar-benar terdapat dalam Shuhuf (lembaran) yang terdahulu, yaitu lembaran Ibrahim dan Musa.*” (al-A'la/87: 18-19).

Pengakuan Islam atas agama-agama lain tidak berhenti di sana. Dalam salah satu rukun iman, yang menjadi landasan teologis beragama, umat Islam diwajibkan mengimani rasul-rasul dan kitab-kitab suci mereka.⁵ Atas dasar itu, Islam, Yahudi, dan Kristen secara esensial memiliki titik kesamaan, yaitu sebagai agama kedamaian yang berlandaskan pada kepasrahan kepada Tuhan. Bahkan ketiga agama Samawi⁶ tersebut kerap digolongkan sebagai saudara, satu keluarga beda ibu.

Sebagai risalah yang diwariskan pendahulunya dari mulai Nabi Nuh, Ibrahim, Musa, dan Isa, Allah mewasiatkan kepada nabi-nabi tersebut, juga kepada Muhammad, sebagai penerus nabi sebelumnya, untuk menegakkan *al-din* dan melarang untuk mempertentangkannya:

﴿ شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ

Kamal Salabi, *Mencari Asal-Usul Kitab Suci* (terj.), Dono Indarto, Bogor: Litera Antar Nusa, 1994, hal. 156.

⁵ Sa'dullah Affandy, *Menyoal Status Agama-Agama Pra-Islam; Kajian Tafsir Al-Qur'an atas Keabsahan Agama Yahudi dan Nasrani Setelah Kedatangan Islam*, Bandung: Mizan, 2015, hal. 48.

⁶ Agama Samawi merupakan agama yang datang dari wahyu langit, meliputi agama Yahudi, Kristen, dan Islam. Agama-agama tersebut berasal dari satu trah yaitu Ibrahim, maka agama samawi ini disebut dalam rumpun agama Ibrahim karena bersumber dari wahyu (*revealed religions*). Komaruddin Hidayat, *Wahyu di Langit Wahyu di Bumi; Doktrin dan Peradaban Islam di Pangung Sejarah*, Jakarta: Paramadina, 2003, hal. 2. Lawan dari agama samawi adalah Wad'iyah, yaitu agama atau kebudayaan yang bersandarkan dari hasil kreasi manusia. Samih Daghim, *Adyān wa Mu'taqidāt al-'Arab Qabla al-Islām*, Beirut: Dar el-Fikr al-Lubnani, 1995, hal. 48.

عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ ۗ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ

مَنْ يُنِيبُ ﴿١٣﴾

“Dia telah mensyariatkan bagi kamu tentang agama apa yang telah diwasiatkan-Nya kepada Nuh dan apa yang telah Kami wahyukan kepadamu dan apa yang telah Kami wasiatkan kepada Ibrahim, Musa, dan Isa, yaitu: Tegakkanlah agama dan janganlah kamu berpecah belah tentangnya. Amat berat bagi orang-orang musyrik agama yang kamu seru mereka kepadanya. Allah menarik kepada agama itu orang yang dikehendaki-Nya dan memberi petunjuk kepada (agama)-Nya orang yang kembali (kepada-Nya). (al-Syūrā/42: 13).

Fenomena ini yang menggambarkan adanya kesinambungan risalah Tuhan. Ketiga agama tersebut masih dalam salah satu induk yang bermuara pada Nabi Ibrahim a.s., sehingga secara prinsipil, ketiga agama Ibrahimite tersebut dapat menjalin sebuah ikatan emosional yang kokoh.⁷ Dalam istilah Frih Hof Schuon, kesatuan adikodrati dari tiga agama besar ini juga disebut agama monoteisme.

Dari sisi persaudaraan, kekerabatan, dan persahabatan, menurut Said Aqil Siradj, Islam dan Kristen sebenarnya masih satu trah dari Ibrahim. Menurutnya, agama Kristen lahir sebagai agama Samawi melalui Nabi Isa a.s., sedangkan Islam melalui jalur Nabi Muhammad Saw.. Dua tokoh induk ini akan bertemu pada sosok Ibrahim, apabila ditelusuri silsilahnya, yaitu Nabi Isa adalah keturunan Nabi Ishaq, salah seorang putra Nabi Ibrahim, yang kemudian menurunkan Bani Israil (bangsa Yahudi, putra-putri Ya'qub). Sementara Nabi Muhammad adalah keturunan Nabi Isma'il, saudara seayah dengan Nabi Ishaq, yang kemudian menurunkan bangsa Arab.⁸

Meski ketiga agama tersebut mengklaim diri mereka telah meneruskan dan memelihara “agama Ibrahim”, namun dalam perjalanan historisnya, setiap agama tersebut memiliki potensi yang sama untuk menyimpang, terutama secara normatif. Dalam tradisi Yahudi, Ibrahim dipercaya sebagai yang pertama dari ketiga bapak bangsa (*patriakh*), bersama Ya'qub dan Ishaq yang menemukan satu Tuhan (monoteis) dan menolak menyembah berhala. Ibrahim dipandang sebagai monoteis sejati yang menolak adanya Allah yang

⁷ Jerald F. Dirks, *Abrahamic Faiths; Titik Temu dan Titik Seteru antara Islam, Kristen, dan Yahudi*, Jakarta: Serambi, 2006, hal. 32.

⁸ Said Aqil Siradj, *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial, Mengedepankan Islam Sebagai Inspirasi, Bukan Aspirasi*, Bandung: Mizan, 2002, hal. 52.

lain.⁹ Oleh karena itu, agama Yahudi dikenal sebagai agama pertama di dunia yang mengenalkan ajaran satu Tuhan.¹⁰

Tidak berbeda dengan Yahudi, Kristen juga memiliki kepercayaan yang sama mengenai Ibrahim, meski dengan bahasa yang berbeda. Dalam pemahaman Kristen, Abraham dijuluki sebagai “Bapak Orang Beriman”. Berdasarkan kitab sucinya, khususnya yang mengacu pada Perjanjian Lama yang dijadikan acuan oleh orang Kristen, Abraham dikenal sebagai tokoh pertama yang mengenal Allah secara murni. Ia hanya mengenal satu Allah. Abraham adalah figur awal dalam sejarah monoteisme.

Demikian juga Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad. Dalam Islam, Ibrahim diyakini sebagai *hanīfan muslima* yang berarti mengikuti kebenaran jalan hidup yang asli, primordial dan perenial, yang tidak berubah sepanjang masa dan berpangkal kepada keyakinan terhadap Tuhan yang tunggal, yang dalam Al-Qur’an dikenal dengan *al-dīn al-qayyim*.¹¹

Semua mengakui dan menyepakati bahwa Ibrahim sebagai “Bapak Monoteis”, “Bapak Orang Beriman” dan sebagai “*hanif* yang Muslim”, namun pada saat yang sama, tiga penganut agama tersebut juga menganggap diri sebagai ahli waris sah “agama Ibrahim” atau “*millah Ibrahim*” dan menutup diri terhadap tafsir “agama Ibrahim” yang dianut agama lainnya.

Al-Qur’an menawarkan solusi pertikaian klaim tersebut secara simpatik, yaitu pencarian “titik temu” (*kalimat sawa’*) di antara mereka pada satu rumusan; “*agama Ibrahim yang meng-Esa-kan Tuhan.*” (Ali Imran/3: 64).¹²

قُلْ يٰٓأَهْلَ ٱلْكِتٰبِ تَعٰلَوْٓا۟ اِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍ بَيْنِنَا وَبَيْنَكُمْۙ اِلَّا نَعْبُدُ اِلَّا

اَللّٰهَ وَلَا نَشْرِكُ بِهٖ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا اَرْبَابًا مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ

فَاِنْ تَوَلَّوْا۟ فَقُوْلُوْا اَشْهَدُوْا بِاَنَّا مُسْلِمُوْنَ ﴿٦٤﴾

⁹ Kitab Kejadian 12: 1-9, Jakarta: Lembaga ALKITAB, 1991, hal. 19.

¹⁰ Moinuddin Ahmed, *Religions All Mankind*, New Delhi: Kitab Bhavan, 1994, hal. 102.

¹¹ Nurcholis Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan; Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 1985, hal. 184.

¹² M. Dawam Rahadjo, *Ensiklopedi Al-Qur’an, Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci*, Jakarta: Paramadina, 2002, hal. 84.

“Katakanlah (Muhammad), ‘Wahai para Ahli Kitab! Marilah (kita) menuju pada satu kalimat (pegangan) yang sama antara kami dan kamu, bahwa kita tidak menyembah selain Allah, dan kita tidak mempersekutukan-Nya dengan sesuatu pun, dan bahwa kita tidak menjadikan satu sama lain tuhan-tuhan selain Allah. Jika mereka berpaling maka katakanlah (kepada mereka), ‘Saksikanlah, bahwa kami adalah orang Muslim.’” (Ali Imrān/3: 64).

Said Aqil menambahnya dengan pernyataan, “pada hakikatnya semua agama memiliki kesempurnaan, karena ia menyimpan serta membawa visi dan misi Ilahiah yang berkenaan dengan capaian-capaian kesempurnaan manusia, baik secara individu maupun sosial.” Menurutinya, munculnya setiap agama di tengah situasi masyarakat memang membutuhkan pencerahan sehingga mampu membentuk ideal individu dan masyarakat *par excellence*. Oleh karena itu, dalam konteks ini dapat disimpulkan tentang tidak adanya perbedaan yang *distingtif* antar agama.¹³

Respons inklusif Al-Qur’an tercermin dari sikap paralel dalam menerima kehadiran agama lain, juga pengakuan Al-Qur’an terhadap eksistensi komunitas lain sebagai sosio-religius yang sah, pengakuan spiritualitas, norma hukum, dan sosial-keagamaan. Sikap paralel inklusivitas Al-Qur’an tersebut tergambar dalam penolakan Al-Qur’an terhadap sikap eksklusif dan klaim kebenaran (*truth claim*) sebagaimana sikap *truth claim* Yahudi dan Nasrani:

وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتْ الْنَّصْرَىٰ عَلَىٰ شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصْرَىٰ لَيْسَتْ
 الْيَهُودُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ ۗ كَذٰلِكَ قَالَ الَّذِيْنَ لَا يَعْلَمُوْنَ
 مِثْلَ قَوْلِهِمْ ۗ فَاَللّٰهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ فِیْمَا كَانُوْا فِيْهِ يَخْتَلِفُوْنَ ﴿۱۱۳﴾

“Dan orang-orang Yahudi berkata: ‘Orang-orang Nasrani itu tidak mempunyai suatu pegangan’, dan orang-orang Nasrani berkata: ‘Orang-orang Yahudi itu tidak mempunyai sesuatu pegangan’, padahal mereka (sama-sama) membaca al-Kitab. Demikian pula orang-orang yang tidak mengetahui, mengatakan seperti ucapan mereka itu. Maka Allah akan mengadili mereka pada hari Kiamat, tentang apa-apa yang mereka berselisih padanya.” (al-Baqarah/2: 113).

Bahkan klaim berkaitan dengan jaminan keselamatan eskatologi (masuk surga) yang menjadi miliknya:

¹³ Said Aqil Siradj, *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial*, hal. 306.

وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصْرِيًّا تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ

قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿١١١﴾

“Dan mereka (Yahudi dan Nasrani) berkata: ‘Sekali-kali tidak akan masuk surga kecuali orang-orang (yang beragama) Yahudi atau Nasrani’. Demikian itu (hanya) angan-angan mereka yang kosong belaka. Katakanlah: ‘Tunjukkan bukti kebenaranmu jika kamu adalah orang yang benar.’” (al-Baqarah/2: 111).

Penafsiran tentang “agama Ibrahim” atau “*millah Ibrahim*” penting dan strategis di tengah polemik mengenai cakupan Ahli Kitab dan kuatnya pemahaman yang cenderung inklusif dan eksklusif dalam beragama, termasuk dalam tubuh umat Islam sendiri. Tanpa mendalami dan menemukan tafsir atau makna *millah Ibrahim* yang komprehensif, maka polemik dan pemahaman tersebut kurang berdasar, karena *millah Ibrahim* adalah kerangka dasar yang dijadikan acuan dalam memaknai Ahli Kitab dan ayat-ayat yang inklusif dan eksklusif tersebut.

Sebagai bagian dari Al-Qur’an, istilah *millah Ibrahim* tentu tidak luput dari perhatian para mufassir untuk menafsirkannya. Dalam tafsirnya, *Jāmi’ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy Al-Qur’ān*, Thabari menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan *millah* adalah *al-dīn*. Sedangkan *hanīf* berarti *al-mustaqīm min kulli syai’* (konsisten dalam segala sesuatu).¹⁴ Lebih lanjut ia menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan *millah Ibrahim* yang *hanīf* adalah istiqamah dengan Islam dan syariat-syariat yang ada di dalamnya.¹⁵ Sementara itu, Ibnu Katsīr menjelaskan bahwa yang dimaksud *hanīf* adalah *mustaqīm*,¹⁶ sehingga *millah Ibrahim* yang *hanīf* adalah agama Allah sebagaimana yang terdapat di dalam Al-Qur’an yang disampaikan melalui lisan Muhammad Saw.. Agama itulah yang hak dan lurus, tanpa ada keraguan sedikit pun.¹⁷

Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha dalam *al-Manār* menerangkan bahwa agama autentik yang mesti manusia anut adalah agama Ibrahim yang murni dalam bertauhid dan ihsan dalam beramal. Maksudnya, keyakinan dan praktik agama yang di dalamnya tidak ada unsur-unsur kemusyrikan. Agama seperti itulah yang diajarkan oleh

¹⁴ Abu Ja’fār Muḥammad bin Jarīr al-Thabari, *Jamī’ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy Al-Qur’ān*, juz I, Beirut: Dār al-Fikr, tt., hal. 785.

¹⁵ al-Thabari, *Jamī’ al-Bayān*, juz II, hal. 10.

¹⁶ Abu al-Fida’ Ismā’īl bin Katsīr al-Qurasyī, *Tafsīr Al-Qur’ān al-‘Azhīm*, Kairo: Dār al-Ghad al-Jadīd, 2007, juz I, hal. 163.

¹⁷ Ibnu Katsir al-Qurasyi, *Tafsīr Al-Qur’ān al-‘Azhīm*, juz I, hal. 336.

semua nabi dan rasul dan itulah makna Islam dan Muslimin yang menjadi predikat para nabi seperti Ibrahim, Isma'il, dan Ya'qub. Dengan demikian, siapa pun tidak berhak mengklaim sebagai Muslim, jika belum memiliki kepercayaan dan praktik seperti para nabi tersebut.¹⁸

Dari pengertian di atas, Abduh dan Ridha menyimpulkan bahwa agama Allah dalam esensi dan prinsip-prinsipnya adalah tunggal, tidak ada pertentangan.¹⁹ Itulah agama Allah yang *haqq*. Ruh dari semua itu ada pada *millah Ibrahim*.²⁰ Karena itu, menurutnya, yang lebih penting dalam Islam bukan bagaimana orang Islam berbeda dengan non-Islam dalam ritus sehari-hari, namun yang penting adalah ikhlas, cinta pada kebaikan, adil dan moderat dalam berbagai hal.²¹

Uraian singkat tersebut menunjukkan bahwa perkembangan dalam memahami *millah Ibrahim* sarat dinamika. Perkembangan tersebut setidaknya tampak dari pemahaman eksklusif pada tafsir klasik dan inklusif pada tafsir modern. Dari uraian singkat sebelumnya juga tampak bahwa pada tafsir-tafsir klasik belum nampak nuansa sosiologis-historisnya, sehingga tidak muncul evaluasi dan kritik atas adanya kesenjangan antara idealitas dan realitas.

Ketiga pembawa risalah agama terbesar di dunia, Yahudi, Nasrani, dan Islam, baik secara genealogis-normatif maupun biologis-gentif semuanya bermuara pada sosok Ibrahim. Mereka semuanya memandang Ibrahim sebagai 'Bapa Monoteis', 'Bapa Orang Beriman', dan sebagai 'hanif yang Muslim (*hanifan musliman*). Pemeluk ketiga agama tersebut juga memiliki klaim yang sama sebagai penerus agama Ibrahim, meskipun pada saat yang lain mereka saling menegasikan. Dengan demikian, Ibrahim memiliki kedudukan yang unik dalam pandangan tiga agama tersebut. Kedudukan Ibrahim yang unik tersebut menjadikan *millah*-nya, dipandang sebagai kerangka dasar yang dapat dijadikan acuan dalam mengevaluasi keberagamaan para pengklaimnya, baik dari orang Yahudi, Nasrani, maupun Islam.²²

Dalam Surat al-Nahl [16]: 123, Allah memerintahkan Nabi Muhammad dan para pengikutnya untuk mengikuti agama Ibrahim yang *hanif* (*millata Ibrāhīma hanīfā*). Agama Ibrahim disebut dengan agama *hanif* (*dīn al-hanīf*). Nurcholis Madjid menyebutkan, *Islam hanif* adalah Islam yang penuh kelapangan, Islam yang universal, dan

¹⁸ Muhammad Abduh & Rasyīd Ridhā, *Tafsīr al-Manār*, Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.th., juz V, hal. 478.

¹⁹ Muhammad Abduh & Rasyīd Ridhā, *Tafsīr al-Manār*, hal. 480.

²⁰ Muhammad Abduh & Rasyīd Ridhā, *Tafsīr al-Manār*, hal. 483.

²¹ Muhammad Abduh & Rasyīd Ridhā, *Tafsīr al-Manār*, hal. 486.

²² Sa'dullah Affandy, *Menyoal Status Agama-Agama Pra-Islam*, hal. 56.

berorientasi pada kemanusiaan dan peradaban. *Hanif* menurut Madjid merupakan idiom Al-Qur'an yang berarti dorongan halus yang membisikkan kepada kebaikan yang bersumber dari hati nurani. Ia juga merupakan kecenderungan dasar manusia yang mencintai dan mendorongnya kepada hal yang benar.²³

Al-Qur'an sebagai kitab suci yang diyakini berasal dari Allah Swt., sangat sentral dalam pandangan dunia umat Islam. Ia menjadi sumber inspirasi, pedoman hidup, landasan berfikir, dan bahkan sebagai segala-galanya dalam kehidupan mereka. Itulah sebabnya, Al-Qur'an adalah bagian dari hidup dan kehidupan umat Islam. Ia tidak bisa disalahpahami, dan tidak boleh kalah dari ilmu-ilmu yang lain. Ia juga berlaku universal dan terus sesuai dengan segala zaman dan tempat. Demikian pentingnya Al-Qur'an, sehingga kita tidak dianggap beriman dan berislam tanpa terlebih dahulu meyakini kebenaran Al-Qur'an.²⁴

Karena posisinya yang demikian penting, maka Al-Qur'an terus terpelihara dan terjaga. Ia bahkan dibela dengan konsep-konsep sedemikian rupa oleh para ulama sehingga kesakralannya nyaris sejajar dengan Tuhan itu sendiri. Ada tabu-tabu yang diciptakan para ulama sehingga kesakralan Al-Qur'an terus membalut keyakinan umat Islam. Tidak terlintas dalam pikiran orang awam bahwa Al-Qur'an pun, sesungguhnya, mengalami proses dari lisan ke tulisan. Al-Qur'an adalah wahyu Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad melalui proses, berada dalam suatu ruang, waktu, latar belakang, sejarah, dan hiruk pikuk pengalaman manusia di masa itu.²⁵

Al-Qur'an tidak cukup hanya dibaca dengan kaca mata tunggal. Maknanya terus hadir dalam gagap gempita kehidupan. Al-Qur'an juga bukan kitab yang tidak berkepentingan dengan urusan manusia dan lingkungannya. Dikarenakan posisi pentingnya itu Al-Qur'an perlu terus dipahami dari perspektif-perspektif yang cerdas dan terbuka. Makin cerdas dan terbuka dalam membaca Al-Qur'an, maka maknanya akan makin cerdas dan terbuka. Sebaliknya, makin sempit dan tertutup membaca teks Al-Qur'an, maka maknanya akan makin sempit dan tertutup. Salah satu metode yang dapat memperkaya pemahaman Al-Qur'an itu adalah hermeneutika, sebuah pendekatan yang digunakan oleh peneliti kontemporer.²⁶

²³ Budhy Munawar-Rachman, *Ensiklopedi Nurcholis Madjid*, Jakarta: Demokrasi Project, 2012, jilid II, hal. 803-804.

²⁴ Mudhofir Abdullah, "Kesejarahan Al-Qur'an dan Hermeneutika", dalam *Journal of Qur'an Hadits Studies*, Vol. 3, No. 1, tahun 2014, hal. 59.

²⁵ Mudhofir Abdullah, "Kesejarahan Al-Qur'an dan Hermeneutika", hal. 60.

²⁶ Mudhofir Abdullah, "Kesejarahan Al-Qur'an dan Hermeneutika", hal. 60.

Memang ada pandangan yang mengatakan bahwa tafsir yang baik adalah tafsir yang dijelaskan oleh ayat-ayat Al-Qur'an sendiri. Atau oleh hadits-hadits yang *shahih*. Tetapi ketika Al-Qur'an sedang menjadi rujukan oleh kehidupan global dengan kemajuan-kemajuan (pikiran, konsep, sistem, teknologi, dan lain-lain) sebagaimana zaman sekarang ini, maka dibutuhkan perluasan makna melalui apa yang oleh Mohamed Arkoun sebut dengan dekonstruksi.²⁷ Dekonstruksi di sini tentu bukan untuk mendekonstruksi teks, tetapi membongkar teks untuk menemukan dimensi makna internal sehingga ditemukan suatu abstraksi makna yang komprehensif. Dalam pengertian ini, hermeneutika diperlukan. Hal ini ditujukan untuk memperkaya metode penafsiran yang semula semata-mata bersifat teologis-legal-formal ke makna metafora atau simbolik.²⁸

Menurut Arkoun, di dalam Al-Qur'an ada banyak simbolisme yang mengungkapkan realitas asli universal manusia. Dan secara garis besar dapat dikelompokkan pada empat simbolisme utama, yakni, *pertama*, simbolisme tentang kesadaran manusia akan kesalahan. *Kedua*, simbolisme manusia akan cakrawala eskatologi atau kehidupan akhirat. *Ketiga*, simbolisme tentang kesadaran manusia sebagai umat. Dan *keempat*, simbolisme tentang hidup dan mati. Untuk tujuan ini, maka analisisnya memerlukan unsur-unsur yang bersifat meta-bahasa. Huruf, tanda, dan kode dalam suatu urutan teks mengandung makna yang perlu ditangkap. Inilah fungsinya hermeneutika dan semiotika.²⁹

Jika tafsir Al-Qur'an diperkaya dengan pendekatan hermeneutika, semiotika, dan bahkan hipersemiotika, maka akan menghasilkan suatu medan makna yang lebih kaya dan mampu menjelaskan relasi wahyu dengan realitas-realitas sosial. Teks atau *nash* tidak selalu dipahami sebagaimana adanya, tetapi ia telah diperkaya dengan konteks-konteks, jiwa, pandangan dunia, dan relasi antar hubungan dengan yang lainnya. Ayat-ayat perang, ayat-ayat jihad, dan ayat-ayat lain yang 'bernada keras', misalnya, tidak otomatis bermakna harfiah sebagaimana bunyi teks itu. Konstruksi maknanya beralih ke arah yang lebih universal, yakni perang melawan ketidakadilan, jihad melawan kemiskinan, dan perjuangan membela kesejahteraan lingkungan. Makna-makna ini muncul dari perluasan makna hasil dari pemahaman hermeneutika dan atau semiotika.³⁰

²⁷ Johan Henrik Meuleman (ed.), *Membaca Al-Qur'an Bersama Mohammed Arkoun*, Yogyakarta: LKiS, 2012, hal. 123.

²⁸ Mudhofir Abdullah, "Kesejarahan Al-Qur'an dan Hermeneutika", hal. 70.

²⁹ Johan Henrik Meuleman (ed.), *Membaca Al-Qur'an Bersama Mohammed*, 124.

³⁰ Mudhofir Abdullah, "Kesejarahan Al-Qur'an dan Hermeneutika", hal. 71.

Ulama-ulama lain pada dasarnya juga telah mengadopsi hermeneutika dalam pemikiran mereka. Ulama-ulama khalaf seperti Mahmūd Muhammad Thāha, Nasr Hamid Abu Zaid, Fazlur Rahman, dan ulama-ulama lain, telah dengan baik memanfaatkan teori-teori kontemporer seperti hermeneutika. Meski pada awalnya hermeneutika banyak ditolak oleh kelompok ulama konservatif karena dianggap tidak cocok dengan keyakinan bahwa hermeneutika adalah tradisi Kristen, namun secara perlahan ilmu ini telah diterima sebagai suatu keniscayaan. Jika hermeneutika digunakan sebagai alat bantu analisis Al-Qur'an secara benar, maka akan menghasilkan suatu khazanah makna.

Isu-isu sosial kontemporer terus terjadi dan ini memerlukan respon Islam. melalui para 'penafsirnya', pesan-pesan Al-Qur'an dijelaskan dan berdialog dengan gerak sosial itu. Dalam dialog tersebut, penjelasan-penjelasan yang masuk akal, relevan, dan efektif sangat bergantung pada metode yang digunakan. Itulah sebabnya, temuan modern tentang hermeneutika sangat membantu. Fazlur Rahman, misalnya, mengarahkan agar intelektual Muslim memahami Al-Qur'an dari sudut pandang yang adil, yakni dari dua arah antara teks dan gerak sejarah. Cara ini dikenal dengan teori *double movement* (gerak bolak-balik antara teks dan sejarah).³¹ Dengan cara ini, isu-isu kontemporer bisa didialogkan dan direspon. Amina Wadud, seorang aktivis dan pembela kaum perempuan, mengikuti anjuran Rahman. Ia menolak penafsiran konvensional dalam rangka meraih makna universal Al-Qur'an. Misalnya, ia akan mengubah beberapa pembahasan yang sebelumnya dianggap bergender menjadi netral gender. Dengan demikian, ia berhasil mendeskripsikan pesan Al-Qur'an yang memuliakan kaum perempuan.³²

Harus diakui bahwa hermeneutika adalah ilmu yang lahir dari tradisi Kristen dan Barat. Meski ada yang meyakini ia ditemukan sejak dari era Aristoteles, namun hermeneutika dipopulerkan dengan sangat ilmiah pada awal Abad Pencerahan. Nama-nama F. D. Schleiermacher, Wilhem Dilthey, Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer, Jack Derrida, Paul Ricour, dan lain-lainnya cukup berjasa dalam memperkenalkan ilmu ini kepada masyarakat yang lebih luas. Di antara yang sangat terpengaruh adalah para cendekiawan Muslim yang bermukim di Amerika dan Eropa, termasuk mereka yang dikemukakan di atas. Karena manfaat ilmiahnya diakui oleh akademisi, maka ia bisa

³¹ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity; Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago and London: The University of Chicago, 1982, hal. 5.

³² Mudhofir Abdullah, "Kesejarahan Al-Qur'an dan Hermeneutika", hal. 72.

digunakan menjadi metode alternatif dalam menafsirkan Al-Qur'an. Bukan hanya itu. Bahkan di kalangan ilmuwan Muslim ada yang menyatakan bahwa ilmu ini sebenarnya bisa disejajarkan dengan *'ilmu al-ma'ānī*, *'ilmu al-bayānī*, *ushūl al-fiqh*, dan lain sebagainya. Jika penyamaan ini bisa diterima, maka penggunaannya secara luas di masyarakat ilmiah perlu didukung.

Kontekstualisasi pemahaman terhadap dalil-dalil normatif (Al-Qur'an dan Hadits) dengan mengkaji ulang latar belakang sejarahnya merupakan bagian dari hermeneutika. Penggunaan hermeneutika dalam menafsirkan Al-Qur'an sebagaimana diakui oleh Nasaruddin Umar bisa menjawab persoalan-persoalan baru yang berkembang di masyarakat yang tidak bisa dijawab oleh khazanah ilmu tafsir tradisional.³³ Pendapat Nasaruddin di atas diperkuat oleh Fakhruddin Faiz yang mengatakan bahwa metode penafsiran hermeneutika yang bercorak kontekstual dipercayai sebagai metode yang komprehensif dan memiliki validitas yang tinggi dalam menafsirkan teks wahyu. Metode ini dipandang sejalan dengan keperluan umat untuk menjawab tantangan kontemporer, karena ia bermula dari kajian falsafah dikenali mempunyai refleksi yang mengakar dan analisisnya yang sistematis.³⁴

Fokus penelitian ini adalah menjelaskan tentang penafsiran *millah Ibrahim* yang ada di dalam Al-Qur'an dengan menggunakan pendekatan konsep hermeneutika Hans-Georg Gadamer. Supaya kajian ini lebih fokus dan mendalam, penulis memunculkan gagasan ini dilatar belakangi oleh kegelisahan penulis tentang teori hermeneutika yang asal dari teori ini adalah digunakan untuk menafsirkan Alkitab bukan Al-Qur'an. Ketertarikan penulis terhadap hermeneutika adalah teori tersebut bisa untuk memberikan solusi terhadap masalah-masalah yang berkaitan dengan teks dan khususnya permasalahan yang telah diangkat oleh penulis dalam penelitian ini. Maka dalam penelitian ini penulis mencoba untuk mengaplikasikan hermeneutika ke dalam teks Al-Qur'an. Karena Kitab Suci tersebut merupakan objek material dalam penelitian ini.

B. Identifikasi Masalah

Bertolak dari latar belakang masalah yang telah dikemukakan di atas, dapat teridentifikasi beberapa masalah yang semestinya patut untuk dikaji dalam bentuk kajian ilmiah, antara lain sebagai berikut:

³³ Nasaruddin Umar, "Menimbang Hermeneutika Sebagai Manhaj Tafsir", dalam *Jurnal Studi Al-Qur'an*, no. 1, Januari 2006, hal. 42.

³⁴ Fakhruddin Faiz, *Hermeneutika Qur'ani: Antara Teks, Konteks, dan Kontekstualisasi, Melacak Hermeneutika Tafsir al-Manar dan Tafsir al-Azhar*, Yogyakarta: Qalam, 2002, hal. 9.

1. Agama Yahudi, Kristen, dan Islam adalah bersaudara.
2. Penganut agama Yahudi, Kristen, dan Islam menganggap diri mereka sebagai ahli waris sah dari *millah Ibrāhīm*
3. Penafsiran mufassir klasik tentang *millah Ibrāhīm* yang cenderung bersikap eksklusif.
4. Penggunaan teori Hermeneutika sebagai metode untuk menafsirka Al-Qur'an.
5. Bisakah teori hermeneutika digunakan untuk menafsirkan Al-Qur'an.
6. Relevansi penggunaan konsep hermeneutik Hans-Georg Gadamer sebagai metode dalam menafsirkan ayat Al-Qur'an.

C. Pembatasan dan Perumusan Masalah

1. Bagaimana *millah Ibrāhīm* dipahami dengan menggunakan konsep hermeneutik Hans-Georg Gadamer.
2. Apa yang melatarbelakangi penafsiran mufassir terhadap *millah Ibrāhīm* sehingga cenderung bersikap eksklusif.

D. Tujuan Penelitian

Merujuk pada berbagai masalah yang dimunculkan, penelitian ini bertujuan:

1. Untuk mengetahui penafsiran *millah Ibrāhīm* dalam Al-Qur'an dengan menggunakan konsep hermeneutik Hans-Georg Gadamer.

E. Kerangka Teori

Definisi yang tepat tentang hermeneutika hanya dalam rentetan satu-dua kalimat.³⁵ Kata hermeneutik berasal dari bahasa Yunani *hermeneuein* yang berarti “menafsirkan”. Kata ini sering diasosiasikan dengan nama salah seorang dewa Yunani *Hermes* yang dianggap sebagai utusan para dewa bagi manusia. Hermes adalah utusan para dewa di langit untuk membawa pesan kepada manusia. Pengasosiasikan Hermeneutika dengan Hermes ini saja secara sekilas menunjukkan adanya tiga unsur yang pada akhirnya menjadi variabel utama pada kegiatan manusia dalam memahami, yaitu:

1. Tanda, pesan atau teks yang menjadi sumber satu atau bahan dalam penafsiran yang diasosiasikan dengan pesan yang dibawa oleh Hermes.
2. Perantara atau penafsir (Hermes).
3. Penyampaian pesan itu oleh sang perantara agar bisa dipahami dan sampai kepada yang menerima.

³⁵ Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an; Tema-Tema Kontroversial*, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2011, hal. 4-5.

Sahiron Syamsuddin membagi aliran hermeneutika ke dalam tiga aliran, yaitu (1) aliran obyektivis, (2) aliran subyektivis, dan (3) aliran obyektivis cum subyektivis.³⁶ Maksud dari aliran-aliran tersebut adalah:

1. Aliran obyektivis yaitu aliran yang lebih menekankan pada pencarian makna asal dari obyek penafsir (teks tertulis, teks diucapkan, perilaku, simbol-simbol kehidupan, dll.). Jadi, penafsiran adalah upaya merekonstruksi apa yang dimaksud oleh pencipta teks. Misalnya pemikiran Scheleimacher dan Dilthey.
2. Aliran subyektivis yaitu aliran yang lebih menekankan pada peran pembaca penafsir dalam pemaknaan terhadap teks.
3. Aliran yang berada di tengah-tengah antara dualiran di atas. Yang bisa dimasukkan dalam aliran ini adalah pemikiran Gadamer dan Gracia. Aliran ini memberikan keseimbangan antara pencarian makna asal teks dan peran pembaca dalam penafsiran.

Penulis dalam hal ini lebih memilih aliran yang ada di tengah-tengah aliran obyektivis dan subyektivis atau aliran obyektivis cum subyektivis. Aliran ini diwakili oleh Hans-Georg Gadamer dan Jorge Garcia. Maka untuk menganalisis masalah-masalah di atan penulis hanya menggunakan hermeneutika Hans-Georg Gadamer supaya lebih fokus terhadap masalah-masalah tersebut dan bisa dibahas secara mendalam.

Hermeneutika Hans-Georg Gadamer dalam penelitian ini menjadi suatu analisis dan pendekatan. Adapun teori-teori pokok yang dibangun oleh Hans-Georg Gadamer adalah teori kesadaran keterpengaruhan oleh sejarah, teori pra-pemahaman, teori penggabungan/Asimilasi Horison dan teori penerapan/Aplikasi. Keseluruhan teori ini bertujuan untuk menjawab rumusan masalah yang telah di angkat oleh penulis.

Teori kesadaran keterpengaruhan oleh sejarah adalah pemahamana penafsir ternyata dipegaruhi oleh situasi hermeneutik tertentu yang melingkupinya, baik itu berupa tradisi, kultur maupun pengalaman hidup. Oleh karena itu, pada saat menafsirkan sebuah teks seorang penafsir harus seyogyanya sadar bahwa dia berada pada posisi tertentu yang bisa sangat mewarnai pemahamannya terhadap sebuah teks yang sedang ditafsirkan. Hans-Georg Gadamer juga mengatakan bahwa pengaruh dari sejarah yang mempengaruhi seseorang sangat mengambil peran.³⁷

³⁶ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2009, hal. 26-27.

³⁷ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, hal. 45-46.

Teori pra-pemahaman ini merupakan posisi awal penafsir memang dan harus ada ketika ia membaca teks. Tujuan dari teori ini adalah agar seorang penafsir mampu mendialogkannya dengan isi teks yang ditafsirkan. Tanpa pra-pemahaman seseorang tidak akan berhasil memahami teks secara baik. Selanjutnya yakni teori penggabungan/Asimilasi Horison yang ada kaitannya dengan teori pra-pemahaman. Dalam arti bahwa dalam proses penafsiran seseorang harus sadar bahwa ada dua horison yakni cakrawala (pengetahuan) atau horison di dalam teks dan cakrawala (pra-pemahaman) atau horison pembaca.³⁸

Menurut Hans-Georg Gadamer, ketika seseorang membaca teks kitab suci, maka selain proses memahami dan menafsirkan ada satu hal lagi yang dituntut, yang disebutnya dengan istilah “penerapan” pesan-pesan ajaran-ajaran pada masa ketika teks suci itu ditafsirkan.³⁹

F. Tinjauan Pustaka/Peneletian Terdahulu yang Relevan

Penelitian tentang Hermeneutika Al-Qur'an tentang *Millah Ibrahim* dengan menggunakan pendekatan konsep Hermeneutika Gadamer belum penulis temukan. Sementara itu, popularitas wacana hermeneutika dalam studi keagamaan tidak dapat disangsikan lagi dengan munculnya berbagai kajian dan penelitian yang berkait dengan hermeneutika. Berdasarkan penelusuran penulis, sampai saat ini, sudah banyak buku dan literatur yang membahas hermeneutika. Pembahasan literatur tersebut rata-rata mencakup penjelasan tentang prinsip-prinsip teoretis hermeneutika dan beberapa diantaranya membahas pula tokoh-tokoh yang turut mengiringi ide-ide hermeneutika tersebut baik tokoh-tokoh di dunia keagamaan terutama tokoh-tokoh muslim. Tokoh-tokoh yang dianggap sebagai penggagas ide-ide hermeneutika bisa disebutkan seperti F.D.E. Schleirmacher, Willhem Dilthey, Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer, Paul Ricoeur, Jurgen Habermas, dan lain-lain. Sementara tokoh-tokoh muslim yang pemikirannya dianggap mengadopsi dan menggunakan prinsip-prinsip hermeneutika dapat disebutkan seperti Hassan Hanafi, Fazlur Rahman, Nashr Hamid Abu Zaid, Moh. Syahrur, dan lain-lain. Mereka memiliki kecenderungan masing-masing wilayah hermeneutika yang digelutinya beserta kecenderungan aliran yang diikutinya.

Tesis, Muhammad Khoiril Anwar, *Keesaan Tuhan dalam Al-Qur'an dan Al-Kitab (Studi dengan Pendekatan Hermeneutika Hans-Georg Gadamer)*, Program Studi Aqidah dan Filsafat Islam UIN Sunan

³⁸ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, 46.

³⁹ Hans-Georg Gadamer, *Text and Interpretation*, hal. 393-394.

Kalijaga Yogyakarta tahun 2017. Dalam penelitian tersebut dipaparkan bagaimana pandangan tentang konsep Monoteis dalam Al-Qur'an dan Alkitab. Setelah dipaparkan dari kedua kitab suci tersebut, penelitian dilanjutkan dengan menerapkan hermeneutika Gadamer terhadap SURAT al-Ikhlâs: 1-4 dan Injil Markus 12: 29 yang menjadi fokus teks kajian dari penelitian tersebut.

Sa'dullah Affandy (2015), *Menyoal Status Agama-agama Pra-Islam; Kajian Tafsir Al-Qur'an atas Keabsahan Agama Yahudi dan Nasrani Setelah Kedatangan Islam*. Buku ini mengkritik teori *naskh* yang digunakan oleh sebagian mufassir yang dijadikan alat sebagai dalil bahwa agama-agama pra-Islam telah dihapus. Affandy mengatakan bahwa teori *naskh* hanya digunakan pada ayat-ayat hukum saja, sementara ayat-ayat yang berbicara tentang teologi tidak ada kaitannya dengan *naskh-mansukh*.

Inyik Ridwan Muzir (2016), *Hermeneutika Filosofis Hans-Georg Gadamer*, dalam buku ini menyebutkan sketsa biografis Gadamer, mulai dari Gadamer sebagai seorang pribadi dan seorang filosof. Kemudian juga dijelaskan kronologi umum konsep Hermeneutika, mulai dari hermeneutika di zaman klasik, abad pertengahan, hingga zaman modern. Yang ditekankan dalam buku ini adalah penjelasan mengenai Hermeneutika Filosofis yang menjadi ciri khas dari konsep Hermeneutika Hans-Georg Gadamer.

Waryono Abdul Ghafur (2016) *Persaudaraan Agama-Agama Millah Ibrahim dalam Tafsir Al-Mizan*, dalam buku ini menjelaskan penafsiran *Millah Ibrahim* dalam tafsir *al-Mizan* karya Muhammad Husain Thabathaba'i, pengertian *Millah Ibrahim* dan karakteristiknya. Juga dipaparkan bagaimana penafsiran dan pandangan Thabathaba'i terhadap kaum Yahudi dan Nasrani serta sikap kaum Muslim terhadap kedua golongan tersebut.

Sahiron Syamsuddin (2009) *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, dalam buku ini menjelaskan definisi, sejarah singkat perkembangan hermeneutika. Aliran-aliran hermeneutika dalam buku ini juga dijelaskan beserta contoh-contoh setiap aliran hermeneutika yang ditawarkan oleh pengarang. Dan mengaplikasikan teori-teori hermeneutika terhadap Al-Qur'an dengan mencantumkan berbagai alasan-alasan untuk mengintegrasikan hermeneutika dalam Ilmu Tafsir.

Fahrudin Faiz (2005) *Hermeneutika Al-Qur'an (Tema-tema Kontroversial)*. Penelitian ini mendiskusikan tema-tema kontroversial yang pernah muncul dalam sejarah penafsiran Al-Qur'an bahkan tentang Al-Qur'an sendiri. Penulis buku ini menawarkan hermeneutika Al-Qur'an tidak hanya mampu memberi "warna lain" terhadap konstruksi pemikiran tentang Al-Qur'an. Tetapi penelitian ini juga

memaparkan bagaimana argumen-argumen yang dibangun oleh yang menolak hermeneutika dan yang menerima hermeneutika.

Dalam literatur-literatur tersebut selian membahas ide-ide hermeneutika juga dibahas tentang kelebihan hermeneutika dari segi kekomprehensifannya dalam memandang makna sebuah pemahaman. Namun, untuk tulisan-tulisan yang membahas tentang wacana dialektika pro-kontra hermeneutika sebagai metode tafsir bisa dibilang masih sedikit, dan biasanya bersifat umum dan kurang menonjolkan aspek argumentasi pro dan kontra secara detail. Menurut penulis, tulisan yang relatif memberikan ulasan secara cukup dalam hal ini salah satu yang bisa disebutkan adalah tulisan Fahrudin Faiz dalam bukunya *Hermeneutika Al-Qur'an*.

Kemudian, perlu disebutkan juga Yudian Wahyudi, yang menulis bahwa di Indonesia terjadi kecenderungan hermeneutika superfisial digunakan untuk mendekonstruksi ushul fiqh. Ia menandakan bahwa sebenarnya masih banyak langkah metodologis yang perlu ditempuh (dalam penafsiran). Selain pemikiran hermeneutika Gadamer dalam bukunya *Wahrheit und Methode*, yang menjadi tulang punggung bagi epistemologi neo-modernisme Fazlur Rahman, perlu dikaji pula karya Hassan Hanafi *Le's Methodes d'Exegese* yang membahas peran metode ushul fiqh terutama rekonstruksi total ushul fiqh.⁴⁰

G. Metode Penelitian

1. Sumber Data

Penelitian ini merupakan *library research* (penelitian kepustakaan). Sumber data yang digunakan dari bahan-bahan tertulis yang berkaitan dengan topik yang dibahas. Penelitian ini menyangkut Al-Qur'an sebagai sumber primer sedangkan sumber data sekundernya adalah berupa buku-buku yang berkaitan dengan Hermeneutika Gadamer dan tafsir yang berkaitan dengan Ahl al-Kitab.

Metode diskriptif-analisis digunakan dalam penelitian ini, dengan pendekatan hermeneutika. Metode diskriptif adalah metode pembahasan dengan cara memaparkan masalah melalui suatu penganalisan. Dalam melakukan analisis digunakan metode deduksi, induksi, dan komparasi. Deduksi adalah cara penganalisan yang berangkat dari data dan persoalan yang bersifat umum kemudian dibawa kepada persoalan yang bersifat khusus.⁴¹

⁴⁰ Yudian Wahyudi, *Ushul Fikih versus Hermeneutika: Membaca Islam dari Kanada dan Amerika*, Yogyakarta: Nawasea, 2006, hal. 67.

⁴¹ Sutrisno Hadi, *Metodologi Penelitian*, Yogyakarta: Andi Offset, 36.

Penelitian ini menekankan pada aspek penafsiran tentang Ahl al-Kitab dalam Al-Qur'an dan langkah awal dalam penelitian ini adalah melihat teks di dalam Al-Qur'an. Metode penelitian ini adalah perbandingan antar teks (komparatif) dengan menggunakan pendekatan konsep Hermeneutika Hans-Georg Gadamer.

Pendekatan hermeneutika adalah upaya menjelaskan dan menelusuri pesan dan pengertian dasar dari sebuah ucapan atau tulisan yang tidak jelas, kabur, remang-remang, dan kotradiksi sehingga menimbulkan keraguan dan kebingungan dari pendengar dan pembaca. Munculnya keraguan ini adakalanya disebabkan berbagai dokumen yang saling berbeda penjelasannya mengenai hal yang sama sehingga pembaca harus bekerja melakukan kajian untuk menemukan sumber-sumber yang otentik serta pesan yang jelas.⁴²

2. Pengumpulan Data

Dalam metode pengumpulan data, digunakan metode dokumentasi. Metode ini diterapkan terbatas pada benda-benda tertentu seperti buku, jurnal ilmiah, atau dokumentasi tertulis lainnya.⁴³

3. Teknik Analisis Data

a. Deskriptif

Metode yang digunakan untuk menganalisis data dalam penelitian ini adalah metode deskriptif. Dengan tujuan melukiskan secara sistematis fakta atau karakteristik populasi atau bidang tertentu secara faktual dan cermat.⁴⁴

b. Analitis

Semua data yang terkumpul, baik primer maupun sekunder diklasifikasi dan dianalisis sesuai dengan sub bahasan masing-masing. Selanjutnya dilakukan telaah mendalam atas karya-karya yang memuat objek penelitian dengan menggunakan analisis isi, yaitu suatu teknik sistematis untuk menganalisis isi pesan dan mengolahnya dengan tujuan menangkap pesan yang tersirat dari satu atau beberapa pernyataan.⁴⁵ Selain itu, analisis isi dapat juga berarti mengkaji bahan dengan tujuan spesifik yang ada dalam benak (peneliti).⁴⁶

⁴² Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama; Sebuah Kajian Hermeneutik*, Jakarta: Paramadina, 1996, hal. 126.

⁴³ Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Yogyakarta: Rake Sarasin, 1993, hal. 76.

⁴⁴ Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, hal. 77.

⁴⁵ Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, hal. 77

⁴⁶ Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, hal. 77.

H. Sistematika Penulisan

Untuk memudahkan penulisan dan memperoleh penyajian yang konsisten dan terarah, diperlukan urutan pembahasan yang sistematis, antara lain sebagai berikut:

- BAB I,** berisikan tentang rancangan penelitian. Dimulai dengan pengenalan masalah pada latar belakang masalah. Kemudian, permasalahan yang akan dibahas itu dipertegas pada rumusan masalah dalam bentuk pertanyaan. Untuk melihat posisi penelitian ini dari penelitian-penelitian lainnya, maka bab ini juga dilengkapi dengan telaah pustaka. Penulis sertakan juga kerangka teori untuk membatasi objek permasalahan yang akan diteliti. Selain itu, sebagaimana penelitian lainnya, tentu saja penelitian ini memiliki tujuan tertentu yang bisa dilihat pada subbab tujuan penelitian. Selanjutnya, bab ini akan ditutup dengan sistematika pembahasan.
- BAB II,** penulis akan menjelaskan tentang *millah Ibrāhīm* dalam Al-Qur'an. Dimulai dari mengenal sosok Nabi Ibrahim, biografi dan kepercayaannya sampai dengan diangkatnya Ibrahim menjadi seorang Nabi dan Rasul. Kemudian dilanjutkan dengan menjelaskan terminologi agama dalam Al-Qur'an, pendapat mufasir tentang *millah Ibrāhīm*., sehingga bisa diketahui mana mufasir yang bersikap inklusif maupun eksklusif dalam menafsirkan ayat teologi. Dan ditutup dengan hubungan antar agama-agama *millah Ibrāhīm*.
- BAB III,** berisikan tentang pendekatan yang digunakan oleh penulis yakni menyajikan bagaimana hermeneutika Gadamer. Mulai dari pengertian atau definisi dari hermeneutika. Dan mengaitkan agar pembahasan yang dikaji lebih mendalam. Sebelum pembahasan hermeneutika penulis melihat latar belakang atau profil Gadamer mulai dari pendidikannya, karya-karyanya, dan guru-gurunya. Kemudian penulis akan memakai hermeneutika ini pada bab selanjutnya. Dalam bab ini juga penulis akan menyetengahkan perspektif Gadamer tentang Hermeneutika.
- BAB IV,** berisi tentang penerapan hermeneutika Gadamer dalam Al-Qur'an dengan fokus kajian pada hasil dari penafsiran para mufasir tentang *millah Ibrāhīm* dengan menggunakan teori pra-pemahaman dan teori kesadaran keterpengaruhan oleh sejarah yang digagas oleh Gadamer. Dengan menggunakan

teori tersebut dapat diketahui bahwa hasil dari penafsiran mufasir kenapa cenderung bersifat eksklusif dan inklusif.

BAB V, akan dijadikan sebagai penutup dalam penelitian ini yang akan berisikan kesimpulan dari beberapa permasalahan yang telah disampaikan sebelumnya. Bab ini juga berisikan beberapa saran dan rekomendasi yang dapat dijadikan objek penelitian selanjutnya.

BAB II KONSEP MILLAH IBRĀHĪM DALAM AL-QUR'AN

A. Biografi Nabi Ibrahim as.

Ibrahim memiliki posisi istimewa dalam barisan para nabi. Ia bukan saja termasuk salah satu nabi *ulul 'azmi*, tetapi juga nabi yang dipilih Allah yang keyakinan dan praktik keberagamaannya dijadikan sebagai contoh, model atau teladan bagi nabi-nabi sesudahnya. Namanya diabadikan dalam Al-Qur'an dan menjadi salah satu nama surat dalam kitab suci terakhir tersebut. Ibrahim juga merupakan satu-satunya nabi, selain Muhammad Saw., yang namanya disebut dalam shalat dan sering diucapkan dalam dogma tiga agama: Yahudi, Kristen, dan Islam. Kisah Ibrahim dalam Al-Qur'an diulang sebanyak enam belas kali dalam dua puluh dua surat⁴⁷, jumlah yang cukup besar dalam Al-Qur'an untuk menguraikan satu tema.

Ibrahim adalah keturunan kesepuluh dari Nuh as. yang lahir melalui Sam. Silsilah lengkapnya adalah Ibrahim bin Tarih, atau Azar, bin Nahur bin Saruj bin Ra'u bin Falij bin 'Abir bin Syalih bin Arfaksyad (Arfakhsyadz) bin Sam bin Nuh as..⁴⁸ Ibrahim lahir di Kota Ur pada sekitar tahun 1978 SM.. Taurat menyebut kota kelahiran Ibrahim dengan Ur Kaldan. Kota ini berada di tepi Sungai Furat, sekitar 150 kilometer sebelah barat Bashrah.⁴⁹

Tentang tahun kelahiran Ibrahim, Karl Rasmussen menyebutkan bahwa ia lahir pada 2175 SM.. Pendapat lain menyebutkan bahwa ia lahir pada tahun 2050 SM. dan wafat di usia 175 tahun. Dengan

⁴⁷ Sulaimān al-Ṭarawanah, *Rahasia Pilihan Kata dalam Al-Qur'an*, (terj.) Agus Faishal Karim & Anis Miftakhun, Jakarta: Qisthi Press, 2004, hal. 95

⁴⁸ Iqbal Harahap (penyadur), *Ibrahim Bapak Semua Agama: Sebuah Rekonstruksi Sejarah Kenabian Ibrahim Sebagaimana Tertuang Dalam Taurat, Injil, dan Al-Qur'an*, Tangerang: Lentera Hati, 2014, hal. 43.

⁴⁹ Iqbal Harahap (penyadur), *Ibrahim Bapak Semua Agama*, hal. 49.

demikian, Ibrahim hidup antara tahun 2050-1875 SM.. Ada pula yang mengatakan bahwa masa hidup Ibrahim berlangsung antara 1800-1625 SM.. Kesemua pendapat tersebut mendasarkan pada sumber yang menginformasikan bahwa Ibrahim pernah berkunjung ke Mesir di era pemerintahan Hiksus (Hecsos).⁵⁰

Akan tetapi menurut Isma'il Raji al-Faruqi, kemungkinan Ibrahim hidup sezaman dengan Hammurabi yaitu sekitar tahun 1800-1750 SM.⁵¹ Hammurabi adalah seorang raja yang berkuasa pada masa Babilonia Kuno atau Babilonia Lama. Hammurabi sangat dikenal bukan saja karena telah meninggalkan warisan yang monumental berupa undang-undang yang dikenal dengan *Code of Hammurabi*, tetapi juga karena pada masa kepemimpinannya, telah berhasil menyatukan daerah Aghur, Eshummuna, dan Elan, sehingga ia dikenal dengan julukan "*Penguasa Besar di Timur Tigris*" dan berhasil mengubah suatu negara-kota kecil menjadi suatu wilayah yang sangat luas.⁵² Pendapatnya ini berdasarkan pada penelitiannya terhadap *Code of Hammurabi* yang kemungkinan memiliki kaitan dengan *shuhūf Ibrāhim*.⁵³ Kode Hammurabi dikenal dengan *qishāsh*, yang kemudian diadopsi oleh Al-Qur'an atau Islam, seperti menghilangkan nyawa dibalas dengan nyawa, mata dibalas dengan mata, gigi dengan gigi, hidung dengan hidung, tulang dengan tulang, dan seterusnya.⁵⁴

Taurat menyebut Ibrahim dengan nama *Abram*. Diterangkan bahwa *Abram* berasal dari kata *ab* dan *rām* yang artinya *ayah yang luhur*. Kemudian nama tersebut diubah menjadi *Abraham*. Kitab Kejadian, Pasal 17, menceritakan:

"Ketika Abram berumur sembilan puluh sembilan tahun, maka Tuhan menampakkan diri kepada Abram dan berfirman kepadanya: 'Akulah Allah yang Mahakuasa, hiduplah di hadapan-Ku dengan tidak bercela. Aku akan mengadakan perjanjian antara Aku dan engkau, dan Aku akan membuat engkau sangat banyak.' Lalu, sujudlah Abram, dan Allah berfirman kepadanya: 'Dari pihak-Ku, inilah perjanjian-Ku dengan engkau: Engkau akan menjadi bapa sejumlah besar bangsa. Karena itu namamu bukan lagi Abram, melainkan Abraham, karena engkau telah Kutetapkan menjadi bapa sejumlah besar bangsa'."

⁵⁰ Iqbal Harahap (penyadur), *Ibrahim Bapak Semua Agama*, hal. 45.

⁵¹ Moinuddin Ahmed, *Religions of All Mankind*, New Delhi: Kitab Bhavan, 1994, hal.103.

⁵² Y. Achdiati, dkk., *Sejarah Peradaban Manusia*, Jakarta: Multiguna, 1989, hal. 18

⁵³ Isma'il R. Al-Faruqi & Louis Lamy al-Faruqi, *Atlas Budaya Islam*, (terj.) Ilyas Hasan, Bandung: Mizan, 2003, hal. 95.

⁵⁴ Nurcholis Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, Jakarta: Paramadina, 1995, hal. 508-509.

Para penulis Taurat mengatakan bahwa *Abraham* sendiri berasal dari kata *ab*, *rāb*, dan *hām*, yang masing-masing berarti *ayah*, *banyak*, dan *sebagian besar*, atau *ayah bagi sebagian besar manusia*. Rauf Abu Sa'dah berpandangan bahwa kata *rāb* lebih tepat diartikan dengan *kepala*, *guru*, atau *pemimpin*.⁵⁵ Pengertian itu lebih sesuai dengan firman Allah swt. berikut ini:

﴿ وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ ۖ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ۗ قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي ۖ قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ ﴿١٢٤﴾

“Dan (ingatlah), ketika Ibrahim diuji Tuhan Pemeliharanya dengan beberapa kalimat, maka dia (Ibrahim) menunaikannya. Dia berfirman: ‘Sesungguhnya Aku hendak menjadikanmu imam (pemimpin dan teladan) bagi (seluruh) manusia.’ (Ibrahim) berkata: ‘(Dan saya mohon juga) dari keturunanku.’ Dia berfirman: Janji-Ku (ini) tidak mengenai orang-orang zalim.” (Qs. al-Baqarah/2: 124).

Dalam Taurat dikatakan bahwa Ibrahim memiliki ayah yang bernama Tarih. Pernyataan ini bertentangan dengan Al-Qur’an yang menyebut bahwa ayahnya adalah Azar. Allah swt. berfirman:

﴿ وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ ۖ آازَرَ أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا ءِالِهَةً ۖ إِنِّي أَرِنكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿٧٤﴾

“Dan (ingatlah), ketika Ibrahim berkata kepada ayahnya, Azar: ‘Pantaskah engkau menjadikan berhala-berhala sebagai tuhan-tuhan (yang disembah?) Sesungguhnya aku melihat kamu dan kaummu dalam kesesatan yang nyata.’” (al-An’ām/6: 74).

Berkaitan dengan ayat di atas, para ulama mengemukakan penafsiran yang berbeda. Muhammad Mutawalli al-Sya’rāwi menguraikan bahwa Azar bukanlah ayah Ibrahim, melainkan pamannya. Ibrahim diasuh oleh pamannya sejak kecil karena ayahnya telah wafat. Al-Sya’rāwi mengemukakan dua alasan, *pertama*, Ibrahim tidak mungkin memiliki ayah seorang penyembah berhala, karena itu bertentangan dengan sekian banyak hadits yang menegaskan kesucian silsilah Muhammad saw. hingga Adam as.. hadits tersebut berbunyi:⁵⁶

⁵⁵ Iqbal Harahap (penyadur), *Ibrahim Bapak Semua Agama*, hal. 42.

⁵⁶ Muhammad Mutawalli al-Sya’rāwi, *Tafsīr al-Sya’rāwī*, t.tp., tt., jilid 6, hal. 3732.

عن علي رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم "خرجت من نكاح ولم أخرج من سفاح، من لدن آدم إلى أن ولدني أبي وأمي ولم يصبني من سفاح الجاهلية شيء"

Dari ‘Ali r.a. berkata: Rasulullah Saw. bersabda, “*Aku berpindah dari tulang iga para laki-laki suci ke rahim-rahim para wanita suci.*” (HR. Al-Thabrānī)

Alasan yang *kedua* menurut al-Sya’rāwī adalah bahwa penggunaan kata *ab* dalam Al-Qur’an yang berarti *bapak* tidak selalu bermakna *bapak kandung*. Silsilah bapak kandung ke atas, yaitu kakek, bapaknya kakek, dan seterusnya, serta silsilah bapak ke samping, yaitu paman, dapat pula dicakup oleh kata *ab*. Penggunaan kata *ab* yang bukan dalam pengertian *bapak kandung* ini banyak ditemukan dalam Al-Qur’an. Pada surat al-Baqarah/2:133, Isma’il disebut sebagai *ab* bagi Ya’qub. Padahal secara nasab, Isma’il adalah paman dari Ya’qub. Dalam Al-Qur’an, penyebutan kata *ab* yang disandingkan dengan Azar hanya ditemukan di satu tempat sehingga tidak serta merta dapat disimpulkan bahwa Azar adalah ayah kandung Ibrahim⁵⁷

Menurut pendapat yang lain, yaitu pendapat yang diutarakan oleh al-Baidhawi, mengatakan bahwa Azar dan Tarih adalah nama yang sama. Ayah Ibrahim, terkadang dipanggil dengan nama Azar, terkadang pula dipanggil dengan nama Tarih. Hal ini merupakan tradisi yang lumrah, karena Muhammad saw. sendiri terkadang dipanggil dengan nama al-Musthafa atau Abu al-Qāsim. Al-Baidhawi melanjutkan, bahwa Tarih adalah nama asli dari ayah Ibrahim, sementara Azar adalah sebutan sifatnya. Azar memiliki arti, menurutnya, orang yang kuat atau pembela.⁵⁸

Pendapat al-Baidhawi di atas dibantah oleh Rusydi al-Badrawi, sebab akan menimbulkan pertanyaan baru, siapakah yang dibelanya? Azar tidak diterangkan pernah membela kebenaran seruan Ibrahim Ia bahkan pernah mengancamnya:

قَالَ أَرَأَيْبُ أَنْتَ عَنْ ءَالِهَتِي يَتَابِرَاهِمُ لَيْنَ لَمْ تَنْتَهَ لِأَرْجُمَنَّكَ وَأَهْجُرَنِي

مَلِيًّا

“*Dia (bapak Ibrahim) berkata: ‘Bencikah engkau kepada tuhan-tuhanku, wahai Ibrahim? Jika engkau benar-benar tidak berhenti*

⁵⁷ al-Sya’rāwī, *Tafsīr al-Sya’rāwī*, jilid 7, hal. 3731.

⁵⁸ Al-Baidhawi.....

(*mencela Tuhan yang aku sembah*), niscaya (*aku bersumpah*) engkau akan kurajam dan tinggalkanlah aku untuk waktu yang lama’.” (Maryam/19: 46).

Rusydi al-Badrawi mengatakan bahwa Al-Qur’an tidak menggelari seseorang dengan suatu sifat, kecuali sifat itu benar-benar dimiliki olehnya. Azar memang seorang pembela. Namun, ia bukan seorang pembela Ibrahim, tetapi pembela patung-patung berhala. Sementara itu, al-Suhaili mengatakan bahwa Azar adalah kata yang bermakna umpatan. Azar berarti “enyahlah”. Rusydi al-Badrawi lagi-lagi membantah pendapat ini dengan mengatakan bahwa Ibrahim setelah mendengar ucapan ayahnya, sebagaimana yang tercantum dalam surat Maryam/19: 46, menjawabnya dengan kalimat yang tidak mengandung makna umpatan sedikitpun. Firman Allah swt. di ayat selanjutnya menerangkan hal itu:

قَالَ سَلِمٌ عَلَيْكَ سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّي إِنَّهُ كَانَ بِي حَفِيًّا

“Dia (Ibrahim) berkata: ‘Semoga keselamatan dilimpahkan atasmu, aku akan memohonkan ampun untukmu kepada Tuhan Pemeliharaaku. Sesungguhnya dia sangat baik kepadaku.’” (Maryam/19: 47).

Kegelisahan Ibrahim terhadap kesesatan agama masyarakatnya telah tumbuh sejak masa kanak-kanak. Agama bagi masyarakatnya menempati posisi penting. Agama berfungsi sebagai alat kontrol sekaligus sebagai penuntun dalam menjalani aktivitas. Muhammad Husain Thabathaba’i menyebutnya dengan agama penyembah berhala (*dīn watsaniyyah*).⁵⁹ Menurut mereka menyembah malaikat dan jin. Mereka percaya bahwa keduanya adalah sesuatu yang bersifat spiritual yang keluar dari alam *jism* (tubuh) yang bersih-suci dari unsur-unsur materi. Mereka membuat patung-patung, karena merasa sulit untuk menghadap beribadah kepada malaikat dan jin tersebut secara langsung. Bagi mereka, patung adalah media yang dapat menghubungkan mereka dengan objek kepercayaan tersebut.⁶⁰ Dengan demikian, patung dibuat sebagai cermin atau representasi bagi tuhan berhala, baik dari malaikat maupun jin.⁶¹

Masyarakat pada masa Ibrahim juga menyembah bintang-bintang. Mereka menganggap bahwa yang asli disembah adalah spiritualitas bintang-bintang tersebut. Bintang-bintang tersebut

⁵⁹ Muhammad Husain Thabathaba’i, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur’ān*, Beirut: Mu’assasah li al-‘Alām al-Maṭbū’āt, 1991, jilid 7, hal. 279.

⁶⁰ Thabathaba’i, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur’ān*, jilid 7, hal. 280

⁶¹ Waryono Abdul Ghafur, *Persaudaraan Agama-Agama Millah Ibrahim dalam Tafsir Al-Mizan*, Bandung: Mizan, 2016, hal. 27.

kemudian divisualisasikan dalam bentuk patung. Karena bintang selalu mengalami perubahan, timbul dan tenggelam, maka patungnya dibuat sesuai dengan keadaannya tersebut. Bintang yang muncul dengan terang dibuat berupa seorang wanita muda, bintang yang muncul dengan kuat sebagai tanda sukacita dan kebahagiaan digambarkan seperti pekerja perempuan yang kuat, bintang Mars untuk menggambarkan penumpah darah, dan bintang yang letaknya berdekatan dengan matahari melambangkan ilmu dan *ma'rifah*.⁶²

Situasi keagamaan seperti di atas itulah yang menjadi titik balik keyakinan Ibrahim dan praktik keagamaannya. Sebagaimana dijelaskan dalam surat al-Anbiyā'/21: 52, bahwa daya kritis Ibrahim yang masih dalam asuhan ayahnya. Ibrahim dengan akal kritis dan kecerdasannya bertanya kepada Ayah dan kaumnya: '*Patung-patung apakah ini yang kau tekun beribadah kepadanya?*' Meski masih kecil, Ibrahim mengemukakan bahwa apa yang dilakukan Ayah dan kaumnya itu adalah sesat, akan tetapi ia belum dapat menunjukkan alasan kesesatannya itu.⁶³

Pertanyaan Ibrahim kemudian diulang pada surat al-Syu'arā'/26: 70. Berbeda dengan uraian pada surat al-Anbiyā' di atas, seiring dengan bertambahnya usia, pemikirannya mulai matang dan pengetahuannya bertambah, maka pada ayat ini Ibrahim sudah berani mengemukakan alasan letak kesesatan ayah dan kaumnya tersebut. Ibrahim mengemukakan bahwa:

قَالَ هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ ۖ أَوْ يَنْفَعُونَكُمْ أَوْ يَضُرُّونَ ۖ

“Dia berkata, ‘apakah berhala-hala itu mendengar (doa)-mu sewaktu kamu berdoa (kepadanya)? Atau (apakah) mereka memberi manfaat kepadamu atau memberi mudarat’”. (al-Syu'arā'/26: 72-73).

Pada surat al-Anbiyā' Ibrahim baru mengemukakan bahwa Tuhan kamu adalah Tuhan langit dan bumi yang telah menciptakannya, maka pada al-Syu'arā' ini Tuhan sudah dideskripsikan secara lebih jelas, yaitu:

⁶² Thabathaba'i, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*, jilid 15, hal. 280.

⁶³ Nurcholis Madjid, *Pintu-Pintu Menuju Tuhan*, Jakarta: Paramadina, 2008, hal. 51.

الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ ﴿٧٨﴾ وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ ﴿٧٩﴾ وَإِذَا
 مَرَضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ ﴿٨٠﴾ وَالَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ يُحْيِينِ ﴿٨١﴾ وَالَّذِي
 أَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ ﴿٨٢﴾

“Tuhan Yang telah menciptakan aku, maka Dialah yang telah menunjuk aku. Dan Tuhanku, Yang Dia memberi makan dan minum kepadaku. Dan apabila aku sakit, Dialah yang menyembuhkan aku. Dan Yang akan mematikan aku, kemudian akan menghidupkan aku (kembali). Dan yang amat kuinginkan, akan mengampuni kesalahanku pada hari kiamat.” (al-Syu’arā’/26: 78-82).

Thabathaba’i menjelaskan beberapa ayat tersebut bahwa pemahaman mengenai Tuhan yang dimiliki Ibrahim merupakan pengetahuan yang didapat karena *fithrah* dan kecerdasannya mengenai tauhid yang diperoleh tanpa melalui proses belajar dengan seorang guru. Hal itulah yang dalam ayat tersebut disebut dengan *rusyd*. Dengan *fithrah*-nya yang suci, Ibrahim melihat realitas praktik kepercayaan masyarakat tersebut sebagai sesuatu yang sesat.⁶⁴

Ketika melakukan petualangan teologis dengan memperhatikan benda-benda alam dan ia menemukan pemahaman ketuhanannya, Ibrahim mendapat predikat sebagai orang yang *hanīf*. Dari sini kemudian agama Ibrahim bukan hanya disebut agama *fithrah* (*dīn al-fithrah*), tetapi juga agama *hanīf* (*dīn al-hanīf*). Agama *fithrah* dan *hanīf* itulah agama yang *haq* (*dīn al-haq*). Fase Ibrahim sebagai *hanīf* dan sebelum sebagai Muslim ini adalah fase saat Ibrahim baru menampakkan perbedaan keyakinan atau paham ketuhanannya dengan kaumnya dan belum melakukan konfrontasi. Babak baru hubungan Ibrahim dengan kaumnya pada fase selanjutnya adalah ketika ia terlibat pada “konflik ideologi”.⁶⁵ Babak baru ini dimulai ketika Ibrahim sudah benar-benar berdakwah kepada ayah dan kaumnya. Hal ini tercatat dalam surat Maryam/19: 42-45:

إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا ﴿٤٢﴾ يَا أَبَتِ إِنِّي قَدْ جَاءَنِي مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَاتَّبِعْنِي

⁶⁴ Thabathaba’i, *al-Mizān fi Tafsīr al-Qur’ān*, jilid 14, hal. 298.

⁶⁵ Waryono Abdul Ghafur, *Persaudaraan Agama-Agama*, hal. 32.

أَهْدِكَ صِرَاطًا سَوِيًّا ﴿٤٣﴾ يَتَّابِتْ لَّا تَعْبُدِ الشَّيْطَانَ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ
 لِلرَّحْمَنِ عَصِيًّا ﴿٤٤﴾ يَتَّابِتْ إِنِّي أَخَافُ أَن يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِّنَ الرَّحْمَنِ
 فَتَكُونَ لِلشَّيْطَانِ وَلِيًّا ﴿٤٥﴾

“Ingatlah ketika ia berkata kepada bapaknya, ‘Wahai bapakku, mengapa engkau menyembah sesuatu yang tidak mendengar, tidak melihat, dan tidak dapat menolongmu sedikitpun?. Wahai bapakku, sesungguhnya telah datang kepadaku sebagian ilmu pengetahuan yang tidak datang kepadamu, maka ikutilah aku, niscaya aku akan menunjukkan kepadamu jalan yang lurus. Wahai bapakku, janganlah engkau menyembah setan. Sesungguhnya setan itu durhaka kepada Tuhan Yang Mahapemurah. Wahai bapakku, sesungguhnya aku khawatir bahwa engkau akan ditimpa azab dari Tuhan Yang Mahapemurah, maka engkau menjadi kawan bagi setan.’” (Maryam/19: 42-45).

Pada fase ini, Ibrahim mengingatkan kembali ayah dan kaumnya akan kesesatan mereka yang menyembah sesuatu yang tidak dapat mendengar, melihat, dan menolong. Kritik dan peringatan Ibrahim kepada ayahnya membuat ayahnya murka dan mengancam akan menghukum Ibrahim dengan hukuman rajam dan diusir jika ia terus melakukan kiritik terhadap tuhan-tuhannya. Namun Ibrahim terus melangkah dan melakukan dakwah hingga suatu ketika, ayah dan kaumnya melakukan perayaan. Dengan berpura-pura sakit, ia tidak menghadiri upacara tersebut, tetapi diam-diam mendatangi tempat penyembahan di mana berhala itu disembah.⁶⁶

Sebelum menghancurkan berhala-berhala tersebut, Ibrahim melakukan dialog dengan berhala tersebut, meskipun ia sadar dan mengerti bahwa berhala tersebut hanyalah sebuah benda mati. Setelah patung-patung itu dirusak menjadi beberapa potong, Ibrahim sengaja meninggalkan patung yang lebih besar dan membiarkannya tetap utuh, agar bila nanti kaumnya bertanya kepadanya dengan mudah menjelaskan argumennya bahwa tidak benar berhala-berhala itu dijadikan sebagai tuhan atau disembah.⁶⁷

Akibat perbuatannya itu, Ibrahim ditangkap dan disidang untuk mendapatkan hukuman. Hukuman dibunuh langsung adalah hal pertama yang langsung terlintas dalam pikiran kaumnya, namun

⁶⁶ Waryono Abdul Ghafur, *Persaudaraan Agama-Agama*, hal. 33.

⁶⁷ Iqbal Harahap (penyadur), *Ibrahim Bapak Semua Agama*, hal. 63.

kemudian mereka bersepakat untuk menghukum Ibrahim dengan cara dibakar. Sebagaimana dijelaskan dalam Surat al-Anbiya'/21: 69, Ibrahim pada akhirnya selamat dari hukuman tersebut. Setelah proses pembakaran tersebut gagal dan Ibrahim selamat, ia meninggalkan kampung halaman, keluarga dan kaumnya. Peristiwa ini diabadikan dalam surat Maryam/19: 48, surat al-Shaffāt/37: 99, dan surat al-'Ankabūt/29: 26.

Ibrahim pergi meninggalkan dan hijrah menuju dua arah, yaitu arah batin dengan mengingkari dan meninggalkan kepercayaan kaumnya, menuju atau hijrah kepada Allah Yang Menjadikannya, dan arah lahir, yaitu meninggalkan kampung halaman dan keluarganya, menuju ke tempat yang diperintahkan Tuhannya, tempat di mana diharapkan tidak ada orang yang dapat mencegahnya dari menyembah kepada Allah, bumi yang jauh dari kesombongan orang-orang musyrik.⁶⁸

Al-Qur'an tidak menyebutkan secara eksplisit bumi mana yang menjadi tujuan hijrahnya Ibrahim, namun dalam surat al-Anbiyā'/21: 71 sedikit menjelaskan bahwa daerah tujuan tersebut, yaitu sebuah negeri yang diberkati untuk sekalian manusia. Thabathaba'i menjelaskan bahwa tujuan hijrahnya adalah *baitul muqaddas* di Palestina. Menurut 'Afif 'Abdul Fattāh Thabarah, sebelum ke Palestina, Ibrahim dan rombongan sempat mengungsi ke Haran (Turki), dan di sanalah Ibrahim menikahi Sarah yang masih anak pamannya sendiri.⁶⁹

Palestina mendapat predikat sebagai bumi yang diberkahi Tuhan karena ia merupakan sebuah negeri subur yang dikenal sejarah sebagai lumbung susu dan madu. Karena kesuburannya, Palestina lebih dikenal daripada negeri-negeri sekitarnya.⁷⁰ Karena itu, kemungkinan besar, hijrahnya Ibrahim ke Palestina bukan semata-mata mencari suka agama, namun juga karena motivasi ekonomi dalam rangka mencari kehidupan yang lebih baik. Meskipun motivasi ekonomi cukup dominan menjadi alasan Ibrahim memilih Palestina, hal itu bukan berarti menutup misi dakwah. Sebab, sebagaimana terlihat dalam perkembangan agama pasca-Ibrahim, Palestina merupakan tempat yang

⁶⁸ Muhammad Husain Thabathaba'i, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*, jilid 16, hal. 125, dan jilid 17, hal. 152.

⁶⁹ 'Afif 'Abdul Fattāh Thabarah, *al-Yahūd fī al-Qur'ān*, Beirut: Dar al-'Ilmi li al-Malāyin, 1986, hal. 115.

⁷⁰ Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah; Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2002, jilid 7, hal. 405.

subur dalam melahirkan para nabi. Dari Palestinalah, tiga agama besar dunia mulai tumbuh berkembang dan menyebar ke seluruh dunia.⁷¹

Dalam perkembangannya, Palestina juga merupakan satu kawasan di Arabia yang banyak melahirkan para nabi yang dari keturunan Ibrahim, sehingga sampai sekarang memiliki berkah spiritual, yakni menjadi geografi sakral Yahudi, Kristen, dan Islam. Tiga agama Semitis yang masih eksis hingga sekarang.⁷²

Perkawinan Ibrahim dengan Sarah belum menghasilkan anak pada waktu itu. Sarah bahkan merasa dirinya mandul. Pada waktu itu usia Ibrahim mencapai 100 tahun, sementara Sarah sekitar 90 tahun. Karena itu, atas restu Sarah, Ibrahim dipersilahkan untuk menikahi Hajar sebagai ikhtiar untuk mendapat keturunan yang selama ini ia damba-dambakan. Ibrahim sangat berharap agar dikaruniakan anak yang saleh. Usaha dan doa Ibrahim terkabul dengan hamilnya Hajar. Dari Hajar-lah Isma'il lahir.⁷³

Kehadiran Isma'il dalam keluarga tersebut menjadikan rumah-tangga Ibrahim semakin hidup dan cukup menyita perhatiannya, namun membuat Sarah cemburu dan sering terlibat konflik dengan Hajar. Maka, Sarah meminta agar Hajar dan anaknya dijauhkan dari rumah tangganya. Dengan berat hati, atas perintah Allah, Ibrahim membawa mereka ke bagian selatan Palestina, yaitu suatu lembah yang kering dan tandus sehingga tidak ada tumbuhan. Tempat tersebut adalah suatu lembah yang dahulu kala pernah dibangun, untuk pertama kalinya, rumah suci Allah di muka bumi, yang sekarang dikenal dengan sebutan Makkah.⁷⁴

Tidak seperti ketika ia meninggalkan kampung halaman menuju Palestina, keberangkatan Ibrahim beserta Hajar dan Isma'il ke lembah yang tandus itu sungguh berat, apalagi ia harus meninggalkannya dengan tanpa bekal yang memadai dan kondisi alam yang kurang bersahabat. Karena itulah dengan kesungguhan hati, Ibrahim berdoa yang terekam dalam Surat Ibrāhīm/14: 37-41, sebuah doa yang belum pernah dipanjatkan sebelumnya. Hal ini dapat dimengerti muncul karena kondisi Makkah sangat berbeda dengan Palestina.

Setelah sukses menjalankan perintah tersebut, Ibrahim meninggalkan Isma'il dan ibunya untuk waktu yang lama sampai kemudian ia mendapat wahyu untuk membangun Ka'bah bersama Isma'il, sebuah rumah ibadah pertama yang dibuat untuk manusia yang

⁷¹ Waryono Abdul Ghafur, *Persaudaraan Agama-Agama*, hal. 38.

⁷² Karen Armstrong, *Jerusalem Satu Kota Tiga Imam*, (terj.) A. Asnawi & Koes Adiwidjanto, Surabaya: Risalah Gusti, 2005, ha. xiv.

⁷³ Iqbal Harahap (penyadur), *Ibrahim Bapak Semua Agama*, hal. 132.

⁷⁴ Iqbal Harahap (penyadur), *Ibrahim Bapak Semua Agama*, hal. 141.

mubārah (al-Baqarah/2: 125-127), dan menjadi petunjuk bagi alam semesta yang di dalamnya terdapat tanda-tanda Allah, yakni *maqām Ibrāhīm*. Siapapun yang memasukinya akan merasa damai (al-Baqarah/2: 127-129 dan Ali ‘Imrān/3: 96-97) yang dari sana syariat haji dikumandangkan (al-Hajj/22: 26-30). Dengan demikian, Makkah merupakan tempat ibadah tertua dibanding dengan Palestina atau Yerusalem.⁷⁵

Pada fase Ibrahim diperintahkan untuk menyembelih anaknya dan membangun Ka’bah mulai digunakannya kata *Islam*. Pada saat yang sama, Ibrahim dan Isma’il mendapat predikat sebagai *mu’min*. Dua kata tersebut, pada fase sebelumnya tidak muncul. Dua kata tersebut juga muncul setelah pada fase sebelumnya disinggung tentang persoalan akidah dan *syari’ah*.⁷⁶ Perubahan jalan hidup Ibrahim terjadi lagi ketika ia kembali ke Sarah di Palestina setelah sebelumnya berkunjung dan tinggal tidak lama dengan Isma’il dan ibunya di Makkah. Sekembalinya ke Palestina ia banyak kedatangan tamu yang tidak dikenal. Hal ini terekam jelas dalam surat Hūd/11: 69, surat al-Hijr/15: 51-52, dan surat al-Dzāriyāt/51: 24-25.

Kedatangan para tamu malaikat yang merubah wujud menjadi manusia untuk memberi kabar gembira bahwa Sarah yang sudah usia lanjut sedang mengandung seorang anak laki-laki. Kabar tersebut semula membuat Ibrahim takut, sebab ia dan istrinya merasa bukan lagi usia subur. Di samping itu, Ibrahim juga khawatir bahwa kabar tersebut sebagai sindiran kepadanya, agar tidak putus asa dalam berdoa dan berusaha (al-Hijr/15: 55). Sebagai tanda keceriaan, anak tersebut diberi nama Ishaq yang berarti tertawa atau menjerit bahagia (Hūd/11: 71). Ketika Ishaq lahir usia Isma’il sudah 12 taun. Pada periode ini, Ibrahim mendapat predikat sebagai “yang penyantun lagi mengiba dan suka kembali kepada Allah.”⁷⁷

Dari fase-fase kehidupan Ibrahim yang *muslīm-hanīf-mukmin* itulah ia terpilih sebagai utusan Allah (al-An’ām/6: 79) dan kekasih atau sahabat-Nya (al-Nisā’/5: 125) serta menjadi seorang yang sangat membenarkan lagi seorang nabi (Maryam/19: 41). Ibrahim juga mendapat predikat sebagai seorang yang mempunyai perbuatan-perbuatan yang besar dan ilmu yang tinggi. Karena itu semua, Ibrahim dijadikan imam dan teladan bagi seluruh manusia (al-Baqarah/2: 124 dan al-Nahl/16: 120-121). Ibrahim merupakan salah satu dari lima rasul

⁷⁵ Waryono Abdul Ghafur, *Persaudaraan Agama-Agama*, hal. 40.

⁷⁶ Waryono Abdul Ghafur, *Persaudaraan Agama-Agama*, hal. 41.

⁷⁷ Mahmud Ayub, *Qur’an dan Para Penafsirnya 1*, (terj.) Nick G. Dharma Putra, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1992, hal. 217.

ulul 'azmi yang diberi kitab dan syariat.⁷⁸ Ibrahim juga dianugerahi hikmah dan kitab (al-Nisā'/5: 54 dan al-An'ām/6: 90).

B. Pengertian Millah

Kata *millah* merupakan bentuk tunggal dari kata *milal*. Asal kata *millah* adalah dari ungkapan *أَمَلَّتْ الْكِتَابَ* yang berarti menuliskan catatan atau mengimlakan, yakni membacakan kepada orang lain agar ditulis olehnya yang lazim disebut mendikte bacaan. Makna seperti ini sebagaimana terdapat dalam surat al-Baqarah/2: 282 yang menjelaskan tentang transaksi dagang dan sosial secara umum yang diperintahkan untuk dibuat tercatat atau tertulis.⁷⁹ Menurut Djaka Soetapa, kata *millah* diambil dari bahasa Aram yang dalam Al-Qur'an berarti *dīn*.⁸⁰ Menurut Raghīb al-Ishfahānī, *millah* berarti *dīn*, yakni sesuatu yang disyariatkan Allah bagi hamba-Nya melalui risalah yang dibawa oleh para nabi-Nya agar mereka dapat berkomunikasi atau berhubungan dengan Allah. Sementara menurut Quriash Shihab, kata *millah* sering dipersamakan dengan *dīn*, karena agama adalah tuntunan-tuntunan yang disampaikan Allah Swt. bagaikan sesuatu yang diimlakan atau ditulis, sehingga sama sepenuhnya dengan apa yang disampaikan itu.⁸¹

Meskipun demikian, menurut al-Ishfahānī, terdapat perbedaan antara keduanya. *Millah* tidak disandarkan atau di-*idhafah*-kan kecuali kepada nabi, tidak ada yang disandarkan kepada Allah dan juga tidak disandarkan kepada salah satu umat Muhammad, seperti ungkapan *إِتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ* (al-Nisā'/4: 125), atau *إِنِّي تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ* (Yūsuf/12: 37), dan lainnya. Menurut al-Ishfahānī, kata *millah* selalu dikaitkan dengan nama penganjurnya atau kelompok yang mengerjakannya.

Kata *millah* digunakan untuk para pembawa syariat secara umum, tidak menunjuk per individu atau satu per satu seseorang kecuali kepada Ibrahim, sehingga kata ini tidak dapat digunakan sebagaimana ungkapan berikut: *millatallāh* (*millah* Allah), *millatī* (*millah*-ku) dan *millata Zaid* (*millah* Zaid). Penyandaran serupa dapat digunakan bila yang dipakai adalah kata *dīn*, sehingga menjadi *dīn Allāh*, *dīnī*, *dīn Zaid*. Karena itu juga tidak dapat dikatakan bahwa shalat adalah *millah*

⁷⁸ Murtadha Muthahhari, *Falsafah Kenabian* (terj.) Ahsin Muhammad, Jakarta: Pustaka Hidayah, 1991, hal. 19-20.

⁷⁹ Raghīb al-Ishfahānī, *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur'ān*, Mesir: Mustafā al-Bāb al-ḥalabi wa Aulādūhu, 1961, hal. 471-472.

⁸⁰ Djaka Soetapa, *Ummah Komunitas Religius Sosial dan Politis dalam Al-Qur'an*, Yogyakarta: Duta Wacana University Press, 1991, hal. 13.

⁸¹ Muhammad Quraish Shihab, *al-Mishbah*, jilid 4, hal. 357.

Allāh. dari pengertian tersebut, menurut al-Ishfahānī, *millah* adalah sesuatu yang disyariatkan Allah, sedangkan *ḍīn* berarti melaksanakan apa yang telah disyariatkan tersebut. Karena itu, *ḍīn* sering juga diartikan dengan taat atau patuh.⁸²

Millah menunjuk pada *credo*, kepercayaan atau sekte, sedangkan *ḍīn* menunjuk pada agama yang terorganisir seperti Yahudi, Nasrani, dan Islam. *Millah* tidak digunakan kecuali untuk menggambarkan keseluruhan ajaran agama, sedangkan *ḍīn* bukan saja digunakan untuk keseluruhan ajaran agama, tetapi juga rinciannya.⁸³

Dalam Al-Qur'an, kata *millah* disebut sebanyak 15 kali di dalam 11 surat, tidak ada yang disebutkan dalam bentuk plural dan dalam penggunaannya selalu dalam bentuk *mudhāf-mudhāf ilaih*. Kata *millah* beserta derivasinya yang turun di Makkah sebanyak 10 kali dalam 7 surat, dua dirangkaikan langsung dengan kata Ibrahim, dua yang lain dirangkaikan dengan kata *ābā'i Ibrāhīm* dan *qaum* dan enam lainnya dirangkaikan dengan kata ganti (*dhamīr*). Kata ini sudah turun sejak periode Makkah pertengahan, meskipun hanya dalam satu surat, yaitu surat Shād/38: 7, sedangkan sembilan lainnya turun pada periode Makkah akhir.⁸⁴

Setelah surat Shād, kata *millah* terdapat dalam al-A'rāf/7: 88, kemudian Yūsuf/12: 37-38, al-An'am/6: 161, al-Kahfi/18: 20, al-Nahl/16: 123, dan Ibrāhīm/14: 13. Meskipun sudah menunjukkan identitas agamanya yang berbeda dengan agama kebanyakan masyarakat Makkah, pada periode Makkah, Muhammad masih belum menunjukkan oposisinya yang keras. Al-Qur'an yang menyebut kata *millah*, pada periode tersebut, masih menjelaskannya dengan kisah tentang nabi dan umatnya sebagai gambaran bahwa pertentangan serupa pernah dialami oleh para nabi sebelumnya. Hal ini sebagaimana terlihat dari surat yang turun setelah surat Shād. Dalam surat al-A'rāf/7: 88, Allah menjelaskan dakwah nabi Syu'aib kepada kaum Madyan untuk bertauhid, kemudian berlaku benar dalam muamalah seperti tepat dalam takaran dan timbangan. Tauhid dan praktik yang benar dalam muamalah sebagaimana yang didakwahkan Syu'aib merupakan suatu *millah*, demikian pula keyakinan dan praktik muamalah yang tidak benar. Dalam rangkaian ayat tersebut digunakan redaksi *millatinā* dan *millatikum*.⁸⁵

⁸² Ragīb al-Ishfahānī, *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur'ān*, hal. 472.

⁸³ Waryono Abdul Ghafur, *Persaudaraan Agama-Agama*, hal. 44.

⁸⁴ Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an*, Yogyakarta: FkBA, 2001, hal. 100.

⁸⁵ Waryono Abdul Ghafur, *Persaudaraan Agama-Agama*, hal. 46.

Model cerita ini masih digunakan dalam surat Yūsuf yang bercerita mengenai Yusuf dengan kaumnya. Namun, sedikit berbeda dengan sebelumnya, dalam kisah Yusuf ini alur ceritanya semakin jelas mununjuk pada referensi tokoh-tokoh yang membawa paham tauhid tersebut. Tokoh tersebut tiada lain adalah Ibrahim, Ishaq, dan Ya'qub. Yusuf menyatakan, “*Aku telah meninggalkan millah qaum yang tidak beriman kepada Allah... dan aku mengikuti millah bapak-bapakku...*”. *Millata qaum* yang tidak beriman kepada Allah, dalam konteks ayat dan cerita dalam ayat tersebut adalah *millat al-musyrikūn*, yaitu *millah* yang mengajarkan tentang ada kekuatan selain Allah. Sedangkan *millah bapak-bapakku* adalah *millah* yang salah satunya mengajarkan syukur kepada Allah. Karena ilmu dan rezeki yang diterima, tidak lain adalah anugerah Allah.⁸⁶

Dalam surat al-Kahfi/18: 20, kata *millah* diutarakan sekali lagi dalam bentuk cerita sebagaimana yang terdapat dalam surat al-A'rāf dan Yūsuf. Menurut Thabathaba'i, rangkaian ayat tersebut berkisah mengenai *Ashhāb al-Kahfi*, satu di antara tiga pertanyaan orang Yahudi yang dititipkan kepada orang Quraisy agar ditanyakan kepada Nabi. Dua yang lainnya adalah mengenai kisah Musa dan kisah Zulkarnain.⁸⁷ *Millah* dalam ayat tersebut menunjuk kepada kepercayaan dan praktik keagamaan yang dianut oleh penguasa dan masyarakat pada masa hidupnya *Ashhāb al-Kahfi* yang sudah menyimpang.

Meskipun dalam surat al-Kahfi/18: 20 mengajarkan kisah, namun pada surat al-Nahl/16: 123 ada hubungan antar-ayat yang berkaitan dengan Yahudi. Di sini ditegaskan kembali, agar Nabi Muhammad mengikuti *millah Ibrāhīm* yang *hanīf*. Berbeda dengan uraian dalam surat al-An'am/6: 161, pada surat al-Nahl ini ditegaskan mengenai alasan mengapa Ibrahim harus diikuti, yaitu karena ia sebagai *ummatan qānitā* (imam yang dapat dijadikan teladan, yang patuh kepada Allah).⁸⁸

Setelah pengisahan tersebut, baru pada surat al-An'am/6: 161 Allah menegaskan:

قُلْ إِنِّي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيمًا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا

وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ

⁸⁶ Waryono Abdul Ghafur, *Persaudaraan Agama-Agama*, hal. 47.

⁸⁷ Thabathaba'i, *al-Mizān*, jilid 13, hal. 241.

⁸⁸ Waryono Abdul Ghafur, *Persaudaraan Agama-Agama*, hal. 48.

“Katakanlah: ‘Sesungguhnya aku telah ditunjuki oleh Tuhanku, kepada jalan yang lurus (yaitu) agama yang benar, agama Ibrahim yang lurus, dan Ibrahim itu bukanlah termasuk orang-orang yang musyrik.’” (al-An’ām/6: 161).

Pada pernyataan dalam surat ini, *millah* itu diberi predikat *millah* yang *hanīf* dan dinyatakan sebagai *ḍīn* yang *qayyim* serta *shirāth mustaqīm*. Dalam ayat tersebut, *millah Ibrāhīm* secara eksplisit sudah dikonfrontasikan dengan kemusyrikan. Konteks ayat tersebut, sebagaimana tampak dalam beberapa ayat sebelum dan sesudahnya, terkait dengan orang musyrik Makkah yang “sekuler” dan hidup selalu dengan pamrih duniawi. Mereka tidak percaya pada akhirat.

Surat Ibrāhīm adalah surat terakhir yang mengandung kata *millah* pada periode Makkah. Meskipun masih dalam bentuk kisah, yakni kisah Musa, namun tampak dalam surat Ibrāhīm/14: 13 ini bahwa “orang-orang zalim akan binasa.” Ungkapan dengan nada ancaman ini tidak terdapat pada ayat sebelumnya. Ini dimungkinkan karena berbagai faktor, di antaranya karena Muhammad sudah mendapat pendukung yang banyak dan selanjutnya akan berjuang dari Madinah. Sejarah mencatat bahwa Makkah pada akhirnya dikuasai oleh umat Islam dan menjadi tanah haram yang aman tanpa ada pertumpahan darah ketika *fathu Makkah*. Hal ini sejalan dengan doa nabi Ibrahim

Berbeda dengan kata *millah* yang turun pada periode Makkah, pada periode Madinah, empat kata *millah* dirangkaikan secara langsung dengan kata Ibrahim dan satu lainnya dengan kata *abikum Ibrāhīm*. Kata *millah* yang turun di Madinah, hanya ada satu yang dirangkai dengan kata ganti. Surat Al-Qur’an yang menyebut kata tersebut dengan rangkaiannya, secara kronologis yaitu surat al-Baqarah/2: 120, 130, dan 135 (تتبع ملتهم، عن ملة إبراهيم إلا من سفه نفسه، ملة إبراهيم حنيفا)، al-Hajj/22: 78 (ملة أبيكم إبراهيم)، al-Nisā’/4: 125 (واتبع ملة إبراهيم حنيفا)، dan Āli ‘Imrān/3: 95 (فاتبعوا ملة إبراهيم حنيفا).

Thabathaba’i menjelaskan maksud ayat 120 dari surat al-Baqarah bahwa sebagian orang Yahudi dan Nasrani memiliki motivasi selain agama yang dibungkus dengan agama, sehingga disebut *millah*, untuk menghalangi Muhammad dan para sahabatnya dalam berpindah kiblat. Ayat ini menurut Thabathaba’i, tidak bersifat umum sebagaimana dipahami oleh kebanyakan ulama. Sebab, faktanya banyak di antara mereka yang menjadi *ahl al-ḥaqq*.⁸⁹ Dengan demikian, *millah* dalam konteks ayat tersebut adalah sebuah pandangan hidup atau prinsip yang

⁸⁹ Thabathaba’i, *al-Mīzān*, jilid 1, hal. 261.

dianut oleh sebagian orang Yahudi dan Nasrani mengenai suatu perkara.

Sementara itu, pada ayat berikutnya dalam surat al-Baqarah/2: 130. Ayat sebelumnya dinyatakan bahwa petunjuk yang benar adalah petunjuk yang berasal dari Allah. Maka dalam ayat ini dinyatakan bahwa salah satu petunjuk itu adalah dengan mengikuti Ibrahim yang dijadikan Allah sebagai tipe ideal dalam berislam kepada Allah. Sesuai dengan *sabab nuzūl*-nya, ayat ini dapat dijadikan bukti bahwa ketidakrelaan yang ada, bukan merupakan fenomena umum pada semua orang Yahudi dan Nasrani. Sebagai bukti bahwa ada sebagian dari mereka yang menggunakan akalanya secara sehat, bukan atas dasar nafsu, yang kemudian memeluk Islam. Mereka adalah “yang membaca (kitab)-nya dengan bacaan yang sebenarnya.” Kebalikan dari mereka, disebut dalam ayat 130 ini dengan *safīh* atau orang yang tidak berakal.”⁹⁰

Argumen mengapa *millah Ibrāhīm* harus diikuti terdapat dalam surat al-Hajj/22: 78. Karena Ibrahim adalah *abīkum*, laksana orangtuamu sekalian, atau karena Ibrahim adalah seorang *patriakh* bagi nabi-nabi sesudahnya. Nurcholis Madjid mengatakan bahwa mengikuti *millah Ibrāhīm* adalah “napak-tilas” (*commemorative*) atas apa yang menjadi kepercayaan dan yang pernah dilakukan oleh Ibrahim⁹¹

Al-Qur’an menyebutkan ada *millah Ibrāhīm* sebagaimana yang terdapat dalam surat al-Baqarah/2: 135, ada *millata qaum* sebagaimana dalam surat Yūsuf/12: 38, dan *millatikum, millatinā* serta *millatihim* untuk menunjukkan adanya *millah* antar-kelompok masyarakat, sebagaimana yang terdapat dalam surat *Ibrāhīm*/14: 13, al-A’raf/7: 89, dan al-Baqarah/2: 120. Dari berbagai *millah*, *millah Ibrāhīm* adalah *millah* yang dijadikan dan dipilih Allah sebagai model agama yang benar bagi nabi-nabi sesudahnya hingga Nabi Muhammad. *millah Ibrāhīm* dijadikan model karena ia memiliki kedudukan istimewa di hadapan Allah.

Dari berbagai penjelasan tersebut, dapat dikemukakan bahwa *millah* dengan derivasinya digunakan untuk mendeskripsikan mazhab, pandangan hidup, kepercayaan, perilaku, dan “agama”, baik yang menyimpang maupun yang lurus. Secara kontekstual, ayat-ayat yang mencantumkan kata *millah* berada dalam dua tataran, yakni menjelaskan kisah masa lalu dan peristiwa yang aktual pada waktu itu. Baik kisah masa lalu maupun yang aktual dan empirik, semuanya

⁹⁰ Waryono Abdul Ghafur, *Persaudaraan Agama-Agama*, hal. 50.

⁹¹ Nurcholis Madjid, *Perjalanan Religiøs ‘Umrah & Haji*, Jakarta: Paramadina, 1997, hal. 89.

berada dalam konteks hubungan dan pertarungan antar-*millah*. Dalam konteks tersebut, dua pihak dengan argumennya masing-masing mengemukakan *truth claim*.⁹²

Selain kata *millah*, dalam bahasa Arab dan Al-Qur'an, agama juga diungkapkan dengan kata *dīn* dan *syarī'ah*. Penyebutan kata *dīn* (د-ي-ن) dalam Al-Qur'a sebanyak 101 kali dengan perinciannya, *pertama*, yang bermakna *dīn* disebut sebanyak 95 kali, dalam bentuk *mashdar* (kata dasar) sebanyak 92 kali, dalam kata sifat bentuk pasif (*isim maf'ūl*) seperti *madīnūn* dan *madīnīn* disebut sebanyak 2 kali, dalam *fi'il mudhāri'*, *yadīnūn* disebut 1 kali. *Kedua*, yang bermakna *dain* (hutang) sebanyak 6 kali, dalam bentuk *mashdar* sebanyak 5 kali, dan dalam bentuk *fi'il mādhi* 1 kali.⁹³

Kata *dīn* memiliki tiga bentuk kata jadian. *Pertama*, kata kerja langsung, *dānahu yadīnuhu*. Bentuk ini memiliki makna menguasai, memiliki, mengatur, membalas, dan menentukan. *Kedua*, kata kerja yang bersambung dengan huruf *lam*, yaitu *dīna lahu* yang berarti taat dan tunduk kepadanya. *Ketiga*, kata kerja yang bersambung dengan huruf *ba*, *dīna bi al-syai'i* yang berarti menjadikannya sebuah keyakinan, kebiasaan dan jalan yang diikuti.

Ketiga makna tersebut saling terkait, sebab kebiasaan atau keyakinan yang diikuti mempunyai kekuatan yang membuat pelakunya tunduk dan berkomitmen mengikutinya. Di dalam kata tersebut terkandung hubungan yang penuh penghormatan dan ketundukan antara satu pihak dengan lainnya. Kalau *dīn* (agama) mengandung komitmen moral, maka kata *dayn* (hutang) mengandung komitmen finansial. Kebiasaan dalam bahasa Arab, perubahan makna untuk membedakan makna materil dan immateril yang berasal dari satu jenis dilakukan dengan sedikit perubahan kata dengan mempertahankan akar kata seperti *al-'awaj* (bengkok/cacat fisik) dan *al-'iwaj* (bengkok/cacat nonfisik), *al-khalq* (bentuk fisik) dan *al-khulq* (sifat/akhlak).⁹⁴

Dalam Al-Qur'an makna kata *dīn* dan derivasinya berkisar pada tiga hal, *pertama*, ketundukan dan kepasrahan, *kedua*, pembalasan, dan *ketiga* syariah (jalan yang ditempuh seseorang dalam beragama).⁹⁵ Thabathaba'i mengemukakan pengertian *dīn* dalam dua pengertian, yaitu pengertian umum dan luas dan pengertian khusus. Pengertian

⁹² Waryono Abdul Ghafur, *Persaudaraan Agama-Agama*, hal. 51.

⁹³ Muhammad Fu'ad Abd Baqi', *Mu'jam al-Mufahras li Alfāzh al-Qur'ān al-Karīm*, Cairo: Dār al-Ḥadīts, 2007, hal. 329.

⁹⁴ Dewan Bahasa Arab, *Mu'jam Alfāzh al-Qur'ān*, Kairo: Al-Hay'ah al-'Āmmah li Syu'ūn al-Mathābi' al-Amīriyyah, 1996, jilid 2, hal. 241.

⁹⁵ Dewan Bahasa Arab, *Mu'jam Alfāzh al-Qur'ān*, hal. 242.

umum dan luas yang dimaksud oleh Thabathaba'i adalah dengan menggunakan tiga istilah, yaitu *sunnah*, *tharīqah*, dan *sabīl* yang berlaku dalam suatu masyarakat. Thabathaba'i menyatakan bahwa semua orang, baik ia beriman atau tidak atau bahkan yang mengakui tidak adanya Allah, pasti beragama. Karena setiap orang pasti mengikuti hukum-hukum tertentu dalam perbuatannya, baik hukum itu disandarkan kepada wahyu maupun tidak, seperti kepada seseorang (tokoh) atau masyarakat.⁹⁶

Dengan pengertian ini, masyarakat yang hidup pada masa Ibrahim dan memiliki kepercayaan serta praktik ibadah yang berbeda dengan Ibrahim dianggap telah memiliki agama atau beragama. Dalam ayat-ayat yang menjelaskan debat Ibrahim dengan ayah dan kaumnya, tampak jelas bahwa mereka berbeda dengan Ibrahim karena mengikuti *sunnah*, *tharīqah*, dan *sabīl* yang sudah berlaku lama sebagai hasil warisan dari generasi sebelumnya.⁹⁷

Adapun pengertian khusus dari *dīn* yaitu *sunnah* dan *tharīqah ilāhiyyah* yang berlaku bagi manusia di dunia dengan tujuan untuk meraih kesempurnaan hidup di akhirat dan kehidupan abadi yang hakiki di sisi Allah. Sebagai *sunnah* dan *tharīqah ilāhiyyah*, ia dibuat agar manusia yang menjalankannya hidup bahagia, baik didunia maupun di akhirat. Agama semacam ini akan mengajak atau mendorong penganutnya menuju pengetahuan yang hakiki, akhlak yang mulia, dan perbuatan baik.⁹⁸ Hasrat manusia dalam mencari kebahagiaan, dalam psikologi modern dinyatakan sebagai sumber agama yang paling awal. Karena itu, agama adalah gejala normal pada manusia yang ingin menemukan keseimbangan dalam hidup. Kecenderungan seperti ini membuat beragama merupakan fenomena universal dan fitri.⁹⁹

Meskipun kebahagiaan itu fitrah manusia, manusia tidak akan mendapat kebahagiaan tanpa agama. Sebab agama, menurut Thabathaba'i, laksana polisi rahasia yang akan selalu mengawasi manusia yang akan mencegahnya dari tindakan yang tidak bermoral dan mendorongnya untuk berbuat baik. Agama seperti ini tidak mungkin didapat kecuali melalui wahyu dan *nubuwwah*. Akal tidak cukup untuk mengetahui kebenaran atau hakikat kebahagiaan. Karena

⁹⁶ Muhammad Husain Thabathaba'i, *Inilah Islam; Pemahaman Dasar Konsep-Konsep Islam*, (terj.), Ahsin Muhammad, Jakarta: Sadra Press, 2011, hal. 23.

⁹⁷ Waryono Abdul Ghafur, *Persaudaraan Agama-Agama*, hal. 67.

⁹⁸ Thabathaba'i, *al-Mizān*, jilid 1, hal. 134.

⁹⁹ Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi Al-Qur'an*, Jakarta: Paramadina, 2003, hal. 125.

itu, dakwah keagamaan yang mengusung pesan-pesan wahyu atau *nubuwwah* itu penting untuk terus menghidupkan *fithrah* manusia.¹⁰⁰

Dari uraian mengenai pengertian *dīn*, dapat disimpulkan bahwa *dīn* adalah jalan yang ditempuh manusia yang sesuai dengan jalan Allah, yaitu agama-Nya. Apabila orang melaluinya dengan konstan sesuai dengan dorongan *fithrah*-nya yaitu untuk kebahagiaannya, maka ia berada di jalan yang lurus dan Islam, yaitu agama Allah dan jalan-Nya. Apabila ia melalui jalan selain jalan tersebut sebagaimana terdapat dalam agama-agama yang *bāthil*, maka ia telah kafir.

Pengertian yang bersifat khusus ini kurang lebih sama dengan pengertian *millah Ibrāhīm*. Al-Qur'an menjelaskan bahwa *dīn* memiliki sifat yang plural. Agama Islam terdiri dari akidah dan hukum-hukum (*al-islām 'aqāid wa ahkām*). Akidah adalah apa yang dikenal dengan *ushūluddīn* yang terdiri dari tiga hal, yaitu *tauḥīd*, *nubuwwah*, dan akhirat. Tiga hal ini yang selalu sama dalam setiap nabi, yang berbeda adalah pada persoalan hukum atau tata cara pelaksanaannya. Hukum inilah yang pada umumnya disebut syariat. Karena itu, orang-beragama bukan saja dituntut untuk benar akidahnya, tetapi juga benar dalam praktiknya atau implementasinya, terutama terlihat dari menjalankan hukum-hukum agama.¹⁰¹

Term agama dalam Al-Qur'an juga diungkapkan dengan istilah *syarī'ah* yang merupakan kata jadian dari kata *syara'a* yang berarti "air yang banyak" atau "jalan menuju sumber air". Agama dinamai *syarī'ah* karena ia adalah sumber kehidupan ruhani sebagaimana air yang menjadi sumber kehidupan jasmani. Tuntunan agama juga dapat berfungsi membersihkan kekotoran ruhani serupa dengan air yang berfungsi membersihkan kekotoran material. Menurut Quraish Shihab, Al-Qur'an menggunakan kata *syarī'ah* dalam arti yang sempit dari kata *dīn* yang diterjemahkan dengan agama. *Syarī'ah* adalah jalan yang terbentang untuk satu umat tertentu seperti *syarī'ah* nabi Nuh, *syarī'ah* nabi Ibrahim, *syarī'ah* nabi Isa, *syarī'ah* nabi Muhammad, sedangkan *dīn* adalah tuntunan ilahi yang bersifat umum dan mencakup semua umat.¹⁰²

Syarī'ah menerima *naskh*, antar-satu *syarī'ah* dengan *syarī'ah* lainnya dapat saling menasakh. Sebagai contoh, tatkala Nabi Nuh datang membawa *syarī'ah*, *syarī'ah* tersebut di-*nasakh* oleh Ibrahim yang datang setelahnya. Maka dapat disimpulkan bahwa *dīn* bersifat universal dan dapat mencakup sekian banyak *syarī'ah*, sementara

¹⁰⁰ Thabathaba'i, *al-Mizān*, jilid 1, hal. 138.

¹⁰¹ Thabathaba'i, *al-Mizān*, jilid 1, hal. 385.

¹⁰² Muhammad Quraish Shihab, *al-Mishbah*, jilid 3, hal. 106.

syarī'ah bersifat temporer. Allah me-*nasakh* hukum dalam satu *syarī'ah* untuk memenuhi kemaslahatan. Seperti di-*nasakh*-nya hukuman bagi wanita yang berzinah yang semula dengan ditahan selamanya diganti dengan rajam. Oleh karena itu, *syarī'ah* bersifat temporer, parsial, dan berubah antar-waktu atau nabi, sedangkan agama bersifat tetap dan universal. Perbedaan *syarī'ah* antar-satu nabi dengan nabi lainnya seperti seorang dokter yang bermaksud menjaga kesehatan pasiennya dalam setiap keadaan. Seorang dokter akan memberikan resep yang berbeda sesuai dengan perbedaan individu-individu, usia, daerah asal, dan cuacanya, serta perbedaan musim, juga mempertimbangkan kekuatan obat dan beberapa faktor lainnya.¹⁰³

Thabathaba'i mengemukakan perbedaan antara *syarī'ah* dan *dīn*. Menurutnya, *dīn* dapat dinisbahkan kepada seseorang dan kelompok, seperti agama Allah, agama Muhammad, agama Musa, agama masyarakat atau kaum Musa dan Isa. Sedangkan *syarī'ah* tidak dapat dinisbahkan kecuali kepada seseorang yang membawa dan menyampaikannya, seperti *syarī'ah* Musa, *syarī'ah* Isa, dan lain-lain. Tidak dapat dikatakan *syarī'ah* Musa dan Harun sekaligus.¹⁰⁴

Allah baru memberlakukan *syarī'ah* pada masa nabi Nuh. Syariat dalam pengertian undang-undang yang berlaku dalam masyarakat yang dapat menghilangkan perbedaan-perbedaan sosiologis. Nabi yang diutus setelah Nuh mengikuti *syarī'at*-nya sampai datang Ibrahim. Setelah Ibrahim, nabi-nabi berikutnya mengikuti *syarī'ah*-nya sampai datangnya nabi Musa. Setelah Musa, nabi berikutnya mengikuti *syarī'ah*-nya sampai datangnya nabi Isa. *Syarī'ah* Isa berlaku hingga datang nabi yang menggantikannya, yaitu Muhammad. Mereka adalah para nabi *ulu al-'azmi*.¹⁰⁵

Imam al-Thabārī, mengutip pendapat Imam Qatādah yang menyatakan bahwa, "Agama hanyalah satu, tetapi *syarī'ah* berbeda-beda." Hal ini diperjelas dalam surat al-Mā'idah/5: 48:

... لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَا^ع وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً

وَاحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ^ط فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ^ع إِلَى اللَّهِ

مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ

¹⁰³ Syah Waliyullah al-Dihlawi, *Argumen Puncak Allah*, (terj.) Nuruddin Hidayat & C. Romli Bihar Anhar, Jakarta: Serambi, 2005, hal. 371.

¹⁰⁴ Thabathaba'i, *al-Mizān*, jilid 5, hal. 358.

¹⁰⁵ Waryono Abdul Ghafur, *Persaudaraan Agama-Agama*, hal. 74.

“...untuk tiap-tiap umat di antara kamu (umat Nabi Muhammad Saw., dan umat-umat sebelumnya), Kami berikan aturan (*syir’ah*) dan jalan yang terang (*minhaj*). Sekiranya Allah menghendaki, niscaya kamu dijadikan-Nya satu umat (saja), tetapi Allah hendak menguji kamu terhadap pemberian-Nya kepadamu, maka berlomba-lombalah berbuat kebajikan. Hanya kepada Allah-lah kembali kamu semuanya, lalu diberitahukan-Nya kepadamu apa yang telah kamu perselisihkan itu.” (al-Mā’dah/5: 48).

Menurut al-Thabārī, ayat tersebut dapat dipahami dengan jelas, bahwa masing-masing umat ditetapkan jalan atau aturan (*sabīl*) dan tradisi (*sunnah*) yang beragam. Seperti Taurat menetapkan *syarī’ah* sendiri, Injil pun demikian menetapkan *syarī’ah*-nya sendiri. Di dalamnya, Allah menghalalkan apa yang Dia kehendaki dan juga mengharamkan apa yang Dia kehendaki. Tujuannya adalah untuk mengetahui siapa yang menaati-Nya dan siapa yang mendurhakai-Nya. Akan tetapi, *al-dīn* yang diterima-Nya adalah keyakinan yang meng-Esa-kan Tuhan sebagaimana yang dibawa oleh para rasul-Nya.¹⁰⁶

Rasyīd Ridhā mengungkapkan bahwa rahasia Allah dengan menurunkan *syarī’ah* yang berbeda-beda tersebut adalah untuk memecahkan masalah yang dihadapi umatnya masing-masing.¹⁰⁷ Perbedaan *syarī’ah* satu dengan lainnya, menurut Ridhā hanyalah pada lapisan luarnya saja. Sementara substansi agama mereka adalah sama, yaitu tauhid dan ketundukan secara tulus kepada Allah. Menurutny, semua nabi membawa satu agama yaitu *islām*, perbedaannya hanya pada bentuk lahiriah *syarī’ah*. Dengan demikian, perbedaan tersebut hendaknya dijadikan acuan untuk saling berlomba dalam meraih kebajikan.¹⁰⁸

Dalam surat al-Baqarah/2: 183 tertulis perintah puasa bagi umat Islam, sebagaimana diperintahkan kepada umat sebelumnya:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ

مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ

“Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu berpuasa sebagaimana diwajibkan atas orang-orang sebelum kamu agar kamu bertakwa.” (al-Baqarah/2: 183).

¹⁰⁶ Ibnu Jarīr al-Thabārī, *Jāmi’ al-Bayān ‘an Ta’wīl Ayī al-Qur’ān*, Mesir: Musthofā al-Bābi al-Halabi, 1968, jilid 4, hal. 269.

¹⁰⁷ Muḥammad Rasyīd Ridhā, *Tafsīr al-Manār*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2005, jilid 4, hal. 348-349.

¹⁰⁸ Rasyīd Ridhā, *Tafsīr al-Manār*, jilid 4, hal. 349.

Ayat ini sangat jelas menerangkan bahwa kewajiban puasa bukanlah *syarī'ah* baru, tetapi kelanjutan dari kewajiban yang ditetapkan umat-umat terdahulu. Menurut Thabathaba'i, kewajiban puasa bukanlah milik umat Islam saja, melainkan juga biasa dilakukan oleh umat-umat sebelumnya.¹⁰⁹

Kebiasaan umat terdahulu dalam melaksanakan puasa berbeda dalam hal waktu dan tata caranya dengan puasa kaum muslim, mereka hanya berpuasa beberapa hari saja dalam satu bulan, sebagaimana yang dilakukan Nabi Muhammad sebelum menerima perintah puasa sebulan penuh dalam bulan Ramadhan setiap tahunnya.¹¹⁰ Dalam tradisi Kristen, terkait puasa diceritakan dalam Injil, sebagaimana disebutkan dalam Perjanjian Baru, Matius 6: 16:

“Dan apabila kamu berpuasa, janganlah muram mukamu seperti orang munafik. Mereka mengubah air mukanya supaya orang melihat mereka sedang berpuasa. Aku berkata kepadamu: ‘Sesungguhnya mereka sudah mendapat upahnya. Tetapi, apabila engkau berpuasa, minyakilah kepalamu dan cucilah mukamu, supaya jangan dilihat oleh orang bahwa engkau sedang berpuasa, melainkan hanya oleh Bapamu yang ada di tempat tersembunyi. Maka Bapamu yang melihat yang tersembunyi akan membalas kepadamu.” (Mat. 6: 16).

Di samping adanya kesamaan teks dalam kitab-kitab suci, juga ada beberapa contoh *syarī'ah* terdahulu yang tetap diberlakukan oleh Islam. *Pertama*, khitan sebagai tradisi *millah Ibrahim* yang termaktub dalam Perjanjian Lama.¹¹¹ *Kedua*, hukum rajam bagi pezina, yang diadopsi sejak zaman Nabi Musa sebagaimana tercantum dalam Perjanjian Lama:

“Tetapi jika tuduhan itu benar dan tidak didapati tanda-tanda keperawanan pada si gadis, maka haruslah si gadis dibawa keluar ke depan pintu rumah ayahnya, dan orang-orang sekotanya haruslah melempari dia dengan batu hingga mati...” (Kejadian 17: 9-13).

Ketiga, hukum *qishās*, yang juga dipraktikkan sejak zaman Nabi Musa, dan tercantum dalam Perjanjian Lama.¹¹² *Keempat*, larangan memakan daging babi yang juga dijiplak dari Perjanjian Lama.¹¹³ Fakta-fakta sejarah tersebut merupakan bukti autentik pengadopsian *syarī'ah* dari *syarī'ah-syarī'ah* sebelumnya yang secara ritual telah

¹⁰⁹ Thabathaba'i, *al-Mizān*, jilid 2, hal. 6.

¹¹⁰ al-Thabāri, *Jāmi' al-Bayān*, jilid 2, hal. 135-136.

¹¹¹ Lembaga al-Kitab Indonesia, *Perjanjian Lama*, Kejadian 17: 1-8.

¹¹² Lembaga al-Kitab Indonesia, *Perjanjian Lama*, Keluaran 21: 12-14.

¹¹³ Lembaga al-Kitab Indonesia, *Perjanjian Lama*, Ulangan 14: 8.

dijalankan masyarakat pra-Islam, utamanya bangsa Arab pengikut *millah Ibrāhīm*, yang disebut kelompok *hunafā'*.¹¹⁴

Demikianlah terminologi agama dalam bahasa Arab dan Al-Qur'an. Berdasarkan sudut pandang kebahasaan, bahasa Indonesia pada umumnya *agama* dianggap sebagai kata yang berasal dari bahasa Sanskerta yang artinya *tidak kacau*. Agama diambil dari dua akar suku kata, yaitu *a* yang berarti *tidak* dan *gama* yang berarti *kacau*. Dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia* diterangkan, "Agama, prinsip kepercayaan kepada Tuhan (dewa, dan lain sebagainya) serta dengan ajaran, kebaktian dan kewajiban yang bertalian dengan kepercayaan itu."¹¹⁵

Agama menurut Nico Syukur dapat didefinisikan sebagai relasi dengan Tuhan sebagaimana dihayati oleh manusia. Nico mengutip pendapat Robert Thouless dalam *An Introduction to the Psychology of Religion*, yang menyebut bahwa agama ialah suatu sikap terhadap dunia, sikap mana menunjuk kepada suatu lingkungan yang lebih luas daripada lingkungan dunia ini yang bersifat ruang dan waktu, lingkungan yang lebih luas itu adalah dunia rohani.¹¹⁶ Dengan demikian, agama memiliki segi lahiriah maupun batiniah (keyakinan, dogma, ritus) bahkan berkaitan dengan masalah individu maupun sosial (jumat, zakat, haji, dan sebagainya). Agama mengandung ajaran-ajaran yang menjadi tuntunan hidup bagi penganutnya. Agama menguasai diri seseorang yang membuat seseorang tunduk dan patuh kepada Tuhan dengan menjalankan ajaran-ajaran agama.¹¹⁷

Para sarjana Muslim mendefinisikan agama dengan sistem/ajaran yang diberikan Tuhan kepada manusia berakal yang dapat membawanya ke jalan kebaikan dan keberuntungan di dunia dan akhirat jika ia memilih ajaran tersebut. Atau dengan kata lain, agama adalah ajaran Tuhan yang menunjukkan kepada kebenaran dalam keyakinan dan kepada kebaikan dalam pergaulan/hubungan keseharian (*mu'āmalāt*).¹¹⁸

Di kalangan sarjana Barat, agama yang sering diterjemahkan dengan *religion* didefinisikan berbeda-beda. Schleirmacher

¹¹⁴ 'Imad al-Shabbagh, *al-Aḥnāf: Dirāsah fī al-Fikr al-Dīnī al-Tauḥīdī fī al-Manḥiqāt al-'Arabiyat Qabla al-Islām*, Kairo: Dār al-Ḥasād, tt., hal. 26-31.

¹¹⁵ Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: PN Balai Pustaka, 1996, hal. 10.

¹¹⁶ Nico Syukur Dister, *Pengalaman dan Motivasi Beragama*, Yogyakarta: Kanisius, 1988, cet. I, hal. 27.

¹¹⁷ Nina Aminah, *Studi Agama Islam; Untuk Perguruan Tinggi Kedokteran dan Kesehatan*, Bandung: PT Remaja Rosdakarya, cet. I, 2014, hal. 6.

¹¹⁸ M. Abdullah Diraz, *al-Dīn, Būhūts Mumahhidah li Dirāsāt Tārīkh al-Adyān*, hal. 29.

mengatakan, “Hakikat agama terletak pada perasaan kita terhadap kebutuhan dan kepasrahan yang tidak terbatas.” Senada dengan itu Kant berkata, “Agama adalah perasaan akan adanya kewajiban yang harus dilakukan berupa perintah Tuhan.” Kendati berbeda, ada beberapa hal yang disepakati para ahli sebagai unsur penting dalam beragama.

Pertama, kekuatan gaib yang membuat manusia merasa dirinya lemah dan berhajat pada kekuatan itu sebagai tempat memohon pertolongan, sebab kekuatan itu yang mengendalikan kehidupan. Manusia merasa harus mengadakan hubungan baik dengan kekuatan gaib itu dengan mematuhi perintah dan larangannya. Kekuatan itu hanya dapat dirasa dengan akal dan hati. Dengan kata lain, ada proses penghambaan (*ta’līh*) kepada yang gaib. Penelitian para ahli terhadap para pemeluk agama menunjukkan tidak ada satu agama apa pun, termasuk sesat sekalipun, menjadikan sembah mereka terhadap benda-benda materil seperti buah-buahan/patung sebagai puncak tujuan, tetapi semua agama meyakini benda-benda itu hanyalah seimbul dan tempat bersemayamnya kekuatan gaib itu.¹¹⁹

Kedua, keyakinan manusia bahwa kesejahteraan di dunia dan kebahagiaannya di akhirat tergantung pada adanya hubungan baik dengan kekuatan gaib yang dimaksud. *Ketiga*, respon yang bersifat emosional dari manusia, baik dalam bentuk perasaan takut atau perasaan cinta. Selanjutnya respon itu mengambil bentuk pemujaan atau penyembahan dan tata cara hidup tertentu bagi masyarakat yang bersangkutan. *Keempat*, paham adanya yang kudus (*the sacred*) dan suci, seperti kitab suci dan tempat ibadah.¹²⁰

Agama memiliki fungsi penting bagi kehidupan manusia. Adapun beberapa fungsi agama adalah, *pertama*, motivatif. Agama memberikan dorongan batin atau motif, akhlak, dan moral manusia yang mendasari dan melandasi cita-cita dan perbuatan manusia dalam seluruh aspek hidup dan kehidupan, termasuk segala usaha dalam pembangunan. *Kedua*, fungsi kreatif dan inovatif. Agama memberikan dorongan semangat untuk bekerja kreatif dan produktif dengan penuh dedikasi untuk membangun kehidupan dunia yang lebih baik dan kehidupan akhirat yang lebih baik pula. Agama juga mendorong adanya pembaruan dan penyempurnaan (inovatif). *Ketiga*, fungsi integratif. Bagi individu atau masyarakat, agama mengintegrasikan dan menyerasikan segenap aktivitas manusia, yaitu integrasi dan keserasian sebagai insan yang bertakwa terhadap Tuhan Yang Maha Esa serta

¹¹⁹ M. Abdullah Diraz, *al-Dīn*, hal. 38.

¹²⁰ M. Abdullah Diraz, *al-Dīn*, hal. 39.

integrasi dan keserasian antara manusia sebagai makhluk sosial dalam hubungannya dengan sesama dan lingkungannya. Integrasi ini bertujuan untuk mengejar kebaikan kehidupan di dunia dan akhirat. *Keempat*, sublimatif. Agama berfungsi menyandukan dan menguduskan segala perbuatan manusia, sehingga perbuatan tersebut bukan saja bersifat keagamaan, tetapi juga setiap perbuatan akan dijalankan dengan tulus ikhlas dan penuh pengabdian karena keyakinan agama.¹²¹

Islām artinya pasrah sepenuhnya kepada Allah, sikap yang menjadi inti ajaran agama yang benar di sisi Allah. Karena itu semua agama yang benar disebut *Islām*. Al-Qur'an menyatakan bahwa Nabi Nuh mengajarkan *Islām* (Yūnus/10: 72). Nabi Ibrahim juga membawa ajaran *Islām*, dan mewasiatkan kepada keturunannya, termasuk kepada keturunan Ya'qūb atau Isra'il (al-Baqarah/2: 130-131). Di antara anak Nabi Ya'qūb adalah Yusuf, yang berdoa kepada Allah agar kelak ia dimatikan dalam keadaan muslim (orang yang ber-*Islām*):¹²²

﴿ رَبِّ قَدْ ءَاتَيْتَنِي مِنَ الْمَلِكِ وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ فَاطِرَ
السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنْتَ وَلِيِّـ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ تَوَفَّنِي مُسْلِمًا
وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ ﴾

“Ya Tuhanku, Sesungguhnya Engkau telah menganugerahkan kepadaku sebahagian kerajaan dan telah mengajarkan kepadaku sebahagian ta'bir mimpi. (ya Tuhan) Pencipta langit dan bumi. Engkaulah pelindungku di dunia dan di akhirat, wafatkanlah aku dalam Keadaan Islam dan gabungkanlah aku dengan orang-orang yang saleh.” (Yūsuf/12: 101).

Al-Qur'an juga menuturkan bahwa para ahli sihir Mesir yang pada awalnya mendukung Fir'aun tapi akhirnya menjadi beriman kepada Nabi Musa juga berdoa kelak dimatikan sebagai orang-orang yang muslim (al-A'rāf/7: 126). Ratu Balqis dari Yaman, Arabia Selatan, yang ditaklukkan oleh Nabi Sulaiman juga akhirnya tunduk patuh kepada Nabi Sulaiman dan menyatakan bahwa dia bersama Sulaiman pasrah sempurna atau *Islām* kepada Tuhan Seru sekalian alam (al-Naml/27: 44). Dan semua para nabi dari Bani Israil ditegaskan

¹²¹ Ishomuddin, *Pengantar Sosiologi Agama*, Jakarta: Ghalia Indonesia, 2002, hal. 59-60.

¹²² Nurcholis Madjid, *Pintu-Pintu Menuju Tuhan*, Jakarta: Paramadina, cet. 8, 2008, hal. 5.

dalam Al-Qur'an sebagai orang-orang yang menjalankan Islam kepada Allah (al-Mā'idah/5: 44). Nabi Isa juga mendidik para pengikutnya (*al-Hawāriyyūn*) sehingga mereka menjadi orang-orang Muslim, pasrah kepada Allah (Ālu 'Imrān/3: 52-53 dan al-Mā'idah/5: 111).¹²³

Agama yang dibawa oleh Nabi Muhammad adalah tidak berdiri sendiri dan terpisah. Dia berada dalam garis kelanjutan dengan agama-agama lain. Hanya saja, seperti halnya dengan semua yang hidup dan tumbuh, agama itu pun, dalam perjalanan sejarahnya, juga berkembang dan tumbuh, sehingga akhirnya mencapai kesempurnaan dalam agama Nabi Muhammad, sebagai nabi yang terakhir yang tidak ada lagi nabi dan rasul sesudahnya. Maka seperti yang dikatakan oleh Ibn Rusyd dalam bagian terakhir dari kitabnya *Tuhfah al-Tahāfut*, meskipun pada esensinya agama itu semua sama, namun manusia pada zaman tertentu mempunyai kewajiban moral untuk memilih tingkat perkembangannya yang paling akhir saat itu. Dan perkembangannya yang terakhir agama-agama itu ialah agama Muhammad. Namun tetap dalam kesadaran akan kesatuan asal agama-agama, kita diwajibkan beriman kepada semua Nabi, tanpa membeda-bedakan antara mereka, dan pasrah kepada Allah,¹²⁴ seperti yang tertera dalam surat al-Baqarah/2: 136:

قُولُوا ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ
وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَا أُوتِيَ
النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ

“Katakanlah (hai orang-orang mukmin): "Kami beriman kepada Allah dan apa yang diturunkan kepada Kami, dan apa yang diturunkan kepada Ibrahim, Isma'il, Ishaq, Ya'qub dan anak cucunya, dan apa yang diberikan kepada Musa dan Isa serta apa yang diberikan kepada nabi-nabi dari Tuhannya. Kami tidak membeda-bedakan seorangpun diantara mereka dan Kami hanya tunduk patuh kepada-Nya."” (al-Baqarah/2: 136).

Sebagai agama, Islam adalah tatanan ajaran aqidah, ibadah dan akhlak yang diberikan oleh Allah kepada Nabi Muhammad untuk disampaikan kepada manusia sebagai bimbingan, pedoman dan petunjuk agar manusia dapat menjalani hidupnya sesuai kehendak-Nya dalam rangka mencapai keselamatan (*salām*) dan kebahagiaan di duni dan akhirat. Shalat yang dikerjakan umat Islam ditutup dengan ucapan

¹²³ Nurcholis Madjid, *Pintu-Pintu Menuju Tuhan*, hal. 5.

¹²⁴ Nurcholis Madjid, *Pintu-Pintu Menuju Tuhan*, hal. 6.

“*salām*” yang kemudian diikuti dengan menolehkan wajah ke arah kanan dan ke kiri. Maknanya adalah umat Islam, melalui ajaran shalat, diajarkan untuk selalu menabur, menebar, dan menyebarkan “*salām*” (kedamaian dan keselamatan) kepada lingkungan sekelilingnya dan kepada sesama manusia dalam kehidupan sosial bersama. Hal ini sejalan dengan firman Allah yang menyatakan bahwa diutusnyanya Nabi Muhammad sebagai pembawa agama Islam benar-benar menjadi rahmat bagi semesta alam.¹²⁵

C. Wacana Tafsir tentang *Millah Ibrāhīm*

Sebagai bagian dari Al-Qur’an, istilah *millah Ibrāhīm* tentu tidak luput dari perhatian para mufasir untuk menafsirkannya. Dalam tafsirnya *Jāmi’ al-Bayān ‘an Ta’wīl Ay al-Qur’ān*, al-Thabāri menjelaskan bahwa yang dimaksud *millah* adalah *al-dīn*. Sedangkan *ḥanīf* berarti *al-mustaqīm min kulli syai’* (konsisten dalam segala sesuatu).¹²⁶ Lebih lanjut ia menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan *millah Ibrāhīm* yang *ḥanīf* adalah istiqamah dengan Islam dan syariat-syariat yang ada di dalamnya.¹²⁷

Mutawalli al-Sya’rāwī menjelaskan dalam kitabnya bahwa yang dimaksud dengan *millah Ibrāhīm* adalah penyembahan kepada Allah semata dan tidak menyekutukan-Nya.¹²⁸ Al-Sya’rāwī juga mengatakan bahwa *millah Ibrāhīm* adalah *syarī’ah al-tauḥīd* (agama tauhid).¹²⁹ Sementara yang dimaksud dengan *ḥanīf* menurut al-Sya’rāwī adalah yang *istiqāmah*, tidak ada terjadi penyimpangan-penyimpangan dalam ajaran-ajarannya.¹³⁰ Sementara itu, Ibnu Katsīr menjelaskan bahwa yang dimaksud *ḥanīf* adalah *mustaqīm*,¹³¹ sehingga *millah Ibrāhīm* yang *ḥanīf* adalah agama Allah sebagaimana yang terdapat di dalam Al-Qur’an yang disampaikan melalui lisan Muhammad Saw.. Agama itulah yang hak dan lurus, tanpa ada keraguan sedikit pun.¹³²

Musthafa al-Marāghī berpendapat bahwa agama Ibrahim yang *ḥanīf* adalah agama sebagaimana yang dianut oleh Nabi Muhammad dan para pengikutnya, yaitu yang mengajarkan untuk beriman kepada

¹²⁵ Faisal Ismail, *Dinamika Kerukunan Antarumat Beragama; Konflik, Rekonsiliasi, dan Harmoni*, Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2014.

¹²⁶ al-Thabāri, *Jāmi’ al-Bayān*, jilid 1, hal. 785.

¹²⁷ al-Thabāri, *Jāmi’ al-Bayān*, jilid 2, hal. 10.

¹²⁸ al-Sya’rāwī, *Tafsīr al-Sya’rāwī*, jilid 1, hal. 591.

¹²⁹ al-Sya’rāwī, *Tafsīr al-Sya’rāwī*, jilid 3, hal. 8277.

¹³⁰ al-Sya’rāwī, *Tafsīr al-Sya’rāwī*, jilid 7, hal. 4020.

¹³¹ Ibnu Katsīr, jilid 1, hal. 163.

¹³² Ibnu Katsīr, jilid 1, hal. 336.

Allah, Al-Qur'an dan agama yang diajarkan kepada Ibrahim, Isma'il, Ishāq, Ya'qūb, dan nabi-nabi yang lainnya.¹³³ Al-Qāsimī dalam tafsirnya *Mahāsīn al-Ta'wīl* mengatakan bahwa *millah Ibrāhīm* yang *hanīf* adalah agama Islam yang perubahannya dikerjakan dengan keikhlasan.¹³⁴ Al-Baghawī mengatakan bahwa *millah Ibrahim* adalah agama dan *syari'at* yang dibawa oleh Nabi Ibrahim untuk dijadikan pegangan bagi seluruh manusia. *Millah Ibrahim* yang *hanīf* adalah ajaran yang mentauhidkan Allah, dan tidak condong ke kanan atau ke kiri (moderat).¹³⁵

Muhammad 'Abduh dan Rasyīd Ridhā dalam *al-Manār* menjelaskan bahwa agama autentik yang mesti manusia anut adalah agama Ibrahim yang murni dalam bertauhid dan ihsan dalam beramal. Maksudnya adalah, keyakinan dan praktik agama yang di dalamnya tidak ada unsur-unsur kemusyrikan. Agama yang seperti itulah yang diajarkan oleh semua nabi dan rasul dan itulah makna Islam dan Muslimin yang menjadi predikat para nabi seperti Ibrahim, Isma'il, dan Ya'qūb. Dengan demikian, siapa pun tidak berhak mengklaim dirinya sebagai muslim, jika belum memiliki kepercayaan dan praktik seperti para nabi tersebut.¹³⁶ Dari pengertian di atas, Rasyīd Ridhā menyimpulkan bahwa agama Allah dalam esensi dan prinsip-prinsipnya adalah tunggal, tidak ada pertentangan dan perbedaan.¹³⁷

Itulah agama Allah yang *haqq*. Ruh dari semua itu ada pada *millah Ibrāhīm*.¹³⁸ Karena itu, menurutnya, yang lebih penting dalam Islam bukan bagaimana orang Islam berbeda dengan non-Islam dalam ritus sehari-hari. Yang lebih dari itu adalah ikhlas, cinta pada kebaikan, adil dan moderat dalam berbagai hal.¹³⁹ Dalam konsep *millah Ibrāhīm*, menurut Nurcholis Madjid ajaran Islam, Kristen, dan Yahudi bertemu pada titik yang sama yakni tradisi monoteisme Ibrahim Menurut Nurcholis, rangkaian surat Āli 'Imrān/3: 65-68 ini turun sebagai jawaban atas perdebatan kaum Nasrani dan Yahudi yang masing-masing mengklaim Ibrahim berada di pihaknya. Ayat-ayat ini menolak dengan tegas klaim bahwa Ibrahim adalah Yahudi atau Nasrani, sebab kitab Taurat dan Injil diturunkan di masa sesudah Ibrahim Secara

¹³³ Aḥmad Musthāfā al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, Mesir: Mushtafā al-Bāb al-Ḥalabī wa Awlādūhu, t.th., jilid 1, hal. 225.

¹³⁴ Muḥammad Jamāl al-Dīn Al-Qāsimī, *Mahāsīn al-Ta'wīl*, tp., 1957, hal. 2591.

¹³⁵ Abu Muḥammad al-Ḥusain bin Mas'ūd al-Baghawī, *Tafsīr al-Baghawī; Ma'āli al-Tanzīl*, Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2002, hal. 68.

¹³⁶ Rasyīd Ridhā, *Tafsīr al-Manār*, jilid 5, hal. 478.

¹³⁷ Rasyīd Ridhā, *Tafsīr al-Manār*, jilid 5, hal. 480.

¹³⁸ Rasyīd Ridhā, *Tafsīr al-Manār*, jilid 5, hal. 483.

¹³⁹ Rasyīd Ridhā, *Tafsīr al-Manār*, jilid 5, hal. 486.

aqidah pun, kaum Yahudi dan Nasrani telah menyimpang dari Monoteisme Ibrahim Yahudi memercayai Uzair sebagai anak Tuhan, sedangkan Nasrani membuat konsep Trinitas yang menyimpang dari tauhid.

Mengutip pendapat ulama, menurut Thabathaba'i, kata *hanīf* berasal dari kata kerja *hanafa* yang berarti condong atau cenderung ke tengah, seperti condongnya dua tungkai kaki ke tengah. *Hanafa* juga berarti cenderung (menjauh) dari dua sisi ekstrem dan berlebihan (mengarah) ke tengah dan kepada yang benar. Dari pengertian itu, maka maksud dari kata *hanafa* adalah condong kepada *istiqāmah* dan keadilan atau kebenaran. Bentuk *mashdar* dari kata *hanafa* adalah *hanīfan*, yang bentuk pluralnya adalah *hunafā*.¹⁴⁰

Kata *hanīf* baru muncul dan menjadi predikat Ibrāhīm pada surat al-An'ām/6: 79, sebagai kesimpulan dari proses berpikir dan zikir yang dilakukan Ibrāhīm terhadap fenomena tata surya, bintang, bulan, dan matahari. Ketiga benda alam tersebut oleh masyarakat pada masa Ibrāhīm diyakini sebagai Tuhan yang dapat memelihara dan mengatur alam. Menurut Thabathaba'i, ungkapan *hanīf* pada ayat tersebut sebagai penegasan bahwa tiga benda tata surya tersebut tidak memiliki fungsi memelihara alam, baik alam bumi maupun alam manusia. Ketiga benda tersebut merupakan makhluk yang diciptakan.¹⁴¹

Maka *hanīf* menurut Thabathaba'i, merupakan ungkapan yang bermakna mengembalikan keesaan Allah (*tauhid*) secara sempurna dalam ke-*rubūbiyyah*-an-Nya atau menetapkan *rubūbiyyah* dan *ma'būdiyyah* kepada Yang Menciptakan langit dan bumi sekaligus menafikan *syirik* dari-Nya. Dengan demikian, beribadah dan menyembahnya seorang hamba kepada Tuhannya adalah hubungan antara hamba yang menyembah dengan Yang Disembah dalam aspek kekuatan dan kehendak-Nya dan berdoa serta kembali kepada-Nya dalam seluruh perbuatannya.¹⁴²

Dengan demikian *millah Ibrāhīm* yang *hanīf* adalah agama yang jauh dari kemusyrikan dan mengajak kepada ketauhidan secara sempurna atau lengkap: *ulūhiyyah* dan *rubūbiyyah*. Tauhid yang seperti ini yang merupakan representasi dari agama *fithrah*, agama yang sesuai dengan watak dasar manusia. Agama *fithrah* itulah yang disebut Islam, karena ajaran Islam selalu berada pada posisi yang seimbang.¹⁴³

¹⁴⁰ Muhammad Husain Thabathaba'i, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Beirut: Mua'ssah li al-'Alam al-Mathbū'at, 1991, jilid 16, hal. 183.

¹⁴¹ Thabathaba'i, *al-Mīzān*, jilid 16, hal. 192.

¹⁴² Thabathaba'i, *al-Mīzān*, jilid 2, hal. 197.

¹⁴³ Thabathaba'i, *al-Mīzān*, jilid 20, hal. 389.

Ajaran Ibrāhīm yang demikian ini yang kemudian menjadi model dan standar bagi keberagamaan para nabi dan umat manusia setelahnya, sehingga orang-orang yang mengikuti Ibrāhīm, seperti berhaji dan khitan, dikatakan telah mengikuti agama Ibrāhīm.¹⁴⁴ Ketika Muhammad berdakwah di Makkah kepada orang-orang musyrik, ia memperkenalkan agamanya yang berbeda dengan agama masyarakat Makkah. Agamanya adalah menyembah Allah secara benar, tidak menyembah selain Allah yang tidak dapat memberi manfaat dan *madharat*. Itulah agama yang *hanīf*.¹⁴⁵

Argumen yang digunakan Muhammad kepada orang musyrik Makkah mengenai Tuhan sama seperti argumen yang dibangun oleh Ibrāhīm ketika menyatakan kesesatan kaumnya. Karena itu pada surat al-An'ām/6: 161 Muhammad dengan tegas menyatakan bahwa Tuhan telah memberi petunjuk kepadanya untuk mengikuti jalan yang lurus (*shirāth al-mustaqīm*), yaitu agama Ibrāhīm yang *hanīf* dan tidak musyrik. Agama yang terbaik menurut Thabathaba'i adalah tunduk atau pasrah kepada Allah, merendah kepada-Nya dan berbuat sesuai dengan tuntunan agama Ibrāhīm yang *hanīf*. Agama seperti inilah yang dianut oleh nabi-nabi sebelum Ibrāhīm.¹⁴⁶ Dengan demikian, *hanīf* bukan semata-mata tidak musyrik, tetapi juga secara konsisten menjalankan perintah agama. *Millah Ibrāhīm* yang *hanīf*, bukan sekadar *faith* atau kepercayaan yang benar, tetapi juga menjalankan *syarī'ah* yang ada di dalamnya atau praktik hidup yang benar. Akidah dan hukum merupakan satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan.¹⁴⁷

Menurut Hamka *Millah Ibrāhīm* adalah pokok ajaran dari agama-agama sebelum dan sesudahnya. Tatacara beribadah bisa berbeda, karena *syari'at* yang dibawa berbeda-beda sesuai dengan kaumnya,

¹⁴⁴ Thabathaba'i, *al-Mizān*, jilid 7, hal. 197. Mahmud Ayub menguraikan pendapat para mufasir bahwa agama Ibrāhīm disebut *al-hanafiyah* karena Ibrāhīm adalah iman pertama yang melakukan sunnah menyunat laki-laki. Karena itu, siapa pun yang menyunat dirinya, dengan mengikuti sunnah Ibrāhīm, harus dianggap pengikut Islam Nabi Ibrāhīm, sehingga dia seorang *hanīf*. Mahmud Ayub, *Qur'an dan Para Penafsirnya I*, (terj.) Nick G. Dharma Putra, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1992, hal. 235. Menurut Muhammad al-Syarqawi, agama Yahudi lebih dekat kepada ajaran Nabi Ibrāhīm dan Islam, baik dalam hal akidah maupun syariat. Hal ini karena, menurut Syarqawi, mereka tidak percaya pada ajaran Trinitas, mengkhitan anak-anak mereka, mensyaratkan penyembelihan terhadap hewan-hewan sebelum dimakan, mengharamkan babi, dan mengharamkan patung-patung malaikat dan para nabi. Muhammad al-Syarqawi, *Talmud Kitab "Hitam" Yahudi yang Menggemparkan*, (terj.) Alimin, dkk., Jakarta: Sahara, 2005, hal. 8.

¹⁴⁵ Thabathaba'i, *al-Mizān*, jilid 10, hal. 125-126.

¹⁴⁶ Thabathaba'i, *al-Mizān*, jilid 5, hal. 90.

¹⁴⁷ Waryono Abdul Ghafur, *Persaudaraan Agama-Agama Millah Ibrāhīm dalam Tafsir Al-Mizan*, Bandung: Mizan, 2016, hal. 91.

namun yang disembah adalah Allah Swt. dan ketetapan ini tidak akan pernah berubah. Keutamaan Ibrāhīm ini ditegaskan lagi dalam surat al-Nahl/16: 120 bahwa Nabi Muhammad diperintahkan untuk mengikuti *millah Ibrāhīm*.¹⁴⁸

Quraish Shihab menafsirkan *millah Ibrāhīm* bahwa ajaran yang disampaikan oleh Nabi Muhammad Saw. dipersamakan dengan *millah Ibrāhīm* karena prinsip-prinsip ajaran Islam sama dengan prinsip-prinsip ajaran Nabi Ibrāhīm as., yaitu tauhid, kesesuaian dengan fitrah, moderasi, penegak hak dan keadilan, keramahtamahan dan lain-lain. Menurut Quraish Shihab, *millah Ibrāhīm* adalah ajaran yang *hanīf*, yakni tidak bengkok, ke arah kiri atau ke arah kanan, tidak tenggelam pada spiritualisme, tidak juga pada materialisme, tetapi tidak juga mengabaikan keduanya.¹⁴⁹

Nilai-nilai dasar *millah Ibrāhīm* sebagaimana dikemukakan sebelumnya terangkum dalam ungkapan *kalimatun sawā'*. Al-Qur'an menggunakan kata "*kalimat*" sebagai petunjuk bahwa keberadaan kalimat tersebut sebenarnya berlaku di antara orang-orang yang mengaku sebagai Yahudi, Nasrani dan pengikut Muhammad. Ungkapan tersebut memberi makna bahwa mereka tunduk, mengakui, menyebarkan dan akan menyiarkan kalimat tersebut sebagai bentuk kesepakatan bersama. Kalimat tersebut diberi predikat *sawā'* sebagai petunjuk bahwa kesepakatan tersebut bukan sekadar wacana, tetapi juga disertai dengan *'amal* (aksi atau perbuatan) yang mencerminkan kata tersebut.

Dalam konteks hubungan antar Yahudi, Nasrani, dan Muhammad, *kalimatun sawā'* berarti bahwa Al-Qur'an, Taurat, dan Injil memiliki kesamaan universal, yaitu kalimat tauhid:

.... أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا

مِّن دُونِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فُقُولُوا أَشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴿٦٤﴾

"Katakanlah: "Hai ahli Kitab, Marilah (berpegang) kepada suatu kalimat (ketetapan) yang tidak ada perselisihan antara Kami dan kamu, bahwa tidak kita sembah kecuali Allah dan tidak kita persekutukan Dia dengan sesuatupun dan tidak (pula) sebagian kita menjadikan sebagian yang lain sebagai Tuhan selain Allah". jika mereka berpaling Maka Katakanlah kepada mereka: "Saksikanlah,

¹⁴⁸ HAMKA, *Tafsir Al-Azhar*, jilid 3, hal. 2296.

¹⁴⁹ Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh*, jilid 4, hal. 368.

bahwa Kami adalah orang-orang yang berserah diri (kepada Allah).” (Āli ‘Imrān/3: 64).

Beberapa *kalimat* tersebut dapat dijadikan standar untuk menilai keberagaman orang-orang Yahudi dan Nasrani atau bahkan umat yang mengklaim sebagai umat Muhammad. Sebagaimana yang dikemukakan sebelumnya bahwa agama Allah itu tunggal, yaitu agama tauhid dan itulah agama Ibrahim (*dīn Ibrāhīm*) yang wajib diikuti oleh semua manusia. Agama Ibrahim dan orang-orang yang mengikutinya disebut Islam dan agama yang *haqq*.

Sebagai risalah terakhir dalam rumpun agama-agama Semitik,¹⁵⁰ ajaran yang dibawa Muhammad Saw. berbekal Al-Qur’an sebagai pedoman hidup. Kitab suci ini hadir bukan untuk hanya menjadi petunjuk bagi orang-orang yang bertakwa (al-Baqarah/2: 1-5), tetapi juga petunjuk bagi seluruh manusia (al-Baqarah/2: 185). Al-Qur’an mengakui dan menghormati kitab-kitab suci agama-agama sebelumnya, bahkan dalam surat al-A’lā/87, ayat terakhirnya berbunyi: “*Sesungguhnya ini benar-benar terdapat dalam shuhūf (lembaran) yang terdahulu, yaitu lembaran Ibrāhīm dan Mūsā.*” Allah Swt. mengutus Muhammad, salah satu tugasnya untuk membenarkan para rasul sebelumnya (al-Shaffāt/37: 37). Pengakuan Islam atas agama-agama lain tidak berhenti di sana. Dalam salah satu rukun iman, yang menjadi landasan teologis beragama, umat Islam diwajibkan mengimani rasul-rasul dan kitab-kitab suci mereka (al-Baqarah/2: 285).¹⁵¹

Atas dasar itu, Islam, Yahudi, dan Kristen secara esensial memiliki titik kesamaan, yaitu sebagai agama kedamaian yang berlandaskan pada kepasrahan kepada Tuhan. Bahkan ketiga agama Samawi tersebut kerap digolongkan sebagai saudara, satu keluarga beda ibu. Seperti yang disabdakan oleh Rasulullah Saw.,:

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: انا أولى الناس بعيسى ابن مريم في الدنيا والآخرة
والأنبياء إخوة لعلات أمهاتهم شتى ودينهم واحد.

¹⁵⁰ Rumpun Semitik merupakan rumpun yang menggunakan bahasa Alkadia (bahasa kuno Babilonia dan Asiria), bahasa Aram (Suryani), dan bahasa Arab. Ciri bahasa tersebut salah satunya adalah akar suku kata yang biasanya terdiri dari tiga konsonan. Biasanya dipahami sebagai kata kerja yang membentuk kata kerja lain, kata benda, dan kata sifat. Kamal Salabi, *Asal-usul Kitab Suci*, (terj.) Dono Indarto, Bogor: Litera Antar Nusa, 1994, hal. 156.

¹⁵¹ Sa’dullah Affandy, *Menyoal Status Agama-Agama Pra-Islam; Kajian Tafsir al-Qur’an atas Keabsahan Agama Yahudi dan Nasrani Setelah Kedatangan Islam*, Bandung: Mizan, 2015, hal. 48.

Rasulullah Saw. bersabda, “*Aku adalah orang yang paling dekat dengan ‘Isa bin Maryam di dunia dan akhirat, dan para nabi adalah bersaudara (dari keturunan) satu ayah dengan ibu yang berbeda, sedangkan agama mereka satu*”. (HR. Bukhari)¹⁵²

Yahudi dan Nasrani dikenal sebagai kelompok Ahli Kitab yang pembawanya merupakan keturunan biologis dari Ibrahim, yaitu Musa dan Isa. Hubungan dengan dua komunitas itu terjadi karena dekatnya posisi geografis dan budaya Muslim dengan keduanya. Baik Muhammad, Isa, dan Musa, ketiganya adalah anak keturunan biologis Ibrahim dari dua putranya Ishaq dan Isma’il. Sebagai risalah yang diwariskan pendahulunya dari mulai Nūh, Ibrāhīm, Mūsā, dan ‘Isā, Allah mewasiatkan kepada para nabi-nabi tersebut, juga kepada Muhammad, sebagai penerus nabi sebelumnya, untuk menegakkan *al-dīn* dan melarang untuk mempertentangkannya (al-Syūrā/42: 13). Fenomena ini yang menggambarkan adanya kesinambungan risalah Tuhan. Ketiga agama tersebut masih dalam satu induk yang bermuara pada Nabi Ibrāhīm, sehingga secara prinsipil, ketiga agama Ibrahimite tersebut dapat menjalin sebuah ikatan emosional yang kokoh.¹⁵³ Dalam istilah Frithjof Schuon, kesatuan adikodrati dari tiga agama besar ini juga disebut sebagai agama monoteisme.¹⁵⁴

Respon inklusif Al-Qur’an ini adalah cerminan dari sikap paralel dalam menerima kehadiran agama lain, juga pengakuan Al-Qur’an terhadap eksistensi komunitas lain sebagai sosio-religius yang sah, pengakuan spiritualitas, norma hukum, dan sosial-keagamaan. Sikap paralel inklusivitas Al-Qur’an tersebut tergambar dalam penolakan Al-Qur’an terhadap sikap eksklusif dan klaim kebenaran (*truth claim*) sebagaimana sikap *truth claim* Yahudi dan Nasrani (al-Baqarah/2: 113), bahkan klaim berkaitan dengan jaminan keselamatan eskatologi (masuk surga) yang menjadi miliknya (al-Baqarah/2: 111). Sikap eksklusif dan *truth claim* tersebut, menurut Hendar Riyadi, merupakan akibat anggapannya sebagai umat pilihan, satu-satunya kinasih Tuhan (al-Mā’idah/5: 18) dan klaim memiliki kelebihan dirinya dibandingkan dengan lainnya (al-Baqarah/2: 47 & 122).¹⁵⁵

¹⁵² Muḥammad bin Ismā’īl bin Ibrāhīm al-Bukhārī, *Shahīḥ al-Bukhārī*, Beirut: Dār al-Fikr, tt., hadits ke-3187, jilid 3, hal. 255.

¹⁵³ Jerald F. Dirks, *Abrahamic Faiths; Titik Temu dan Titik Seru antara Islam, Kristen, dan Yahudi*, Jakarta: Serambi, 2006, hal. 32.

¹⁵⁴ Frithjof Schuon, “The Problem of Sexuality”, dalam *Studies in Comparative Religion*, Winter, 1977, vol. 11, no. 1, hal. 154.

¹⁵⁵ Hendar Riyadi, *Melampaui Pluralisme; Etika Al-Qur’an tentang Keragaman Agama*, Jakarta: RMBooks, Cet. 1, 2007, hal. 91.

Atas dasar kesamaan esensial ini, tidaklah mengeherankan bila Islam, Yahudi, dan Kristen kerap digolongkan sebagai tiga agama Ibrahim (*Abrahamic Religions*).¹⁵⁶ Frithof Schuon menjelaskan bahwa agama monoteistis yang pada awalnya merupakan cabang kelompok agama Semit, yang berasal dari Abraham, kemudian berkembang menjadi dua cabang, keturunan Nabi Ishāq dan keturunan Nabi Ismāʿīl. Schuon melanjutkan bahwa pada zaman Nabi Mūsā, monoteisme ini mengambil bentuk Yahudi. Di saat mulai lunturnya agama Abraham di kalangan keturunan Nabi Ismāʿīl, Mūsā -lah yang terus mengembangkan monoteisme tersebut. Mūsā menghubungkan monoteisme dengan bangsa Israel, dan karena itu menjadi pelindungnya.¹⁵⁷

Dari sisi persaudaraan, kekerabatan, dan persahabatan, menurut Said Aqil Siradj, Islam dan Kristen sebenarnya masih satu trah dari Ibrahim. Menurutnya, agama Kristen lahir sebagai agama samawai melalui Nabi ʿIsā, sedangkan Islam melalui jalur Nabi Muhammad Saw.. Dua tokoh induk ini akan bertemu pada sosok Ibrahim, apabila ditelusuri silsilahnya, yaitu Nabi ʿIsā adalah keturunan Nabi Ishāq, salah seorang putra Nabi Ibrahim, yang kemudian menurunkan Bani Isrāʿīl. Sementara Nabi Muhammad adalah keturunan Nabi Ismāʿīl, saudara seayah dengan Ishāq, yang kemudian menurunkan bangsa Arab.¹⁵⁸

Said Aqil menyatakan bahwa pada hakikatnya semua agama memiliki kesempurnaan, karena ia menyimpan serta membawa visi dan misi Ilahiah yang berkenaan dengan capaian-capaian kesempurnaan manusia, baik secara individu maupun sosial. Menurutnya, munculnya setiap agama di tengah situasi masyarakat memang membutuhkan pencerahan sehingga mampu membentuk ideal individu dan masyarakat *par excellence*. Oleh karena itu, dalam konteks ini saja sebenarnya dapat disimpulkan tentang tidak adanya perbedaan yang *distingtif* antar agama.¹⁵⁹

Semua agama sama-sama berkehendak secara mulia untuk membawa manusia kepada tingkat kualitas yang lebih tinggi dan membebaskan manusia dari keterperosokan akibat salah dalam

¹⁵⁶ Reuven Firestone, "The Evolution of the Abraham-Ismael Legends in Islamic Exegesis", dalam *Journeys in Holy Lands*, Albany, NY: SUNY Press, 1990, hal. 32.

¹⁵⁷ Frithjof Schuon, "The Problem of Sexuality", hal. 154.

¹⁵⁸ Said Aqil Siradj, *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial, Mengedepankan Islam Sebagai Inspirasi, Bukan Aspirasi*, Bandung: Mizan, Cet. 1, 2006, hal. 306.

¹⁵⁹ Said Aqil Siradj, *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial*, hal. 306.

menentukan langkahnya.¹⁶⁰ Semua agama mempunyai kekuatan transformatif sebagai bentuk pengejawantahan dari misi profetis yang memang tersimpan lekat dalam eksistensi agama.¹⁶¹ Semua agama Samawi mengklaim paling dekat dengan kepercayaan (*millah*) Ibrahim. Jika Injil memberinya predikat *righteous* (orang yang berbudi), Al-Qur'an menyebutnya sebagai yang *ḥanīf*, yang tulus, dan cenderung pada kebenaran (Ali 'Imrān/3: 67-68). Klaim kepemilikan Ibrahim sebagai *patriarch* (Bapak Monoteisme) oleh Yahudi dan Nasrani tidaklah berdasar, karena Al-Qur'an menawarkan solusi pertikaian klaim tersebut secara simpatik.¹⁶²

Kristen muncul sebagai upaya reformasi terhadap penyimpangan-penyimpangan yang terjadi pada pemeluk agama Yahudi. Agama Kristen, sama-sama hendak melakukan pembenahan radikal terhadap kekisruhan yang terjadi dalam tubuh agama Yahudi. Walaupun demikian, ternyata agama Kristen pun mengalami suatu proses degradasi dengan terlihatnya pemitosan terhadap diri Yesus Kristus. Berarti di sini, menurut Said yang terjadi adalah penyimpangan terhadap unsur monoteisme yang kemudian tertukar oleh unsur politeisme yang terlihat dengan penisbatan aspek kemanusiaan (*nasūt*) Yesus dengan aspek Ketuhanan (*lahūt*).¹⁶³

Kelonggaran sistem monoteisme dalam Kristen inilah yang kemudian mendapat teguran dari Al-Qur'an. Kristen menyatakan adanya Trinitas dalam konsep teologinya; Tuhan adalah salah satu dari tiga (al-Mā'idah/5: 17 dan al-Nisā'/4: 171). Kata *kufr* dalam ayat ini menggunakan bentuk lampau (*fi'il mādhī*) sebagai bentuk kekafiran terhadap pendirian bahwa Tuhan adalah salah satu dari tiga. Hadirnya Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad sesungguhnya juga hendak menyempurnakan segala kekurangan yang ada pada agama-agama sebelumnya itu. Secara teologis, Islam memperkuat monoteisme dengan menempatkan Tuhan bebas dari segala unsur antropomorfisme serta mengukuhkan Tuhan sebagai zat yang transenden (*tanzīh*).¹⁶⁴

Islam juga memperkuat aspek moralitas dengan meluruskan berbagai penyimpangan moral dan meletakkan moral sebagai landasan utama dalam penegakan diri individu maupun masyarakat.¹⁶⁵ Semboyan Islam ini dalam dibaca dalam pernyataan Nabi Muhammad:

¹⁶⁰ Alferdh North Whitehead, *Religion in the Marking*, (terj.) *Mencari Tuhan Sepanjang Zaman*, Alouis Agus Nugroho, Bandung: Mizan, 2009, hal. 6.

¹⁶¹ Said Aqil Siradj, *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial*, hal. 330.

¹⁶² Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi Al-Qur'an*, hal. 84.

¹⁶³ Said Aqil Siradj, *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial*, hal. 330.

¹⁶⁴ Sa'dullah Affandy, *Menyoal Status Agama-Agama Pra-Islam*, hal. 54.

¹⁶⁵ Sa'dullah Affandy, *Menyoal Status Agama-Agama Pra-Islam*, hal. 54.

عن سعيد بن منصور عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ صَالِحَ الْأَخْلَاقِ.

Dari Sa'īd bin Mantsūr dari Abu Hurairah r.a, dia berkata: Rasulullah SAW. bersabda, 'Tidaklah aku diutus kecuali untuk menyempurnakan akhlak'. (HR. Ahmad).¹⁶⁶

Dengan demikian, historis agama di sini menunjukkan kenyataan bahwa kehadiran agama pada hakikatnya sama-sama mempunyai misi suci untuk membebaskan manusia dari belenggu sifat-sifat moral rendahan dan membawa pada ketinggian moral. Di sisi lain, kehadiran agama juga menampakkan kekurangan sebagai akibat dari adanya penyimpangan-penyimpangan, baik secara moral maupun teologis. Oleh karena itu, Islam mengklaim sebagai agama paripurna yang mempunyai misi penyempurnaan terhadap historisitas agama-agama tersebut. Islam memang hadir pada posisi terakhir dalam kronologi agama-agama samawi. Konteks ini dapat dibaca pula agar tidak menimbulkan kesalahpahaman, bahwa hadirnya agama-agama dalam rumpun samawi tersebut sesungguhnya berjalan dalam unsur saling menyempurnakan, karena memang berjangkar pada kesamaan misinya.¹⁶⁷

Meski di berbagai tempat Al-Qur'an mengkritik dan meluruskan beberapa ajaran Ahl al-Kitab, Yahudi dan Nasrani, tetapi Al-Qur'an tetap mengakui keragaman dalam keyakinan atau aqidah dan syariat. Bahkan Islam tidak memaksa manusia untuk menjadikan Islam sebagai satu-satunya agama di dunia. Melalui informasi Al-Qur'an Nabi Muhammad sangat mengerti bahwa setiap upaya pemaksaan terhadap suatu agama akan mengalami kegagalan, sebab itu bukan hanya menyalahi hukum kebiasaan, tetapi juga bertentangan dengan kehendak Tuhan.¹⁶⁸ Dalam surat Hūd/11: 118 Allah berfirman:

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً ۗ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ۗ

“Jikalau Tuhanmu menghendaki, tentu Dia menjadikan manusia umat yang satu, tetapi mereka senantiasa berselisih pendapat.” (Hūd/11: 118).

Dalam ayat ini Al-Qur'an menetapkan prinsip kebebasan beragama agar para penganut agama yang beragam dapat hidup

¹⁶⁶ Abū ‘Abdillāh Ahmad bin Hanbal, *Musnad al-Imām Ahmad bin Hanbal*, ttp., al-Risalah, jilid 14, 2001, hadits ke 8595, hal. 513.

¹⁶⁷ Said Aqil Siradj, *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial*, hal. 331.

¹⁶⁸ Muchlis M. Hanafi, “Hubungan Antaragama”, dalam *SUHUF; Jurnal Kajian Al-Qur'an dan Kebudayaan*, Vol. 1, No. 1, Tahun 2008, hal. 33.

berdampingan, aman, damai, dan sejahtera. Tidak ada paksaan dalam beragama (al-Baqarah/2: 256). Prinsip ini telah dinyatakan jauh sebelum dunia menetapkan kebebasan beragama pascarevolusi Prancis pada tanggal 4 Agustus 1789 dan baru terealisasi pada tahun 1791 yang ditandai dengan berakhirnya diskriminasi terhadap kelompok Yahudi.¹⁶⁹ Salah satu bukti nyata penegakan prinsip ini, Islam membiarkan rumah-rumah ibadah di wilayah yang dikuasainya berdiri dan tidak merusak atau menghancurkannya. Ketika berhasil menaklukkan Yerusalem, Khalifah kedua, Umar r.a., memberikan jaminan keamanan terhadap jiwa, harta, dan rumah ibadah penduduk kota yang beragama Kristen.¹⁷⁰

Jadi, benang merah yang menyambungkan seluruh agama terletak pada misi yang dibawanya. Agama apa pun memiliki ajaran dan misi menegakkan keadilan dan membela kaum tertindas. Begitu pun Islam hadir melakukan advokasi dan membebaskan manusia dari ketimpangan sosial, menolak tirani, eksploitasi, dominasi, dan hegemoni dalam pelbagai sisi kehidupan, ekonomi, politik, sosial, dan budaya. Al-Qur'an banyak menjelaskan hal itu, baik secara implisit maupun eksplisit terhadap ketidakadilan kondisi masyarakat saat itu.¹⁷¹ Islam telah mengajarkan umatnya untuk menghormati agama lain dan melarang mencelanya. Surat al-An'am/6: 108 menegaskan:

وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ

كَذَلِكَ زَيْنًا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا

يَعْمَلُونَ ﴿١٠٨﴾

“Dan janganlah kamu memaki sembahhan-sembahhan yang mereka sembah selain Allah, karena mereka nanti akan memaki Allah dengan melampaui batas tanpa pengetahuan. Demikianlah Kami jadikan Setiap umat menganggap baik pekerjaan mereka. kemudian kepada Tuhan merekalah kembali mereka, lalu Dia memberitakan kepada mereka apa yang dahulu mereka kerjakan.” (al-An'am/6: 108).

Ayat di atas secara tegas melarang umat Islam untuk mencerca dan mengolok-olok sesembahan non-muslim, karena dikhawatirkan

¹⁶⁹ Ahmad M. Al-Houfy, *Samahāt al-Islām*, Kairo: al-Majlis al-A'lā li al-Syu'un al-Islāmiyyah, 2001, hal. 171.

¹⁷⁰ Muchlis M. Hanafi, “Hubungan Antaragama”, hal. 34.

¹⁷¹ Abdul Muqsih Ghazali, *Argumen Pluralisme al-Qur'an; Membangun Toleransi Berbasis al-Qur'an*, Depok: Katakita, 2008, hal. 70.

mereka (non-muslim) akan berbalik menghina Islam. Ayat ini jelas mengajarkan prinsip *tasāmuh* (toleransi) kepada setiap muslim dalam hubungannya dengan agama lain. Al-Qur'an dengan tegas mengakui keberadaan agama-agama lain dan menyuarakan kepada umat Islam untuk hidup berdampingan secara damai. Namun perlu ditegaskan bahwa mengakui keberadaan agama lain tidak berarti membenarkannya. Keyakinan akan kebenaran agama tentu akan berpendapat bahwa agamanyalah yang paling benar. Semua agama tentu menawarkan jalan keselamatan.¹⁷²

Islam secara tegas mengajarkan umatnya untuk senantiasa menjaga hubungan baik dengan sesama manusia. Selama non-muslim tidak mengganggu seorang muslim dalam menjalankan ibadahnya, umat Islam dilarang untuk mengganggu pemeluk agama lain. Rasulullah telah memberikan teladan yang sangat baik dalam hal ini. Ia adalah seorang pemimpin yang bijaksana dan senantiasa berlaku adil kepada semua manusia. Fakta-fakta sejarah, antara lain tertulis dalam Piagam Madinah, menunjuk toleransi yang luar biasa dari pihak muslim kepada golongan non-muslim.¹⁷³ Dalam hubungannya dengan agama-agama lain, Islam memberikan keistimewaan khusus pada agama Yahudi dan Kristen. Kehormatan yang diberikan kepada Yudaisme dan Kristinitas, para pendiri, kitab suci, dan para penganutnya bukanlah sekadar basa-basi, tetapi merupakan pengakuan terhadap kebenaran kedua agama tersebut. Lebih jauh, kedudukan sah kedua agama bukanlah bersifat sosio-politik, kultural atau peradaban, tetapi bersifat keagamaan.¹⁷⁴

Bagi Islam, keyakinan kepada kebenaran misi para nabi sebelum Nabi Muhammad merupakan salah satu syarat sahnya keimanan seorang Muslim. Tanpa meyakini kebenaran risalah yang dibawa oleh nabi-nabi terdahulu, maka sama halnya dengan mengingkari adanya garis penghubung antara para nabi yang berakhir pada Muhammad Saw.. Bahkan, ketiga agama Ibrahim ternyata telah memainkan peran yang sangat penting dalam sejarah manusia dan kemanusiaan. Melalui ketiganyalah manusia belajar memandang kemanusiaan sebagai suatu keseluruhan. Melalui ketiganya pula, manusia mengetahui makna kehidupan internal dan eksternal, kaitan-kaitan erat antara mereka, serta keterbatasan-keterbatasan mereka. Kesuksesan dan kegagalan kesejarahan agama Yahudi dan Kristen merupakan suatu pengalaman

¹⁷² Ali Masykur Musa, *Membumikan Islam Nusantara; Respons Islam terhadap Isu-Isu Aktual*, Jakarta: Serambi, 2014, hal. 51.

¹⁷³ Ali Masykur Musa, *Membumikan Islam Nusantara*, hal. 52.

¹⁷⁴ Ngainum Naim, *Islam dan Pluralisme Agama: Dinamika Perebutan Makna*, Yogyakarta: Aura Pustaka, 2014, hal. 34.

kemanusiaan bagi Islam yang sangat menentukan. Musa, Isa, dan Muhammad adalah personifikasi-personifikasi tiga kemungkinan tertinggi dari seluruh apa yang merupakan hakikat kemanusiaan.¹⁷⁵

Dalam membangun relasi antara Muslim dan non-Muslim, hal penting yang harus dilakukan adalah melakukan dialog secara konstruktif. Dialog semacam ini dapat terwujud dengan dilandasi oleh sikap saling menghormati antarumat beriman. Selain itu, juga penting untuk dikembangkan sikap saling memahami pihak lain (*others*). Langkah-langkah semacam ini akan mengantarkan pada terbangunnya interaksi dengan dasar keadilan dan persamaan sebagai umat manusia yang satu.

Menurut Khaled M. Abou El-Fadl, seperti yang dikutip oleh M. Amin Abdullah, dia mengatakan bahwa relasi Muslim dan non-Muslim memiliki akar problematik. Tidak hanya karena relasi Muslim dan non-Muslim, tetapi akar problematik tersebut juga karena di dalam kalangan umat Islam sendiri terdapat perbedaan cara pandang terkait dengan hubungan itu sendiri, keselamatan, dan siksa neraka. Umat Islam terbelah menjadi dua, yaitu kalangan puritan dan moderat. Perbedaan ini terjadi karena persoalan keagamaan sebenarnya tidak lepas dari interpretasi manusia akan teks suci atau *divine text* yang dipercaya sebagai ungkapan langsung dari Tuhan kepada manusia. Sementara dalam kerangka kerjanya, tidak ada tafsir yang seragam terhadap suatu hal. Persoalan perbedaan tafsir agama ini menjadi problem pelik ketika ada pihak yang menganggap bahwa otoritasnya saja yang paling berhak untuk menginterpretasikan teks suci dan hanya tafsirannya yang paling valid dan benar, sedangkan tafsir orang lain dianggap salah. Maka yang kemudian muncul adalah pemberian stereotipe negatif secara semena-mena, seperti *bid'ah*, *kafir*, dan sejenisnya. Padahal kebenaran yang hakiki hanya milik Tuhan.¹⁷⁶

Pandangan kelompok moderat berbeda dengan kelompok puritan. Bagi kalangan moderat, Al-Qur'an tidak hanya menerima, bahkan mengharapkan, realitas perbedaan dan keragaman dalam masyarakat manusia. Keragaman adalah bagian dari tujuan penciptaan, yaitu untuk saling mengenal, dan hal ini meneguhkan kekayaan Tuhan. Tujuan ini membebaskan kewajiban bagi umat Islam untuk bekerja sama dan bekerja ke arah tujuan-tujuan khusus dengan Muslim dan juga non-Muslim. Melengkapi tujuan toleransi, Al-Qur'an mewajibkan manusia untuk bekerja bersama dalam meraih kebaikan. Dalam pandangan

¹⁷⁵ 'Alija 'Ali Izetbegovic, *Membangun Jalan Tengah: Islam antara Timur dan Barat*, (terj.) Nurul Agustina, dkk., Bandung: Mizan, 1992, hal. 189.

¹⁷⁶ M. Amin Abdullah, "Kesadaran Multikultural", dalam M. Ainul Yaqin, *Pendidikan Multikultural*, Yogyakarta: Pilar, 2006, hal. xiv.

kaum moderat, tidak ada spirit dominasi dan penguasaan kaum non-Muslim.¹⁷⁷

Sebagai contoh, untuk menunjukkan adanya kemajemukan agama, kata “pluralisme agama” (*religious pluralism*) sesungguhnya kurang tepat digunakan. Kata yang lebih tepat digunakan adalah “pluralistis agama” (*religious plurality*). Kata yang kedua ini lebih menekankan pada pengakuan seseorang terhadap adanya kemajemukan agama di dunia. Istilah pluralisme agama dicurigai oleh banyak sarjana, khususnya sarjana muslim, yang menolak ide tentang kesamaan agama-agama, karena dapat berimplikasi pada keyakinan agama seseorang.¹⁷⁸

Pluralisme sendiri ditanggapi secara berbeda antara satu intelektual dengan intelektual lainnya. Perbedaan pendapat dalam menyikapi wacana pluralisme agama merupakan sebuah realitas yang harus dihadapi dengan jernih. Sikap yang jernih akan dapat menghindarkan dari saling klaim dan membela diri secara subjektif-emosional. Respons yang pro-kontra terhadap pluralisme agama sesungguhnya tidak hanya berkaitan dengan bagaimana Islam memberikan respons terhadap wacana pluralisme agama itu saja, tetapi juga berkaitan dengan berbagai wacana yang lain seperti, modernisasi, demokrasi, HAM, toleransi, dan berbagai wacana lainnya. Perbedaan pendapat terhadap wacana pluralisme agama seyogyanya justru menjadi media bagi pengembangan diskusi yang konstruktif bagi pengembangan kehidupan umat beragama yang lebih kondusif. Mengidealkan uniformitas universal dari sebuah pemikiran merupakan suatu hal yang mustahil adanya. Justru dalam spirit uniformitas universal tersebut terkandung proses reduksi terhadap pemikiran yang plural.¹⁷⁹

¹⁷⁷ Khaled M. Abou El-Fadl, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, (terj.) Helmi Musthofa, Jakarta: Serambi, 2006, hal. 249.

¹⁷⁸ Berkaitan dengan gagasan pluralisme agama, Alwi Shihab mengajukan beberapa batasan. *Pertama*, pluralisme tidak hanya menunjuk pada kenyataan tentang adanya kemajemukan. Pluralisme meniscayakan adanya keterlibatan aktif terhadap kenyataan pluralistis tersebut. Dalam konteks ini, seorang pluralis, dituntut untuk berinteraksi secara positif dalam lingkungan yang plural tersebut. *Kedua*, harus dibedakan antara pluralisme dan kosmopolitanisme. Kosmopolitanisme mengandaikan adanya individualisme yang menyulitkan terjadinya perjumpaan dan dialog antara pemeluk agama-agama, apalagi dialog teologis. Kosmopolitanisme lebih menunjuk pada suatu realitas di mana aneka jenis agama, ras, dan bangsa hidup di suatu kawasan. *Ketiga*, konsep pluralisme tidak dapat disamakan dengan relativisme. Seorang relativis tidak akan menerima suatu kebenaran universal yang berlaku untuk semua dan sepanjang masa. Ia akan merelatifkan semua hal, termasuk kebenaran agama. Alwi Shihab, *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*, Bandung: Mizan, 1997, hal. 41-42.

¹⁷⁹ Ngainum Naim, *Islam dan Pluralisme Agama*, hal. 40.

Sikap lebih penting yang seharusnya dikembangkan adalah bagaimana dari berbagai perbedaan pendapat yang ada diupayakan untuk membentuk “sebuah pandangan yang merangkul”. Sesungguhnya keanekaragaman respons dan pendapat terhadap wacana pluralisme agama dapat semakin memperkaya khazanah pemikiran. Sikap arif dan bijaksana sangat diperlukan agar semakin memperkaya kehidupan antarumat beragama, bukan justru menjadi sarana untuk membangun permusuhan baru. Perbedaan pendapat yang kemudian berlanjut dalam berbagai sikap yang kurang harmonis antara pendukung dan penolak pluralisme agama pada dasarnya merupakan bentuk ketidakdewasaan dan kuatnya egoisme. Jika saja masing-masing pihak menyadari bahwa sebuah pendapat memiliki kelemahan dan membuka diri untuk menerima masukan, atau paling tidak masing-masing menghargai pendapat yang berbeda tanpa menjatuhkan atau menyalahkan yang lain, maka kehidupan yang harmonis dan saling menghargai akan menjadi bagian yang nyata dalam kehidupan ini.¹⁸⁰

Dalam agama Kristen, pluralisme agama menjadi tantangan utama dalam membangun hubungan dengan agama-agama lain. Sejarah panjang agama Kristen sarat dengan doktrin eksklusif yang tidak mengakui adanya keselamatan di luar agama Kristen. Namun demikian, terdapat pemikir Kristiani yang bercorak inklusif yang mengakui kehadiran dan aktivitas penyelamatan yang dilakukan Tuhan melalui semua tradisi agama. Dokumen yang menunjukkan sikap inklusif ini dapat ditemukan dalam “Deklarasi tentang Hubungan Gereja dengan Agama-Agama non-Kristen (*Nostra Aetate*). Dokumen ini disebarakan Paus Paulus VI pada 28 Oktober 1965.

*The church regards with esteem also the Moslems. They adore the one God, living and subsisting in Himself: merciful and all-powerful, the Creator of heaven and earth, who has spoken to men; they take pains to submit wholeheartedly to even His inscrutable decrees, just as Abraham, with whom the faith of Islam takes pleasure in linking itself, submitted to God. Though they do not acknowledge Jesus as God, they revere Him as a prophet. They also honor Mary, His virgin Mother; at times they even call on her with devotion. In addition, they await the day of judgment when God will render their deserts to all those who have been raised up from the dead. Finally, they value the moral life and worship God especially through prayer, almsgiving and fasting.*¹⁸¹

¹⁸⁰ Ngainum Naim, *Islam dan Pluralisme Agama*, hal. 41.

¹⁸¹ <http://katolisitas.org/dokumen-gereja/vatican-ii/dekrit-tentang-ekumenisme/>, diakses pada 30 September 2017.

“Gereja juga menghargai umat Islam, yang menyembah Allah satu-satunya, yang hidup dan berdaulat, penuh belas kasihan dan mahakuasa, Pencipta langit dan bumi, yang telah bersabda kepada umat manusia. Kaum Muslimin berusaha menyerahkan diri dengan segenap hati kepada ketetapan-ketetapan Allah juga yang bersifat rahasia, seperti dahulu Abraham –iman Islam dengan suka rela mengacu kepadanya- telah menyerahkan diri kepada Allah. Memang mereka tidak mengakui Yesus sebagai Allah, melainkan menghormatin-Nya sebagai nabi. Mereka juga menghormati Maria Bunda-Nya yang tetap perawan, dan pada saat-saat tertentu dengan khidmat berseru kepadanya. Selain itu, mereka mendambakan Hari Pengadilan, bila Allah akan mengganjar semua orang yang telah bangkit. Maka, mereka juga menjunjung tinggi kehidupan susila, dan berbakti kepada Allah terutama dalam doa, dengan memberikan sedekah dan puasa.¹⁸²

Selain pandangan inklusif, tidak sedikit juga pemikir Kristen yang berpikiran pluralis. Tokoh utama pendukung pluralisme dalam Kristen adalah Jhon Hick, seorang filosof agama dan teolog ternama dari Inggris. Dengan menggunakan analogi dalam disiplin astronomi, Jhon Hick mengemukakan suatu pendekatan teosentris, yaitu suatu peralihan dari dogma bahwa agama Kristen berada di pusat kesadaran bahwa Tuhan berada di pusat dan semua agama mengabdikan mengitari-Nya.¹⁸³

Dalam menguraikan gagasannya, Jhon Hick membuat perbandingan antara teori Ptolomeius dan Copernicus mengenai sistem tata surya. Teori astronomi Ptolomeius mengatakan bahwa bumi merupakan pusat tata surya di mana semua planet mengitarinya. Teori ini dapat membawa implikasi teologis bahwa Kristus merupakan pusat dari seluruh agama ini. Ini berarti bahwa agama lain akan berputar mengitari agama Kristen. Sangat mungkin, analogi dari Ptolomeius ini terjadi pada agama yang lainnya. Analogi teori Copernicus yang berpandangan bahwa matahari adalah pusat tata surya membawa implikasi yang berbeda. Dalam hal ini Hick menyatakan penting untuk menganggap bahwa seluruh agama berpusat pada Allah bukan pada agama Kristen atau pada salah satu agama yang lain. Dia adalah matahari, sumber dari cahaya dan kehidupan, yang digambarkan semua agama dengan cara mereka masing-masing. Jika demikian, maka dapat diharapkan bahwa Allah, sebagaimana tercermin dalam aneka peradaban, menjadi nyata dalam wahyu atau agama yang berbeda.

¹⁸² Ngainum Naim, *Islam dan Pluralisme Agama*, hal. 42.

¹⁸³ Charles Kimball, *Kala Agama Jadi Bencana*, (terj.) Nurhadi, Bandung: Mizan, 2003, hal. 300.

Namun, meski ada perbedaan, kita dapat percaya bahwa di mana-mana Allah Yang Esa sedang bekerja mencetak pada jiwa manusia.¹⁸⁴

Nama lain pemikir Kristiani yang liberal dalam mengembangkan gagasan pluralisme adalah Wilfred Cantwell Smith. Smith mencurigai kerangka teologi Kristen yang menegaskan interpretasi “kita-mereka” menurut pandangan agama Kristen dan berdiri sendiri ketika melihat komunitas agama lain sebagai objek atau bahkan orang-orang yang harus dikonversi, terlepas dari kebaikan hati mereka. Ia berupaya mendorong umat Kristen, Islam, Yahudi, Budha, Sikh, dan agama-agama lainnya untuk menafsirkan semua ajaran keimanan secara komprehensif dan seadil-adilnya. Bagi Smith, dialog ini penting untuk direalisasikan, karena pemahaman teologi yang eksklusif akan mengakibatkan agama orang lain dipandang sebagai penyembahan berhala dan menyamakan Tuhan mereka dengan dewa. Semua agama mengarah pada tujuan akhir, yaitu Tuhan. Implikasinya, teologi Kristen tidak boleh merupakan pandangan yang berasal dari satu agama atau komunitas terhadap agama atau komunitas lain. Teologi Kristen seharusnya muncul ketika melihat dan mengenal dirinya sebagai peserta dalam suatu komunitas dunia yang meliputi semua agama lain.¹⁸⁵

Pemikir Kristiani Indonesia yang berparadigma pluralis adalah J.B. Banawiratma. Menurutnya, agama Katolik memandang bahwasanya hubungan antarumat beriman di lingkungan Gereja Katolik sangatlah luas. Kenyataan itu merupakan tanda bahwa hubungan antarumat beriman tidak dianggap hal kecil, melainkan merupakan kepedulian, baik dari perspektif sosiologis maupun dari perspektif teologis. Berhadapan dengan pluralisme agama, Banawiratma menawarkan paradigma pluralisme dialogal. Paradigma ini mengakui kenyataan pluralisme iman dan agama, dan menolak paradigma eksklusif dan pluralis indifiren. Kekhasan masing-masing agama dan iman diakui, sekaligus masing-masing melalui dialog dapat menyumbangkan kekayaannya. Melalui paradigma pluralis dialogal dapat diusahakan perjumpaan visi dan orientasi yang hidup di antara umat beragama dan umat beriman, dapat ditemukan dataran-dataran dialogal dan transformasi yang mungkin diperkembangkan.¹⁸⁶

Dalam pandangan Coward, ada dua alasan penting mengenai pandangan Yahudi terhadap pluralisme agama. *Pertama*, agama Yahudi

¹⁸⁴ Charles Kimball, *Kala Agama Jadi Bencana*, hal. 301.

¹⁸⁵ Charles Kimball, *Kala Agama Jadi Bencana*, hal. 33.

¹⁸⁶ J.B. Banawiratma, “Bersama Saudara-Saudari Beriman Lain, Perspektif Gereja Katolik,” dalam Elga Sarapung, dkk., (ed.), *Dialog: Kritik dan Identitas Agama*, Yogyakarta: Dian Interfidei, 2004, hal. 18-19.

adalah agama pertama yang mencapai bentuk dan keyakinan yang mengajarkan monoteisme. Agama monoteisme lain, Kristen dan Islam, telah menjadikan Yahudi sebagai konteks kemunculan dan ajarannya. Keterkaitan Yahudi, Kristen, dan Islam yang mengajarkan monoteisme telah menjadikan para filosof dan teolog Yahudi melakukan penyidikan terhadap ajaran mereka berkaitan dengan ajaran agama lain. *Kedua*, pluralisme keagamaan dalam agama Yahudi banyak berkaitan dengan pengalaman hidup yang dinamakan *diaspora*, yakni hidup dalam komunitas keagamaan yang terpencar dan hidup sebagai kelompok minoritas di tengah komunitas agama lain. Sejarah panjang kehidupan umat Yahudi sarat dengan dinamika dan beraneka problem. Salah satu titik pentingnya adalah pembantaian yang dilakukan Hitler. Hitler, dengan tindakan kejinya, telah menghadirkan problem baru bagi komunitas Yahudi, yaitu bagaimana melagukan *madah* Allah di negeri asing.¹⁸⁷

Pada masa klasik dan pertengahan, relasi dengan agama lain menjadi wacana yang dikembangkan oleh para pemikir Yahudi. Salah seorang pemikir Yahudi era klasik yang mengembangkan pemikiran tentang relasi agama lain adalah Philo Yudeus (20 SM-50 SM). Ia menyatakan bahwa bermacam-macam agama dan filsafat Yunani merupakan perwujudan yang berbeda dari satu Logos Ilahi. Sementara salah seorang pemikir Yahudi dari Abad Pertengahan adalah Maimonides (1135-1204). Ia berpendapat bahwa dari semua agama, Yahudi adalah satu-satunya iman keagamaan yang diwahyukan Allah dan bahwa hanya iman keagamaan itulah yang benar dalam segala hal.

Meski paham keagamaannya sangat sempit, tetapi ia tetap toleran terhadap ajaran Kristen dan Islam. Misalnya, ia mengatakan bahwa ajaran yang dibawa Yesus dan Muhammad adalah bagian dari kebijaksanaan Allah. Ia juga memberikan apresiasi positif terhadap ajaran Kristen yang menganggap Taurat sebagai kitab suci. Terhadap ajaran Islam ia memberikan penghargaan karena Islam mengajarkan penolakan terhadap praktik penyembahan berhala. Ia bahkan tampak sangat rasional ketika mengatakan bahwa orang-orang kafir pun jika mampu menunjukkan diri sebagai orang-orang yang saleh juga berhak mendapatkan kebahagiaan dalam dunia yang akan datang (*world to come*).¹⁸⁸

¹⁸⁷ Harold Coward, *Pluralism Challenge to World Religion*, Maryknoll, New York: Orbis Books, 1985, hal. 1.

¹⁸⁸ Harold Coward, *Pluralism Challenge to World Religion*, hal. 5.

BAB III DISKURSUS TEORI HERMENEUTIKA

A. Paradigma Hermeneutika

1. Pengertian Hermeneutik

Hermeneutik bukanlah sebuah istilah modern, melainkan sebuah istilah kuno yang dapat ditelusuri sampai zaman Yunani kuno. Kata ini sering diasosiasikan dengan nama salah seorang dewa Yunani, *Hermes*, yang dianggap sebagai utusan para dewa bagi manusia. Hermes adalah utusan dewa di langit untuk membawa pesan kepada manusia. Yang dilakukan oleh Hermes lalu menjelaskan sebagian pengertian hermeneutik. Sebelum menyampaikan pesan-pesan dewata itu kepada manusia, Hermes harus terlebih 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.¹⁸⁹

Dari kegiatan Hermes tersebut tampak kerumitan dalam kegiatan memahami. Pertama, pihak yang menyampaikan pesan harus memahami maksud pesan itu. Kedua, agar maksud pesan dapat disampaikan sang penyampai pesan harus membuat artikulasi yang sesuai dengan maksud penyampai pesan. Kesenjangan antara pemberi pesan, penyampai pesan dan penerima pesan harus dijembatani lewat kegiatan yang lalu disebut hermeneutik. Menurut Heidegger, dalam pengertian Yunani kuno, hermeneutik lebih merupakan “pikiran yang bermain” daripada “ilmu yang ketat”.¹⁹⁰

Kata hermeneutik atau dalam bahasa Inggris *hermeneutics* berasal dari kata Yunani *hermeneuein* yang berarti “menerjemahkan” atau

¹⁸⁹ Kurt Muller-Vollmer (ed.), *The Hermeneutics Reader*, New York: Continuum, 2006, hal. 1.

¹⁹⁰ F. Budi Hardiman, *Seni Memahami Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida*, cet. I, Yogyakarta: PT. Kanisius, 2015, hal. 11.

“bertindak sebagai penafsir”.¹⁹¹ Dalam kegiatan menerjemahkan sebuah teks berbahasa asing ke dalam bahasa asli, harus memahami lebih dahulu dan kemudian mencoba mengartikulasikan pemahaman tersebut kepada orang lain lewat pilihan kata dan rangkaian terjemahan. Menerjemahkan bukanlah sekedar menukar kata-kata asing dengan kata-kata ke dalam bahasa asli, melainkan juga memberi penafsiran, maka kata *hermeneuein* itu memiliki arti yang cukup mendasar untuk menjelaskan kegiatan yang disebut hermeneutik.¹⁹²

Beberapa kajian menyebut bahwa hermeneutika adalah “*proses mengubah sesuatu atau situasi ketidaktahuan menjadi tahu dan mengerti*”.¹⁹³ Definisi ini merupakan definisi yang umum, karena jika melihat terminologi dari hermeneutik, bisa diderivasikan ke dalam tiga pengertian:

1. Pengungkapan pikiran dalam kata-kata, penerjemahan dan tindakan sebagai penafsir.
2. Usaha mengalihkan dari suatu bahasa asing yang maknanya gelap tidak diketahui ke dalam bahasa lain yang bisa dimengerti oleh si pembaca.
3. Pemandangan ungkapan pikiran yang kurang jelas, diubah menjadi bentuk ungkapan yang lebih jelas.¹⁹⁴

Secara lebih luas hermeneutika didefinisikan oleh Zygmunt Bauman sebagai upaya menjelaskan dan menelusuri pesan dan pengertian dasar dari sebuah ucapan atau tulisan yang tidak jelas, kabur, remang-remang dan kontradiktif yang menimbulkan kebingungan bagi pendengar atau pembaca.¹⁹⁵

Asumsi paling mendasar dari hermeneutika adalah adanya pluralitas dalam proses pemahaman manusia. Pluralitas yang dimaksud sifatnya niscaya, karena pluralitas tersebut bersumber dari keragaman konteks hidup manusia. Kesadaran akan pluralitas pemahaman yang disebabkan oleh perbedaan konteks telah muncul sejak dalam tradisi intelektual-filosofis, misalnya dalam pembedaan antara *nomena-fenomena* dari Immanuel Kant.¹⁹⁶

¹⁹¹ Ricardo Antonich, *Iman dan Keadilan; Ajaran Sosial Gereja dan Praksis Sosial Iman*, Yogyakarta: Kanisius, 1991, hal. 28.

¹⁹² F. Budi Hardiman, *Seni Memahami Hermeneutik*, hal. 12.

¹⁹³ Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, Evanston: Northwestern University Press, 1969, hal. 3.

¹⁹⁴ Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an; Tema-tema Kontroversial*, Yogyakarta: Kalimedia, 2015, hal. 5.

¹⁹⁵ Zygmunt Bauman, *Hermeneutics and Social Sciences*, New York: Columbia University Press, 1978, hal. 7.

¹⁹⁶ Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an*, hal. 6.

Menurut Kant, ketika seseorang berinteraksi dengan sesuatu dan kemudian memahaminya lalu menghasilkan sebuah pengetahuan tentang sesuatu tersebut, tidak pernah seseorang itu mampu memproduksi pengetahuan tentang sesuatu tersebut sebagai sesuatu yang otentik sebagaimana adanya, namun pengetahuan yang dihasilkannya adalah pengetahuan tentang sesuatu itu “menurut dia” atau “sebagaimana yang ia tangkap”. Peristiwa yang sama, jika dipahami oleh orang yang berbeda, sangat mungkin hasil pemahamannya juga berbeda. Bahkan peristiwa yang sama jika dihayati oleh orang yang sama namun dalam waktu yang berbeda, sangat mungkin hasil penghayatannya juga berbeda. Peristiwa itu sendiri ‘tidaklah terjangkau’ karena selalu saja ketika ‘disentuh’ dan dipahami orang, maka peristiwa tersebut menjadi “peristiwa menurut yang menyentuh atau yang memahaminya”.¹⁹⁷

Untuk memberikan gambaran umum tentang definisi hermeneutik, Richard E. Palmer memberikan enam definisi tentang hermeneutik. Pertama, hermeneutika sebagai teori eksegesis Alkitab. Pengertian ini adalah pengertian yang paling tua dan masih bertahan sampai saat ini. Kedua, hermeneutika sebagai metodologi filologis. Definisi ini muncul lewat perkembangan rasionalisme di Eropa yang mencoba menafsirkan berbagai teks, termasuk Alkitab, dalam terang nalar. Ketiga, hermeneutika sebagai ilmu pemahaman linguistik. Definisi ini dapat ditemukan dalam pemikiran Schleiermacher yang mencoba menggariskan “seni memahami” sebagai sebuah metode seperti yang terdapat dalam ilmu-ilmu modern. Keempat, hermeneutika sebagai dasar metodologis ilmu-ilmu sosial-kemanusiaan. Definisi ini dirintis oleh Dilthey yang mencoba mendasarkan ilmu-ilmu sosial-kemanusiaan dengan metode interpretatif.¹⁹⁸

Kelima, hermeneutika sebagai fenomenologi Dasein dan pemahaman eksistensial. Definisi ini berasal dari Heidegger, sebuah pendalaman konsep hermeneutik yang tidak hanya mencakup pemahaman teks, melainkan menjangkau dasar-dasar eksistensial manusia. Keenam, hermeneutika sebagai sistem interpretasi. Definisi yang berasal dari Ricoeur ini mengacu pada teori tentang aturan-aturan eksegesis dan mencakup dua macam sistem, yakni pertama, pemulihan makna sebagaimana dipraktikkan dalam demitologisasi Bultmann, dan kedua, ikonoklasme atau demistifikasi sebagaimana yang dipraktikkan oleh Marx, Nietzsche, dan Freud.¹⁹⁹

¹⁹⁷ Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an*, hal. 6.

¹⁹⁸ Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory*, hal. 44.

¹⁹⁹ F. Budi Hardiman, *Seni Memahami Hermeneutik*, hal. 14.

Ada yang membagi hermeneutika menjadi dua, yaitu hermeneutical theory yang berisi aturan metodologis untuk sampai kepada pemahaman yang diinginkan pengarang (author), dan hermeneutical philosophy yang lebih mencermati dimensi filosofis-fenomenologis pemahaman. Jika hermeneutical theory memusatkan perhatian kepada bagaimana memperoleh makna yang tepat dari teks atau sesuatu yang dipandang sebagai teks, maka hermeneutical philosophy melangkah lebih jauh dengan menggali asumsi-asumsi epistemologis dari penafsiran dan melangkah lebih jauh ke dalam aspek historisitas, tidak hanya dalam dunia teks, tetapi juga dunia pengarang dan dunia pembacanya.²⁰⁰

Bagi hermeneutical philosophy, "The question is not what we do or what we should do, but what happen beyond our willing and doing."²⁰¹ Selain dua jenis hermeneutika ini, Joseph Bleicher menambahkan satu lagi jenis hermeneutika, yaitu hermeneutika kritis. Klasifikasi terakhir ini disebut untuk menjadi wadah bagi kritik hermeneutik dari orang-orang seperti Habermas, Derrida dan yang lain.²⁰² Untuk lebih memudahkan pemahaman tentang perbedaan jenis-jenis hermeneutika ini, akan dijelaskan secara definitif ketiga perbedaan hermeneutika ini:

a. Hermeneutika yang berisi cara untuk memahami

Hermeneutika jenis pertama ini adalah hermeneutika teoretis. Dalam klasifikasi ini hermeneutika merupakan kajian penuntun bagi sebuah pemahaman yang akurat dan proposional. Bagaimanakah pemahaman yang komprehensif? Itulah pertanyaan utama dari hermeneutika teori.

Tentu saja sebagaimana asumsi awal bahwa perbedaan konteks mempengaruhi perbedaan pemahaman, maka hermeneutika dalam kelompok pertama ini merekomendasikan pemahaman konteks sebagai salah satu aspek yang harus dipertimbangkan untuk memperoleh pemahaman yang komprehensif. Selain pertanyaan-pertanyaan seputar makna teks seperti bagaimana makna teks secara morfologis, leksikologis dan sintaksis;²⁰³ perlu pula pertanyaan-pertanyaan seperti dari siapa teks itu berasal? Untuk tujuan apa, dalam kondisi apa dan bagaimana kondisi pengarangnya ketika teks tersebut disusun?

²⁰⁰ Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an*, hal. 8.

²⁰¹ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, New York: The Seabury Press, 1975, hal. xvi.

²⁰² Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an*, hal. 7.

²⁰³ Hasan Hanafi, *Dialog Agama dan Revolusi* (terj.) Pustaka Firdaus, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994, hal. 18-20.

Dan lain sebagainya. Orang-orang yang dapat dipandang sebagai pelopor dalam hermeneutika jenis ini adalah Schleiermacher, W. Dilthey, dan juga Emilio Betti.²⁰⁴

b. Hermeneutika yang berisi cara untuk memahami pemahaman

Hermeneutika jenis kedua ini melangkah lebih jauh ke dalam dataran filosofis, sehingga lebih dikenal dengan sebutan *hermeneutika filosofis*. Dalam hermeneutika jenis kedua ini, fokus perhatiannya bukan lagi bagaimana agar bisa mendapatkan pemahaman yang komprehensif, tetapi lebih jauh mengupas seperti apa kondisi manusia yang memahami itu, baik dalam aspek psikologisnya, sosiologisnya, historisnya, dan lain sebagainya termasuk dalam aspek-aspek filosofis yang mendalam seperti kajian terhadap pemahaman dan penafsiran sebagai prasyarat eksistensial manusia. Heidegger dan Gadamer bisa diletakkan sebagai representasi kelompok kedua ini. Ini berarti, *hermeneutika* dalam dimensi filosofis dapat didefinisikan sebagai sesuatu “pemahaman terhadap pemahaman.”²⁰⁵

Ibarat “cerita berbingkai” dalam dunia sastra, maka *hermeneutika* jenis ini adalah suatu pemahaman terhadap pemahaman yang dilakukan seseorang dengan menelaah proses dan asumsi-asumsi yang berlaku dalam pemahaman tersebut, termasuk di antaranya konteks yang melingkupi dan memengaruhi proses tersebut. Hal ini secara umum dilakukan setidaknya untuk dua tujuan, *pertama*, untuk meletakkan hasil pemahaman yang dimaksud dalam porsi dan proporsi yang sesuai dan *kedua*, untuk melakukan suatu “produksi” makna baru dari pemahaman terdahulu tersebut dalam bentuk kontekstualisasi. Pemahaman terhadap pemahaman ini akan juga menjadi objek pemahaman dan diperlakukan sebagaimana ia memperlakukan pemahaman sebelumnya, dan demikianlah seterusnya proses semacam ini berlanjut tanpa harus terjadi *overlapping* dalam pemahaman.²⁰⁶

c. Hermeneutika yang Berisi Cara untuk Mengkritisi Pemahaman

Hermeneutika jenis ketiga ini dapat dikatakan merupakan pengembangan lebih jauh dari hermeneutika jenis kedua, bahkan dapat dikatakan bahwa secara prinsipil objek formal yang menjadi fokus kajiannya adalah sama. Yang membedakan hermeneutika jenis ketiga dengan hermeneutika jenis kedua adalah penekanan hermeneutika jenis ketiga ini terhadap

²⁰⁴ Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an*, hal. 9.

²⁰⁵ Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an*, hal. 10.

²⁰⁶ Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an*, hal. 11.

determinasi-determinasi historis dalam proses pemahaman, serta sejauh mana determinasi-determinasi tersebut sering memunculkan aliensi, diskriminasi dan hegemoni wacana, termasuk juga penindasan-penindasan sosial-budaya-politik akibat penguasaan otoritas pemaknaan dan pemahaman oleh kelompok tertentu.

Dengan prosedur kerja dan asumsi-asumsi seperti yang digambarkan di atas, maka hermeneutika bisa dikatakan bergerak dalam tiga horison, yaitu horison pengarang, horison teks, dan horison penerima atau pembaca. Sementara secara prosedural, langkah kerja hermeneutika itu menggarap wilayah teks, konteks, dan kontekstualisasi, baik yang berkenaan dengan aspek operasional metodologisnya maupun dalam dimensi epistemologis penafsirannya.²⁰⁷

Hermeneutika jenis pertama dapat dikatakan menekankan proses pemahaman dalam dua horison, yaitu dalam horison pengarang dan horison teks. Sementara hermeneutika jenis kedua dan ketiga memfokuskan kepada horison pembaca. Hermeneutika pertama berusaha melacak bagaimana teks tersebut dipahami oleh pengarangnya dan kemudian pemahaman pengarang itulah yang dipandang sebagai pemaknaan yang paling akurat terhadap teks, sementara hermeneutika jenis kedua dan ketiga lebih melihat bagaimana teks itu dipahami oleh pembaca, karena pengarang tidak mampu menyetir pemahaman pembaca terhadap teks yang telah diproduksinya, sehingga teks pada dasarnya mutlak milik pembacanya untuk dipahami dan dihayati seperti apapun keinginannya.²⁰⁸

Hermeneutik merupakan sebuah kegiatan yang sangat khusus, yaitu menafsirkan teks-teks sakral. Hal ini menjelaskan mengapa istilah hermeneutik lebih dikenal dalam disiplin-disiplin religius, seperti studi Kitab Suci dan Teologi. Para ahli Taurat, para ekseget Alkitab, dan para ahli tafsir al-Qur'an melakukan hermeneutik. Teks-teks sakral tersebut diimani sebagai wahyu ilahi yang berciri otoritatif bagi kehidupan umat yang percaya. Oleh sebab itu hermeneutik memiliki peran yang sangat penting untuk membantu umat yang percaya memahami wahyu ilahi itu. Lewat hermeneutik, ajaran-ajaran, asas-asas, nilai-nilai, dan norma-norma religius yang mengikat ditafsirkan dengan cara-cara tertentu, dan karena cara-cara tafsir itu

²⁰⁷ Maulidin, "Sketsa Hermeneutika", dalam *Gèrbang; Jurnal Studi Agama dan Demokrasi*, Vol. V, No. 14, tahun 2003, hal. 7.

²⁰⁸ Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an*, hal. 11.

bisa berbeda-beda, hermeneutik juga menjadi *locus* kelahiran aliran-aliran pemahaman teks-teks sakral itu.²⁰⁹

Hermeneutika terkait dengan jalin-menjalannya beragam lapisan pemaknaan dan penekanan yang diberikan oleh masing-masing penggagasnya. Bisa dikatakan bahwa pemikiran Barat tentang hermeneutika kontemporer dibangun atas landasan “matinya sang penulis”, sebuah idiom yang dideklarasikan oleh Friedrich Nietzsche tentang kematian Tuhan. Konsep hermeneutika ini menemukan titik-kulminasinya pada *hermeneut* besar, Hans-Georg Gadamer (1900-2002) yang menyatakan bahwa sekali teks dilempar ke ruang publik, ia telah hidup dengan nafasnya sendiri. Tidak ada kaki refrensial yang menopang, bahkan oleh penggagasnya sendiri pun. Di tangan Gadamer, hermeneutika tidak lagi bertugas untuk menyingkap makna obyektif yang dikehendaki oleh pengarangnya, tapi adalah untuk memproduksi makna yang seluruhnya memusat pada kondisi historisitas dan sosialitas pembaca. Inilah konsekuensi dari sebuah teks yang sudut pandang tilikannya berangkat dari kodrat kematian sang pengarang.²¹⁰

Dalam perkembangan selanjutnya, hermeneutika tidak lagi dibatasi dalam hal penafsiran kitab suci, tetapi juga terhadap teks-teks lain. Perkembangan ini seiring dengan berkembangnya disiplin filologi di abad Pencerahan. Bangkitnya interes terhadap teks-teks klasik dari Yunani dan Romawi Kuno telah menciptakan gudang kritik filologi yang tujuannya adalah untuk mendapatkan otentisitas teks dan untuk merekonstruksi sebaik mungkin versi yang asli dan benar. Kritisisme filologi dan perhatiannya menjadi sumber yang penting bagi perkembangan teori-teori interpretasi sistematis lebih lanjut.²¹¹

Dalam disiplin ini, semua teks diperlakukan sama. Sebagaimana yang dikatakan oleh August Ernesti, “Pemahaman secara verbal terhadap kitab suci harus tunduk di bawah aturan yang sama dengan yang dilakukan terhadap teks lain.”²¹² Sejak ini, metode hermeneutik yang pada awalnya merupakan disiplin yang berhubungan dengan kitab suci mulai memperluas wilayah kajiannya. Ini juga membawa kepada konsekuensi pada persentuhan antara hermeneutika kitab suci

²⁰⁹ F. Budi Hardiman, *Seni Memahami Hermeneutik*, hal. 14.

²¹⁰ A. Zainul Hamdi, “Hermeneutika Islam; Intertekstualitas, Dekonstruksi, Rekonstruksi”, dalam *Gèrbang; Jurnal Studi Agama dan Demokrasi*, Vol. V, No. 14, tahun 2003, hal. 48.

²¹¹ Mueller-Vollmer, *The Hermeneutics Reader; Text of the Gadamer tradition from the enlightenment to the present*, Kurt (ed.), New York: Continuum, 1985, hal. 56.

²¹² Richard Palmer, *Hermeneutic: Interpretation theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, Evanston, IL: Northwestern University Press, 1969, hal. 57.

dengan teori-teori penafsiran “sekular” seperti filologi klasik tersebut.²¹³

Proses penafsiran atas sebuah teks selalu mengasumsikan adanya variabel yang tidak bisa dipisahkan, yaitu: dunia teks (*the world of the text*), dunia pengarang (*the world of the author*), dan dunia pembaca (*the world of the readers*). Oleh karena itu, hermeneutik secara inheren menggambarkan suatu triadic seni interpretasi, yaitu, (1) tanda (*sign*) atau pesan (*message*), (2) perantara atau penafsir, dan (3) audiens.²¹⁴

Demikianlah, sejak awal hermeneutika telah berurusan dengan persoalan bagaimana menjelaskan bahasa, lisan maupun tulisan, yang tidak jelas, kabur, atau kontradiksi sehingga dengan amat mudah dimengerti dan tidak menimbulkan keraguan, kebimbangan dan kesalahafsiran bagi pendengar atau pembacanya. Kemudian dalam perkembangan selanjutnya, hermeneutika menjadi sebuah disiplin filsafat yang memusatkan bidang kajiannya pada persoalan “*understanding of understanding* (pemahaman pemahaman) terhadap sebuah teks, terutama teks Kitab Suci, yang datang dari kurun waktu, tempat, serta situasi sosial yang asing atau berbeda dengan pembacanya.²¹⁵

Dari penjelasan tentang hermeneutika di atas, sesungguhnya letak persoalannya adalah bahwa pada metode hermeneutika, manusia sebagai para penafsir menduduki posisi yang signifikan. Oleh karena itu, dalam pandangan hermeneutika tidak ada sebuah konsep kebenaran tunggal penafsiran, karena yang ada adalah sebuah relativisme penafsiran yang bersumber pada maksud dan tujuan manusia.

Yang dimaksud relativisme penafsiran di sini bukan berarti tidak ada sebuah kebenaran pada tafsir terhadap teks, akan tetapi sebuah karya tafsir masih bisa dirubah dan disesuaikan dengan konteks yang berkembang. Sebab, tujuan sang penafsir dalam menafsirkan teks pertama kali adalah untuk membentengi masa lalu dan masa sekarang.²¹⁶

²¹³ A. Zainul Hamdi, “Hermeneutika Islam”, hal. 56.

²¹⁴ Suryadi, *Rekonstruksi Metodologis Pemahaman Hadis Nabi dalam Wacana Hadis Kontemporer*, Yogyakarta: PT. Tiara Wacana Yogya, 2002, cet. Ke-1, h. 19.

²¹⁵ Komaruddin Hidayat, *Arkoun dan Tradisi Hermeneutika*, dalam “Tradisi Kemoderenan dan Modernisme”, penyunting Johan Hendrik Meuleman, Yogyakarta: LKiS, 1994, hal. 24-25.

²¹⁶ Ahmad Fuad Fanani, *Islam Mazhab Kritis Menggagas Keberagamaan Liberatif*, Jakarta: Buku Kompas, 2004, hal. 89.

1. Sejarah Hermeneutika

Hermeneutika dapat dipetakan ke dalam tiga generasi, Hermeneutika Klasik, Hermeneutika Romantis, dan Hermeneutika Filosofis.

a. Hermeneutika Klasik

Tokoh yang pertama kali memperkenalkan istilah Hermeneutika adalah Homeros, pengarang epos terkenal, *Iliad*, yang hidup sekitar abad ke-6 SM. Satu abad kemudian kata itu digunakan oleh Plato dalam karangan-karangan filsafatnya. Setelah itu, istilah yang sama muncul dalam karangan-karangan Aristoteles dan para filsuf 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. Pada abad ke-20, tokoh yang dengan tegas merujuk pengertian hermeneutika seperti dimaksud Homeros dan Plato adalah Martin Heidegger.²¹⁷

Sekalipun Homeros yang memperkenalkan istilah hermeneutika untuk kali pertama, Plato-lah yang dipandang sebagai pengasas awal hermeneutika klasik. Melalui karangan-karangannya, uraian tentang hermeneutika untuk kali pertama didapati secara jelas dan rinci. Seperti dalam bukunya, *Politikos*, *Definizione*, *Ion*, dan *Timaeus*, Plato menggunakan kata-kata hermeneutika sebagai teknik dan kaidah penafsiran yang diperoleh melalui proses pengilhaman setelah seseorang melakukan meditasi dan kontemplasi. Secara tersirat, Plato menghubungkan hermeneutika dengan spiritualitas. Oleh karena itu, tidak mengejutkan apabila pelopor hermeneutika modern menekankan pentingnya asas metafisika atau asas batin teks dalam kegiatan penafsiran dan pemahaman.²¹⁸

Plato mempertentangkan arti hermeneutika dengan arti kata *sophia*, dari mana perkataan *philosophia* (filsafat) berasal. Filsafat menurutnya adalah suatu bentuk kearifan bercorak intelektual yang dicapai melalui pemikiran spekulatif rasional, sedangkan hermeneutika merupakan pengetahuan religius atau ilmu yang bertalian dengan ilham keagamaan yang diperoleh secara iluminatif alias penyingkapan kalbu. Dalam *Definiciones*, dia mengatakan bahwa tugas hermeneutika ialah “menunjukkan sesuatu”, yaitu sesuatu yang tidak terbatas pada pernyataan atau penurutan verbal, tetapi merangkum bahasa secara umum seperti

²¹⁷ Abdul Hadi W. M., *Hermeneutika Sastra Barat dan Timur*, cet. I, Jakarta: Sadra Press, 2014, hal. 32.

²¹⁸ Abdul Hadi W. M., *Hermeneutika Sastra Barat dan Timur*, hal. 34.

hasil terjemahan, saduran, penafsiran wacana, gaya bahasa, dan retorika.²¹⁹

Dalam *Timaeus*, hermeneutika dikaitkan dengan peran seseorang yang memiliki wewenang atas suatu kebenaran, yang tidak lain adalah para nabi atau utusan Tuhan yang berperan sebagai penghubung antara Tuhan dengan manusia. Peranan itu dapat dilaksanakan dengan baik jika seorang perantara mampu menafsirkan pesan keruhanian atau makna batin wacana dengan berpegang pada etimologi. Dalam hermeneutika Plato, seorang penafsir harus melakukan perenungan ilham. Kecenderungan Plato tersebut dapat dimengerti. Pada saat itu sedang terjadi krisis kewenangan dalam menafsirkan pesan keagamaan dari mitologi yang merupakan sumber pengetahuan tentang agama atau kepercayaan bangsa Yunani. Para penyair, yang sebelumnya dipandang sebagai pemegang kewenangan menafsir mitologi, telah meninggalkan perannya. Mereka mengganti hermeneutika dengan metode rasional logis yang menyebabkan hilangnya kesakralan mitologi.²²⁰

Pengertian yang dipaparkan oleh Plato di atas berbanding lurus dengan pengertian yang dipaparkan oleh Dannhauer pada abad ke-17. Menurutnya ada dua jenis ilmu yang paling mendasar, yaitu logika dan hermeneutika. Peran logika adalah menentukan kebenaran klaim pengetahuan kita dengan membuktikan bagaimana pengetahuan itu diturunkan dari prinsip rasional yang lebih tinggi. Sementara itu, untuk mengerti apa sesungguhnya yang dimaksud oleh seseorang, diperlukan jenis ilmu lain yaitu hermeneutika. Ilmu ini akan memilih dan memilah pengertian yang dilekatkan pada “tanda-tanda” yang seseorang pakai, tidak peduli apa sesungguhnya yang ada di dalam pikirannya. Dengan begitu, ada dua jenis kebenaran, kebenaran hermeneutis yang diperoleh dengan cara menemukan apa yang dimaksud, dan kebenaran logis yang ditemukan dengan cara membuktikan apakah yang dimaksud itu benar atau salah.²²¹

Dengan begitu, hermeneutika dapat diceraikan dari makna religiusnya. Pengertiannya menjadi lebih umum, karena manakala terdapat beberapa makna yang mesti dipilah dan dipilih, maka di situlah hermeneutika diperlukan. Tentu tidak ada tempat makna bersarang selain dalam bahasa, dan kesimpulan macam ini

²¹⁹ Abdul Hadi W. M., *Hermeneutika Sastra Barat dan Timur*, hal. 35.

²²⁰ Abdul Hadi W. M., *Hermeneutika Sastra Barat dan Timur*, hal. 35.

²²¹ Inyik Ridwan Muzir, *Hermeneutika Filosofis Hans-Georg Gadamer*, Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2016, hal. 66.

membuktikan betapa signifikan dan tajamnya pengertian umum istilah “*ermeneutike*” yang berarti “memaksudkan sesuatu” di dalam masyarakat Yunani Kuno.

Berbeda dengan Plato, muridnya, Aristoteles (384-322 SM.), membangun sistem filsafat dengan bertopang pada pemikiran rasional spekulatif dan logika formal yang berteraskan silogisme. Dalam bukunya, *Peri Hermenia*, dia mengemukakan pemikiran yang arahnya berbeda dengan gurunya, Plato. Begitu pula arti yang diberikannya terhadap istilah hermeneutika. Dalam bukunya yang dalam bahasa Latin diterjemahkan menjadi *De Interpretatione*, dia melakukan penafsiran dengan menggunakan metode logika seperti silogisme.

Setelah Aristoteles, istilah hermeneutika semakin populer terutama di kalangan filsuf dari mazhab Stoa yang dipelopori oleh Zeno (336-264 SM). Berbeda dengan Aristoteles yang menggunakan metode logika, filsuf Stoa mengembangkan hermeneutika menjadi tafsir alegoris. Metode logika yang diperkenalkan Aristoteles disingkirkan, kemudian diganti dengan metode simbolis dan keruhanian. Para filsuf Stoa menafsir teks atau wacana dengan maksud mencari makna batin, bukan hanya makna harfiah yang bisa dicapai melalui logika dan metode rasional. Dari hermeneutika alegoris, lahir pasangan doktrin inner logos (makna batin) dan outer logos (makna lahir).²²²

Perkembangan hermeneutika Stoa mencapai puncaknya dalam karya Philo dari Iskandariah (20-50 M), seorang Yahudi yang dianggap sebagai peletak dasar metode alegoris. Metodenya diambil dari tradisi Midrash yang kemudian berpengaruh di kalangan patristika Kristen awal. Upayanya adalah untuk membangun teori penafsiran yang lebih sistematis dan didorong oleh hasrat menggali makna yang lebih dalam, yang tidak mungkin dicapai melalui tafsir harfiah. Hermeneutika Philo berbeda dengan hermeneutika yang dimaksud oleh Plato yang didasarkan atas metode dialektik, pada saat dua orang yang berdialog saling melemparkan pertanyaan dan jawaban secara bergantian. Kebenaran yang diperoleh melalui metode ini dipandang lebih mantap karena dapat mengurangi keraguan atau ketakjelasan yang mungkin timbul dari sebuah perkara yang dijelaskan.²²³

Tokoh patristika Kristen awal yang melanjutkan tradisi hermeneutika Stoa adalah Origenes (185-254 M), yang berhasil

²²² Abdul Hadi W. M., *Hermeneutika Sastra Barat dan Timur*, hal. 36.

²²³ Abdul Hadi W. M., *Hermeneutika Sastra Barat dan Timur*, hal. 37.

menulis tafsir Perjanjian Lama menggunakan metode yang dikembangkan oleh Philo. Dalam teorinya, Origenens mengemukakan tiga lapis makna dalam Alkitab²²⁴ yang dikaitkan dengan hubungan ketiga kesatuan dari tubuh, jiwa, dan ruh dalam pribadi manusia. Tiga lapis makna tersebut mencerminkan tahapan-tahapan pencapaian dalam memahami inti ajaran agama. Teori Origenes ini selanjutnya dikembangkan oleh Cassianus (360-430 M) mejadi teori empat lapis makna: literal atau harfiah, alegoris atau perumpamaan, moral, dan anagogis atau batiniah.²²⁵

Penafsiran alegoris ala Origenes dan Cassianus dalam upaya memahami Bibel ditentang oleh sejumlah pemuka Kristen dari Antiokia, yang lebih menyukai penafsiran secara sah. Seperti Aristoteles dalam *Peri Hermenia*-nya, patristika Antiokia menafsir teks dengan menekankan pada aspek logika dan semantik. Sebelumnya, metode Aristoteles ditolak karena dipandang membahayakan iman Kristen. Kini metode ini diterima sebagai tameng untuk menghadapi bahaya lain, yaitu hermeneutika kaum Gnostik dan Markonik yang cenderung pada penafsiran simbolis dan spiritual.²²⁶

Dari pertentangan itu lantas muncul seorang teolog dan filsuf Kristen terkemuka, Santo Augustinus dari Hippo (354-430 SM). Augustinus memberikan arti baru kepada hermeneutika dengan memperkenalkan teori semiotik sebagai dasar penafsiran. Dengan berpedoman pada makna dari tanda-tanda simbolis dalam Bibel, dia ingin menahan terjadinya distorsi atas pembacaan alegoris dan juga menekan lahirnya tafsir harfiah yang sangat bersahaja dan dangkal. Dia menyarankan agar Bibel dipahami dari sudut pandang teologi, bukan dari sudut pandang lain karena itu memang maksud pewahyuannya secara tersurat.²²⁷

Namun, seperti hermeneutika sebelumnya, hermeneutika Augustinus tidak luput dari kecaman dan penentangan. Ini terutama karena konsepnya tentang Tuhan dan alam semesta masih bercampur baur dengan *Weltanschauung* Yunani Kuno yang dipandang mengandung kekufuran oleh Gereja ketika itu. Salah seorang penentang keras Augustinus Vincent de Lerin (450 M). Dia cenderung menafsirkan Bibel secara harfiah sebagaimana ulama-ulama Kristen ortodok.

²²⁴ Ketiga lapis makna tersebut adalah: Literal, Alegoris, dan Anagosis. Abdul Hadi W. M., *Hermeneutika Sastra Barat dan Timur*, hal. 36.

²²⁵ Abdul Hadi W. M., *Hermeneutika Sastra Barat dan Timur*, hal. 37.

²²⁶ Abdul Hadi W. M., *Hermeneutika Sastra Barat dan Timur*, hal. 37.

²²⁷ Abdul Hadi W. M., *Hermeneutika Sastra Barat dan Timur*, hal. 37.

Perkembangan hermeneutika di Barat Kristen menemukan arah baru pada Abad Pertengahan yang lazim pula disebut dengan Zaman Scholastik atau Zaman Kaum Terpelajar. Tokoh utamanya adalah Thomas Aquinas (1225-1274 M). Thomas Aquinas mempelajari filsafat Yunani melalui terjemahannya dalam bahasa Arab atau melalui karya filsuf Muslim Persia Arab, seperti al-Farabi (870-950 M), Ibnu Sina (980-1037 M), Imam al-Ghazali (w. 1111 M), dan Ibnu Rusyd (1126-1198 M). Bagi Aquinas, pemikiran Aristoteles sangat menarik perhatiannya. Namun, di tangan filsafat Muslim, pemikiran Aristoteles telah dipandu sedemikian rupa dengan pemikiran Plato dan Neo-Platonisme.²²⁸

Berangkat dari pemahaman Aristotelian, Thomas Aquinas mengatakan bahwa karena pengarang Bible sebagai kitab suci adalah Tuhan, pemahaman dan penafsiran terbaik ialah secara harfiah dan rasional. Melalui cahaya metode harfiah dan rasional, Aquinas menyusun sebuah teologi Kristen yang berbeda dari teologi Augustinian yang lebih bercorak Neo-Platonisme. Dengan demikian, dia terang-terangan menolak tafsir alegoris. Dalam jangka panjang, pemikirannya dijadikan dasar pandangan Gereja Katolik Romawi. Sekalipun demikian terdapat suatu pokok pembahasan penting dan relevan dalam buku Aquinas itu yang menyebabkan dia diapresiasi oleh ahli-ahli hermeneutika modern yaitu pembahasan tentang Wujud/Ada (Being), yang pada abad ke-20 menjadi pokok pembahasan Martin Heidegger.²²⁹

Hermeneutika Aquinas agak bertentangan dengan asas-asas spiritual ajaran Gereja, terutama berkenaan dengan pandangan tentang realitas yang mencakup realitas empiris dan transeden, tetapi karena pada masa itu persoalan Tuhan dianggap kurang penting sebagai pokok pembahasan falsafah, hermeneutika Aquinas bisa bertahan lama memengaruhi pemikiran Gereja Katolik. Pemikir-pemikir Renaissance, dan terutama tokoh-tokoh Reformasi Protestan pada awal abad ke-16 M, seperti Martin Luther (1483-1556 M), Ulrich Zwingli (1484-1531 M), dan Jhon Calvin (1509-1564 M), mengambil banyak aspek penting dari hermeneutika Aquinas. Yang menjadi perhatian mereka ialah penekanan Aquinas terhadap masalah kemanusiaan dibanding masalah ketuhanan.²³⁰

Tidak lama setelah lahirnya Protestanisme, sebuah revolusi di bidang ilmu pengetahuan mulai melanda Eropa dan memengaruhi

²²⁸ Abdul Hadi W. M., *Hermeneutika Sastra Barat dan Timur*, hal. 37.

²²⁹ Abdul Hadi W. M., *Hermeneutika Sastra Barat dan Timur*, hal. 38

²³⁰ Abdul Hadi W. M., *Hermeneutika Sastra Barat dan Timur*, hal. 38

arah hermeneutika. Di bawah pengaruh penemuan-penemuan ilmiah Kepler, Copernicus, dan Galileo di bidang astronomi dan fisika pada awal abad ke-17 M., terlebih dengan munculnya rasionalisme Descartes dan Newton tidak lama sesudahnya, hermeneutika teologis perlahan-lahan mengalami kemunduran. Masalah pemahaman terhadap realitas lebih banyak disorot dari sudut pandang filsafat, khususnya rasionalisme dan empirisme, serta dari paham scientisme yang lahir dari keyakinan mendalam terhadap arti penting penemuan dan kajian ilmiah.²³¹

Beralihnya arah hermeneutika dari teologi ke filsafat mulai tampak dalam pemikiran Dennheucer. Akan tetapi, semua ahli hermeneutik abad ke-17 dan ke-18 tetap dibayangi oleh pemikiran Martin Luther yang menambahkan dimensi lain bagi hermeneutika, yaitu dimensi keimanan dan penghayatan. Dalam memahami teks, menurut Luther, kita tidak bisa bersandar pada pandangan yang berlaku. Makna tersembunyi dari teks hanya dapat diselami melalui penghayatan yang dalam, serta keyakinan akan keberadaan Tuhan. Dalam proses pembacaan teks, dua persoalan inilah yang hadir sebagai masalah pelik bagi hermeneutika.²³²

Berangkat dari tiga tokoh yang telah disebutkan di atas, Dennheucer memperluas wilayah hermeneutika dari teologi menjadi pemahaman nonteologi. Objek yang dipahami meluas ke wilayah di luar teks Bibel. Meskipun Dennheucer masih menyebut hermeneutika sebagai seni tafsir, tetapi bidang yang dijadikan wilayah kajian meliputi masalah filsafat, ilmu pengetahuan, dan sastra. Sejak itu, teks kitab suci dipandang setara kedudukannya dengan teks-teks yang bukan teks keagamaan yang dihasilkan bukan melalui proses pewahyuan atau pengilhaman, melainkan melalui daya upaya akal.

Di tangan Spinoza, kecenderungan baru kian tampak dengan jelas. Sebagai filsuf, dia menggagaskan pemahaman baru yang disebut determinisme ilmiah dan menafsirkan alam semesta sebagai mesin raksasa yang hukum-hukum atau ketentuan-ketentuannya tidak bisa diubah lagi. Bukan hanya manusia, bahkan Tuhan juga tunduk pada ketentuan-ketentuan ilmiah dari mesin raksasa tersebut. Spinoza menyatakan bahwa hanya kebenaran rasional yang dapat dijadikan ukuran salah benarnya eksegesis atau penafsiran Bibel. Teori hermeneutik baru ini menentang keras penafsiran yang didasarkan atas metode rasional dan ilmiah. Ini

²³¹ Abdul Hadi W. M., *Hermeneutika Sastra Barat dan Timur*, hal. 40.

²³² Abdul Hadi W. M., *Hermeneutika Sastra Barat dan Timur*, hal. 40.

tampak dalam kecaman mereka terhadap penafsiran sinkronistik atas teks yang biasa dilakukan oleh teolog-teolog ortodoks Protestan.

Sebagai gantinya, mereka mengajukan corak penafsiran diakronik, yaitu pembacaan teks dengan melihat pengertian historis dan harfiah teks. Pertama, penafsir harus menyadari jarak historis antara dirinya dan teks yang dikaji. Kedua, hermeneutika Bibel harus menghormati aturan universal dalam menafsirkan teks, yaitu dengan mengikuti ketentuan-ketentuan yang diterima secara rasional dan logis. Dengan demikian, sakralitas teks dan unsur-unsur spiritual yang tersembunyi dalam teks dipreteli sedemikian rupa.

Segi lain dari hermeneutika Spinoza adalah usulnya agar seorang penafsir hendaknya membekali dirinya dengan mengenal cakrawala sejarah teks, yaitu corak dan semangat pemikiran ketika teks tersebut ditulis. Dia juga mengatakan bahwa terdapat analogi antara memahami kehidupan dan memahami kitab suci. Pemahaman kita, menurutnya, hanya bagian kecil di tengah dunia pemahaman secara keseluruhan. Agar penafsiran tidak dangkal dan pemahamannya mendalam, dalam memahami dan menafsir teks diperlukan apa yang disebut lingkaran hermeneutik (*hermeneutics circle*). Lingkaran hermeneutik adalah gerak maju ke depan dan kemudian kembali lagi ke belakang dalam proses pembacaan teks. Gerang melingkar atau berputar ini juga dapat diartikan sebagai gerak dari pemahaman sebagian menuju pemahaman secara keseluruhan, dan kemudian kembali lagi kepada pemahaman sebagian.

Signifikansi Augustinus dalam sejarah hermeneutika terletak pada uapayanya untuk tidak mengunci makna hanya pada pernyataan. Upaya ini adalah pertama sejak Plato dan Aristoteles. Dengan mengaitkan konsep inkarnasi dengan teori bahasanya, dia membuktikan bahwa yang direpresentasikan oleh pernyataan adalah "lautan" makna yang tak terbatas. Jika kemudian pendengar atau pembaca hanya berpegang pada pernyataan yang disampaikan oleh pembicara atau penulis, sekalipun itu melalui penalaran logika yang dibakukan oleh Aristoteles, itu belum bisa menuntaskan persoalan, sebab sebagaimana yang disinyalir kemudian oleh Heidegger sendiri, bahwa ternyata logika yang semata berpegang pada pernyataan (*logos*), telah membuat metafisika Barat

melupakan Ada (*Being*), atau melupakan bahasa dalam istilah Gadamer.²³³

b. Hermeneutika Romantis

Hermeneutika ini bermula dari Friedrich Schleiermacher (1768-1834) yang menekankan dan meletakkan metode guna menghindari kesalahpahaman. Tokoh ini berpengaruh sangat besar terhadap pemikir-pemikir hermeneutika sesudahnya, baik yang setuju maupun yang tidak setuju dengan gagasannya. Dia juga dinilai telah mengalihkan hermeneutika dari penafsiran teks keagamaan secara khusus ke aneka teks yang lainnya.

Hermeneutika romantis mengenalkan dua pergeseran lebih jauh yang berpengaruh kuat bahkan dirasakan sampai saat sekarang ini, yaitu, perhatian pada tindakan penafsiran dan kesadaran akan historisitasnya. Schleiermacher menggiring hermeneutika filologis ke arah hermeneutika “dialogis” yang tidak lagi menekankan perhatiannya pada pembentukan makna tekstual dan lebih memerhatikan tindakan pemahaman di mana teks adalah sebuah rangkaian peristiwa. Schleiermacher membuat tekanan proyek hermeneutikanya dalam suatu arahan metateoretis. Ia menegaskan, bahwa aturan-aturan partikular tentang pemahaman harus dibangun di atas sebuah teori umum tentang bagaimana kita memahami. Hasil yang bisa ditangkap adalah suatu pergeseran perhatian hermeneutika, dari validitas dalam penafsiran menuju fenomenologi pembacaan dan subyektivitas ganda pembaca-pengarang.²³⁴

Schleiermacher tidak luput ikut mewarisi sebuah filsafat tentang subyek yang sangat dominan pada saat itu, yaitu subyek Cartesian. Melalui pernyataannya yang terkenal “Cogito, ergo sum” (saya berpikir, maka saya ada), Descartes melukiskan tentang subyek yang cenderung berbuat kesalahan kognitif dan distorsi konseptual, namun sepenuhnya sadar diri dan mampu mencapai pengetahuan obyektif hingga mencapai resimen metodologi yang filosofis, ilmiah, dan matematis. Subyek Cartesian adalah subyek yang sama yang disyaratkan oleh hermeneutika romantis yang digagas oleh Schleiermacher dan muridnya Dilthey.²³⁵

Sebagai teolog, pengkaji kitab suci dan juga seorang filolog, Schleiermacher mempunyai pengalaman bersentuhan langsung

²³³ Inyik Ridwan Muzir, *Hermeneutika Filosofis*, hal. 69.

²³⁴ Maulidin, “Sketsa Hermeneutika”, dalam *Gerbang: Jurnal Studi Agama dan Demokrasi*, no. 14, vol. V, 2003, Surabaya: eLSAD, 2003, hal. 11.

²³⁵ Stephen W. Sykes, *Friedrich Schleiermacher* (Makers of Contemporary Theology Series), Richmond: Jhon Knox Press, 1971, hal. 2.

dengan kesamaran yang seringkali didapati dalam teks. Itulah yang mendorong hermeneutika romantis untuk mengonseptualisasi tekstualitas sebagai semacam rangkaian penanda mengambang yang tidak akan bisa lengkap tanpa dikaitkan dengan konteks temporal dan kulturalnya. Hermeneutika romantis mengandaikan tujuannya untuk menangkap kembali kebenaran teks, yang ditetapkan dalam kaitannya dengan maksud penulisan aslinya. Proses penafsiran, berasal dari penafsir hingga sampai ke teks, dan dari penafsir ke teks melalui konteks sejarah dan kultural, untuk menatap kembali maksud penulisan aslinya. 236

Schleiermacher memiliki keyakinan pada kemungkinan metode penafsiran, menurutnya, interpretasi digerakkan ke arah pemahaman terhadap sebuah teks sejak awal dan seterusnya bahkan lebih daripada pengarangnya.²³⁷ Melalui penafsiran seorang pembaca dapat memahami sebuah teks bahkan lebih baik dari pengarang teks itu sendiri. Bagi Schleiermacher, kapanpun suatu teks diproduksi, pengarangnya mengikuti serangkaian aturan dan konvensi bawah sadar dan setengah sadar dari bahasa, masa, dan kultur tertentu di mana dia hidup. Pembaca, yang paling sering memiliki bahasa, masa dan budaya yang berbeda, harus merekonstruksi aturan konvensi bawah sadar dan semi-sadar ini terlebih dahulu sebelum menjalankan langkah interpretatif.²³⁸

Untuk bisa sampai pada kemampuan penafsiran seperti yang diangankan oleh Schleiermacher, seorang penafsir atau pembaca harus mampu memadukan aspek praktis dan teoretis dalam kerja-kerja hermeneutisnya. Metodologi gandanya ini merefleksikan dua lapisan hermeneutika yang berbeda. Yang pertama merupakan seperangkat alat filosofis dan eksegetis, yang ia sebut sebagai re-konstruksi gramatikal, historis, dan komparatif, yang tidak lain adalah kerja hermeneutis pada lapisan praksis. Sementara problem-problem metodologis yang mengiringi lapisan praksis hermeneutis, Schleiermacher menawarkan sebuah bentuk kerangka hermeneutika teoretis yang disebutnya dengan istilah rekonstruksi divinatoris.²³⁹

Metodologi pertama, yaitu re-konstruksi gramatikal, historis, dan komparatif, Schleiermacher memberikan panduan untuk

²³⁶ Maulidin, "Sketsa Hermeneutika", hal. 11.

²³⁷ Friedrich D. E. Schleiermacher, *Schleiermacher; Hermeneutics and Criticism and Other Writings*. Cambridge Texts in the History of Philosophy, ed. Dan terj. Andrew Bowie, New York: Cambridge University Press, 1998, hal. 94.

²³⁸ Maulidin, "Sketsa Hermeneutika", hal. 12.

²³⁹ Schleiermacher, *Schleiermacher; Hermeneutics and Criticism*, hal. 88-89, 94-97.

mengatasi problem keagamaan pembacaan ketika sebuah teks dibaca secara kontekstual. Kalam Penafsiran Gramatikal, pembaca menafsirkan teks dengan aturan dan struktur gramatikal dan linguistik yang berlaku dalam konteks ketika teks diproduksi. Dalam rekonstruksi historis, pembaca menafsirkan teks dengan konteks sosio-kultural, dan juga peristiwa ekonomi dan politik yang menyebabkan teks berbunyi tertentu. Rekonstruksi ketiga, yaitu rekonstruksi komparatif, dimaksudkan Schleiermacher agar pembaca juga mempertimbangkan teks-teks lain yang terkait ketika hendak menafsirkan sebuah teks.²⁴⁰

Schleiermacher tetap optimis meskipun dengan makna yang tidak terbatas yang laten dalam sebuah teks-tertulis, tetapi dalam diri pengarang yang menciptakan teks tersebut pastilah mempunyai makna tunggal, tertentu, dan terbatas dalam pikirannya ketika menoreh sebuah tulisan. Makna yang disengaja inilah yang diandaikan Schleiermacher dapat diraih melalui formulasi metodologi keduanya. Ia mencanangkan “rekonstruksi divinatoris” sebagai sebuah proses yang melalui mana orang berusaha untuk memahami pengarang dengan segera pada titik di mana seseorang (pembaca) mentransformasikan dirinya pada yang lain (pengarang).²⁴¹

Melalui gerak lompatan empatik dengan menyergap pada partikularitas tujuan yang diinginkan oleh pengarang teks, di sini Schleiermacher terlihat memancarkan rasionalisme pencerahan dan bergabung dengan kalangan romantis dalam hal penekanannya pada aspek perasaan.²⁴² Schleiermacher menerjemahkan hermeneutika dengan tekanan, bahwa penafsiran harus bisa meraup secerach makna terdalam sebuah teks. Maka hermeneutika bukan hanya sebuah kajian tentang bagaimana membaca sebuah teks, lebih dari itu hermeneutika adalah sebuah perangkat untuk mengatasi jarak kultural dan memperluas horison pemahaman.²⁴³

c. Hermeneutika Filosofis

Dalam perkembangannya, hermeneutika mengalami perkembangan dan perubahan-perubahan persepsi dan model pemakainya yang muncul dari keragaman pendefinisian dan

²⁴⁰ Maulidin, “Sketsa Hermeneutika”, hal. 12.

²⁴¹ Maulidin, “Sketsa Hermeneutika”, hal. 13.

²⁴² Andrew Bowie, “Introduction”, dalam Friedrich D. E. Schleiermacher, *Schleiermacher; Hermeneutics and Criticism and Other Writings*. Cambridge Texts in the History of Philosophy, ed. Dan terj. Andrew Bowie, New York: Cambridge University Press, 1998, hal. xxix.

²⁴³ F. Budi Hardiman, *Seni Memahami Hermeneutik*, hal. 61.

pemahaman terhadap hermeneutika. Itulah gambaran kronologis perkembangan dan pendefinisian terhadap hermeneutika oleh Richard E. Palmer. Hermeneutika filosofis sendiri di sini banyak mengedepankan hal-hal yang berkaitan dengan hakikat pemahaman dan kondisi penemuannya tanpa membahas metode tentang makna pemahaman.

Semua aliran yang lahir sebelum filosofis memberi perhatian guna mencapai maksud pengarang atau adanya makna tertentu bagi satu teks, tetapi dalam tahap filosofis para tokohnya tidak lagi memberi perhatian tentang benar atau salahnya pemahaman, tetapi membahas tentang “hakikat pemahaman”.²⁴⁴ Fase kedua, pada abad ke-20 dengan Martin Heidegger (1889-1976) sebagai tokohnya, yang mengusung teori dialektis dengan metode:

- 1) Kerja penafsiran harus didahului prasangka-prasangka mengenai objek.
- 2) Prasangka adalah bagian dari eksistensi yang harus dipahami misalnya prasangka historis.
- 3) Penafsiran merupakan pembacaan atau penafsiran ulang sehingga memahami lagi teks yang sama secara baru dengan makna baru.

Termasuk Hans-Georg Gadamer dengan aliran hermeneutika filosofis, yang selanjutnya adalah Jurgen Habermas yang berawal dari klaim bahwa “setiap bentuk penafsiran dipastikan ada unsur kepentingan politik, ekonomi, sosial, termasuk bias strata kelas, suku dan gender.” Habermas adalah seorang pemikir ilmu sosial dan filosofis, dia dikenal sebagai tokoh mazhab Frankfurt, yang mana alirannya terkenal dengan teori kritisnya, sehingga ia dikenal dengan teori hermeneutika kritisnya (*critical hermeneutics*):

- 1) Antara penafsir dengan objek dan yang ditafsir memiliki hak untuk menyodorkan wacana dirinya secara terbuka.
- 2) Tidak ada dominasi karena saling kritik-konstruktif-dinamis.

Yang dicari dalam hermeneutika filosofis adalah pemahaman yang terlibat dalam penggunaan interpretasi, berikut soal kaitan-kaitannya dan pengertiannya yang mendalam, bahkan hingga skema yang dapat menunjukkan keseluruhan bidang-bidang yang terkait, pada tempatnya masing-masing dan dalam hubungan-hubungan dan fungsi-fungsi. Atau istilah ilmiahnya adalah kajian epistemologi, logika dan ontologi hermeneutika, bahkan juga persoalan estetikanya.²⁴⁵

²⁴⁴ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, Jakarta: Lentera Hati, 2013, hal. 407.

²⁴⁵ Roy J. Howrad, *Three Faces of Hermeneutics; An Introduction to Current Theories of Understanding*, hal. 36.

Tidak setiap teknik interpretasi untuk mendapatkan pemahaman bersifat filosofis. Teknik-teknik tersebut hanya akan mengundang pertanyaan filosofis, ketika yang dipersoalkan adalah kenapa teknik ini atau itu yang dipakai untuk kasus tertentu, atau bagaimanakah penerapannya secara faktual ke dalam suatu kasus? Oleh karena itu, bisa dikatakan tidak ada yang filosofis dalam proses interpretasi atas kitab suci sampai proses ini juga menentukan apa yang filosofis, yang fundamental, dalam kajian atas kitab suci tersebut; tidak ada yang filosofis dalam metodologi sebuah ilmu sampai kepentingan atau relevansi filosofis metodologi tersebut dapat dikemukakan.²⁴⁶

Secara garis besar, seluruh konsep utama hermeneutika filosofis mengapungkan persoalan relevansi filosofis ini dalam setiap aspek pemahaman manusia. Itulah sebabnya, Gadamer mengklaimnya sebagai sesuatu yang universal. Dengan demikian, karena klaim ontologis dan universalnya, hermeneutika filosofis tidak bisa dipahami sebagai tawaran metode yang lebih ilmiah dan lebih canggih untuk berfilsafat.²⁴⁷

Karena itulah, Gadamer menulis bahwa hermeneutika filosofis adalah kesadaran baru yang mesti dilibatkan dalam berfilsafat yang bertanggungjawab, hermeneutika filosofis mencerahkan sikap Pencerahan yang dengan angkuh mengonstruksi syarat-syarat utama penelitian dan dia sendiri yang menjadi subjeknya, pengalaman hermeneutis yang menjadi inti hermeneutika filosofis adalah pengalaman tentang keterbukaan, sebab keterbukaan terhadap pengalaman baru didorong oleh pengalaman itu sendiri. Hermeneutika filosofis ingin menunjukkan bahwa pemahaman adalah keterbukaan dan ketanggapan yang rendah hati terhadap apa yang akan dipahami. Sikap ini berbeda dengan pendakuan yang pongah dan dominatif metodologi ilmu pengetahuan modern, sebab justru akan menutupi ruang gerak kebenaran itu sendiri.²⁴⁸

Keuniversalan hermeneutika filosofis adalah gerak dari teks menuju pengalaman, artinya pemahaman atau memahami bukanlah aktivitas yang dilakukan secara sadar dan berdasarkan pilihan oleh manusia ketika menghadapi sebuah objek (teks). Sebaliknya, pengalaman manusia yang tak putus-putuslah yang menjadi pancingan konstan untuk melakukan interpretasi, karena sesuatu

²⁴⁶ Inyia Ridwan Muzir, *Hermeneutika Filosofis Hans-Georg Gadamer*, hal. 98.

²⁴⁷ Inyia Ridwan Muzir, *Hermeneutika Filosofis Hans-Georg Gadamer*, hal. 98.

²⁴⁸ Inyia Ridwan Muzir, *Hermeneutika Filosofis Hans-Georg Gadamer*, hal. 99.

yang asing dan yang lain terus-menerus menjumpai pengalaman manusia di dalam kehidupannya sehari-hari.²⁴⁹

2. Hermeneutika dan Perkembangannya dalam Dunia Islam

Kesadaran akan historisitas dan kontekstualitas pemahaman manusia pada gilirannya akan bersinggungan dengan ranah Al-Qur'an dan pemaknaannya. Secara umum telah disepakati oleh umat Islam bahwa Al-Qur'an adalah sakral, karena ia adalah Kalamullah yang diturunkan melalui Rasulullah. Namun ketika melihat fakta bahwa Al-Qur'an menggunakan bahasa Arab, berbagai informasi yang disajikan di dalamnya banyak yang memakai logika budaya Arab, kemudian berbagai istilah yang dipakai di dalamnya juga menggunakan terminologi yang akrab di kalangan masyarakat Arab saat itu, maka muncullah berbagai kajian dan pembahasan tentang status original Al-Qur'an, sejauh manakah Al-Qur'an itu berdimensi ilahiah dan sejauh mana ia berdimensi manusiawi.

Problem dasar yang diteliti hermeneutika adalah masalah penafsiran teks secara umum, baik berupa teks historis maupun teks keagamaan. Oleh karena itu, yang ingin dipecahkan merupakan persoalan yang sedemikian banyak lagi kompleks yang terjalin di sekitar watak dasar teks dan hubungannya dengan pengarangnya. Namun yang terpenting dari persoalan di atas adalah bahwa hermeneutika mengkonsentrasikan diri pada hubungan *mufassir* dengan teks. Konsentrasi atas hubungan *mufassir* dengan teks ini merupakan titik pangkal dan persoalan serius bagi filsafat hermeneutika.²⁵⁰

Dalam penilaian Abu Zaid, hermeneutika merupakan sisi yang terabaikan dalam berbagai studi sastra sejak Plato hingga era modern. Istilah hermeneutika sebenarnya merupakan istilah klasik yang pertama kali digunakan dalam wilayah studi teologis untuk menunjuk pada sejumlah kaidah dan kriterium yang harus diikuti mufassir untuk memahami teks keagamaan (kitab suci). Dengan pengertian semacam ini, lanjut Abu Zaid, hermeneutika berbeda dengan tafsir yang didenotasi oleh istilah exegesis dengan asumsi bahwa tafsir (exegesis) itu menunjuk penafsiran itu sendiri dengan detail-detail aplikasinya, sementara hermeneutika mengacu pada teori penafsiran.²⁵¹

Secara etimologis tidak ada perbedaan antara hermeneutika dengan penafsiran. Atau dengan ungkapan lain hermeneutika adalah

²⁴⁹ Han-Georg Gadamer, *Truth and Method*, hal. xii.

²⁵⁰ Nasr Hamid Abu Zaid, *Hermeneutika Inklusif; Mengatasi Problematika Bacaan dan Cara Pentakwilan atas Diskursus Keagamaan*, (terj.) Muhammad Mansur & Khorian Nahdliyin, Jakarta: ICIP, 2004, hal. 3.

²⁵¹ Nasr Hamid Abu Zaid, *Hermeneutika Inklusif*, hal. 4

merupakan seni berinterpretasi. Jika demikian, bila dibandingkan dengan ilmu tafsir dalam tradisi keilmuan Islam, maka hermeneutika semakna dengan tafsir atau penafsiran. Meskipun dalam perjalanan sejarah keduanya dibedakan dalam tataran teologis. Penafsiran biasanya disejajarkan dengan praktik penafsiran, sedangkan hermeneutika menunjuk kepada tujuan, prinsip, dan kriteria dari praktik tersebut. Dengan kata lain, hermeneutika adalah teori penafsiran.²⁵²

Hermeneutika sebagai bentuk upaya penafsiran dan memberi makna atas sebuah teks, maka inti dari pemikiran hermeneutika Gadamer bertumpu pada konsep “memahami”. Pemahaman selalu dapat diterapkan pada keadaan kita saat ini, meskipun pemahaman itu berhubungan dengan peristiwa sejarah, dialektika dan bahasa. Oleh karenanya pemahaman selalu mempunyai posisi, misalnya posisi pribadi kita sendiri saat ini. Pemahaman tidak pernah bersifat objektif dan ilmiah. Sebab, pemahaman bukanlah “mengetahui” secara statis dan di luar kerangka waktu, tetapi selalu dalam keadaan tertentu, pada satu tempat khusus dalam kerangka ruang dan waktu misalnya dalam sejarah. Semua pengalaman yang hidup itu menyejarah, bahasa dan juga pemahaman menyejarah. Hermeneutika secara umum dapat dipahami sebagai cara-cara menafsirkan teks dengan menggunakan asas-asas tertentu sesuai dengan kodrat atau jenis teks yang dikaji.²⁵³

Proses pemahaman sebenarnya merupakan interpretasi itu sendiri. Sebab bila akal pikiran memahami maka di dalamnya tercakup juga interpretasi. Sebaliknya bila akal pikiran kita melakukan interpretasi, maka terangkum juga pemahamannya. Yang terpenting dari keseluruhan pemikiran Gadamer adalah bahwa pemahaman terhadap sebuah wacana (teks) akan terjadi manakala teks itu terus-menerus ditempatkan dalam kerangka konteks yang berubah secara kontinyu. Perubahan kontinyuitas dalam memahami teks akan mudah dengan mengikuti perubahan kontinyuitas dalam suatu karya.²⁵⁴

Karena itu, suatu peristiwa atau makna suatu teks yang nampak di hadapan kita bukanlah suatu yang tetap. Suatu kesadaran historis memuat hubungan antara masa lalu dan masa kini. Sedangkan masa kini telah diketahui melalui media universal yaitu bahasa. Dengan demikian cakupan pemahaman menjadi universal. Oleh karena itu,

²⁵² Sofyan A. P. Kau, “Hermeneutika Gadamer dan Relevansinya dengan Tafsir”, dalam *Jurnal Farabi*, Vol. 11, No. 1, bulan Juni, tahun 2014, hal. 10.

²⁵³ Abdul Hadi W. M., *Hermeneutika Sastra Barat & Timur*, Jakarta: Sadra Press, 2014, hal. 153.

²⁵⁴ Sofyan A. P. Kau, “Hermeneutika Gadamer dan Relevansinya dengan Tafsir”, hal. 11.

hubungan manusia dengan dunianya pada hakekatnya adalah bersifat kebahasaan, oleh karena itu dapat ditangkap dan dipahami. Maka hermeneutika sebenarnya merupakan suatu yang universal dan bukannya hanya sekedar metode dalam memahami sesuatu.²⁵⁵

Dengan demikian, Gadamer mengembangkan pengertian hermeneutika yang berpusat pada bahasa yang bersifat ontologis, dialektis, dan spekulatif. Tujuan hermeneutikanya bukanlah suatu metode, bukan pula membuat sejumlah aturan yang secara objektif “sah” melainkan memahami pemahaman sekomprensif mungkin. Tugas pokok hermeneutik Gadamer adalah bagaimana menafsirkan sebuah teks yang asing menjadi tidak asing, bagaimana menelusuri pesan dan pengertian dasar sebuah ungkapan dan tulisan yang tidak jelas, kabur, remang-remang dan kontradiksi, sehingga menimbulkan keraguan dan kebingungan bagi pendengar atau pembaca.²⁵⁶

Karena itu, proses pemahaman dan interpretasi tidak dengan metode induksi, dan tidak pula dengan metode deduksi, melainkan dengan menggunakan metode alternatif, yaitu menjelaskan data berdasarkan asumsi dan analogi penalaran serta hipotesa-hipotesa yang memiliki berbagai kemungkinan kebenaran.²⁵⁷ Di sini pra-konsepsi dan pra-disposisi seorang penafsir dalam memahami teks memiliki peran yang besar dalam membangun makna. Dalam tradisi hermeneutika, sebuah teks menawarkan berbagai kemungkinan untuk ditafsirkan berdasarkan sudut pandang serta teori yang hendak dipilihnya. Namun begitu, tidak berarti hermeneutika mendukung paham relativisme-nihilisme, melainkan justru hendak mencari pemahaman yang benar atas sebuah teks yang hadir pada kita sebagai “tamun asing”.²⁵⁸

Memahami bahasa asing sama halnya dengan melakukan “interogasi” orang asing yang sama sekali tidak dikenal. Tujuan utamanya adalah untuk melakukan rekonstruksi makna seobjektif mungkin sebagaimana yang dikehendaki oleh pengarang atau penyusun teks. Dengan ungkapan lain, hermeneutika berusaha menemukan gambaran dari sebuah bangunan makna yang benar yang terjadi dalam sejarah yang dihadirkan kepada kita oleh teks. Dalam prosesnya, intuisi penafsir sangat diperlukan, di samping sikap

²⁵⁵ Nasr Hamid Abu Zaid, *Hermeneutika Inklusif*, hal. 54.

²⁵⁶ Sofyan A. P. Kau, “Hermeneutika Gadamer dan Relevansinya dengan Tafsir”, hal. 12.

²⁵⁷ Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama*, Jakarta: Paramadina, 1996, hal. 18.

²⁵⁸ Sofyan A. P. Kau, “Hermeneutika Gadamer dan Relevansinya dengan Tafsir”, hal. 13.

“curiga” dan “waspada” agar tidak tertipu oleh sistem tanda atau sutruktur gramatika bahasa yang ada di permukaan sehingga mengaburkan makna yang lebih objektif.²⁵⁹

Umat Islam sepakat bahwa Al-Qur’an adalah Kalam Allah yang menjadi rujukan dasar dan nilai ajaran Islam. Sebagai Kalam Tuhan, ia merupakan sifat Allah yang harus diletakkan dan disikapi sebagai sumber inspirasi, kreativitas, dan nilai bagi seluruh kaum muslim. Semua hal, bahkan peradaban yang dikembangkan umat Islam dari berbagai dimensi dituntut merujuk pada sumber yang asli tersebut.

Fungsi Al-Qur’an yang krusial tersebut meniscayakan keberadaannya sebagai sesuatu yang bersifat universal, metahistoris, melampaui ruang dan waktu. Pada mulanya Al-Qur’an dalam surat Luqmān/31: 27 telah menjelaskan realitas tersebut:

وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَمٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ
 أَنْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

“Dan seandainya pohon-pohon di bumi menjadi pena dan laut (menjadi tinta), ditambahkan kepadanya tujuh laut (lagi) sesudah (kering)nya, niscaya tidak akan habis-habisnya (dituliskan) kalimat Allah. Sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.” (Luqmān/31: 27).

Ia merupakan sifat Tuhan yang tak terbatas dan melampaui segala yang ada. Para teolog muslim, seperti al-Ghazali menjelaskan bahwa Kalam Allah adalah *kalām al-nafs* (perkataan mental/jiwa) yang “bersifat qadim yang ada pada zat Allah yang tidak terdiri dari huruf dan suara”. Sebagai sesuatu yang bersifat mental, ia bukan penanda (*dalil*) tapi lebih bersifat pertanda (*madlūl*). Huruf-huruf yang ada pada mushaf adalah sekedar penanda, sedang pertandanya ada “apa” (yang bersifat arti universal), sesuatu yang melampaui dan yang terdapat di balik yang ditulis (*maktūb*) mushaf, diperlihara dan dibaca melalui bacaan. Artinya Kalam Allah adalah “sesuatu” yang ditulis, dibaca, dan dihafal, sesuatu yang ada di balik tulisan dan bacaan, dan bukan tulisan, bacaan, dan hafalan itu sendiri.²⁶⁰

Realitas keberadaan Kalam Allah menimbulkan persoalan yang kompleks yang terkait dengan pencarian pemaknaan Al-Qur’an yang

²⁵⁹ Sofyan A. P. Kau, “Hermeneutika Gadamer dan Relevansinya dengan Tafsir”, hal. 13.

²⁶⁰ Rudy Alhana, *Menimbang Paradigma Hermeneutika Dalam Menafsirkan Al-Qur’an*, Surabaya: Revka Petra Media, 2014, hal. 60.

bersifat tak terbatas dan absolut dalam kehidupan kongkrit yang bersifat tidak dapat dilepaskan dari lokal dan ruang yang terbatas, serta watak kehidupan yang sangat nisbi. Upaya tersebut perlu terus dilakukan karena seluk beluk keberadaan wahyu Tuhan yang kemudian termanifestasikan ke dalam Al-Qur'an semata-mata dihadirkan untuk dijadikan petunjuk dan acuan pokok bagi umat Islam dalam menjalani kehidupan mereka, serta untuk merajut segala persoalan yang mereka hadapi ke dalam suatu solusi yang benar-benar menajjikan.²⁶¹

Sementara itu, kandungan Al-Qur'an tidak disusun dalam pernyataan yang berbentuk doktrinal, tapi bersifat narasi historis dan simbolik, serta berupa perumpamaan eskatologis. Pola ini mengantarkan pada suatu kenyataan bahwa nilai dan pesan yang dikandung Al-Qur'an lebih menampilkan sifatnya yang substansional dan maknanya yang universal. Kandungannya melampaui keterbatasan ruang yang ada, dan kesementaraan waktu yang berjalan. Dalam hal ini para *mufasssir* dalam lintasan sejarah secara kreatif dan penuh nuansa telah melahirkan berbagai bentuk karya tafsir. Kerja kreatif mereka tidak dapat dipahami sebagai sesuatu yang final dan selesai. Penafsiran Al-Qur'an lebih bersifat proses dan perlu terus menerus disempurnakan.²⁶²

Untuk itu hermeneutika sebagai metode pemahaman mencoba memasuki wilayah pemahaman "kitab suci". Pemahaman dalam perspektif hermeneutika adalah bersifat linguistik, historis, dan ontologis. Dengan demikian, "memahami sesuatu" berarti menangkap aspek-aspek kebahasaan yang dihadapi seseorang dalam suatu kondisi kesejarahan tertentu, sehingga melalui pemahaman itu eksistensi seseorang dapat berdialog dengan eksistensi yang lain. Pada tataran ini, pemahaman nyaris identik dengan interpretasi, atau bahkan merupakan suatu proses penafsiran terhadap segala sesuatu (teks) yang akan dipahami.²⁶³

Ada tiga unsur penting yang mesti diajukan untuk keperluan mediasi teks dan realitas. *Pertama*, penguasaan makna dan arah tujuan sebuah teks diproduksi. Pemahaman seperti ini penting agar reproduksi makna yang dilahirkan oleh sebuah teks tidak bergeser dari kerangka dasar *syar'i* (pembuat syari'at) yang muaranya tidak lain untuk kemaslahatan hamba. *Kedua*, pengamatan realistik sosial

²⁶¹ Rudy Alhana, *Menimbang Paradigma Hermeneutika*, hal. 61.

²⁶² Abd. A'la, "Kontekstualisasi Universalitas Bahasa Al-Qur'an; Tawaran Arkoun tentang Interpretasi Makna dan Nilai Al-Qur'an ke dalam Kehidupan", dalam *Akademia: Pascasarjana IAIN Surabaya*, Vol. 14, No. 2, Bulan Maret, tahun 2004, hal. 56-57.

²⁶³ Rudy Alhana, *Menimbang Paradigma Hermeneutika*, hal. 62.

dimana komunitas hukum hidup baik secara individu maupun masyarakat. Penghayatan kondisi sosial *mukallaf* perlu agar penerapan produk hukum tidak mereduksi kepentingan dan kemaslahatan mereka sendiri. *Ketiga*, penempatan makna teks terhadap realitas. Maksudnya adalah, bagaimana sebuah produk hukum dapat diterapkan sesuai dengan konteks sosiologis yang tepat guna.²⁶⁴

Ada yang meyakini bahwa bahasa Arab yang ada dalam Al-Qur'an bersifat Ilahiah sehingga tidak bisa disamakan dengan bahasa Arab budaya, tapi ia tetap harus bisa dipahami berdasarkan rambu-rambu kebahasaan yang ada. Kalau tidak, maka makna pesan Allah tidak akan dipahami oleh audiens pada saat ia diturunkan. Jika Allah menyampaikan pesan kepada manusia melalui suatu bentuk bahasa yang menyimpang sama sekali dari tradisi berbahasa pada saat itu, maka pesan-Nya tidak akan sampai ke alamat dengan baik. Kalau Al-Qur'an tidak dianalisis, keagungannya memang terjaga, tapi fungsinya sebagai *hudā* (petunjuk) akan hilang. Kalau fungsi *hudā* harus ditangkap, maka ia perlu dianalisis. Manusia mempunyai kemampuan menangkap makna ini karena makna yang disampaikan dalam bentuk bahasa. Yang dianalisis bentuk luaran dari pesan, sehingga mampu menangkap pesannya.²⁶⁵

Terlepas dari keimanan bahwa bahasa Al-Qur'an bukan sebuah hasil budaya, adalah jelas bahwa Allah menyampaikan pesan-Nya untuk manusia dengan menggunakan medium bahasa yang digunakan dan dapat dimengerti oleh manusia juga, karena itu berkaitan dengan petunjuk yang harus dijalankan oleh manusia. Oleh karena itu, bahasa Al-Qur'an semestinya bisa dianalisis oleh manusia untuk sampai kepada pemahaman. Manusia bisa menangkap makna dengan memahami bentuk bahasa yang digunakan. Di sinilah salah satu peran penting yang bisa dimainkan oleh hermeneutika.²⁶⁶

Sekalipun ada perbedaan antara bahasa Arab Al-Qur'an dengan bahasa Arab yang digunakan dalam kehidupan sehari-hari, namun bahasa Al-Qur'an tetaplah bahasa Arab. Perangkat yang digunakan jelas bersifat budaya, seperti gramatikanya, majaznya, kosa katanya, begitu pula dengan susunan kalimatnya. Jadi, Al-Qur'an tetap berbahasa Arab, yaitu bahasa yang diproduksi oleh budaya Arab, hanya saja ada beberapa aspek dari gaya bahasa Al-Qur'an yang

²⁶⁴ Abu Yazid, "Interelasi Teks dan Realitas dalam Proses Pembangunan Syari'at", dalam *Aula*, No. 1, bulan Oktober, tahun 2004, hal. 59.

²⁶⁵ Machasin, "Sumbangan Hermeneutika terhadap Ilmu Tafsir" dalam *Gerbang: Jurnal Studi Agama dan Demokrasi*, Vol. 5, No. 14, tahun 2003, hal. 128.

²⁶⁶ Machasin, "Sumbangan Hermeneutika terhadap Ilmu Tafsir", hal. 128

berbeda dari yang lazim digunakan dalam bahasa Arab pada saat itu. Ini merupakan suatu hal yang biasa ditemukan dalam setiap subyek yang menggunakan bahasa, apalagi karya-karya yang bernilai sastra.²⁶⁷

Dalam sejarah hermeneutika tafsir Al-Qur'an, setidaknya terbagi dua: hermeneutika Al-Qur'an tradisional dan hermeneutika Al-Qur'an kontemporer. Hermeneutika Al-Qur'an tradisional perangkat metodologinya hanya sebatas pada linguistik dan *riwayah*, jadi belum ada rajutan sistemik antara teks, penafsir dan audiens sasaran teks, meskipun unsur triadik ini telah hidup di dalamnya. Sedangkan hermeneutika kontemporer telah melakukan perumusan sistematis unsur triadik tersebut. Di dalamnya, suatu proses penafsiran tidak lagi berpusat pada teks, tapi penafsir di satu sisi, dan pembaca di sisi yang lain secara metodologis merupakan bagian yang mandiri.²⁶⁸

Menurut al-Dzahabi, tafsir adalah seni atau ilmu untuk menangkap dan menjelaskan maksud-maksud Tuhan sesuai dengan tingkat kemampuan manusia (*bi qadr al-thāqah al-basyariyah*). Dalam tradisi keilmuan Islam, tafsir ini kemudian berkembang menjadi dua aliran: *tafsīr bi al-ma'tsūr* dan *tafsīr bi al-ra'yi*. *Tafsīr bi al-ma'tsūr* adalah interpretasi Al-Qur'an yang didasarkan atas penjelasan Al-Qur'an dalam sebagian ayat-ayatnya, berdasarkan atas penjelasan Rasul, para sahabat, atau orang-orang yang mempunyai otoritas untuk menjelaskan maksud Tuhan tersebut. Sementara *tafsīr bi al-ra'yi* adalah interpretasi yang didasarkan atas ijtihad.²⁶⁹

Dalam perbandingan keduanya, model *tasīr bi al-ma'tsūr* sesuai dengan model hermeneutika objektif. Sebagaimana hermeneutika objektif yang berusaha memahami maksud pengarang dan masuk dalam tradisinya, *tasīr bi al-ma'tsūr* juga berusaha menangkap maksud Tuhan dalam Al-Qur'an dengan cara masuk pada kondisi realitas historisnya saat turunnya ayat. Dalam pandangan *tasīr bi al-ma'tsūr* yang paling mengetahui maksud Tuhan adalah Rasul, para sahabat dan mereka yang sezaman. Kita tidak akan dapat menangkap maksud Al-Qur'an tanpa bantuan mereka dan memahami realitas historis yang melingkupinya. Karena itu, metode *tasīr bi al-ma'tsūr* senantiasa mengingatkan dan menyandarkan diri pada tradisi masa Rasul, sahabat dan yang berkaitan dengan periode awal turunnya Al-Qur'an.

²⁶⁷ Machasin, "Sumbangan Hermeneutika terhadap Ilmu Tafsir", hal. 128.

²⁶⁸ Rudy Alhana, *Menimbang Paradigma Hermeneutika*, hal. 64.

²⁶⁹ Al-Dzahabi, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, I, Beirut, Dar al-Fikr, 1976, hal. 15.

Sementara itu, *tafsīr bi al-ra'yi* sesuai dengan model hermeneutika subjektif. Sebagaimana konsep hermeneutika subjektif, *tafsīr bi al-ra'yi* tidak melalui penafsirannya berdasarkan realitas-realitas historis atau analisa-analisa linguistik melainkan melalui dari pra-pemahaman si penafsir sendiri kemudian berusaha mencari legitimasinya atau kesesuaiannya dalam teks tersebut.²⁷⁰

Pernyataan ini dapat dilihat pada interpretasi yang dilakukan Ibn Arabi tentang ayat dalam surat al-Rahmān /55: 19:

مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ ﴿١٩﴾

“Dia membiarkan dua lautan mengalir yang keduanya kemudian bertemu.”(al-Rahmān/55: 19).

Ibn Arabi yang sufistik memulai tafsirannya berdasarkan prinsip-prinsip ajarannya kemudian mencari dukungannya dalam teks. Karena itu, menurutnya, yang dimaksud *dua lautan* dalam ayat di atas adalah lautan substansi raga yang asin dan pahit dan lautan ruh yang murni, yang tawar dan segar yang keduanya saling bertemu dalam wujud manusia.²⁷¹ Yang lain dapat dilihat pada al-Farabi, filosof yang terkenal dengan konsepnya tentang intelek aktif (*al-‘aql al-fa’āl*). Baginya, kata *al-malaikah* bukan berarti makhluk supra-natural dan supra-rasional Tuhan dengan tugas-tugas khusus sebagaimana yang biasanya dipahami melainkan pengetahuan orisinal yang beridiri sendiri atau intelek aktif yang mengetahui persoalan yang Maha Tinggi. Ia adalah ruh suci, absolut dan dapat mengetahui dirinya sendiri.²⁷²

Bila merujuk kepada sejumlah kitab-kitab tafsir, nampaknya para *mufasssir* juga menggunakan teori hermeneutika dalam penafsiran mereka, meskipun istilah yang mereka gunakan bukan hermeneutika. Satu contoh karya tafsir yang menggunakan teori hermeneutika adalah *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta’wīl* karya al-Baidhāwi. Metode hermeneutika al-Baidhāwi, dan para *mufasssir* pada umumnya adalah apa yang disebut dengan *internal relationship* (hubungan internal)

²⁷⁰ Abu Zaid, *Isyāliyat al-Ta’wīl*, 2. Meski demikian, menurut Abu Zaid, hal itu bukan berarti kita sama sekali mengabaikan teks dan apa yang ditunjukkan dalam maknanya. Bagi Zaid, teks Alquran dan maknanya tetap tetapi lafaz-lafaz yang dipakainya yang itu merupakan kode-kode senantiasa memberikan pesan “baru” kepada kita. Dari situlah penafsir kemudian mampu menangkap signifikansi teks untuk kondisi saat ini. lihat Abu Zaid, *Al-Qur’an, Hermeneutik dan Kekuasaan*, terj. Dede Iswadi, Yogyakarta: RqiS, 2003, hal. 96.

²⁷¹ *Tafsīr Ibn Arabi*, jilid II, Beirut: Dar al-Fikr, tt., hal. 280.

²⁷² Ali al-Usiy, “Metode Penafsiran al-Qur’an” dalam *Jurnal al-Hikmah*, edisi 4, 1992, hal. 16.

yaitu hubungan internal dalam Al-Qur'an, atau dalam terminologi tafsir disebut dengan *Al-Qur'ān yufassiru ba'dhahu ba'dhan* (Al-Qur'an menafsirkan ayat satu dengan ayat yang lain). Dengan metode ini Al-Qur'an diupayakan berbicara sendiri atas dirinya. Dan dalam tradisi hermeneutika, sebuah teks yang hadir dihadapan kita akan diupayakan terhindar dari intervensi subyektif.²⁷³

Meski demikian jauh dan meski *tafsīr bi al-ra'yi* didasarkan atas ijtihad, tetapi ia masih banyak berkuat dalam lingkaran wacana, belum pada aksi. Gadamer sendiri menyebut hermeneutika lebih hanya merupakan permainan bahasa, karena segala yang bisa dipahami adalah bahasa (*being that can be understood is language*).²⁷⁴ Kenyataan tersebut menurut Hassan Hanafi dikarenakan tradisi pemikiran Islam masih bersifat teosentris daripada antroposentris, lebih banyak bicara tentang Tuhan daripada berbicara tentang manusia sendiri.²⁷⁵

Hermeneutika sebagai sebuah metode interpretasi sangat relevan digunakan dalam memahami pesan Al-Qur'an agar *subtilitas intelegendi* (ketepatan pemahaman) dan *sibtilitas ecsplicandi* (ketepatan penjabaran) dari pesan Tuhan bisa ditelusuri secara komprehensif. Maksudnya adalah, teks Al-Qur'an beserta yang melingkupinya dapat digunakan agar selaras dan cocok dengan kondisi ruang, waktu, dan tempat di mana kita berada dan hidup. Diskursus hermeneutika tidak bisa dilepaskan dari bahasa, karena problem hermeneutika adalah problem bahasa. Karena itu, dalam memahami teks Al-Qur'an, di samping harus memahami kaidah tata bahasa, juga mengandaikan suasana psikologis dan sosio historis yang teks tersebut. Atau dengan kata lain, istilah teknis yang diciptakan Ferdinand de Saussure adalah hubungan dialektis antara teks dan wacana.²⁷⁶

Setiap penafsiran dan usaha pemahaman terhadap Al-Qur'an jika menggunakan metode hermeneutika selalu terdapat tiga faktor yang senantiasa dipertimbangkan, yaitu dunia teks, dunia pengarang, dan dunia pembaca. Ketiga komponen ini memiliki konteks sendiri-sendiri, sehingga jika memahami teks Al-Qur'an hanya bertumpu pada satu dimensi tanpa mempertimbangkan dimensi lainnya,

²⁷³ Sofyan A. P. Kau, "Hermeneutika Gadamer dan Relevansinya dengan Tafsir", hal. 12.

²⁷⁴ Hans Georg-Gadamer, *Truth and Method*, New York: The Seabury Press, 1975, hal. 450.

²⁷⁵ Hassan Hanafi, *Min al-Aqīdah ilā al-Tsaurah*, Kairo: Maktabah Matbu'i, 1991, hal. 59.

²⁷⁶ Hassan Hanafi, *Min al-Aqīdah ilā al-Tsaurah*, hal. 60.

pemahaman yang diperoleh tidak akan luas dan miskin. Dalam tradisi hermeneutika, terutama teori yang diperkenalkan oleh Gadamer, akan terlihat jelas bahwa dalam setiap pemahaman teks, tidak terkecuali teks Al-Qur'an, unsur subjektivitas penafsir tidak mungkin disingkirkan. Bahkan secara ekstrem dikatakan bahwa sebuah teks akan berbunyi dan hidup ketika dipahami, diperhatikan, dan diajak berdialog oleh pembacanya.²⁷⁷

Meskipun hermeneutika bisa digunakan sebagai alat untuk menafsirkan berbagai bidang kajian keilmuan, melihat sejarah kelahiran dan perkembangannya, harus diakui bahwa peran hermeneutika yang paling besar adalah dalam bidang ilmu sejarah dan kritik teks, khususnya kitab suci. Mengenai ini Roger Trigg, sebagaimana dikutip oleh Komaruddin Hidayat dalam bukunya *Memahami Bahasa Agama* mengatakan:

*The Paradigm for hermeneutics is the interpretation of a traditional text, where the problem must always be how we can come to understand in our own context something which was written in a radically different situation.*²⁷⁸

Sebagai sebuah tawaran metodologi baru bagi pengkajian kitab suci, keberadaan hermeneutika pun tidak bisa dielakkan dari dunia kitab suci Al-Qur'an. Menjamurnya berbagai literatur Ilmu Tafsir kontemporer yang *menawarkan* hermeneutika sebagai variabel metode pemahaman Al-Qur'an menunjukkan betapa daya tarik hermeneutika memang luar biasa.²⁷⁹ Hassan Hanafi dalam tulisannya menyatakan bahwa hermeneutik 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.²⁸⁰

Istilah hermeneutika mulai populer beberapa dekade terakhir, khususnya dengan perkembangan pesat teknologi informasi dan juga *the rise of education* yang melahirkan banyak intelektual muslim kontemporer. Meski demikian, menurut Farid Esack dalam bukunya *Qur'an: Plurasim and Liberation*, praktek hermeneutika sebenarnya sudah dilakukan oleh umat Islam sejak lama, khususnya ketika

²⁷⁷ Hassan Hanafi, *Min al-Aqīdah ilā al-Tsaurah*, hla. 61.

²⁷⁸ Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama*, hal. 161.

²⁷⁹ Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an: Tema-tema Kontroversial*, Yogyakarta: Kalimedia, 2015, hal. 13.

²⁸⁰ Hassan Hanafi, *Dialog Agama dan Revolusi*, (terj.) Pustaka Firdaus, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994, hal. 1.

menghadapi Al-Qur'an. Bukti dari hal itu adalah. *Pertama*, problematika hermeneutik itu senantiasa dialami dan dikaji, meski tidak ditampilkan secara difinitif. Hal ini terbukti dari kajian-kajian mengenai *asbāb al-nuzūl* dan *naskh-mansūkh*.

Kedua, perbedaan antara komentar-komentar yang aktual terhadap Al-Qur'an (*tafsir*) dengan aturan, teori atau metode penafsiran telah ada sejak mulai munculnya literatur-literatur tafsir yang disusun dalam bentuk *ilmu tafsir*. *Ketiga*, Tafsir tradisional itu selalu dimasukkan dalam kategori-kategori, misalnya tafsir Syi'ah, tafsir Mu'tazilah, tafsir hukum, tafsir filsafat, dan lain sebagainya. Hal itu menunjukkan adanya kesadaran tentang kelompok-kelompok tertentu, ideologi-ideologi tertentu, periode-periode tertentu, maupun horison-horison sosial tertentu dari tafsir.²⁸¹

Ketiga hal ini jelas menunjukkan adanya kesadaran akan historitas pemahaman yang berimplikasi kepada pluralitas penafsiran. Oleh karena itu, meskipun tidak disebut secara definitif, dapat dikatakan corak hermeneutik yang berasumsi dasar pluralitas pemahaman ini sebenarnya telah memiliki bibit-bibitnya dalam Ulumul Qur'an klasik.

Operasional hermeneutika modern dalam Al-Qur'an dirintis oleh para pembaharu muslim, seperti Ahmad Khan, Amir Ali dan Ghulam Ahmad Parves di India, yang berusaha melakukan *demitologisasi*²⁸² konsep-konsep dalam Al-Qur'an yang dianggap bersifat mitologis, seperti mengenai mukjizat dan hal-hal gaib. Di Mesir muncul Muhammad 'Abduh yang secara operasional melakukan operasi hermeneutik dengan bertumpu pada analisis sosial-kemasyarakatan. Meskipun demikian, rumusan metodologis mereka tidak sistematis dan tidak terlalu jelas.

Dalam dekade 1960 sampai 1970-an, muncul tokoh-tokoh yang mulai serius memikirkan persoalan metodologi tafsir ini. Hassan Hanafi mempublikasikan tiga karyanya yang bercorak hermeneutik. Yang pertama berkaitan dengan upaya rekonstruksi ilmu Ushul Fiqh, yang kedua berkaitan dengan hermeneutika fenomenologis dalam menafsirkan fenomena keagamaan dan keberagamaan, dan yang ketiga berhubungan dengan kajian kritis terhadap hermeneutika

²⁸¹ Farid Esack, *Qur'an: Plurasim & Liberation*, Oxford: One World, 1997, hal. 161.

²⁸² *Demitologisasi* di sini bukan berarti membuang sama sekali cerita-cerita yang dianggap mitos karena dianggap sekedar dongeng-dongeng, tetapi berarti mempersepsikan mitos sebagai ungkapan simbolis mengenai satu realitas dengan mempergunakan gambaran-gambaran, kiasan-kiasan, dan lukisan-lukisan. Dengan demikian, persoalannya bukanlah bagaimana melenyapkan mitos tetapi bagaimana menafsirkannya secara eksistensial. Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an*, hal. 15.

eksistensial dalam kerangka penafsiran Perjanjian Baru.²⁸³ Mohammed Arkoun dari Aljazair mengutarakan idenya mengenai ‘cara baca’ semiotik terhadap al-Qur’an, dan Fazlur Rahman merumuskan metode hermeneutika yang sistematis terhadap Al-Qur’an dan dikenal sebagai “*double movement*”.

Dewasa ini telah banyak pemerhati Al-Qur’an yang melakukan kritik historis dan linguistik yang menjadi ciri khas hermeneutika. Tulisan-tulisan yang menyangkut bidang ini banyak bermunculan, baik dari kalangan *outsider* maupun dari kalangan umat Islam sendiri. Di antara tulisan-tulisan tersebut adalah *Qur’anic Hermeneutic: The Views of al-Tabari and Ibn Katsir* karya Jane Mc Auliffe yang menekankan pada metode tafsirnya dan sedikit pada persoalan horizon sosialnya,²⁸⁴ kemudian tulisan Azim Nandji yang membahas tentang teori *ta’wil* dalam tradisi keilmuan Isma’ili yang banyak membantu dalam kritik sastra,²⁸⁵ juga Nasr Hamid Abu Zayd yang dengan intensif menggeluti kajian hermeneutik dalam tafsir klasik.²⁸⁶

Apa yang dilakukan oleh Fazlur Rahman, Arkoun, Abu Zayd dan lainnya adalah contoh-contoh bagaimana “mengolah” Al-Qur’an dengan hermeneutika. Hermeneutik, sebagaimana disebut di atas, pada dasarnya merupakan satu metode penafsiran yang berangkat dari analisa bahasa dan kemudian melangkah kepada analisa konteks, untuk selanjutnya “menarik” makna yang didapat ke dalam ruang dan waktu saat pemahaman dan penafsiran tersebut dilakukan. Jika pendekatan ini dipertemukan dengan kajian teks Al-Qur’an, maka persoalan dan tema pokok yang dihadapi adalah bagaimana teks Al-Qur’an hadir di tengah masyarakat, lalu dipahami, ditafsirkan, diterjemahkan, dan didialogkan dengan dinamika realitas historisnya.²⁸⁷

Sehubungan dengan pendekatan hermeneutika modern terhadap Al-Qur’an, Fahrudin Faiz menganjurkan untuk diperhatikan tiga hal yang menjadi asumsi dasar dalam penafsiran yaitu:

²⁸³ Hassan Hanafi, *Muqaddimah fi ‘Ilm al-Istighrāb*, Kairo: Dār al-Faniyah, 1991, hal. 84-86.

²⁸⁴ Jane Mc Mauliffe, “Qur’anic Hermeneutic: The Views of al-Tabari and Ibn Katsir” dalam A. Rippin (ed.), *Approaches to the History of the Qur’an*, Oxford: Clarendon, 1988, hal. 46-62.

²⁸⁵ Azim Nandji, “Toward a Hermeneutic of Qur’anic and Other Narratives of Isma’ili Thought” dalam Richard C. Martin (ed.), *Approaches to Islam in Religion*, Tucson: The University of Arizona Press, tt., hal. 164-174.

²⁸⁶ Nasr Hamid Abu Zayd, *Isykalīyāt al-Qirā’āt wa ‘Aliyāt al-Ta’wīl*, Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-‘Arabi, 1994.

²⁸⁷ Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur’an*, hal. 17.

1. Para penafsir adalah manusia

Siapa pun orangnya yang menafsirkan teks kitab suci itu, tetaplah manusia biasa yang lengkap dengan segala kekurangannya karena terikat oleh ruang dan waktu tertentu. Dengan asumsi tersebut diharapkan bisa dimengerti bahwasanya manusia itu tidak akan bisa melepaskan diri dari ikatan historis kehidupan dan pengalamannya, dimana ikatan tersebut sedikit banyak akan membawa pengaruh dan mewarnai corak penafsirannya. Asumsi ini dimaksudkan untuk tidak memberikan vonis “mutlak” benar atau salah kepada suatu penafsiran, namun lebih mengarah untuk melakukan pemahaman dan analisa yang kritis terhadap satu penafsiran.²⁸⁸

Para penafsir adalah manusia yang membawa “muatan-muatan” kemanusiaan masing-masing. Setiap generasi muslim sejak masa Nabi Muhammad, sambil membawa “muatan”nya itu, telah memproduksi komentar-komentar mereka sendiri terhadap Al-Qur’an. Tidaklah mengherankan jika akhirnya ada beragam interpretasi dari setiap generasi.²⁸⁹

2. Penafsiran itu tidak lepas dari bahasa, sejarah, dan tradisi

Segala aktifitas penafsiran pada dasarnya merupakan satu partisipasi dalam proses historis-linguistik dan tradisi yang berlaku, dimana partisipasi ini terjadi dalam ruang dan waktu tertentu. Pergulatan umat Islam dengan Al-Qur’an juga berada dalam “kurungan” ini. Seseorang tidak mungkin bisa melepaskan diri dari bahasa, budaya, dan tradisi dimana mereka hidup.²⁹⁰

Para pemikir reformis sering menyatakan bahwasanya krisis yang terjadi di dunia Islam serta ketidakmampuan umat Islam untuk memberikan satu kontribusi yang berguna bagi dunia kontemporer adalah dikarenakan tradisi. Jalan keluar yang dianjurkan oleh para reformis itu seringkali adalah dengan meninggalkan ikatan tradisi dan “kembali kepada Al-Qur’an”. Pernyataan tersebut sebenarnya tidak selaras dengan fakta bahwasanya satu penafsiran itu tidak bisa secara sepenuhnya mandiri berdasarkan teks, tetapi pasti terkait dengan muatan historisnya, baik muatan historis saat teks itu muncul dan saat teks tersebut ditafsirkan.²⁹¹

²⁸⁸ Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur’an*, hal. 18.

²⁸⁹ Farid Esack, *Qur’an: Plurasim & Liberation*, hal. 50.

²⁹⁰ Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur’an*, hal. 19.

²⁹¹ Farid Esack, *Qur’an: Plurasim & Liberation*, hal. 77.

3. Tidak ada teks yang menjadi wilayah bagi dirinya sendiri

Nuansa sosio-historis dan linguistik dalam pewahyuan Al-Qur'an nampak dalam isi, bentuk, tujuan, dan bahasa yang digunakan dalam pembedaan antara *ayat-ayat makkiyah* dan *ayat-ayat madaniyah*. Dalam hubungannya dengan proses pewahyuan, bahasa dan isi di satu sisi, serta dengan komunitas masyarakat yang menerimanya di sisi yang lain, Al-Qur'an tidaklah unik. Wahyu selalu saja merupakan komentar terhadap, setidaknya harus dipahami dalam kerangka, kondisi masyarakat tertentu dimana wahyu tersebut diturunkan.²⁹²

Khazanah Ulumul Qur'an sebagai bentuk metodologi untuk menggarap wilayah penafsiran dan pemaknaan terhadap Al-Qur'an harus diakui memiliki tingkat sofistikasi yang luar biasa. Sifat luar biasa dari khazanah Ulumul Qur'an ini terbukti dari berlimpahnya karya tafsir dengan berbagai pola, mulai *tahlili* sampai *maudhu'i* dan mulai dari yang sekedar menafsirkan dengan mencari sinonim kata dan ayat hingga yang melakukan *ta'wil* secara intuitif dan menafsirkan secara ilmiah. Kenyataan ini mau atau tidak telah membuktikan komprehensifnya Ulumul Qur'an tersebut dalam menjembatani jarak antara mufassir dengan Al-Qur'an sehingga melahirkan berbagai khazanah tafsir. Sampai di sini mungkin sebagian orang akan menyimpulkan bahwa sebenarnya Ulumul Qur'an saja telah cukup dan tidak perlu lagi ada tambahan-tambahan metodologi baru semisal hermeneutika.

Apabila melihat asumsi-asumsi dasar hermeneutika, yaitu perhatian tidak saja kepada teks, namun juga konteks, sebenarnya beberapa perangkat dan variabel Ulumul Qur'an Klasik telah menunjukkan orientasi ke arah tersebut. Tema-tema seperti *Makki-Madani*, *Asbāb al-Nuzūl*, juga *Nāsikh Mansūkh* secara langsung atau tidak menunjukkan perhatian adanya perbedaan konteks yang mempengaruhi pemaknaan. Sampai di titik ini klaim bahwa Ulumul Qur'an masih memadai untuk mengolah dimensi pemaknaan terhadap Al-Qur'an harus diakui memiliki relevansi.²⁹³

Ulumul Qur'an telah memiliki kesadaran akan pentingnya konteks sebagai salah satu cara untuk menggali makna dari teks. Oleh karena itu harus dikatakan bahwa secara hermeneutik Ulumul Qur'an telah bergerak *on the right track*. Meskipun demikian, kesadaran konteks saja tidaklah cukup. Kesadaran konteks hanya akan membawa seseorang ke masa lalu, ke masa dimana sebuah

²⁹² Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an*, hal. 20.

²⁹³ Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an*, hal. 21.

teks dilahirkan, apa tujuan pengarangnya dan seperti apa pemaknaan para pembaca teks yang menajdi audiens pertama teks. Kesadaran konteks saja dan mencukupkan diri dengan pemaknaan dan pemahaman generasi masa lalu terhadap teks, hanya akan membawa seseorang kepada keterasingan dari aspek ruang dan waktu dimana dia hidup saat itu.

Dalam bahasa hermeneutika, dengan kesadaran konteks saja yang terjadi hanyalah sekedar “reproduksi” makna lama ke dalam ruang dan waktu masa kini. Mungkin saja, dalam aspek tertentu, pemaknaan lama ini masih relevan dan sesuai untuk diaplikasikan, namun dalam banyak hal bisa dipastikan akan terjadi pemaknaan dan pemahaman yang *mis-placed* atau a-historis.²⁹⁴

Untuk mengatasi keterbatasan pemahaman yang berhenti kepada konteks ini adalah dengan menambahkan variabel kontekstualisasi, yaitu menumbuhkan kesadaran akan kekinian dan segala logika serta kondisi yang berkembang di dalamnya. Variabel kontekstualisasi yang dimaksud adalah perangkat metodologis yang bisa menjawab pertanyaan “bagaimana agar teks yang diproduksi dan berasal dari masa lalu bisa dipahami dan bermanfaat untuk masa kini?” Bagaimana agar Al-Qur’an bisa *applicable* untuk segala ruang dan waktu, dan tidak hanya kompatibel untuk ruang dan waktu ketika teks tersebut muncul pertama kali.

Sampai di sini harus ditegaskan bahwa jalur teks-konteks-kontekstualisasi hendaknya diaplikasikan secara dialektis-dialogis dan berkesinambungan. Dengan cara intensif mendialogkan ketiga aspek tersebut diharapkan seorang mufassir selain mampu menangkap tujuan utama dan spirit teks sehingga tidak a-historis, juga mampu mengaplikasikan pemahamannya dalam realitas kekinian, sehingga tidak a-sosial, tidak terasing dari ruang dan waktunya.

Dapat dikatakan dalam aspek dialektika teks-konteks-kontekstualisasi inilah terletak kelemahan besar kitab-kitab tafsir klasik. Ada kitab tafsir yang cenderung melihat teks saja, sehingga melahirkan pemaknaan yang harfiah belaka. Ada tafsir yang cenderung melihat konteks saja, sehingga melahirkan tafsir yang hanya melihat ideal-ideal pemaknaan masa lalu. Ada tafsir yang hanya merumuskan cara mengaplikasikan Al-Qur’an dalam

²⁹⁴ Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur’an*, hal. 22.

kehidupan kontekstual saja, sehingga terputus kaitannya dengan misi dan maksud awal Al-Qur'an.²⁹⁵

Dalam tradisi intelektual Islam, terdapat dua jenis cara menafsirkan teks, yaitu *tafsīr* dan *ta'wīl*. Tafsir merupakan pemahaman harfiah terhadap teks, yang menumpukan perhatian pada ungkapan lahir atau formal penuturan. Oleh karena itu, dia dapat disebut sebagai *exoteric exegete*, yang proses kerjanya bergantung pada kerja rasional akal. Sementara itu, *ta'wīl* adalah bentuk lebih intensif dari tafsir. Tujuannya ialah menyingkap makna simbolis atau makna batin teks sehingga dapat disebut sebagai *esoteric exegete*.²⁹⁶

Ta'wīl adalah bentuk hermeneutika yang berkembang dalam tradisi Islam dan mulai diperkenalkan pada abad ke-10 dan 11, terutama oleh para sufi, seperti Sahl al-Tustārī, Sulami, Manshūr al-Hallāj, Qusyairi, dan al-Ghazālī. Dia telah pula digunakan di Indonesia sejak abad ke-16 M. oleh para penulis sufi seperti Hamzah Fansyuri, Sunan Bonang, dan Syams al-Dīn al-Sumatrā'i. Setelah lama dilupakan, ia mulai diperkenalkan kembali pada akhir 1970-an. Lebih kurang satu setengah dekade kemudian, dia mulai dipandang sebagai teori yang cukup tepat dalam mengkaji karya penulis Muslim. Penerapan kembali teori ini dalam mengkaji karya-karya penulis muslim dapat dipandang sebagai upaya membina sebuah teori pascakolonial, yang bertujuan membebaskan teks dari pengaburan makna yang selama ini dilakukan oleh para peneliti yang terkungkung oleh prasangka-prasangka Barat yang diwariskan sejak masa penjajahan.²⁹⁷

Ta'wīl juga disebut sebagai tafsir sufistik karena dirintis dan lazim digunakan oleh ahli tasawuf (*sufi*). Sering juga disebut tafsir keruhanian karena yang ditelusuri adalah isi dari pengalaman keruhanian pengarang yang diisyaratkan dalam karyanya. Dia juga disebut tafsir simbolis karena menumpukan perhatian kepada makna batin teks yang diisyaratkan melalui ungkapan simbolis. *Ta'wīl* sangat sesuai digunakan sebagai asas pemahaman terhadap teks yang kaya dengan makna simbolis, seperti puisi sufi, misalnya karya al-Rūmi, Hamzah Fansyuri, dan Iqbal. Walaupun pada mulanya *ta'wīl* tumbuh sebagai teknik penafsiran ayat-ayat *mutasyābihāt* Al-Qur'an dan hadits *qudsi*, kemudian ia digunakan sebagai landasan penafsiran dan pemahaman teks-teks sastra

²⁹⁵ Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an*, hal. 23.

²⁹⁶ Abdul Hadi W. M., *Hermeneutika Sastra*, hal. 153.

²⁹⁷ Abdul Hadi W. M., *Hermeneutika Sastra*, hal. 152.

termasuk ucapan-ucapan teofani, anekdot-anekdot dan puisi-puisi penyair sufi. Dalam tradisi sufi, karya sastra juga tidak jarang ditulis berdasarkan *ta'wīl*. Hasil penafsiran teks seperti ayat-ayat Al-Qur'an, hadits, peribahasa, cerita, peristiwa sejarah, pengalaman keruhanian, dan dongeng berdasarkan *ta'wīl* itu kemudian ditransformasikan menjadi ungkapan-ungkapan estetik sastra.²⁹⁸

Dalam tradisi pemikiran Islam, istilah *ta'wīl* begitu dibenci. Semua bentuk *ta'wīl* dipandang sebagai ajaran yang sesat dan para pendukungnya dianggap sebagai kelompok *bid'ah* yang bertentangan dengan kelompok *ahl al-sunnah wa al-jamā'ah*. Kalaupun ada ulama yang sedikit bersikap toleran terhadap *ta'wīl* mereka akan menilai *ta'wīl* sebagai bentuk *tafsīr bi al-ra'yi* yang tercela dan dilarang oleh Nabi dan para sahabat. Pandangan ini sekaligus menempatkan *tafsīr* sebagai kebalikan dari *ta'wīl*.²⁹⁹

Pada dasarnya orang memang bebas dalam memberi makna lain terhadap Al-Qur'an, tetapi ia tidak boleh melanggar rambu-rambu yang ada dalam teks, sejarah, dan ajaran yang ada. Umat Islam bebas memaknai, karena Al-Qur'an memang sedang berdialog dengan kaum Muslimin. Dia menyapa mereka dan mereka menjawab dengan bebas, tapi perkataan Al-Qur'an itu sendiri tetap, sementara keadaan manusia yang membacanya berbeda-beda dan berubah-ubah sesuai dengan perbedaan waktu dan tempat.

Al-Qur'an bukanlah kitab undang-undang, melainkan sebuah buku kehidupan yang mencakup berbagai aspek, dan pengaturan hidup kemasyarakatan dalam bentuk undang-undang hanya merupakan salah satu bagiannya, maka hal itu tidak perlu merisaukan. Ada catatan kejadian yang memang tidak berfungsi sebagai aturan yang mesti diikuti, melainkan untuk dijadikan pelajaran, ada doa yang baik untuk diikuti, di samping ada pula aturan yang mesti dijalani.

Oleh karena hermeneutik selalu berkaitan dengan proses pemahaman, penafsiran, dan penerjemahan atas sebuah pesan (lisan atau tulisan) untuk selanjutnya disampaikan kepada masyarakat yang hidup dalam dunia yang berbeda, maka problem penafsiran dalam konteks bahasa agama adalah bagaimana menjelaskan sebuah teks keagamaan kepada masyarakat yang hidup dalam tempat dan kurun waktu yang jauh berbeda dengan

²⁹⁸ Abdul Hadi W. M., *Hermeneutika Sastra*, hal. 155.

²⁹⁹ A. Zainul Hamdi, "Hermeneutika Islam: Intertekstualitas, Dekonstruksi, Rekonstruksi", dalam *Gerbang: Jurnal Studi Agama dan Demokrasi*, Vol. 5, No. 14, tahun 2003, hal. 69.

empunya. Distansi waktu, tempat, dan suasana kultur antara audiens dengan teks dan sang empunya sudah tentu melahirkan keterasingan dan kesenjangan di satu sisi dan bahkan deviasi makna di sisi yang lain. Persoalan keterasingan ini yang menjadi perhatian utama hermeneutik.³⁰⁰

Telah beragam tesis diajukan terhadap persoalan ini, termasuk beberapa tesis dari para orientalis Barat, menyatakan bahwa Al-Qur'an itu tidak memiliki sisi ilahiah sama sekali, karena ia ciptaan Muhammad. Tema yang sama ini ternyata juga menarik banyak Islamolog kontemporer yang berasal dari kalangan umat Islam sendiri. Di antara mereka adalah Hassan Hanafi, Fazlur Rahman, Moh. Arkoun, Muhammad Syahrūr, dan Nasr Hamid Abu Zayd. Tokoh Ulumul Qur'an kontemporer ini sebagian besar memiliki berbagai bekal metodologi baru, dan mencoba untuk mendekati Al-Qur'an dengan kacamata baru tersebut. Seperti apapun hasil dari kajian mereka, baik disetujui atau pun tidak, baik mengundang kontroversi atau tidak, kehadiran mereka ini mampu menggairahkan kembali diskursus *Islamic Studies* yang selama ini lesu karena dipandang sudah mapan dan final, termasuk di antaranya tentang status sakralitas Al-Qur'an.³⁰¹

a. Hassan Hanafi

Hassan Hanafi dilahirkan di Kairo pada 13 Februari 1935 dari keluarga musisi. Karir akademiknya dimulai dari tahun 1967 ketika diangkat menjadi Lektor, kemudian Lektor Kepala (1973), Professor Filsafat (1980) pada jurusan Filsafat Universitas Kairo dan diserahi jabatan sebagai Ketua Jurusan Filsafat di Universitas yang sama. Dia juga aktif memberi kuliah di beberapa negara, seperti Perancis (1969), Belgia (1970), Amerika Serikat (1971-1975), Kuwait (1979), dan Maroko (1982-1984). Di samping aktif di dunia akademik, Hanafi juga aktif dalam organisasi ilmiah dan kemasyarakatan. Seperti aktif sebagai Sekretaris Umum Persatuan Masyarakat Filsafat Mesir. Pada tahun 1981 memprakarsai sekaligus sebagai pemimpin redaksi penerbitan jurnal ilmiah *Al-Yasār al-Islāmi*. Pemikirannya yang terkenal pada jurnal itu sempat mendapat reaksi keras dari penguasa Mesir saat itu, Anwar Sadar, sehingga menyeretnya dalam penjara.³⁰²

³⁰⁰ E. Sumaryono, *HERMENEUTIK: Sebuah Metode Filsafat*, hal. 81.

³⁰¹ Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an*, hal. 100.

³⁰² A. Khudori Soleh, *Wacana Baru Filsafat Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004, hal. 38-39.

Dalam metodologi penafsiran Al-Qur'an, Hanafi mengajukan tawaran metode yang disebut sebagai *al-Manhaj al-Ijtimā'i fi al-Tafsīr*. Untuk memperoleh hasil yang diharapkan dari metode ini, Hanafi mengusulkan beberapa kaidah dasar yang mesti dipahami sebelum menafsirkan. *Pertama*, bahwa dalam tafsir teks Al-Qur'an tidak perlu dipertanyakan asal-usul atau sifatnya. Ini mengingat bahwa tafsir tidak terkait masalah kejadian teks melainkan terkait dengan isi. *Kedua*, penafsiran tidak mengenal penilaian normatif benar atau salah. Karena perbedaan pendekatan terhadap teks sebagai bias perbedaan kepentingan. Akibatnya pluralisme penafsiran adalah kenyataan yang tidak dapat dihindarkan, karena pada dasarnya setiap penafsiran adalah merupakan salah satu ekspresi komitmen sosial-politik pelakunya. *Ketiga*, Al-Qur'an sebagai teks tidak dibedakan dengan teks-teks kebahasaan lainnya. Artinya, penafsiran terhadap Al-Qur'an tidak dibangun atas asumsi bahwa Al-Qur'an adalah teks sakral dengan segala keistimewaannya.³⁰³

Kaidah dasar itu sengaja dicanangkan untuk mem-*back-up* komitmennya sendiri terhadap realitas yang sejak awal sudah disadarinya. Melalui kesadaran ini pula, dia menegaskan ketidaksepakatannya atau anggapan para mufassir modern tentang dapat ditemukannya makna obyektif Al-Qur'an. Ketidakmungkinan ditemukannya makna sejati Al-Qur'an menurut Hanafi tidak saja lantaran adanya jarak waktu yang begitu jauh antara sejarah teks Al-Qur'an dengan penafsirannya, tetapi seperti pengalamannya sendiri menunjukkan, penafsiran selalu dibingkai kepentingan penafsir, posisi sosialnya, juga kondisi kultural dimana teks Al-Qur'an ditafsirkan. Apalagi tafsir yang dimaksudkan Hassan Hanafi bukan semata-mata dilandasi motif membaca teks, tetapi lebih sebagai upaya pemecahan problem kemanusiaan tertentu.

Dengan landasan kaidah dasar di atas, Hassan Hanafi merumuskan langkah-langkah metodis yang mesti dilalui dalam penafsiran. *Pertama*, seorang penafsir harus secara sadar mengetahui dan merumuskan komitmennya terhadap problema sosial politik tertentu. Artinya, setiap seorang mufassir muncul, pasti dilandasi oleh keprihatinan-keprihatinan tertentu atas kondisi kontemporer. *Kedua*, bercermin pada proses lahirnya

³⁰³ M. Mansur, "Metodologi Tafsir 'Realis': Telaah Kritis atas Pemikiran Hassan Hanafi, dalam Abdul Mustaqim, *et.al.*, *Studi Al-Qur'an Kontemporer Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002, hal. 104.

teks Al-Qur'an yang didahului oleh realita, seorang mufassir harus merumuskan tujuannya. Artinya tidak mungkin seorang mufassir memulai kegiatannya dengan tanpa kesadaran akan apa yang ingin dicapainya. *Ketiga*, dari rumusan komitmen dan tujuannya, barulah seorang mufassir dapat menginventarisasikan ayat-ayat yang terkait dengan tema yang menjadi komitmennya. *Keempat*, inventarisasi ayat kemudian diklasifikasikan atas dasar bentuk-bentuk linguistik sebagai landasan bagi langkah. *Kelima*, yaitu membangun struktur makna yang tepat dengan sasaran yang dituju. *Keenam*, identifikasi problema faktual dalam situasi empirik yang dihadapi penafsir berupa penindasan, pelanggaran hak dan sebagainya. *Ketujuh*, menghubungkan struktur ideal sebagai hasil deduksi teks dengan problem faktual yang diinduksi dari realita empirik melalui perhitungan statistika dan ilmu sosial. *Kedelapan*, menghasilkan rumusan praktis sebagai langkah akhir proses penafsiran yang transformatif.³⁰⁴

Iniilah yang dimaksud dari realita menuju teks dan teks menuju realita. Ini pula yang dimaksud oleh Hassan Hanafi, bahwa penafsiran menjadi bentuk perwujudan posisi sosial penafsir dalam struktur sosial. Dengan kata lain, tafsir adalah jawaban teoritis yang dirumuskan Al-Qur'an atas berbagai problema kemasyarakatan, yang mesti dapat diterapkan dalam dataran praktis, tidak terhenti dalam dataran teoritis saja.³⁰⁵

b. Nasr Hamid Abu Zayd

Salah seorang Islamolog kontemporer yang sangat dikenal dengan isu kontroversial bahwa Al-Qur'an adalah produk budaya adalah tokoh intelektual Mesir, Nasr Hamid Abu Zaid. Dia adalah seorang professor bahasa Arab dan Studi Al-Qur'an di Universitas Kairo, Mesir. Selain itu ia juga menjadi dosen tamu di Universitas Leiden, Belanda, mulai dari tahun 1995 sampai dengan sekarang. Abu Zayd dilahirkan pada 1 Juli 1943 di sebuah Desa yang bernama Thantha, ibu kota Provinsi Al-Gharbiyah, Mesir.

Pada suatu kesempatan, Abu Zayd mengaku bahwa dirinya telah merasa mengalami revolusi pemikiran pada usia yang masih sangat relatif muda. Dia sangat tertarik membaca tentang hal-hal yang bertentangan dengan yang diajarkan di sekolah. Pada usia remaja, lebih suka membaca karya-karya sastra

³⁰⁴ M. Mansur, "Metodologi Tafsir 'Realis', hal. 105.

³⁰⁵ Rudy Alhana, *Menimbang Paradigma Hermeneutika Dalam Menafsirkan Al-Qur'an*, Surabaya: Revka Petra Media, 2014, hal. 42.

Perancis yang sudah banyak diterjemahkan dalam bahasa Arab. Oleh karena itu, dia menganggap sastra dapat menjadi gerbang pertama yang mampu mencerahkan pemikiran manusia. Pencerahan yang dialaminya semakin meningkat ketika ia menginjakkan kakinya di Universitas Kairo, Mesir, yang bersentuhan dengan ide-ide sosialisme Islam.³⁰⁶

Secara akademis, rekonstruksi Abu Zayd terhadap metode penafsiran Al-Qur'an bermula dengan karya *Mafhu>m an-Nash*, yang merupakan mata rantai dari dua karya sebelumnya, yaitu mengenai takwil dalam tradisi sufi (Ibn 'Arabi) dan mengenai majaz (metafora) dalam tradisi kalam Muktazilah. Dalam kedua kajian ini, ia menemukan kesimpulan yang sama bahwa penafsiran, baik berdasarkan rasio (muktazilah) maupun berdasarkan intuisi (sufi) tidak bisa dilepaskan dengan berbagai faktor sosial-politik dan kultural dimana penafsir berada.

Dia juga berkesimpulan bahwa aktifitas tafsir dan takwil yang menitikberatkan pada peran memahami teks hanyalah semata-mata untuk menarik teks ke horison (cakrawala) sang mufasir. Artinya, teks menjadi obyek yang pasif dan semata-mata menjadi *proof text* (da'īl) bagi pembenaran dan pendukung gagasan tertentu tanpa memperhatikan konteksnya. Sebagai konsekuensinya, tegas Nasr hamid, "*terjadi pengabaian essensi teks dan mengorbankannya demi penafsiran tertentu.*" Dari sinilah kemudian Abu Zayd mempertanyakan secara mendasar tentang esensi teks dan bagaimana cara memahami teks secara obyektif. Di samping itu, Abu Zayd juga menyoroti pertarungan wacana klasik dalam konstelasi tafsir yang dimotori oleh dua aliran utama, *tafsīr bi al-ma'tsūr* dan *tafsīr bi al-ra'yi*. Sebuah pertarungan yang memperebutkan validitas penafsiran dengan klaim obyektifitas masing-masing.³⁰⁷

Peradaban Islam menurut Abu Zayd dapat dikatakan sebagai peradaban teks, karena dengan berporos pada teks (Al-Qur'an)-lah dinamika peradaban Islam bergulir. Menurutnya, para ulama terdahulu terlalu berlebihan dalam menyikapi teks, sehingga secara tidak sadar memunculkan pemahaman yang dikotomis antara teks dan realitas. Teks sebagai pedoman yang sakral di satu sisi dengan realitas kehidupan sebagai obyek dari pedoman tersebut di sisi yang lain. Pemahaman seperti ini membawa

³⁰⁶ Rudy Alhana, *Menimbang Paradigma Hermeneutika*, hal. 42.

³⁰⁷ Sunarwoto, "Nasr Hamid Abu Zayd dan Rekonstruksi Studi-studi Al-Qur'an", dalam Sahiron Syamsuddin, dkk., *et.al.*, *Hermeneutika Al-Qur'an Mazhab Yogya*, Yogyakarta: Islamika, 2003, hal. 104-105.

implikasi yang tidak ringan, karena ada kalanya dalam kondisi tertentu ketika ada kepentingan-kepentingan tertentu dalam diri seseorang atau sekelompok orang, maka untuk menyelamatkan kepentingan-kepentingan tersebut teks dijadikan sarana untuk memberikan legitimasi dan justifikasinya.³⁰⁸

Pembahasan tentang teks Al-Qur'an tidak bisa dilepaskan dari konsep wahyu dalam budaya Arab pra-Islam dan ketika Islam muncul, karena sebagaimana diyakini umat Islam, Al-Qur'an merupakan teks yang diwahyukan Allah melalui Malaikat. Pembahasan tentang teks Al-Qur'an tidak bisa dilepaskan dari konsep wahyu dalam budaya Arab pra-Islam dan ketika Islam muncul, karena sebagaimana diyakini umat Islam, Al-Qur'an merupakan teks yang diwahyukan Allah melalui Malaikat Jibril dengan menggunakan bahasa Arab, Abu Zayd menganggap fenomena wahyu keagamaan (*wahyu, tanzil*) sebagai bagian dari budaya di tempat itu muncul. Sebelum Al-Qur'an diwahyukan, konsep wahyu telah ada di dalam budaya masyarakat Arab masa itu. Konsep wahyu pada saat itu terkait dengan puisi dan ramalan yang dianggap datang dari dunia jin yang disampaikan pada penyair dan peramal melalui proses pewahyuan. Penyair dan peramal pada saat itu merupakan sumber kebenaran, karena mereka mendapatkan informasi dari jin yang mampu mendengar dan mencuri suara dari langit.³⁰⁹

Tentang pengertian Al-Qur'an sebagai produk budaya, Abu Zayd menjelaskan, bahwa persoalan pokok terletak pada apa definisi wahyu, struktur wahyu dan apa hubungannya dengan teks. Wahyu adalah bentuk komunikasi antara Tuhan dengan manusia. Tetapi Tuhan adalah kekuatan supranatural, sedangkan manusia adalah makhluk duniawi. Dasar pemikiran Abu Zayd sebelum menyimpulkan status Al-Qur'an adalah pembagiannya terhadap dua fase teks Al-Qur'an yang menggambarkan dialektika teks dengan realitas sosial-budayanya. Dua fase tersebut adalah:

- a. Fase ketika teks Al-Qur'an membentuk dan mengkonstruksikan diri secara struktural dalam sistem budaya yang melatarinya, dimana aspek kebahasaan merupakan salah satu bagiannya. Fase inilah yang kemudian

³⁰⁸ Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an*, hal. 101.

³⁰⁹ Moch. Nur Ichwan, "Al-Qur'an Sebagai Teks (Teori Teks dalam Hermeneutik Qur'an Nasr Hamid Abu Zayd), dalam Abdul Mustaqim dkk., *et.al., Studi Al-Qur'an Kontemporer Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002, 155.

disebut periode keterbentukan (*marḥalah al-tasyakkul*) yang menggambarkan teks Al-Qur'an sebagai "produk kebudayaan".

- b. Fase ketika teks Al-Qur'an membentuk dan mengkonstruksi ulang sistem budayanya, yaitu dengan menciptakan sistem kebahasaan khusus yang berbeda dengan bahasa induknya dan kemudian memunculkan pengaruh dalam sistem kebudayaannya. Dalam fase ini, Abu Zayd menyebutnya sebagai periode pembentukan (*marḥalah al-tasykīl*). Teks yang semula merupakan produk kebudayaan, kini berubah menjadi produsen kebudayaan.³¹⁰

Selain mengembangkan konsep teks Al-Qur'an, Abu Zayd juga mengkritisi konsep takwil. Takwil baginya adalah sisi lain dari teks. Takwil menjadi salah satu mekanisme kultural dan peradaban yang penting dalam melahirkan pengetahuan. Secara implisit, hal ini menunjukkan bahwa dengan karakteristik yang khas, teks secara epistemologis merupakan salah satu sumber ilmu pengetahuan. Bagi Abu Zayd, takwil adalah berkaitan dengan *istinbāth* (penggalian makna) dan menekankan pada peran pembaca atau penafsir teks dalam mengungkap makna internal teks. Sebaliknya tafsir adalah berdasarkan pada dalil atau riwayat dan hanya pada sisi eksternal teks. Antara keduanya harus saling berkaitan.³¹¹

- c. Mohammed Arkoun

Arkoun lahir pada 1 Februari 1928 di Taorit-Mimoun, Kabilia, Aljazair. Arkoun lahir ketika Aljazair masih berada di bawah kekuasaan Perancis. Karenanya, sejak awal, ia terdidik dalam budaya dan sistem pendidikan Perancis. Setamat SMA, ia melanjutkan belajar di Universitas Aljir dengan spesialis bahasa dan sastra Arab. Kemudian melanjutkan studi ke Paris, Perancis dan tetap konsisten di bidangnya. Pada 1969 meraih gelar doktor di bidang sastra di Universitas Sorbone, Paris, dengan disertasi mengenai humanisme dalam pemikiran etis Miskawaih. Kemudian Arkoun ditarik di Universitas ini sebagai pengajar. Selain itu dia juga mengajar di berbagai universitas ternama di Belgia, Belanda, maupun Amerika Serikat. Banyak karya yang lahir dari tangan dinginnya, yang hampir semuanya ditulis dalam bahasa Perancis.³¹²

³¹⁰ Nasr Hamid Abu Zayd, *Mafhūm al-Nash: Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi, 1994, hal. 24-25.

³¹¹ Sunarwoto, "Nasr Hamid Abu Zayd", hal. 109.

³¹² Rudy Alhana, *Menimbang Paradigma Hermeneutika*, hal. 47.

Menurut Arkoun, Al-Qur'an adalah fenomena yang menarik di sepanjang sejarah agama. Ia bukan hanya menjadi obyek perhatian manusia yang percaya padanya, tetapi mereka yang tertarik untuk meneliti sebagai karya sejarah. Perannya cukup besar dalam mebesarkan manusia dari sejarah kelabu dan membebaskan kaum muslimin dari jeratan penjajah. Namun, di satu sisi gairah umat untuk mencari petunjuk itu memuncak, pada saat itu pula pemahaman mereka terhadapnya tertutupi oleh kerak-kerak ideologis sehingga kehilangan pertimbangan kritis terhadap persoalan yang disajikan oleh Al-Qur'an. Sebagai akibatnya, pesan-pesan sering dibatasi dan menjadi monopoli kelompok tertentu, sehingga kehilangan fungsinya yang *transhistoris* dan *trans-kultural*. Tidak jarang terkadang pesan-pesan Al-Qur'an dijadikan dalih untuk melegalkan perbuatan yang merusak dan bersifat diskrimatif. Pada titik inilah salah satu keprihatinan Arkoun.

Cakupan pemikirannya menjangkau berbagai persoalan dalam Islam (pemikiran, etika kemanusiaan, kemasyarakatan, pemahaman kitab suci dan kaitan antara Islam dan Kemodernan). Karena latar belakangnya tersebut, menjadikan *concern* Arkoun terfokus pada dunia 'bahasa' dalam pengertian yang luas, bukan hanya sekedar alat komunikasi. Hubungan antara bahasa, pemikiran, sejarah dan kekuasaan. Persaingan antara berbagai jenis bahasa dan cara berpikir dan pertentangan antara bahasa lisan dan bahasa tulis. Bagi Arkoun, bahasa mempunyai keterkaitan erat dengan masyarakat dan pemikirannya. Artinya, pembentukan rasio bukan hanya terjadi secara intrinsik, tetapi juga eksentrik, yakni melalui faktor-faktor sosial politik dan relasi-relasi historis. Dengan demikian, ia berpendapat tidak ada rasio transendental yang universal. Yang ada hanyalah rasio-rasio yang dibatasi determinan-determinan sejarah. Dengan pemikirannya ini, pada hakekatnya Arkoun telah melakukan *kritik ideologi*.³¹³

Dalam masalah wahyu, Arkoun membagi tiga tingkatan. *Pertama*, wahyu adalah firman Allah yang transenden dan tidak terbatas yang biasanya diistilahkan dengan *umm al-kitāb*. *Kedua*, wahyu tidak terbatas tersebut menjelma dalam sejarah yang diwahyukan kepada Muhammad dengan menggunakan bahasa Arab. *Ketiga*, menunjuk pada wahyu yang telah ditulis

³¹³ Waryono Abdul Ghafur, "Al-Qur'an dan Tafsirnya dalam Perspektif Arkoun, dalam Abdul Mustaqim, dkk., *et. al.*, *Studi Al-Qur'an Kontemporer Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002, hal. 179-181.

dalam *mushaf*. Wahyu pada tingkat kedua ini adalah unik karena terjadi hanya sekali dan tidak bisa diulang serta tidak bisa mengalami lagi. Lebih dari itu, Arkoun berpendapat bahwa ujaran wahyu tidak diketahui apakah sama persis seperti sekarang ini atau tidak. Namun jelas adalah bahwa wahyu tersebut telah terbingkai dalam sejarah yang tidak lepas dari faktor-faktor yang menyertainya, ideologi, kultur, dan lainnya. Pada tahapan ini wahyu menjadi wacana yang terbuka. Pada tahap ketiga, wahyu tersebut menjelma menjadi *mushaf* dan itu adalah apa yang disebut dengan teks. Pada tahap ini, wahyu Al-Qur'an menjadi korpus resmi tertutup.³¹⁴

Karena itu Arkoun menyatakan bahwa secara linguistik pada tahap ketiga ini Al-Qur'an menjadi sebuah korpus yang telah selesai, terbatas, dan terbuka bagi ujaran-ujaran bahasa Arab dan tidak mempunyai jalan masuk padanya kecuali memulai dari teks yang bentuk tulisannya setelah abad-IV. Dengan kata lain, teks yang ada pada kita sekarang ini adalah hasil dari tindakan pengujaran. Dengan demikian kita tidak mempunyai akses ke dalam firman Allah, kecuali melalui teks. Dengan terjadinya hal tersebut dalam situasi wacana historis (diciptakan dalam waktu) dan dengan demikian sudah menjadi karya. Dengan demikian, jika ingin mempelajari Al-Qur'an tidak bisa mengabaikan aspek historis.³¹⁵

Dengan hipotesa tersebut, Arkoun kemudian membuat hipotesa kerja dengan menyatakan bahwa, *pertama*, Al-Qur'an adalah sebuah makna potensial yang diusulkan pada segala manusia, jadi sesuai untuk mendorong pembangunan doktrin yang sama beragamnya dengan keadaan sejarah pemunculannya. *Kedua*, pada tahap maknanya yang potensial, Al-Qur'an mengacu pada agama yang *trans-sejarah*, atau dengan kata lain, pada transendensi. Pada tahap makna yang diaktualisasikan dalam doktrin teologis, yuridis, filsafat, politik, etis, dan sebagainya, Al-Qur'an menjadi mitologi dan ideologi yang kurang lebih dirasuki oleh makna transendensi. *Ketiga*, Al-Qur'an adalah teks yang terbuka, tak satupun penafsiran yang dapat menutupnya secara tetap dan ortodoks. *Keempat*, secara *de jure*, teks Al-Qur'an tidak mungkin disempitkan menjadi ideologi, karena teks itu menelaah khususnya berbagai situasi batas kondisi manusia.³¹⁶

³¹⁴ Rudy Alhana, *Menimbang Paradigma Hermeneutika*, hal. 49.

³¹⁵ Waryono Abdul Ghafur, "Al-Qur'an dan Tafsirnya", hal. 183-184.

³¹⁶ Waryono Abdul Ghafur, "Al-Qur'an dan Tafsirnya", hal. 185.

d. Muḥammad Syahrūr

Syahrūr dilahirkan di Damaskus, Suriah, pada 11 April 1938, karier intelektualnya dari pendidikan dasar dan menengah ditempuhnya di sekolah tempat kelahirannya. Pada tahun 1957, Syahrūr memperoleh ijazah sekolah menengah pada lembaga pendidikan “Abd al-Rahmān al-Kawākib”, Damaskus. Setahun kemudian, pada bulan Maret 1958, atas beasiswa dari pemerintah dia berangkat ke Moskow, Uni Soviet untuk mempelajari tehnik sipil. Pada tahun 1964, setelah memperoleh gelar diploma mengabdikan diri pada Fakultas Teknik Sipil, Universitas Damaskus. Dalam waktu tidak lama, mendapat beasiswa dari Universitasnya untuk kuliah di Universitas Irlandia. Pada 1969 menyelesaikan Magister, kemudian pada tahun 1972 menyelesaikan program Doktor dalam bidang mekanika pertanian dan pondasi. Kemudian kembali ke almaternya dengan mengampu mata kuliah mekanika pertanian dan Geologi.³¹⁷

Persoalan mendasar yang memunculkan kegelisahan Syahrūr untuk melakukan kajian Islam secara global dapat dibedakan dalam dua dimensi yang saling terkait, yaitu, realitas masyarakat Islam kontemporer dan realitas doktrin tradisi dalam Islam. Syahrūr melihat bahwa komunitas saat ini masih terpolarisasi ke dalam dua kubu. *Pertama*, mereka yang berpegang secara ketat pada arti literal dari tradisi. Mereka berkeyakinan bahwa warisan tersebut menyimpan kebenaran absolut. Apa yang cocok untuk komunitas pertama dari orang-orang beriman di zaman Nabi Saw., juga cocok untuk semua orang beriman pada zaman apa pun. *Kedua*, mereka yang cenderung menyerukan sekularisme dan modernitas dan menolak semua warisan Islam, termasuk Al-Qur’an sebagai bagian dari tradisi yang diwarisi, yang hanya menjadi candu pada pendapat umum. Bagi mereka, ritual adalah gambaran ketidakjelasan. Pemimpin pada kelompok ini adalah golongan Marxian, Komunis, dan beberapa Nasionalis Arab.³¹⁸

Menurut Syahrūr kedua kelompok itu telah gagal memenuhi janjinya untuk menyediakan modernitas pada masyarakatnya. Kegagalan kedua kubu inilah yang memunculkan kelompok

³¹⁷ Rudy Alhana, *Menimbang Paradigma Hermeneutika*, hal. 52.

³¹⁸ Burhanuddin, “Artikulasi Teori Batas (*Nazhariyah al-Hudūd*) Muhammad Syahrūr dalam Pengembangan Epistemologi Hukum Islam di Indonesia,” dalam Sahiron Syamsuddin, dkk., *et. al.*, *Hermeneutika Al-Qur’an Mazhab Yogyakarta*, Yogyakarta: Islamika, 2003, hal. 148.

ketiga, dan Syahrūr mengklaim dirinya sebagai pendiri dari kelompok ini. mereka menyerukan kembali pada *al-Tanzīl*. Teks asli yang diwahyukan Tuhan kepada Nabi Saw.. Di tengah paradigma baru ini, Syahrūr berpendapat bahwa dalam memahami Al-Qur'an, umat Islam hendaknya bersikap seperti generasi awal Islam. Dengan redaksi cukup manis, Syahrūr mengatakan, "Perlakukanlah Al-Qur'an seolah-olah ia baru saja diwahyukan dan Nabi Saw., baru meninggal dunia."³¹⁹

Dalam memahami Al-Qur'an, ada beberapa istilah yang diperkenalkan oleh Syahrūr, antara lain istilah *al-Kitāb* dan *al-Qur'ān*, karena menurutnya kedua istilah itu tidak sama. *Al-Kitāb* adalah sekumpulan tema yang diwahyukan pada Nabi Muhammad yang terdiri dari ayat-ayat dalam *mushhaf*. Sedangkan *Al-Qur'ān* adalah ayat-ayat *mutasyābihāt* yang sering disamakan dengan *al-sab'u al-matsāni*. Menurut Syahrūr, term *al-Qur'ān* merupakan bagian dari *al-Kitāb*. Pandangan ini didasarkan pada ayat Al-Qur'an yang menyatakan, "*tilka āyāt al-kitābi wa qur'ān mubīn.*" (al-Hijr/15: 1). Dalam ayat tersebut *qur'ān* di'athaf-kan pada kata *al-kitāb*, ini berarti bahwa Al-Qur'an berbeda dengan al-Kitāb.³²⁰

Lebih lanjut Syahrūr mengatakan bahwa *al-Kitāb* berisi dua hal pokok, yaitu, *Kitāb al-Risālah* dan *Kitāb al-Nabawiyyah*. Yang pertama berisi kaidah-kaidah bertindak bagi manusia, baik berupa ibadah, muamalah maupun akhlak. Hal ini tercakup dalam ayat-ayat *muḥkamaṭ* yang sering disebut dengan *umm al-kitāb*. Sedangkan yang kedua, terdiri dari sekumpulan pengetahuan tentang alam, sejarah dan hakekat wujud obyektif, hal ini tergambar pada ayat-ayat *mutasyābihāt* dalam Al-Qur'an. Selanjutnya risalah kenabian yang terdapat dalam *al-Kitāb* memuat lima tema pokok, yaitu *al-Hudūd*, *al-'Ibādah*, *al-Akhlāq*, *al-Ta'limāt* (ajaran yang bersifat khusus dan umum), dan *al-Ta'limāt* (ajaran-ajaran yang bersifat periodik).³²¹

B. Teori Hermeneutika Hans-Georg Gadamer

1. Karir Intelektual Hans-Georg Gadamer

Hans-Georg Gadamer terlahir sebagai anak kedua di tengah pasangan Emma Caroline Johanna Gewiesw (1869-1904) dan Dr.

³¹⁹ Burhanuddin, "Artikulasi Teori Batas (*Nazhariyah al-Hudūd*), hal. 148.

³²⁰ Abdul Mustaqim, "Mempertimbangkan Metodologi Tafsir Muḥammad Syahrūr," dalam Sahiron Syamsuddin, dkk., *et. al., Hermeneutika Al-Qur'an Mazhab Yogy*, Yogyakarta: Islamika, 2003, hal. 125.

³²¹ Abdul Mustaqim, "Mempertimbangkan Metodologi Tafsir", hal. 126.

Johannes Gadamer (1867-1928) di Kota Marburg, sebuah kota di bagian selatan Jerman pada 11 Februari tahun 1900. Sejak berusia dua tahun, ia pindah ke kota Breslau (sekarang dikenal dengan nama Wroclau, Polandia) karena ayahnya diminta untuk menjadi profesor luar biasa di Universitas Breslau. Ibunya adalah seorang ibu rumah tangga penganut Protestan yang taat dan konservatif, serta memiliki sikap yang puitis dan lembut, berkebalikan dengan sikap ayahnya yang keras dan penuh disiplin. Ibunya meninggal pada saat Gadamer berusia empat tahun karena penyakit diabetes. Walaupun besar dalam keluarga Protestan yang taat, di kemudian hari Gadamer memilih bunkam jika disodori pertanyaan mengenai imannya.³²²

Sebagai ayah yang punya disiplin ketat dan akademisi terpadang, Johannes menginginkan anaknya mengikuti jejaknya sebagai ilmuwan eksak. Di lain pihak, semenjak Gadamer junior menempuh pendidikan dasar dan menengahnya di Holy Gost School dari tahun 1907 sampai 1918, dia menunjukkan minat yang berseberangan dengan ayahnya. Dia lebih tertarik dengan apa yang dikenal dengan ilmu-ilmu humaniora, khususnya sastra dan filologi. Selepas pendidikan menengah, Gadamer mendaftar di Universitas Breslau. Ayahnya membujuk dia dengan sedikit memaksa untuk memasuki fakultas eksak, padahal sejak di pendidikan menengah dia sudah tertarik dengan sastra dan filsafat. Alasan ayahnya adalah apakah jurusan yang dikenal dengan humaniora itu bisa membuat dapur Gadamer tetap mengepul kelak.

Tetapi, keinginan Gadamer memasuki fakultas non-eksak tetap terwujud, karena bagaimana pun sebagai seorang ilmuwan yang sangat rasional, Johannes mau tak mau harus menerima pendapat anaknya hanya karena ingin dipandang demokratis. Namun di sisi lain dia tetap mencemaskan nasib dan masa depan anaknya. Menjelang Gadamer junior menuntaskan disertasinya, Johannes bertanya pada sejawat profesor di kampus yang sama, Martin Heidegger, perihal nasib dan karir anaknya. Dengan ringan profesor ini menjawab, “Kenapa Anda harus cemas, saya yakin anak Anda akan sukses. Lagi pula, setahun lagi dia akan tamat.” Tapi, meski dijawab begitu oleh seorang profesor yang tengah naik daun karena karyanya *Being and Time*, Johannes tetap risau dengan masa depan anaknya. Dia mengeluh, “Ya, tapi apakah Anda benar-benar yakin filsafat dapat membuat dapur seseorang tetap berasap.” Entah kebetulan atau tidak,

³²² Jean Grondin (ed.), *Sources of Hermeneutics*, New York: SUNY Press, 1996, hal. 17-18.

profesor Heidegger di kemudian hari menjadi seorang guru sekaligus sahabat paling menentukan dalam karier Gadamer sebagai filosof.³²³

Walaupun tetap meluluskan keinginan anaknya belajar humaniora, namun kekhawatiran Johannes Gadamer ini wajar jika dikaitkan dengan kondisi masyarakat Jerman kala itu. Ketika itu, semangat modern sedang berada di titik balik, teknologi menjadi dewa serta teknik menjadi keyakinan umum. Apa yang dicita-citakan masyarakat adalah kemajuan dan kemakmuran dalam segala bidang. Di tengah aroma kebudayaan yang seperti itu, keinginan untuk mendalami humaniora, apa lagi sastra dan filologi klasik, terkesan sebagai langkah surut dan tidak efisien.

Gadamer memasuki Universitas Breslau di jurusan filologi klasik. Selama kuliah, Gadamer ikut kelompok baca Stefan George yang mengkhususkan diri pada kajian sastra dan pembacaan puisi, terutama karya-karya Stefan George. Di kelompok inilah Gadamer berkenalan dengan Frida Kratz (1898-1979), seorang gadis yang memiliki minat kesenian yang sangat luas. Minat Gadamer pada filsafat mulai tumbuh ketika dia mengikuti kuliah Eugen Kuhnemann berjudul "*Explication Kant's Critique of Pure Reason*" sebagai pengantar studi sastra Jerman. Gadamer terpukau dengan retorika pengantar sang profesor, sehingga dia menyimpulkan adanya hubungan puisi dengan filsafat, bahwa di balik retorika yang indah pasti terdapat substansi filosofis.³²⁴

Tidak sampai satu tahun belajar di Universitas Breslau, Gadamer pindah ke Universitas Marburg, karena harus ikut ayahnya yang ditunjuk sebagai profesor di kampus tersebut. Di kampus inilah dia menyelesaikan kesarjanaannya dengan disertasi berjudul "*The Nature of Pleasure According to Plato's Dialogues*" di bawah bimbingan filosof Paul Natorp. Beberapa bulan setelah lulus ujian disertasi, dia terjangkit polio yang menyebabkan pincang pada kakinya sampai dia meninggal dunia. Selama dalam perawatan, Gadamer menghabiskan waktu untuk membaca buku-buku utama filsafat, di antaranya karya-karya Kant dan Husserl.³²⁵

Sesembuhnya dari sakit, Gadamer menikahi Frida Kartz. Pernikahan inilah yang menandai lepasnya Gadamer dari bayang-bayang sang ayah. Walaupun pernikahan ini dipandang Gadamer sebagai pernikahan dini, bagi dia ini adalah titik balik dalam hidupnya. Sebab, penjagaan dan perhatian yang ketat dari ayahnya bisa dia tinggalkan, dan mulai saat itu dia akan didampingi oleh seorang istri yang akan merawatnya. Walaupun pada akhirnya

³²³ Jean Grondin, *Hans-Georg Gadamer: A Biography*, New Haven, 2003, hal. 29.

³²⁴ Jean Grondin, *Hans-Georg Gadamer*, hal. 61.

³²⁵ F. Budi Hardiman, *Seni Memahami Hermeneutik*, hal. 158.

pernikahan ini kandas dengan perceraian pada tahun 1947, akibat perselingkuhan Frida Gadamer dengan sejawatnya, Warner Krauss.

Setamatnya dari Universitas Marburg, Gadamer berupaya mencari pekerjaan sebagai dosen privat (*privatdozent*) dengan syarat harus menyelesaikan *Habilitation Schrift* terlebih dahulu. Menjelang penulisan *Habilitation* inilah dia mengikuti kuliah Martin Heidegger tahun 1923 di Universitas Freiburg. Bahkan ketika dilanda krisis ekonomi, Gadamer sempat menumpang di pondok Heidegger. Di tahun itu juga, Gadamer mengikuti Heidegger ke Marburg, karena dia ditunjuk sebagai profesor luar biasa. Gadamer berhasil memperoleh kedudukan sebagai *privatdozent* dengan *Habilitation* berjudul “*Studies on Greek Philosophy of Nature*” di bawah arahan Paul Friedlander. Rencananya, *habilitation* ini dibimbing oleh Martin Heidegger sendiri, namun rencana ini gagal, karena yang bersangkutan tidak menyetujui tema dan judulnya.³²⁶

Perjalanan karier Gadamer terseok-seok akibat dua Perang Dunia. Di masa-masa dia sekolah menengah, dia harus merasakan akibat Perang Dunia I. Sementara di awal karier akademiknya, dia harus berhadapan dengan kekacauan situasi politik Jerman saat itu di bawah rezim Nazi Hitler. Persahabatan yang telah dirintis dengan gurunya, Martin Heidegger, pun harus merenggang, karena afiliasi politik Heidegger dengan Nazi ketika diangkat menjadi Rektor Universitas Freiburg tahun 1933. Gadamer merasakan sendiri bagaimana lamarannya untuk mengajar estetika dan etika di Universitas Marburg ditolak gara-gara krisis finansial yang dialami kampus. Jabatan sebagai dosen tetap baru dia terima pada bulan Agustus 1933 di Universitas Marburg.

Tiga tahun kemudian, profesor-profesor di Jerman diperintahkan untuk menandatangani pernyataan mendukung Hitler. Tanda tangan yang dibubuhkan Gadamer ini di kemudian hari menjadi noda hitam bagi perjalanan hidupnya, karena dengan begitu dia diidentikkan dengan simpatisan Nazi. Alasannya, seturut penjelasannya sendiri, saat itu tidak ada oposisi dan perlawanan yang mungkin dilakukan terhadap Hitler. Semua orang harus bersikap realistis jika ingin bertahan.³²⁷

Setelah beberapa kali menemukan kegagalan, dia baru ditunjuk jadi profesor penuh di Universitas Leipzig pada bulan Juli 1939, dan

³²⁶ K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX Inggris-Jerman*, Jakarta: Gramedia, 1983, hal. 233.

³²⁷ Scott McLemee, “A new biography fuels debate over the relationship between Hans-Georg Gadamer’s philosophy and the Nazi era”, dalam <http://www.donkeys-party.com/articles/gadamer04.html>, diakses pada Agustus 2017.

di tahun 1945 terpilih menjadi dekan Fakultas Filsafat serta Departemen Filologi dan Sejarah. Bulan Februari 1946, Gadamer terpilih jadi Rektor Universitas Leipzig. Walaupun menduduki jabatan penting di Universitas Leipzig, namun tugas Gadamer tidak sederhana, sebab yang dia pimpin adalah kampus yang hanuc dibombardir tahun 1943.

Setelah perang usai, suasana politik jadi berubah drastis. Ketegangan yang terjadi di tengah masyarakat saat itu adalah ketegangan ideologi antara pihak Sekutu dengan ideologi kapitalismenya dan Uni Soviet dengan ideologi sosialismenya. Ketegangan inilah yang menyebabkan Jerman terpecah menjadi dua: Jerman Barat dan Timur. Karena Universitas Leipzig terletak di Jerman Timur, maka persoalan yang dihadapi Gadamer di kampusnya adalah birokrasi negara yang begitu jauh merecoki kampus, bahkan Gadamer pernah ditangkap polisi tahun 1947 oleh polisi Rusia, karena hubungannya dengan Frida Gadamer yang tinggal di Frankfurt (Jerman Barat).

Di bulan April 1949, dia mendapat undangan dari filsof Karl Jasper untuk menggantikan kedudukannya di Universitas Heidelberg. Gadamer pindah ke Heidelberg tahun 1950, karena telah menduduki posisi profesor tetap di kampus ini, dan di tahun inilah dia menikah dengan Kate Lakesburgh. Gadamer menghabiskan sisi hidupnya di kota Heidelberg dan mencurahkan seluruh energinya untuk kehidupan akademis di Universitas Heidelberg. Walaupun Gadamer memiliki kesempatan memberikan kuliah di berbagai kampus, namun konsentrasinya selama tahun 30-an sampai 50-an lebih terfokus pada soal birokrasi dan bagaimana bertahan hidup dalam kondisi yang tak menentu.

Gadamer mulai dikenal luas ketika menerbitkan buku *Truth and Method* tahun 1960, sebuah proyek intelektual yang telah dirintisnya sejak awal tahun 50-an. Namanya kian menjulang ketika terjadi polemik hangat antara dia dengan Habermas dan kritikus-kritikus lain di paro kedua dekade 60-an. Ketika pensiun pada tahun 1968, Gadamer sudah mendapat nama internasional. Jean Grondin mengilustrasikan kehidupan Gadamer di usia senjanya sebagai “Masa Muda Kedua” (*The Second Youth*), karena justru di masa tua inilah dia memperoleh kesempatan untuk mengabdikan diri pada dunia intelektual tanpa harus dihantui oleh kesibukan politik dan urusan rumah tangga.³²⁸

³²⁸ Jean Grondin, *Hans-Georg Gadamer*, hal. 24.

Sampai wafat pada 13 Maret 2002 di Rumah Sakit Universitas Heidelberg, Gadamer telah menjadi saksi berbagai peristiwa penting abad XX, di antaranya Revolusi Bolshevik di Rusia, dua Perang Dunia, terbelahnya Jerman menjadi dua blok, Keruntuhan Tembok Berlin tahun 1989, dan yang paling akhir, Peristiwa 11 September 2000.³²⁹

Hanya ada beberapa catatan singkat mengenai kehidupan pribadi Gadamer yang signifikan bagi pembicaraan hermeneutis. *Pertama*, karena proyek utama yang melambungkan namanya adalah persoalan kebenaran, maka hal ini pastilah mengundang tanya perihal keyakinan religius Gadamer. Walaupun di masa mudanya dibesarkan dalam keluarga Protestan yang taat, namun sangat rasional dan ilmiah, Gadamer justru memilih untuk diam terhadap persoalan iman. Gadamer sepertinya lebih mengakui kedahsyatan sejarah bagi manusia ketimbang mengakui dogma-dogma agama tentang suatu Realitas Mahakuasa yang mengendalikan sejarah. Hal ini sangat berbeda jika dibandingkan dengan perjalanan keimanan Heidegger yang Katolik. Heidegger berusaha menemukan cahaya imannya lewa filsafat setelah merasa tidak puas dengan kuliah teologi yang dia tempuh di awal masa pendidikan tingginya, kemudian filsafat pun tidak memberinya apa yang dia butuhkan, sehingga berpindahlah dia pada puisi, terutama puisi-puisi karya Hölderlin (1770-1843) yang sarat dengan perenungan tentang penyatuan manusia dengan kenyataan (*Being*).

Kedua, minat Gadamer pada ilmu-ilmu humaniora secara umum agaknya merupakan antitesis dari minat dan keyakinan ayahnya yang begitu ketat bagaikan rumus-rumus kimia dalam mendidik anaknya. Terlepas dari pembuktian analisis-analisis psikologi atas sejarah hidup Gadamer, sekilas dapat ditarik hubungan resistensi *ala* Freudian antara proyek intelektual Gadamer dalam *Truth and Method* dengan pandangan ayahnya terhadap *Geisteswissenschaften*.

Ketiga, sebagai pengagum Plato, Gadamer adalah pemikir besar yang enak diajak bercengkrama. Ketika akan mengumpulkan bahan untuk biografi Gadamer yang akan ditulisnya, Jean Grondin menyaksikan sendiri Gadamer dikelilingi oleh mahasiswa dari berbagai penjuru dunia. Mereka melakukan percakapan santai, obrolan hilir-mudik sampai berjam-jam dengan Gadamer, padahal waktu itu dia sudah berada di usia kepala sembilan.³³⁰

³²⁹ Inyik Ridwan Muzir, *Hermeneutika Filosofis Hans-Georg Gadamer*, hal. 46.

³³⁰ Jean Grondin, *Hans-Georg Gadamer*, hal. 27.

Melihat kisah yang dipaparkan Grondin ini, tentu bisa dilihat kalau pemikiran hermeneutis Gadamer dalam *Truth and Method* memang wujud dalam perilaku sehari-harinya. Bahkan karena sikapnya yang sangat terbuka dalam berdialog, serta berpikira pelan-pelan dan hati-hati sambil memerhatikan lontaran lawan bicara, Gadamer sering dipandang oleh para kritikus sebagai seorang yang konservatif. Orang yang menawarkan kearifan-kearifan lama kepada kaum muda akan penuh semangat melakukan perubahan. Namun dia bersikap biar lambat asal selamat, sementara para pengkritik mengharapkan dia mampu bersikap tegap dan harus selamat.³³¹

2. Perspektif Gadamer tentang Hermeneutika

Hans-Georg Gadamer adalah filsuf abad ke-20 terkemuka dari Jerman. Lahirnya hermeneutika modern dalam bentuknya yang umum dikenal sekarang bersumber dari pemikirannya. Dia berhasil memperkenalkan seni pemahaman baru yang luas cakupannya. Besarnya perhatian yang dia berikan kepada persoalan estetika dan sastra mengangkat kembali relevansi kajian estetika sebagai model penelitian filsafat dan sastra yang memiliki daya tarik tersendiri. Terutama dalam zaman yang dikuasai pandangan-pandangan deterministik neopositivisme yang *ahistoris* dan mengabaikan tradisi-tradisi pemikiran yang berkembang di luar semangat pencerahan (*aufklärung*) dan positivisme Barat. Melalui hermeneutika filsafatnya, pemikir Jerman ini menghidupkan kembali minat terhadap persoalan estetika dalam kajian sastra yang mulai redup sejak pertengahan abad ke-20.³³²

Teori-teori neopositivisme memiliki ciri yang bertentangan dengan tujuan penafsiran dalam arti sebenarnya. Di antara cirinya adalah penafian terhadap subjek, seperti tercermin dalam pernyataan “pengarang telah mati” yang semakin ditekankan dalam teori dekonstruksi. Dengan matinya subjek (pengarang), semua wacana dipandang sebagai tak bertujuan, artinya pengarang tidak lagi memiliki kewenangan. Selain menghalau pergi kewenangan pengarang dari teks, kaum neopositivis juga menolak prasangka dan tradisi, yaitu pengetahuan-pengetahuan yang dimiliki seseorang yang dibawanya manakala menafsirkan teks. Pengetahuan harus diarahkan untuk mencapai kebenaran objektif dan bebas nilai. Penekanan pada objektivitas membuat subjektivitas tersingkirkan. Dalam pemahaman kebudayaan, agama, sastra, dan seni sebagai contoh, tuntutan penyingkiran subjek atau kewenangan subjek pengarang

³³¹ Inyik Ridwan Muzir, *Hermeneutika Filosofis*, hal. 48.

³³² Abdul Hadi W. M., *Hermeneutika Sastra Barat dan Timur*, hal. 109.

menimbulkan persoalan tersendiri. Hermeneutika Gadamer adalah sebaliknya. Subjek, baik subjek sebagai penafsir maupun subjek penulis teks, malah dikedepankan.³³³

Gadamer mengawali dalam bukunya dengan menganalisis seni secara hermeneutis. Ia memperlihatkan bahwa perkembangan dalam ilmu pengetahuan alam mengakibatkan perubahan dalam penilaian manusia terhadap bentuk-bentuk pengenalan lainnya, misalnya pengalaman estetis. Ilmu pengetahuan mulai memonopoli pengenalan objektif, sehingga pengalaman terhadap karya-karya seni diinterpretasikan sebagai subjek belaka. Menurut Gadamer pengalaman seni benar-benar mengungkapkan kebenaran kepada kita dan membuat kita menjadi mengerti. Oleh karena itu kesenian pun termasuk wilayah hermeneutik.³³⁴

Proyek Gadamer adalah membebaskan hermeneutik dari batas-batas estetis dan metodologis yang masih menjerat Schleiermacher dan Dilthey sehingga hermeneutik tidak lagi dimengerti entah sebagai seni (*Kunst*) ataupun sebagai metode (*Methode*), melainkan sebagai kemampuan universal manusia untuk memahami. Karena itu hermeneutik Gadamer disebut “hermeneutik filosofis” (*philosophische Hermeneutik*). Untuk itu dia banyak belajar dari hermeneutik faktisitas Heidegger yang telah berhasil menjangkarkan konsep memahami di dalam dimensi eksistensial manusia. Namun Gadamer tidak berhenti dengan dimensi eksistensial ini, melainkan mencoba menghubungkannya dengan dimensi sosial, sehingga memahami berarti juga “saling memahami” (*Sichverstehen*) yang juga memiliki arti kesepahaman (*Einverständnis*).³³⁵

Gadamer mengangkat martabat hermeneutika dari sekadar teori dan metode penafsiran menjadi kegiatan perenungan filsafat yang berkaitan erat dengan masalah ontologi, bahasa, dan kesejarahan dari setiap artikulasi *das sein* dalam wujud bahasa. Menurut Gadamer, hermeneutika merupakan ikhtiar filsafat untuk mempertanggungjawabkan pemahaman ontologis (kewujudan) yang melekat dalam diri manusia, di mana bahasa merupakan artikulasi dari kewujudan itu. Oleh karena itu, upaya memahami teks memerlukan hermeneutika yang sesuai dengan kodrat dan hakikat teks tersebut.³³⁶

Pemahaman bukan suatu proses subjektif yang bekerja dalam diri manusia tatkala dihadapkan pada objek, dan karenanya pemahaman bukan sekadar objektifikasi. Pemahaman adalah *modus existendi* atau

³³³ Abdul Hadi W. M., *Hermeneutika Sastra Barat dan Timur*, hal. 112.

³³⁴ K. Bertens, *Filsafat Barat*, hal. 63.

³³⁵ F. Budi Hardiman, *Seni Memahami Hermeneutik*, hal. 160.

³³⁶ Abdul Hadi W. M., *Hermeneutika Sastra Barat dan Timur*, hal. 117.

cara bereksistensi yang terjadi disebabkan perjumpaan manusia dengan objek di luarnya. Karena keberadaan manusia memiliki ciri kebahasaan, dan kebahasaan dalam dirinya membawa kesejarahan manusia dalam ruang dan waktu tertentu, hermeneutika mau tidak mau merupakan kegiatan filsafat berkenaan dengan perenungan mengenai hubungan bahasa dengan *das sein*, sebagaimana mengenai hubungan bahasa dengan sejarah, eksistensi, dan relitas.³³⁷

Gadamer menolak pandangan sebelumnya yang memandang bahwa kunci pemahaman adalah pengendalian makna, eksplikasi kebenaran yang tersirat dalam teori, dengan tujuan menguasai teks dan mencari kebenaran objektif. Pemahaman yang seperti itu bersifat *adialektik* dan *alinguistik*. Disebut *adialektik* karena kita memaksakan bahasa kita sendiri untuk mengendalikan bahasa teks yang diteliti. Dengan cara demikian, teks dibungkam dan kebenaran yang ingin disuarakan disumbat. Lebih lanjut, Gadamer menerangkan bahwa dialektika bukanlah sebuah metodologi. Metode bukan jalan menuju kebenaran. Kebenaran tidak pernah dapat dicapai melalui metode yang kerap memanipulasi kandungan teks demi kepuasan teori atau subjek. Kebenaran hanya dapat dicapai melalui dialektika.

Berdasarkan pemikiran Heidegger, Gadamer berpendapat bahwa pemahaman senantiasa memiliki praduga atau pendirian awal yang ikut mengarahkan proses pemahaman. Dalam praduga terdapat tiga komponen penting, yaitu *vorhabe* (apa yang kita miliki), *vorsicht* (apa yang kita lihat), dan *vorsgrift* (apa yang kita peroleh). Ketiga hal ini merupakan bekal penting dalam memahami sesuatu. Dalam kajian neopositivisme, praduga dipandang negatif dan dianjurkan harus dibuang. Namun, dalam hermeneutika justru harus dipertahankan karena merupakan modal awal dalam sebuah proses pemahaman.

Gadamer membandingkan hermeneutika dengan karya seni, sebab hermeneutika lahir melalui suatu proses kreatif tersendiri. Seperti seni, hermeneutika menuntut perenungan intuitif dan spekulasi, gerakan melingkar pemahaman dan penghayatan, serta pertimbangan-pertimbangan praktis tertentu dan penilaian. Gadamer berpendapat bahwa setidaknya hermeneutika menuntut tiga hal berikut. *Pertama*, hasil yang dicapai dari sebuah kerja hermeneutika adalah intipati keruhanian teks, yang merupakan pesan terdalam teks dan mampu mengantarkan pula kepada “kebenaran”. *Kedua*, hermeneutika harus dilakukan di luar rekonstruksi dengan mengandaikan bahwa penulis teks tidak mesti merupakan penafsir sesungguhnya dari realitas yang disajikan. *Ketiga*, seorang penafsir

³³⁷ Abdul Hadi W. M., *Hermeneutika Sastra Barat dan Timur*, hal. 117.

seperti seorang sejarawan yang sering tampil sebagai pencipta sejarah. Artinya, penafsir harus mampu menjadi pencipta kembali teks. Teks itu seperti sejarah yang memiliki makna dalam dirinya dan senantiasa produktif dalam proses pemahaman yang selalu berubah dan berkembang. Di sini, Gadamer tidak menganjurkan atau mengiyakan relativisme mutlak penafsiran.³³⁸

Pemahaman kesejarahan berusaha menyelami semangat dan jiwa zaman yang melandasi lahirnya teks. Dia tidak hanya mencakup upaya penyempurnaan atau pembaruan kehidupan masa kini dengan masa lampau yang tersirat dalam teks, tetapi juga merupakan upaya menghubungkan kehidupan masa kini dengan masa lampau. Dilihat dari konteks ini, penafsiran merupakan upaya penciptaan kembali sejarah dan bahasa.

Titik tolak hermeneutika Gadamer dalam memahami wacana dan manusia adalah pengalaman masa kini. Berbeda dengan penafsir Bibel yang berusaha masuk ke dalam teks asli dengan upaya memahami maksud teks sesuai dengan yang dimaksud oleh penulisnya. Hermeneutika Gadamer memulai kerjanya dari konteks ruang dan waktu si penafsir itu sendiri. Dari sini muncul masalah-masalah berkenaan dengan bagaimana mencipta hubungan yang benar dan menyejarah antara penafsir dan jiwa teks. Hermeneutika dapat terlaksana apabila berangkat dari sejarah yang menguntungkan bagi penafsir dan teks sehingga terjadi peleburan cakrawala dan perpaduan budaya.

Pendirian Gadamer ini berkaitan dengan gejala universal dari kodrat manusia yang tidak bisa membebaskan diri dari bahasa dalam upaya bereksistensi dan menanggapi dunianya. Bahasa berubah sepanjang sejarah, termasuk aspek semantik dari kata-kata yang digunakan dan dampak kata-kata tertentu terhadap pendengar apabila digunakan dalam percakapan. Penggunaan kata-kata “bay” dan “angin”, atau “surya” dan “matahari” berbeda dalam zaman yang berbeda-beda, kendati kata-kata tersebut mempunyai arti yang sama. Jika kita memahami hal ini, dimensi lain dari hermeneutika akan tersingkap. Oleh karena itu, pengetahuan tentang semantik sangat penting dalam kerja hermeneutika, selain pemahaman makna simbolis kata-kata.³³⁹

Gadamer memandang hermeneutika sebagai kegiatan pemahaman dan penafsiran bukanlah merupakan suatu proses mekanis, melainkan seni atau cara memahami dengan mendalam. Jika

³³⁸ Abdul Hadi W. M., *Hermeneutika Sastra Barat dan Timur*, hal. 121.

³³⁹ Abdul Hadi W. M., *Hermeneutika Sastra Barat dan Timur*, hal. 122.

dalam membaca teks tujuannya bukan untuk memahami, itu bukanlah hermeneutika. Tujuan hermeneutika adalah pemahaman, sedangkan jiwa dari hermeneutika itu sendiri adalah pemahaman. Pemahaman berarti upaya mencapai makna terakhir atau terdalam, dan makna terdalam sama dengan kebenaran yang tidak bisa diatasi oleh kebenaran yang lain dalam hal peringkat keruhaniannya. Jiwa hermeneutika, seperti yang diungkapkan Gadamer, bukan merupakan tujuan kaum formalis atau teori neopositivisme, yang pada umumnya berhenti pada makna formal atau arti yang di permukaan. Untuk memahami hermeneutika Gadamer yang bercorak falsafah, hanya mungkin jika dapat membedakannya dengan bentuk-bentuk hermeneutika lain yang sezaman. Konsep-konsep yang digunakan Gadamer bertalian dengan proses pemahaman dan implikasinya bagi penafsiran teks juga perlu dikenal.³⁴⁰

3. Teori Hermeneutika Gadamer

Istilah hermeneutika filosofis (*philosophical hermeneuticas*) dipilih Gadamer untuk menyebut pemikirannya secara umum, karena dia ingin menengahkan sebuah hermeneutika yang punya relevansi “filosofis”. Hal ini berbeda dengan Heidegger yang mengajukan istilah filsafat hermeneutika (*hermeneutic philosophy*). Konsekuensi dari dua hal ini adalah bahwa seluruh interpretasi, termasuk interpretasi-diri, dan seluruh riset di lapangan sejarah filsafat, sesungguhnya adalah filsafat itu sendiri.³⁴¹

Secara garis besar, seluruh konsep hermeneutika filosofis mengapungkan persoalan relevansi filosofis ini dalam setiap aspek pemahaman manusia. Itulah sebabnya, Gadamer mengklaimnya sebagai sesuatu yang universal.³⁴² Dengan demikian, karena klaim ontologis dan universalnya, hermeneutika filosofis tidak bisa dipahami sebagai tawaran metode yang lebih “ilmiah” dan lebih canggih untuk berfilsafat. Karena itulah, Gadamer menulis bahwa hermeneutika filosofis adalah kesadaran baru yang mesti dilibatkan dalam berfilsafat yang bertanggungjawab,³⁴³ hermeneutika filosofis mencerahkan sikap Pencerahan yang dengan angkuh mengonstruksi syarat-syarat utama penelitian dan dia sendiri jadi subjeknya, pengalaman hermeneutis yang jadi inti hermeneutika filosofis adalah

³⁴⁰ Abdul Hadi W. M., *Hermeneutika Sastra Barat dan Timur*, hal. 120.

³⁴¹ Jean Grondin, *Hans-Georg Gadamer*, hal. 284.

³⁴² Inyik Ridwan Muzir, *Hermeneutika Filosofis*, hal. 98.

³⁴³ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, Garret Barden dan Jhon Cuming (ed.), New York: Seabury Press, 1975, hal. xv.

pengalaman tentang keterbukaan, sebab keterbukaan terhadap pengalaman baru didorong oleh pengalaman itu sendiri.³⁴⁴

Hermeneutika filosofis ingin menunjukkan bahwa pemahaman adalah keterbukaan dan ketanggapan yang rendah hati terhadap apa yang akan dipahami. Sikap ini berbeda sekali dengan kesombongan dan dominatif metodologi ilmu pengetahuan modern, sebab justru akan menutupi ruang gerak kebenaran itu sendiri.³⁴⁵

Jika filsafat hermeneutis diartikan sebagai kumpulan panduan tentang bagaimana memahami dan menginterpretasi, maka hermeneutika filosofis sesungguhnya adalah pengujian teoretis atas syarat kemungkinan filsafat hermeneutis tersebut. Dari sini, bisa dilihat keradikalan hermeneutika filosofis, karena dia mempertanyakan setiap legitimasi pendekatan apa pun terhadap pemahaman dan interpretasi. Setiap pendekatan bisa menunda atau menambatkan legitimasinya pada hipotesis, sementara filsafat tidak bisa begitu, karena hakikat tugasnya adalah mempersoalkan legitimasi itu sendiri. Apa pun yang dilakukan di dalam filsafat, bergantung pada keabsahan dan legitimasi filosofisnya. Legitimasi kerja-kerja hermeneutis (memahami, menafsirkan, menerjemahkan, berdialog, dan seterusnya) adalah tema filosofis yang paling penting dalam hermeneutika filosofis.³⁴⁶

Dalam menafsirkan teks, seseorang harus selalu berusaha memperbarui pra-pemahamannya. Hal ini berkaitan dengan teori “penggabungan atau asimiliasi horison” (*fusion of horizons*). Menurut teori ini, proses penafsiran seseorang dipengaruhi oleh horison, yakni cakrawala (pengetahuan) atau horison yang ada di dalam teks dan cakrawala (pemahaman) atau horison pembaca. Kedua horison ini akan selalu hadir dalam setiap proses pemahaman dan penafsiran. Seorang pembaca teks akan memulai pemahaman dengan cakrawala hermeneutiknya. Namun, dia juga memperhatikan bahwa teks yang dia baca mempunyai horison sendiri yang mungkin berbeda dengan horison yang dimiliki oleh pembaca. Dua bentuk horison ini, menurut Gadamer, harus dikomunikasikan, sehingga ketegangan di antara keduanya dapat diatasi. Oleh karena itu, ketika seseorang membaca teks yang muncul pada masa lalu, maka dia harus memperhatikan horison historis di mana teks tersebut diungkapkan atau ditulis.³⁴⁷

Seorang pembaca teks juga harus memiliki keterbukaan untuk mengakui adanya horison lain, yakni horison teks yang mungkin

³⁴⁴ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, hal. xxv.

³⁴⁵ Inyik Ridwan Muzir, *Hermeneutika Filosofis*, hal. 99.

³⁴⁶ Inyik Ridwan Muzir, *Hermeneutika Filosofis*, hal. 99.

³⁴⁷ Sahiron Syamsuddin, “Integrasi Hermeneutika Hans-Georg Gadamer”, hal. 8.

berbeda atau bahkan bertentangan dengan horison pembaca. Dalam hal ini, Gadamer menegaskan, “Saya harus membiarkan teks masa lalu berlaku (memberikan informasi tentang sesuatu). Hal ini tidak semata-mata berarti sebuah pengakuan terhadap “keberadaan” masa lalu, tetapi juga bahwa teks masa lalu mempunyai sesuatu yang harus dikatakan kepadaku.”

Dari ulasan Gadamer *Wahrheit und Methode* dapat disimpulkan bahwa adanya dua ciri pokok horison. *Pertama*, sebuah horison tidak terisolasi, melainkan terbuka. Gadamer tidak setuju dengan hermeneutik Romantik yang melukiskan empati atau transposisi sebagai proses mengambilalih horison masa silam yang melingkungi pengarang teks. Yang terjadi bukanlah perpindahan si penafsir dari horisonnya ke dalam horison pengarang, melainkan meluasnya horison penafsir. Memperoleh sebuah horison berarti bahwa orang belajar melihat melampaui apa yang dekat terjangkau tangan, bukan untuk mengalihkan pandangan darinya, melainkan untuk melihatnya secara lebih baik di dalam sebuah keseluruhan yang lebih luas dan dalam proporsi yang lebih benar.³⁴⁸ *Kedua*, sebuah horison tidak statis, melainkan dinamis, yaitu terus bergerak. Horison masa silam, misalnya, bukanlah sesuatu yang sudah selesai dan ditinggalkan di belakang. Begitu juga horison masa kini senantiasa dalam proses pembentukan dan gayaan dari horison masa silam.³⁴⁹

Karena horison-horison pemahaman tidak terisolasi dan dinamis, tidak ada sebuah horison pemahaman yang tanpa pengaruh suatu horison yang berbeda dari horison tersebut. Gadamer menempatkan proses memahami tidak di luar ataupun di atas horison-horison, melainkan bergerak di dalam. Dalam artian, seorang penafsir tidak memiliki pandangan yang dapat mengatasi sejarah dan tradisi karena ia bergerak di dalamnya. Memahami adalah sebuah proses yang melibatkan tegangan berbagai horison atau dalam kata-kata Gadamer, “selalu merupakan peleburan horison-horison yang dianggap ada dari diri mereka sendiri.”

Interaksi antara dua horison tersebut dinamakan “lingkaran hermeneutik” (*hermeneutical circle*). Menurut Gadamer, horison pembaca hanya berperan sebagai titik berpijak seseorang dalam memahami teks. Titik pijak pembaca ini hanya merupakan sebuah “pendapat” atau “kemungkinan” bahwa teks berbicara tentang sesuatu. Titik pijak ini tidak boleh dibiarkan memaksa pembaca agar teks harus berbicara sesuai dengan titik pijaknya. Sebaliknya, titik

³⁴⁸ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, hal. 304.

³⁴⁹ F. Budi Hardiman, *Seni Memahami Hermeneutik*, hal. 182.

pijak ini justru harus bisa membantu memahami apa yang sebenarnya dimaksud oleh teks. Dalam proses ini terjadi pertemuan antara subjektivitas pembaca dan objektivitas teks, di mana makna objektif teks harus lebih diutamakan oleh pembaca atau penafsir teks.³⁵⁰

Gadamer berpendapat bahwa memahami tidak selalu berarti mengatasi keasingan dengan interpretasi, karena setiap individu sudah selalu bergerak di dalam pemahaman. Dengan kata lain, kesepahaman, merupakan fenomena primer, sedangkan kesalahpahaman adalah fenomena sekunder yang muncul jika pemahaman terganggu.³⁵¹ Gadamer lalu menggunakan istilah dalam fenomenologi Husserl untuk wilayah tersebut, yaitu istilah “horizon”. Pemahaman setiap individu membentuk sebuah horizon yang melampaui subyektifitas masing-masing, dan horizon itu memungkinkan sekaligus membatasi dalam memahami sesuatu. Menurut Gadamer, memahami bukanlah sebuah reinterpretasi atas makna dari masa silam, melainkan sebuah peleburan horizon masa silam dari pengarang dan horizon masa kini dari pembaca. Gadamer melihat, memahami lebih sebagai *integrasi* atas hal yang dipahami daripada sebagai *rekonstruksi* atas hal dari masa silam.³⁵²

Menurutnya, memahami teks dengan horizon masa silam lewat horizon di masa kini, sehingga keasingan tidak dilenyapkan, melainkan dibuat terpahami untuk kekinian. Memahami tidak lain daripada peristiwa suksesnya suatu perpaduan horizon-horizon. Sangat dimustahilkan untuk dapat membersihkan diri dari horizon kekinian kita seperti yang diandaikan oleh Schleiermacher. Di sini dapat dilihat bahwa Gadamer telah meninggalkan presuposisi sentral dalam Romantisme, yaitu bahwa kita dapat kembali ke masa silam untuk merekonstruksi kembali maknanya. Meskipun Romantisme lebih berurusan dengan estetika, ternyata diam-diam mengandaikan obyektivisme sebagaimana yang dikejar dalam ilmu-ilmu alam.

Pada awal tradisi hermeneutik dibedakan menjadi problem atau seluk beluk pemahaman (*understanding, subtilitas intelegendi*) dan problem penafsiran (*interpretation, subtilitas explicandi*). Baru kemudian dalam tradisi pietisme ditambah elemen ketiga yaitu problem penerapan (*application, subtilitas applicandi*). Dengan menekankan elemen ketiga itu, yang belum masuk dalam konsep hermeneutik Schleiermacher maupun Dilthey, Gadamer ingin menekankan bahwa penafsiran bukan suatu elemen tambahan yang bisa kadang-kadang saja dilakukan setelah pemahaman dilakukan.

³⁵⁰ Sahiron Syamsuddin, “Integrasi Hermeneutika Hans-Georg Gadamer”, hal. 9.

³⁵¹ F. Budi Hardiman, *Seni Memahami Hermeneutik*, hal. 162.

³⁵² F. Budi Hardiman, *Seni Memahami Hermeneutik*, hal. 163.

Namun dalam proses pengertian yang utuh selalu terkandung unsur pemahaman, penafsiran, dan penerapan. Sehingga tidak mengherankan jika Gadamer menyatakan ketiga elemen itu secara berurutan dalam proses mencapai suatu pengertian.³⁵³

Makna objektif teks harus mendapat perhatian dalam proses pemahaman dan penafsiran. Menurut Gadamer, ketika seseorang membaca kitab suci, maka selain proses memahami dan menafsirkan, ada satu hal yang dituntut, yaitu “penerapan” (*aplication*) pesan-pesan atau ajaran-ajaran pada masa ketika teks kitab suci tersebut ditafsirkan. Gadamer memiliki pendirian bahwa aplikasi merupakan bagian integral pemahaman. Aplikasi tidak lain daripada sebuah proses integral di dalam proyeksi makna teks di dalam horison yang membentang dari sang penafsir.

Gadamer juga memahami aplikasi sebagaimana Aristoteles memahami pengetahuan praktis atau *phronesis*. Di dalam *phronesis* ada tiga momen. *Pertama*, pengetahuan praktis itu berciri reflektif, yakni juga merupakan pengetahuan tentang diri sendiri. *Kedua*, pengetahuan praktis itu dibatinkan menjadi bagian karakter seseorang. *Ketiga*, pengetahuan praktis bersangkutan dengan proses sosialisasi sehingga membentuk suatu tradisi. Aplikasi juga mengandung ketiga momen yang ada dalam *phronesis* tersebut.³⁵⁴

Contoh dalam teologi adalah pengkhotbah pertama-tama memahami Alkitab dan menafsirkannya secara teologis, dan baru kemudian mengaplikasikan interpretasi tersebut ke dalam khotbahnya menurut kekinian. Di dalam proses itu tampak seolah-olah aplikasi terpisah dari pemahaman dan interpretasi. Dua hal terakhir itu dianggap sebagai hal universal yang kemudian diaplikasikan pada hal yang konkret. Namun Gadamer berpendapat bahwa pemahaman, interpretasi dan aplikasi merupakan satu proses yang terpadu. Mengaplikasikan teks Alkitab adalah memahaminya, dan memahaminya juga selalu adalah mengaplikasikannya. Khotbah bukanlah sekadar suplemen pada teks Alkitab yang diinterpretasi, melainkan bagian proses memahami itu sendiri.³⁵⁵

Dalam *Wahreit und Methode* Gadamer membahas pengalaman dialog sebagai hubungan aku-Engkau (*I-Thou*) sebagaimana juga dijumpai dalam filsafat intersubektivitas Martin Buber. Di dalam dialog, seseorang tidak sekadar mempelajari apa yang dijumpai, melainkan juga mempelajari pengalaman perjumpaan itu sendiri.

³⁵³ Agus Darmaji, “Dasar-Dasar Ontologis Pemahaman Hermeneutik Hans-Georg Gadamer”, dalam *Refleksi*, Vol. 13, No. 4, bulan April, Tahun 2013, hal. 485.

³⁵⁴ F. Budi Hardiman, *Seni Memahami Hermeneutik*, hal. 187.

³⁵⁵ F. Budi Hardiman, *Seni Memahami Hermeneutik*, hal. 189.

Pengalaman yang dimaksud adalah suatu perjumpaan dengan tradisi, dan hal itu dijelaskan Gadamer dengan konsep “pengalaman hermeneutis”:

Pengalaman hermeneutis mencurahkan perhatian pada tradisi. Inilah sesuatu yang dialami. Namun tradisi bukanlah sekadar sebuah proses bahwa pengalaman mengajari kita untuk mengetahui atau untuk bertindak; tradisi adalah bahasa –yaitu ia mengungkapkan dirinya seperti suatu Engkau. Suatu Engkau bukanlah sebuah obyek; ia menghubungkan dirinya dengan kita.³⁵⁶

Hubungan pembaca dengan tradisi menurut Gadamer tidak bisa disamakan dengan hubungan pembaca dengan obyek-obyek. Pembaca sendiri sudah termasuk di dalam tradisi tertentu yang memungkinkan pengetahuan pembaca. Masa silam hadir sebagai yang lain dalam keberlainannya, dan pembaca sebagai penafsir membiarkannya berbicara sebagai suatu Engkau yang berhubungan dengan pembaca. Pandangan tentang hubungan aku-Engkau untuk memahami tradisi ini juga merupakan kritik Gadamer atas kesadaran historis sebagaimana dipahami dalam historisme.

Melawan pendapat yang menyatakan bahwa tindakan mengetahui yang sah hanyalah pengetahuan perseptual belaka dan yang dapat diverifikasi, Gadamer menyatakan bahwa pengalaman itu adalah sebuah peristiwa (*event, happening*) yang sarat dengan segi-segi manusiawi. Gadamer menyetujui pendapat Hegel yang memberi makna kebenaran historis dialektika.

Bagi Hegel, pengalaman adalah produk dari perjumpaan dengan suatu obyek tertentu. Dengan demikian, pengalaman selalu memunyai struktur timbal balik, semacam gerak dialektis antara pengalaman yang sudah terakumulasi dalam diri seseorang dengan pengalaman baru. Hegel berpendapat bahwa pengalaman selalu memunyai struktur timbal balik atau rekonstruksi atas kesadaran yang berjalan dalam gerak dialektis. Unsur dialektiknya terletak pada kenyataan bahwa pengalaman baru yang masuk ke dalam kesadaran seseorang mampu mengubah pengetahuan dan pandangan seseorang atas pengalaman masa lalunya. Melanjutkan pemikiran di atas, Gadamer menyatakan bahwa pengalaman pertama-tama diperoleh melalui proses menegasi pengalaman baru yang dialami sebagai sesuatu yang asing.³⁵⁷

Gadamer mengawali penjelasan tentang pengalaman hermeneutik dengan mengkritik konsep-konsep pengalaman yang berlaku umum yang menurutnya cenderung pada pembentukan pengetahuan tetapi

³⁵⁶ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, hal. 352.

³⁵⁷ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, hal. 318.

mengesampingkan aspek-aspek kedalaman historisitas pengalaman. Hal itu terjadi karena ilmu pengetahuan terlalu didominasi oleh obsesinya untuk mengobyektifikasi pengalaman. Metode ilmu-ilmu alam mendominasi cara kerja ilmu-ilmu kemanusiaan yang pada gilirannya menghapuskan aspek keberakaran pada historisitas yang merupakan esensi dari setiap pengalaman. Hal itu terjadi sebagai akibat logis dari cara kerja ilmu-ilmu positif yang menekankan pentingnya susunan metodis yang ketat dalam setiap eksperimennya.³⁵⁸

Menurut Gadamer, pengalaman selalu dicapai melalui proses negatif, pengalaman baru merupakan suatu *not-ness* atau jalan negatif (*via negativa*). Istilah negatif di sini dimaksudkan bahwa pengalaman baru itu menjadikan orang memiliki perspektif baru dalam menyikapi pengalaman masa lalunya. Dengan demikian, pengalaman itu melekat pada hakekat historis manusia yang memberi kesan sebagai pertumbuhan yang menyakitkan. Tetapi dengan cara itulah pengalaman dicapai.³⁵⁹

Palmer menilai bahwa Gadamer menyatakan unsur negatif dan kekecewaan merupakan bagian dari pengalaman karena menjadi bagian dari hakikat historis eksistensi manusia.³⁶⁰ Untuk memerjelas maksud hakekat pengalaman itu kita dapat melihat apa yang dikatakan oleh Gadamer tentang Aeschylus, seorang dramawan besar dalam dunia kesusasteraan Yunani Kuno.

Aeschylus mengemukakan ungkapan *pathei mathos* (belajar melalui penderitaan), secara sederhana dapat diartikan bahwa orang yang mengalami penderitaan atau tragedi yang merupakan pengalaman yang tidak enak, bahkan menyakitkan, dapat sampai pada kesadaran akan keterbatasannya sebagai manusia. Kemudian memunculkan pertanyaan, apakah makna dari semua itu? Bahkan tidak jarang pula dalam keadaan semacam itu kemudian kesadarannya juga terarah kepada Yang Ilahi atau menjadi suatu sikap yang memberontak kepada-Nya.³⁶¹

Adapun teori-teori pokok yang akan digunakan untuk menganalisa penafsiran terhadap *millah Ibrahim* dalam penelitian ini adalah teori Pra-Pemahaman dan teori Kesadaran Keterpengaruhannya oleh Sejarah.

a. Teori Pra-Pemahaman

³⁵⁸ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, hal. 310-311.

³⁵⁹ Agus Darmaji, "Dasar-Dasar Ontologis Pemahaman Hermeneutik Hans-Georg Gadamer", hal. 488.

³⁶⁰ Palmer, *Hermeneutics*, hal. 196.

³⁶¹ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, hal. 310.

Keterpengaruhannya oleh situasi hermeneutik atau *effective history* tertentu membentuk pada diri seorang penafsir apa yang disebut oleh Gadamer dengan istilah *pre-understanding* atau “pra-pemahaman” terhadap teks yang akan ditafsirkan. Pra-pemahaman yang merupakan posisi awal penafsir pasti dan harus ada ketika membaca teks. Gadamer menyatakan bahwa dalam proses pemahaman, pra-pemahaman selalu memainkan peran. Dalam praktiknya, pra-pemahaman diwarnai oleh tradisi yang berpengaruh, di mana seorang penafsir berada, juga diwarnai oleh perkiraan awal yang terbentuk dalam tradisi tersebut.³⁶²

Keharusan adanya pra-pemahaman tersebut, dimaksudkan agar seorang penafsir mampu mendialogkannya dengan isi teks yang ditafsirkan. Tanpa pra-pemahaman, seseorang tidak akan berhasil memahami teks dengan baik. Bahkan, Oliver R. Scholz menyatakan bahwa pra-pemahaman yang disebutnya dengan istilah “asumsi atau dugaan awal” merupakan sarana yang tidak terelakkan bagi pemahaman yang benar. Meskipun demikian, menurut Gadamer, pra-pemahaman harus terbuka untuk dikritisi, direhabilitasi, dan dikoreksi oleh penafsir itu sendiri ketika ia sadar atau mengetahui bahwa pra-pemahamannya itu tidak sesuai dengan apa yang dimaksud oleh teks yang ditafsirkan. Hal ini dimaksudkan untuk menghindari kesalahpahaman terhadap pesan teks. Hasil dari rehabilitasi atau koreksi terhadap pra-pemahaman ini disebutnya dengan istilah “kesempurnaan pra-pemahaman”.³⁶³

Gadamer menyatukan historisitas *Dasein* Heidegger dalam bahasannya tentang prasangka atau pra-pemahaman. Keterkondisian yang selalu ada pada seseorang, mencakup “prasangka” dan prakonsepsi yang dibawa sang penafsir kepada setiap teks, merupakan aspek mendasar dari pemahaman hermeneutika. Tidak seperti dalam teori hermeneutika sebelumnya, historikalitas sang penafsir bukanlah satu kendala bagi pemahaman. Upaya memahami sebuah teks bukanlah dalam rangka meraih makna otentik dari sebuah teks atau makna yang dikehendaki sang pengarang. Dengan demikian, pemahaman tidak semata-mata reproduktif, dan kerja-kerja penafsiran akan selalu berubah dalam sejarah penerimaan tentang “apa” dipahami

³⁶² Sahiron Syamsuddin, “Integrasi Hermeneutika Hans-Georg Gadamer ke Dalam Ilmu Tafsir: Sebuah Proyek Pengembangan Metode Pembacaan Al-Qur’an pada Masa Kontemporer”, *Makalah* pada Annual Conference Islamic Studies (ACIS) yang diselenggarakan oleh Ditpertaids Departemen Agama RI, Bandung, 26-30 November 2006, hal. 7.

³⁶³ Sahiron Syamsuddin, “Integrasi Hermeneutika Hans-Georg Gadamer”, hal. 8.

oleh seorang pembaca-penafsir. “Pemahaman” tidak bisa tidak “selalu merupakan penafsiran, dan ia berarti menggunakan prakonsepsi seseorang sehingga makna dari obyek sebenarnya dapat dibuat agar berbicara pada kita.”³⁶⁴

Kemudian tilikan Heidegger tentang pra-struktur pemahaman ini digunakan oleh Gadamer untuk merehabilitasi konsep prasangka. Dalam bahasa Jerman prasangka adalah *Vorurteil* yang artinya memberi penilaian (*Urteil*) sebelum (*Vor*) semua hal yang berhubungan dengan situasi yang dinilai atau diperiksa. Prasangka adalah penarikan kesimpulan atau penilaian yang tergesa-gesa. Menurut Gadamer, dengan berkembang pesatnya sains sejak Pencerahan Eropa abad ke-18, konsep prasangka didikreditkan sebagai penilaian yang tidak mempunyai dasar. Yang menjadi target di sini adalah agama, karena agama mengeluarkan klaim-klaim metafisis yang tidak memiliki dasar empiris. Tentu saja yang mengklaim diri dapat membersihkan pengetahuan dari prasangka adalah sains, karena sains memiliki dasar dan justifikasi metodis.³⁶⁵

Gadamer memberikan alasan mengapa situasi penafsir bersifat positif dalam melakukan penafsiran. Ia memberikan peringatan bagaimana itu harus dimengerti dengan benar.

A person trying to understand a text is prepared for it to tell him something. That is why a hermeneutically trained mind must be, from the start, sensitive to the text's quality of newness. But this kind of sensitivity involves neither 'neutrality' in the matter of the object nor the extinction of one's self, but the conscious assimilation of one's own fore-meaning and prejudice. The important thing is to be aware one's own bias, so that the text may present itself in all its newness and thus be able to assert its own truth against one's own fore-meanings.

Gadamer menyatakan alasan mengapa prasangka mendahului proses pemahaman bukanlah *suatu* kesewenang-wenangan:

.....understanding achieves its full potentiality only when the fore-meaning that it uses are not arbitrary. Thus it is quite right for the interpreter not to approach the text directly, relying solely on the fore-meaning at once available to him, but rather to examine explicitly the legitimacy, the origin and validity, of the fore-meaning present within him.

³⁶⁴ F. Budi Hardiman, *Seni Memahami Hermeneutik*, hal. 169.

³⁶⁵ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, hal. 334.

Namun agar konsep mengenai prasangka tidak disalah-mengerti, sejak awal Gadamer juga memperingatkan bahwa dalam usaha memahami suatu teks kita harus tetap terbuka terhadap aspek-aspek baru yang mungkin muncul ketika proses pemahaman dilangsungkan. *Dengan* demikian, sebenarnya suatu interpretasi definitif secara prinsipal tidak mungkin diberikan. Itulah yang dimaksud kalau dikatakan bahwa masing-masing generasi berhak memahami dan menafsirkan. Hal yang penting untuk diperhatikan adalah mewaspadai *bias-bias* yang dapat terjadi dalam proses itu sehingga teks yang bersangkutan menghadirkan dirinya sendiri sampai ia sendiri mampu mengungkapkan kebenarannya saat dihadapkan pada rangkaian pra-makna yang ada dalam diri penafsir sejak awal. Suatu interpretasi secara terus menerus dapat menyingkirkan prasangka-prasangka yang tidak cocok dan terbuka dengan prasangka yang benar. Tugas hermeneutiklah untuk memilah-milah prasangka-prasangka yang *legitim* dari prasangka-prasangka yang tidak *legitim*.³⁶⁶

Pemahaman terhadap sesuatu menurut Pencerahan mestilah didasarkan pada otoritas subjek, sebagaimana yang diidealkan metode Cartesian. Ketika pemahaman itu ditumpangkan *pada* otoritas di luar subjek, itu berarti prinsip *seperere aude* Kantian tidak terpenuhi, dan orang akan gegabah dalam memutuskan pemahamannya. Dengan kata lain, yang ingin dicapai oleh prinsip Pencerahan adalah kondisi pemahaman murni yang tak terpengaruh oleh apa pun di luar subjek, termasuk hal-hal yang berasal dari aliran sejarah (tradisi). Prasangka memperoleh pengertian negatif karena dipandang sebagai penilaian/putusan yang tidak berdasar, sedangkan dasar yang patut dijadikan landasan menurut Pencerahan adalah dasar yang rasional.³⁶⁷

Ketika prinsip Pencerahan diterapkan untuk melakukan proses interpretasi, muncullah sebuah persoalan hermeneutis yang pelik, karena interpretasi atas tradisi yang datang lewat aliran sejarah dalam bentuk lisan atau tulisan mengandung otoritas yang khusus di dalam dirinya, sehingga tidak bisa dengan serta-merta ditampik sebagai sesuatu yang tidak benar. Di sini Gadamer memanfaatkan hasil analisisnya terhadap apresiasi atas karya seni, di mana terjadi pengalaman yang juga mengakui Adanya semacam otoritas yang mengajukan klaim *kebenarannya*

³⁶⁶ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, (terj.) Ahmad Sahidah, *Kebenaran dan Metode*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010, hal. 334.

³⁶⁷ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, hal. 335.

sendiri. Klaim ini mesti luput dari jangkauan kebenaran yang didasarkan pada prinsip rasionalitas ilmu pengetahuan modern, dan prasangka dipaksa tunduk pada prinsip tersebut.³⁶⁸

Dalam perkembangan *selanjutnya*, muncul Romantisme yang mengkritik kecenderungan Pencerahan ini. Namun, pada dasarnya sama saja, karena berkebalikan dari Pencerahan, Romantisme justru ingin merestorasi masa lalu sebagaimana adanya, sementara Pencerahan ingin melepaskan diri dari bayang-bayang masa lalu, karena bayangan tersebut akan mengaburkan kemurnian “kebenaran” yang akan ditemukan subjek. Oleh karena itu, keduanya sama saja, karena ingin menemukan sesuatu yang murni tanpa melalui otoritas dogma.³⁶⁹

Dengan kritik atas Pencerahan dan Romantisme, Gadamer ingin menunjukkan bahwa prasangka merupakan unsur yang wajar di dalam memahami, dan bahkan kita boleh mengatakan bahwa prasangka merupakan kondisi untuk memahami. Gadamer mengatakan bahwa dalam prasangka, harus bisa membedakan mana prasangka yang legitim dan mana prasangka yang tidak legitim. Untuk membedakan kedua hal ini Gadamer terlebih dahulu mendiskusikan dua komponen prasangka yang didiskreditkan oleh Pencerahan, yaitu otoritas dan tradisi. Otoritas dan tradisi merupakan sumber prasangka, seperti misalnya dalam kasus Galileo Galilei. Dalam kasus tersebut otoritas tafsir Alkitab menjadi prasangka yang membuat Galileo dinyatakan bersalah. Pencerahan ingin agar kasus serupa tidak terulang, maka prasangka harus dibersihkan demi pengetahuan objektif.³⁷⁰

Menurut Gadamer, Pencerahan kurang cermat melihat persoalan ini. *Pertama*, Pencerahan mempertentangkan otoritas dengan nalar dan kebebasan, padahal otoritas juga dapat menjadi sebuah sumber kebenaran. Otoritas tidak perlu terkait dengan kepatuhan buta, karena seperti dalam kasus otoritas intelektual seorang guru atau pakar, misalnya, orang harus mendapat pengakuan publik untuk meraih otoritas tersebut, dan hal itu membutuhkan rasionalitas. Jadi, ada otoritas yang legitim yang justru memungkinkan kita untuk menemukan kebenaran. *Kedua*, apa yang terjadi dengan otoritas juga terjadi pada konsep tradisi. Konsep ini sangat didukung oleh romantisme, padahal didiskreditkan oleh Pencerahan sebagai sesuatu yang berlawanan

³⁶⁸ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, 335.

³⁶⁹ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, 336.

³⁷⁰ F. Budi Hardiman, *Seni Memahami Hermeneutik*, hal. 172.

dengan nalar dan kebebasan. Menurut Gadamer, Pencerahan gagal melihat bahwa tradisi merupakan unsur yang terus ada bahkan di dalam Pencerahan sendiri, karena proyek Pencerahan untuk mendukung nalar dan kebebasan membangun sebuah tradisi yang juga harus dijaga dan diteruskan.³⁷¹

Dari fakta itu Gadamer menyimpulkan bahwa manusia tidak dapat keluar dari tradisi. Gadamer menuliskan seperti yang dikutip oleh F. Budi Hardiman:

Bagaimanapun hubungan lazim kita dengan masa silam tidak dicirikan dengan pengambilan jarak dan pembebasan diri kita dari tradisi, melainkan kita senantiasa tersituasi di dalam tradisi-tradisi, dan hal ini bukanlah sebuah proses yang mengobyektivasikan –yaitu kita tidak memahami apa yang dikatakan tradisi sebagai sesuatu yang lain, sesuatu yang asing. Tradisi selalu merupakan bagian kita, sebuah model atau eksemplar, suatu pengakuan diri kita sendiri yang penilaian historis kita nanti akan hampir tidak dapat melihatnya sebagai semacam pengetahuan, melainkan sebagai sebuah ikatan yang paling tulus dengan tradisi.³⁷²

Jika demikian, tradisi, seperti juga otoritas, merupakan kondisi bagi pemahaman. Kita lalu dapat berbicara tentang prasangka yang legitim bila hal itu terkait dengan otoritas dan tradisi yang mendorong penemuan kebenaran. Gadamer menunjukkan bahwa di dalam ilmu-ilmu sosial-kemanusiaan dan bahkan juga dalam ilmu-ilmu alam terdapat tradisi riset yang mengarahkan penemuan-penemuan di dalam ilmu-ilmu ini. Unsur tradisi ini, seperti yang dilukiskan Gadamer, “aktif” bekerja, yaitu memberi pengaruh nyata di dalam riset ilmu-ilmu tersebut.

Tidak ada pemahaman yang bekerja sendiri, yaitu tanpa prasangka, karena dalam setiap pemahaman, tidak terkecuali dalam ilmu-ilmu modern, “bekerja” unsur-unsur dari otoritas dari tradisi. Dengan rehabilitas konsep tradisi ini Gadamer juga ingin mengatasi relativisme kebenaran dalam interpretasi. Relativisme kebenaran adalah sebuah pandangan bahwa kebenaran itu relatif, tergantung pada penafsir. Menurut Gadamer kebenaran tidak relatif dan juga tidak sewenang-wenang ditentukan oleh penafsir, karena penafsir harus mengikuti kaidah-kaidah yang ditentukan oleh tradisi. Dengan kata lain, tradisi membatasi gerak

³⁷¹ F. Budi Hardiman, *Seni Memahami Hermeneutik*, hal. 173.

³⁷² F. Budi Hardiman, *Seni Memahami Hermeneutik*, hal. 175. Lihat juga, Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, 383.

interpretasi sehingga kebenaran interpretasi sedikit banyak merupakan hasil penerimaan oleh tradisi tertentu.³⁷³

Gadamer memandang hermeneutika sebagai kegiatan pemahaman dan penafsiran bukanlah merupakan suatu proses mekanis, melainkan seni atau cara memahami dengan mendalam. Jika dalam membaca teks tujuannya bukan untuk memahami, itu bukanlah hermeneutika. Tujuan hermeneutika adalah pemahaman, sedangkan jiwa dari hermeneutika itu sendiri adalah pemahaman. Pemahaman berarti upaya mencapai makna terakhir atau terdalam, dan makna terdalam sama dengan kebenaran yang tidak bisa diatasi oleh kebenaran yang lain dalam hal peringkat keruhaniannya. Jiwa hermeneutika, seperti yang diungkapkan Gadamer, bukan merupakan tujuan kaum formalis atau teori neopositivisme, yang pada umumnya berhenti pada makna formal atau arti yang di permukaan. Untuk memahami hermeneutika Gadamer yang bercorak falsafah, hanya mungkin jika dapat membedakannya dengan bentuk-bentuk hermeneutika lain yang sezaman. Konsep-konsep yang digunakan Gadamer bertalian dengan proses pemahaman dan implikasinya bagi penafsiran teks juga perlu dikenal.³⁷⁴

Ketidaksetujuan Gadamer terhadap hermeneutik Schleiermacher dan Dilthey terletak pada asumsi kedua pendahulunya ini bahwa hermeneutika adalah tugas reproduksi. Makna otentik, entah yang terkandung dalam teks-teks kuno atau di dalam ungkapan-ungkapan kehidupan, dapat direkonstruksi secara utuh. Gadamer menyatakan kemustahilan reproduksi makna karena manusia sebagai penafsir tidak berdiri di luar sejarah, melainkan bergerak dalam sejarah dengan horison pemahaman tertentu yang berbeda dari horison pemahaman dalam teks ataupun ungkapan yang hendak dipahami.³⁷⁵

Bila memahami selalu melibatkan makna yang telah ada sebelumnya, suatu pra-struktur pemahaman, tidak akan ada interpretasi yang obyektif sebagaimana yang dikejar oleh Schleiermacher, Dilthey, dan penganut positivisme dalam ilmu-ilmu sosial-kemanusiaan. Tidak ada jalan lain selain mengakui adanya pra-struktur tersebut. "Obyektivitas satu-satunya di sini adalah konfirmasi akan adanya suatu makna yang telah ada sebelumnya yang sedang bekerja." Konsep pra-struktur

³⁷³ F. Budi Hardiman, *Seni Memahami Hermeneutik*, hal. 175.

³⁷⁴ Abdul Hadi W. M., *Hermeneutika Sastra Barat dan Timur*, hal. 120.

³⁷⁵ F. Budi Hardiman, *Seni Memahami Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida*, cet. I, Yogyakarta: PT. Kanisius, 2015, hal. 150

pemahaman yang dicetus oleh Heidegger ini kemudian digunakan oleh Gadamer untuk merehabilitasi konsep prasangka. Prasangka adalah penarikan kesimpulan atau penilaian yang tergesa-gesa.³⁷⁶

Dua komponen pra-pemahaman adalah otoritas dan tradisi. Otoritas dan tradisi merupakan sumber prasangka, seperti misalnya dalam kasus Galileo Galilei. Dalam kasus tersebut otoritas tafsir Alkitab menjadi prasangka yang membuat Galileo Galilei dinyatakan bersalah. Menurut Gadamer, Pencerahan kurang cermat melihat persoalan ini. Pertama, Pencerahan mempertentangkan otoritas dengan nalar dan kebebasan, padahal otoritas juga dapat menjadi sebuah sumber kebenaran. Otoritas tidak selalu terkait dengan kepatuhan buta, karena seperti dalam kasus otoritas intelektual seorang guru atau pakar, misalnya, orang harus mendapat pengakuan publik untuk meraih otoritas itu, dan hal itu membutuhkan rasionalitas. Jadi, ada otoritas yang legitim yang justru memungkinkan kita untuk menemukan kebenaran.³⁷⁷

Kedua, apa yang terjadi dengan otoritas juga terjadi pada konsep tradisi. Konsep ini sangat didukung oleh romantisme, padahal dideskreditkan juga oleh Pencerahan sebagai sesuatu yang berlawanan dengan nalar dan kebebasan. Menurut Gadamer, Pencerahan gagal melihat bahwa tradisi merupakan unsur yang terus ada bahkan di dalam Pencerahan sendiri, karena proyek Pencerahan untuk mendukung nalar dan kebebasan membangun sebuah tradisi yang juga harus dijaga dan diteruskan. Dari fakta itu Gadamer lalu menyimpulkan bahwa manusia memang tidak dapat keluar dari tradisi.³⁷⁸

Menurut Gadamer, tidak ada pemahaman yang bekerja sendiri, yaitu tanpa prasangka, karena dalam setiap pemahaman, tidak terkecuali dalam ilmu-ilmu modern, “bekerja” unsur-unsur dari otoritas dan tradisi. Dengan rehabilitasi konsep tradisi ini Gadamer juga ingin mengatasi relativisme kebenaran dalam interpretasi. Relativisme kebenaran adalah sebuah pandangan bahwa kebenaran itu relatif, tergantung pada penafsir. Menurut Gadamer kebenaran tidak relatif dan juga tidak sewenang-wenang ditentukan oleh penafsir, karena penafsir harus mengikuti kaidah-kaidah yang sudah ditentukan oleh tradisi. Dengan ungkapan lain, tradisi membatasi gerak interpretasi sehingga

³⁷⁶ F. Budi Hardiman, *Seni Memahami Hermeneutik*, hal. 169.

³⁷⁷ F. Budi Hardiman, *Seni Memahami Hermeneutik*, hal. 171.

³⁷⁸ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, (terj.) Ahmad Sahidah, *Kebenaran dan Metode*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010, hal. 334.

kebenaran interpretasi sedikit banyak merupakan hasil penerimaan oleh tradisi tertentu.³⁷⁹

Ilmu sejarah dan hitoriografi jadi medium tempat mengalirnya tradisi, karena sejarawan pun menerima apa yang diistilahkan oleh Gadamer dengan klaim kebenaran peristiwa masa lalu secara “naif” dan tidak objektif, walaupun secara sadar, dan kemudian meneruskan apa yang dia terima kepada para pembaca karyanya. Cara menerima tradisi yang niscaya ini membuat tradisi bukan semata-mata menjadi objek mati yang bisa diselidiki ilmuwan sejarah, namun sekaligus memotivasi dan mengarahkan riset historis.³⁸⁰

Hubungan kita dengan tradisi terletak pada kenyataan bahwa kita yang ada di sini dan kini sama-sama berbagi prasangka fundamental dengan tradisi yang kemarin dan di sana. Hubungan itu karena adanya bahasa yang diturun-temurunkan lewat teks atau karena adanya tradisi yang diperdengarkan dan dialamatkan oleh teks tersebut kepada kita. Di dalam hubungan ini, terjadi ketegangan antara jarak dengan kedekatan. Di sinilah tempat hermeneutika.

Seorang sejarawan tidak akan bisa mengakui klaim kebenaran masa lalu tanpa mengikutsertakan prasangkanya sendiri, dan dia pun tidak bisa mempertaruhkan prasangkanya tanpa mengakui klaim kebenaran masa lalu. Kebenaran tentang masa lalu tidak bisa dilepaskan dari kebenaran masa lalu itu sendiri, dan keduanya adalah apa yang dipahami lewat medium prasangka. Sejarah sesungguhnya adalah kesatuan dua “bentuk” kebenaran ini. Hakikat sejarah adalah kesatuan sejarah dengan pemahaman tentangnya, dan inilah yang disebut Gadamer dengan *Wirkungsgeschichte*.³⁸¹

b. Teori Kesadaran Keterpengaruhan oleh Sejarah

Teori kesadaran keterpengaruhan sejarah adalah pemahaman penafsir ternyata dipengaruhi oleh situasi hermeneutik tertentu yang melingkupinya, baik itu berupa tradisi, kultur maupun pengalaman hidup. Oleh karena itu, pada saat menafsirkan sebuah teks, seorang penafsir seyogyanya sadar bahwa dia berada pada posisi tertentu yang bisa sangat mewarnai pemahamannya terhadap sebuah teks yang sedang ditafsirkan. Gadamer

³⁷⁹ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, hal. 284.

³⁸⁰ Inyiaq Ridwan Muzir, *Hermeneutika Filosofis Hans-Georg Gadamer*, Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2016, hal. 133.

³⁸¹ Inyiaq Ridwan Muzir, *Hermeneutika Filosofis*, hal. 137.

mengatakan bahwa pengaruh dari sejarah yang memengaruhi seseorang sangat mengambil peran.³⁸²

Gadamer menyebut kesadaran sejarah ini dengan istilah *Wirkungsgeschichte*. Gadamer mencoba untuk menggali lebih dalam pengertian *Wirkungsgeschichte* untuk hermeneutik, dan untuk hermeneutik istilah itu mengacu pada keterlibatan pembaca dalam sejarah, yakni suatu situasi yang di dalamnya pembaca sebagai pelaku-pelaku sejarah tidak melampaui sejarah. Pengetahuan obyektif tentang sejarah itulah kesadaran sejarah yang dibanggakan oleh Pencerahan Eropa sebagai prestasinya. Gadamer melawan kepongahan intelektual seperti itu. Menurutnya, peneliti dengan kesadaran sejarah itu justru tidak menyadari bahwa pengambilan jarak yang dia lakukan saat meneliti itu merupakan sebuah situasi hermeneutis yang di dalamnya ia juga berada di bawah pengaruh-pengaruh zamannya sendiri.³⁸³

Sejarah pengaruh seperti ini tidak diperhitungkan di dalam ilmu sejarah. Dengan menyandarkan diri pada metode kritisnya, obyektivisme historis menyembunyikan fakta bahwa kesadaran sejarah itu sendiri tersituasi dalam jaring-jaring pengaruh sejarah. Paparan sejarah seorang peneliti mencerminkan sedikit banyak kekuatan-kekuatan pengaruh, seperti kepentingan-kepentingan ideologis, politis, kultural ataupun ekonomis, yang mengarahkan penelitiannya.³⁸⁴

Ketika ingin memahami sebuah fenomena dari jarak historis, yang jadi karakter situasi hermeneutis, kita mau tidak mau terikat dengan akibat dari sejarah-berdampak. Dampak-dampak inilah yang menentukan apa yang patut dan apa yang tidak dari fenomena tersebut. Sangatlah tidak mungkin menuju fenomena itu tanpa mengindahkan pengaruh-pengaruh (prasangka) yang ditimbulkannya disepanjang aliran sejarah. Jika dipaksakan menysihkan prasangka, berarti kita telah melupakan setengah dari apa yang sesungguhnya jadi fenomena ini.³⁸⁵

Prinsip dari teori ini diniatkan sebagai pendorong agar kita mau memahami dan menyadari bahwa dalam setiap pemahaman, sadar atau tidak, kita selalu terikat dengan kekuatan yang dimilikinya. Prinsip ini tidak bisa hanya sebatas diakui dan

³⁸² Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press, 2009, hal. 45-46

³⁸³ F. Budi Hardiman, *Seni Memahami Hermeneutik*, hal. 171.

³⁸⁴ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, hal. 300.

³⁸⁵ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, hal. 267.

disadari saja, sebab dia tidak lain adalah kekuasaan sejarah atas kesadaran manusia yang terbatas, bahkan ketika seseorang mengingkari historikalitasnya sendiri, karena kesadaran akan dampak sejarah adalah elemen dalam aktus memahami dan sedari awal sudah bekerja dalam aktus kita yang menentukan pertanyaan mana yang tepat untuk diajukan dalam rangka memperoleh pemahaman tentang sesuatu. Kesadaran ini adalah kesadaran akan situasi hermeneutis.

Upaya Gadamer untuk merehabilitasi otoritas dan tradisi memiliki implikasi bagi pandangan tentang kesadaran sejarah. Memahami sejarah tidak hanya berarti bahwa kita memahami fenomena sejarah, seperti misalnya memahami isi karya-karya dari masa silam, melainkan juga memahami pengaruh karya-karya tersebut dalam sejarah. Gadamer membedakan antara sejarah pengaruh dan kesadaran sejarah sebagaimana beroperasi di dalam penelitian sejarah. Seorang peneliti sejarah akan mencoba memahami sebuah fenomena sejarah, seperti misalnya Peristiwa Gerakan 30 September 1965, dengan mengambil jarak.³⁸⁶

Hasilnya adalah sebuah paparan tentang peristiwa itu tanpa keterlibatan peneliti di dalamnya. Dalam arti itu lalu muncul klaim objektivitas untuk hasilnya. Pengetahuan objektif tentang sejarah itulah kesadaran sejarah yang dibanggakan oleh Pencerahan Eropa sebagai prestasinya. Gadamer melawan kepongahan intelektual seperti itu. Menurutnya, peneliti dengan kesadaran sejarah itu justru tidak menyadari bahwa pengambilan jarak yang dia lakukan saat meneliti itu merupakan sebuah situasi hermeneutis yang di dalamnya ia juga berada di bawah pengaruh-pengaruh zamannya sendiri. Sejarah pengaruh seperti ini tidak diperhitungkan di dalam ilmu sejarah. Dengan menyandarkan diri pada metode kritisnya, obyektivisme histori menyembunyikan fakta bahwa kesadaran sejarah itu sendiri tersituasi dalam jejaring pengaruh-pengaruh sejarah.³⁸⁷

Jadi, paparan sejarah seorang peneliti mencerminkan sedikit banyak kekuatan-kekuatan pengaruh, seperti kepentingan-kepentingan ideologis, politis, kultural ataupun ekonomis, yang mengarahkan penelitiannya.³⁸⁸

Jean Grondin membedakan empat lapisan kesadaran sejarah pengaruh sebagaimana yang digagas oleh Gadamer. Lapisan

³⁸⁶ F. Budi Hardiman, *Seni Memahami Hermeneutik*, hal. 176.

³⁸⁷ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, hal. 209.

³⁸⁸ F. Budi Hardiman, *Seni Memahami Hermeneutik*, hal. 177.

pertama kesadaran sejarah pengaruh sebagai *genetivus objektivus* adalah kesadaran peneliti akan ketersituasiannya, akan kenyataan bahwa ia berada di dalam situasi hermeneutis tertentu. Kesadaran sejarah pengaruh terutama adalah kesadaran akan situasi hermeneutis. Lapisan kedua adalah pengertian umum filosofis tentang kesadaran akan bekerjanya atau berpengaruhnya sejarah dan tradisi di dalam setiap pemahaman, sekalipun kita tidak menyadarinya. Lapisan ketiga kesadaran sejarah pengaruh sebagai *genetivus subjectivus* adalah kesadaran seseorang yang mengambil bagian dalam kesadaran suatu zaman, sehingga kita boleh mengatakan bahwa orang seperti Soekarno, adalah anak zamannya. Lapisan keempat adalah refleksi diri sejarah pengaruh itu sendiri, bukan sebagai klaim atas superioritas, melainkan sebagai kesadaran akan keterbatasannya.³⁸⁹

Kata “kesadaran” yang masih dipakai untuk “kesadaran yang dibentuk sejarah pengaruh” akan mengesankan bahwa Gadamer masih menerima asumsi-asumsi historisme tentang kesadaran sejarah. Hal itu tidak benar. Kata kesadaran sudah memiliki konotasi yang berbeda dari kesadaran modern yang didasarkan oleh Descartes dan memuncak dalam kepongahan intelektual Pencerahan Eropa. Untuk lebih tepatnya, Grondin memakai kata “kewaspadaan”. Kewaspadaan melukiskan posisi seorang yang berusaha di tengah malam yang mengancam menjeratnya untuk menjaga matanya tetap terbuka. Di dalam setiap pemahaman kita perlu “waspada” akan sejarah pengaruh yang bekerja dalam pemahaman kita. Kesadaran akan sejarah pengaruh menurut Gadamer lebih merupakan eksistensi daripada kesadaran.³⁹⁰

³⁸⁹ Jean Grondin, *Hans-Georg Gadamer*, hal. 147-149.

³⁹⁰ Jean Grondin, *Hans-Georg Gadamer*, hal. 250.

BAB IV

HERMENEUTIKA GADAMER DALAM PENAFSIRAN MILLAH IBRAHIM

A. Faktor Teori Pra-Pemahaman dan Kesadaran Keterpengaruhannya oleh Sejarah

Masing-masing mufassir ketika menafsirkan ayat Al-Qur'an banyak dipengaruhi oleh ideologi, kondisi sosio-kultural di mana ia tinggal dan situasi politik yang melingkupinya. Di samping itu, adanya kecenderungan dalam diri seorang mufassir untuk memahami Al-Qur'an sesuai disiplin ilmu yang ia tekuni, menjadikan hasil penafsiran Al-Qur'an menjadi beragam dan plural, meskipun objek kajiannya sebenarnya tunggal, yaitu teks Al-Qur'an. Ideologi dan sejarah si penafsir sangat mempengaruhi tafsir Al-Qur'an.

Para pengkaji Al-Qur'an berusaha mencari dalil untuk mendukung ideologinya masing-masing, meskipun dengan cara memadukan secara terpaksa teks Al-Qur'an dengan pandangan ideologinya. Akibatnya, tidak sedikit ayat-ayat Al-Qur'an yang ditafsirkan secara tidak proporsional dan disampingkan dari makna yang sebenarnya dalam rangka mendukung ideologi yang diyakininya. Sehingga Al-Qur'an seringkali diperlakukan hanya sebagai legitimasi bagi kepentingan-kepentingan tersebut. Posisi Al-Qur'an di sini sebagai objek, sedangkan realitas dan mufassirnya sebagai subjek sering terjadi pemaksaan gagasan non qur'ani dalam penafsiran, dan sektarianisme begitu kuat mewarnai produk-produk tafsir.

Teori pra-pemahaman dan pengaruh sejarah digunakan dalam penelitian ini untuk mengetahui penafsiran mufassir terhadap *millah*

Ibrahim dalam Al-Qur'an. Dalam dinamika penafsiran Al-Qur'an, terdapat dua kelompok yang berbeda ketika menafsirkan *millah Ibrahim*, yaitu kelompok mufassir klasik dan kelompok mufassir modern. Yang dijadikan objek dalam penelitian ini adalah hasil penafsiran al-Thabari dan Ibnu Katsir sebagai perwakilan dari kelompok mufassir klasik, dan dari mufassir kontemporer diwakili oleh Rasyid Ridha dan Muhammad Husain Thabathaba'i.

Dalam tafsirnya, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Ay Al-Qur'ān*, Thabari menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan *millah* adalah *al-dīn*. Sedangkan *hanīf* berarti *al-mustaqīm min kulli syai'* (konsisten dalam segala sesuatu).³⁹¹ Lebih lanjut ia menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan *millah Ibrahim* yang *hanīf* adalah istiqamah dengan Islam dan syariat-syariat yang ada di dalamnya.³⁹² Sementara itu, Ibnu Katsir menjelaskan bahwa yang dimaksud *hanīf* adalah *mustaqīm*,³⁹³ sehingga *millah Ibrahim* yang *hanīf* adalah agama Allah sebagaimana yang terdapat di dalam Al-Qur'an yang disampaikan melalui lisan Muhammad Saw.. Agama itulah yang hak dan lurus, tanpa ada keraguan sedikit pun.³⁹⁴

Rasyid Ridha dalam *al-Manār* menerangkan bahwa agama autentik yang mesti manusia anut adalah agama Ibrahim yang murni dalam bertauhid dan ihsan dalam beramal. Maksudnya, keyakinan dan praktik agama yang di dalamnya tidak ada unsur-unsur kemusyrikan. Agama seperti itulah yang diajarkan oleh semua nabi dan rasul dan itulah makna Islam dan Muslimin yang menjadi predikat para nabi seperti Ibrahim, Isma'il, dan Ya'qub. Dengan demikian, siapa pun tidak berhak mengklaim sebagai Muslim, jika belum memiliki kepercayaan dan praktik seperti para nabi tersebut.³⁹⁵ Ridha menyimpulkan bahwa agama Allah dalam esensi dan prinsip-prinsipnya adalah tunggal, tidak ada pertentangan.³⁹⁶ Itulah agama Allah yang *haqq*. Ruh dari semua itu ada pada *millah Ibrahim*.³⁹⁷ Karena itu, menurutnya, yang lebih penting dalam Islam bukan bagaimana orang Islam berbeda dengan non-Islam

³⁹¹ Abu Ja'fār Muḥammad bin Jarīr al-Thabari, *Jamī' al-Bayān 'an Ta'wīl Ay Al-Qur'ān*, juz I, Beirut: Dār al-Fikr, tt., hal. 785.

³⁹² al-Thabari, *Jamī' al-Bayān*, juz II, hal. 10.

³⁹³ Abu al-Fida' Ismā'il bin Katsīr al-Qurasyī, *Tafsīr Al-Qur'ān al-'Azhīm*, Kairo: Dār al-Ghad al-Jadīd, 2007, juz I, hal. 163.

³⁹⁴ Ibnu Katsir al-Qurasyī, *Tafsīr Al-Qur'ān al-'Azhīm*, juz I, hal. 336.

³⁹⁵ Muḥammad Abduh & Rasyīd Ridhā, *Tafsīr al-Manār*, Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.th., juz V, hal. 478.

³⁹⁶ Muḥammad Abduh & Rasyīd Ridhā, *Tafsīr al-Manār*, hal. 480.

³⁹⁷ Muḥammad Abduh & Rasyīd Ridhā, *Tafsīr al-Manār*, hal. 483.

dalam ritus sehari-hari, namun yang penting adalah ikhlas, cinta pada kebaikan, adil dan moderat dalam berbagai hal.³⁹⁸

Thabathaba'i mengatakan bahwa *millah Ibrahim* adalah kepercayaan dan praktek hidup yang dijalankan oleh Ibrahim dalam melaksanakan agama Allah.³⁹⁹ Mengikuti *millah Ibrahim* berarti mempraktekkan dan mengikuti jejak-langkahnya dalam kehidupan. Pada hakekatnya, *millah Ibrahim* adalah *way of life* Ilahi yang diperuntukkan bagi manusia yang diundang atau disediakan oleh Tuhan, dengan prinsip dasar akidah tauhid dan menyerahkan atau kepatuhan total (*islām*) kepada Allah dalam dan dengan menjalankan syari'at-Nya.⁴⁰⁰ Pandangan inklusif Thabthaba'i tercermin dari penafsirannya yang mengatakan bahwa pewaris *millah Ibrahim* adalah yang masih konsisten dengan ajaran Ibrahim, apa pun predikatnya dan kapan pun adanya. Seseorang secara formal Muslim, belum tentu dapat dianggap sebagai pewaris *millah Ibrahim* jika ia memiliki keyakinan dan perilaku yang bertentangan dengan Ibrahim. Sebaliknya, Ahli Kitab, Yahudi dan Nasrani, dapat dianggap sebagai pewaris Ibrahim, kalau mereka memiliki sifat dan perilaku sebagaimana Ibrahim.⁴⁰¹

Uraian singkat tersebut menunjukkan bahwa perkembangan dalam memahami *millah Ibrahim* sarat dinamika. Perkembangan tersebut setidaknya tampak dari pemahaman eksklusif pada tafsir klasik dan inklusif pada tafsir modern. Dari uraian singkat sebelumnya juga tampak bahwa pada tafsir-tafsir klasik belum nampak nuansa sosiologis-historisnya, sehingga tidak muncul evaluasi dan kritik atas adanya kesenjangan antara idealitas dan realitas.

Al-Thabari lahir pada tahun 224 H/839 M. di Amil Ibu Kota Tabaristan.⁴⁰² Masa khilafah Bani Abbas 132 H/750 M sampai dengan 656 H/1258 M, merupakan masa puncak perkembangan kebudayaan dan pemikiran Islam.⁴⁰³ al-Thabari hidup pada masa itu, pada saat Islam berada dalam kemajuan dan kesuksesan dalam pemikiran. Al-Thabari hafal Al-Qur'an ketika berusia 7 tahun, diusia 8 tahun ia bahkan sudah menjadi imam shalat dan diusia 9 tahun ia sudah

³⁹⁸ Muhammad Abduh & Rasyīd Ridha, *Tafsīr al-Manār*, hal. 486.

³⁹⁹ Muhammad Husain Thabathaba'i, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Beirut: Mua'ssah li al-'Alam al-Mathbū'āt, 1991, jilid 16, hal. 183.

⁴⁰⁰ Thabathaba'i, *al-Mizān*, jilid 7, hal. 197.

⁴⁰¹ Thabathaba'i, *al-Mizān*, jilid 20, hal. 389.

⁴⁰² M. Husain al-Dzahabi, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, Beirut: Dār al-Fikr, t.th., hal. 205.

⁴⁰³ Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam: Dirasah Islamiyah II*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000, hal. 55.

menghafal hadist-hadits, ia juga mulai aktif menulis hadits. kemudian ia pergi belajar dari guru ke guru.⁴⁰⁴

Al-Thabari tumbuh menjadi seorang berakhlak mulia, memiliki integritas tinggi, zuhud, wara', dan lebih mementingkan aspek spiritual dibanding material. Maka, wajarlah bila ia sangat menguasai berbagai disiplin ilmu mutakhir pada saat itu.⁴⁰⁵ Pada awalnya al-Thabari menganut madzhab Syafi'i, tetapi setelah meneliti lebih jauh tentang madzhab tersebut, ia kemudian membentuk madzhab sendiri yang oleh pengikutnya dinamakan madzhab *Fiqh Jarīriyah* (yang diambil dari nama ayahnya).⁴⁰⁶ Pada penghujung abad ke-9 M hingga pertengahan abad ke-10 dunia masih menyaksikan kemajuan-kemajuan keilmuan di kalangan umat Islam. Munculnya aliran-aliran teologi meramalkan kemajuan ini, seperti munculnya aliran teologi Mu'tazilah namun dibubarkan oleh al-Mutawakkil sebagai aliran resmi negara. Hilangnya Mu'tazilah dari panggung teologi umat Islam diikuti dengan lahirnya aliran tradisional Asy'ariyah yang disebut juga dengan aliran Sunni.⁴⁰⁷

Al-Thabari pertama kali menuntut ilmu di kota Ray untuk mempelajari hadits pada Muhammad bin Humayd al-Rāzī dan Mutsanna bin Ibrāhīm al-Ibīlī. Dari Ray ia menuju ke Kuffah untuk mengambil *qirā'ah* dari Sulaiman Al-Tulhī dan hadits dari Ibrāhīm Abi Kurayb Muhammad bin A'lā al-Hamadanī, salah seorang ulama besar hadits. al-Thabari melanjutkan perjalanannya ke Mesir untuk belajar fiqh Syafi'i kepada al-Rabī' bin Sulaimān al-Murādī, Muhammad bin 'Abdullāh bin al-Hakam dan Abdurrahman bin al-Hakam.⁴⁰⁸

Studi atas naskah Al-Qur'an juga mengalami banyak kemajuan pada awal abad ke-10 H. Karena ada pengakuan resmi atas tujuh bacaan (*qira'at sab'ah*) sebagai satu-satunya bacaan yang sah. Tindakan tersebut dilakukan oleh Mujahid (w. 935 M) untuk mengatasi ketidakmungkinan mengadakan kesepakatan penuh perbedaan cara membaca Al-Qur'an yang muncul menjelang abad ke-9 M, tujuh bacaan tersebut tidak segera diterima oleh para ulama. Namun pada

⁴⁰⁴ Abū 'Abdillāh Yākūt 'Abdillāh al-Rūmī al-Hamamī, *Mu'jam al-Udabā'*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1991, hal. 247-248.

⁴⁰⁵ Muhammad Bakr Ismā'il, *Ibn Jarīr al-Thabari wa Manhajuhu fi Tafsīr*, Kairo: Dār al-Manār, 1991, hal. 21.

⁴⁰⁶ Hal ini terjadi setelah 10 tahun ia kembali dari Mesir. Akan tetapi, madzhabnya kemudian kehilangan pamor dan akhirnya dilupakan orang karena dianggap bertentangan dengan madzhab Syafi'i dan madzhab Hanbali. Rosihan Anwar, *Melacak Unsur-Unsur Israiliyat dalam Tafsir al-Thabari dan Ibn Katsir*, Bandung: Pustaka Setia, 1994, hal. 60.

⁴⁰⁷ Rosihan Anwar, *Melacak Unsur-Unsur Israiliyat dalam Tafsir al-Thabari dan Ibnu Katsir*, Bandung: Pustaka Setia, 1994, hal. 55-56.

⁴⁰⁸ Rasul Ja'farian, "Jurnal Studi-Studi Islam", *al-Hikmah*, no. IX, April-Juni, 1993, hal. 109.

awal abad ke-10 M, *qira'ah sab'ah* dapat diterima secara luas, sebagai puncak generasi ulama tekstual pada fase perkembangannya.⁴⁰⁹

Pada saat itu, tafsir sudah merupakan suatu disiplin ilmu yang berdiri sendiri setelah sebelumnya merupakan bagian dari kitab-kitab hadits. Tafsir *bi al-Ma'tsūr* menghadapi persoalan yang serius, yaitu pembarian antara riwayat-riwayat yang shahih dengan yang palsu. Seiring dengan masuknya unsur luar ke dalam Islam, tafsir ini pun sudah dipengaruhi oleh unsur-unsur tersebut. Al-Thabari juga mempunyai keberanian moral yang ditunjukkan dalam perselisihannya dengan pengikut Hanbali mengenai persoalan sifat Al-Qur'an, paham antropomorfism, celaan terhadap Ali, dan pembelaan mereka terhadap fatwa-fatwa dari para pendahulunya –yang didukung oleh Mu'awiyah– perlu diperhatikan secara seksama. Tanpa jera dan pesimis ia mengemukakan secara vulgar pendapat-pendapatnya dan berupaya menunjukkan kelemahan basis intelektual kaum Hanbali. Al-Thabari menilai bahwa Ahmad bin Hanbal hanya mempunyai otoritas dalam bidang hadits dan bukan dalam bidang fiqh.⁴¹⁰

Demikianlah kondisi seperti itulah al-Thabari hidup, dan menuntut ilmu. Sehingga dapat dilihat bahwa pra-pemahaman dan keterpengaruhan oleh sejarah al-Thabari mempengaruhi penafsirannya tentang *millah Ibrahim* yang cenderung bersikap eksklusif.

Selanjutnya adalah Ibnu Katsir, ia lahir di Desa Mijdal, Bashrah pada tahun 700 H/1301 M. Ibnu Katsir termasuk keturunan ulama, ayahnya merupakan seorang ulama yang faqih serta berpengaruh di daerahnya. Setelah kematian ayahnya, ia pindah ke Damaskus dan diasuh oleh kakaknya yang bernama al-Akbar Kamāl al-Dīn 'Abd al-Wahhāb bin Katsīr dan dari saudaranya inilah ia banyak menimba ilmu agama hingga dapat menghafal ilmu Al-Qur'an dan Hadits.⁴¹¹ Tidak berbeda dengan al-Thabari, Ibnu Katsir hidup pada masa kejayaan Islam. Bahkan ia pernah dilibatkan dalam penelitian untuk menetapkan hukum terhadap zindik yang didakwa menganut paham *hulul*. Penelitian tersebut diprakarsai oleh gubernur Suriah Altumbuga al-Nasiri di akhir tahun 741 H/1341 M. Kemudian pada tahun 756 H/1355 M ia diangkat menjadi kepala *Dār al-Hadīts al-Asyrafīyah*.⁴¹²

Beberapa ulama memberikan penilaian kepada Ibnu Katsir yang di antaranya dikemukakan oleh al-Qaththan, “Imam Ibnu Katsir adalah pakar fiqh yang terpercaya, pakar hadits yang cerdas, sejarawan yang

⁴⁰⁹ Rasihan Anwar, *Melacak Unsur-Unsur Israiliyat*, hal. 56.

⁴¹⁰ Rasul Ja'farian, “Jurnal Studi-Studi Islam”, hal. 116.

⁴¹¹ Isma'īl Safim abd al-Ma'al, *Ibnu Katsīr wa Manhajuhu fī al-Tafsīr*, Kairo: Maktabah al-Mulk Faisah al-Islamiyyah, 1984, hal. 44.

⁴¹² Dadi Nurhaedi, *Studi Kitab Tafsir*, Yogyakarta: Teras, 2004, hal. 133.

ulung, dan pakar tafsir yang paripurna.” Muhammad Husain al-Dzhabi juga mengatakan, “Imam Ibnu Katsir telah menduduki posisi yang tinggi dari sisi keilmuan, dan para ulama menjadi saksi terhadap keluasan ilmunya, penguasaan materinya, khususnya dalam bidang tafsir, hadits, dan *tarikh*.” Pernyataan itu merupakan bukti kedalaman pengetahuan Imam Ibnu Katsir dalam beberapa bidang keislaman, terutama hadits, fiqh, sejarah dan studi Al-Qur’an.

Selanjutnya adalah Thabathaba’i, ia hidup pada tahun 1892-1981 M., hidup pada masa kekuasaan Dinasti Qajar khususnya penguasa Mudhaffarudin (1847-1985 M). Apalagi di bawah kekuasaan Dinasti Pahlevi yang bekerja sama dengan dunia luar khususnya Inggris dan sekutunya dengan menginjak-injak harga diri bangsa Iran. Para ulama Syi’ah menuntut perubahan-perubahan konstitusional yang dikenal dengan sebutan “Revolusi Konstitusional pada tahun 1906-1911. Secara intelektual, Thabathaba’i hidup dalam suatu kawasan yang subur melahirkan ulama dan karya-karya keilmuan dalam berbagai bidang, sehingga memungkinkannya dapat mengakses semuanya secara luas dan mendalam. Spirit intelektualisme itu terus hidup, bahkan ketika ilmu-ilmu modern Barat masuk di Iran, sehingga, meski tidak berpendidikan modern, tapi ia bukan sekadar dapat mengakses ilmu-ilmu modern itu, tapi juga bahkan memberi komentar atasnya.⁴¹³

Secara sosial, Thabathaba’i juga bersentuhan langsung dengan beragam orang yang berbeda agama dalam dua model hubungan yang berbeda secara diametral. *Pertama*, bersifat dialogis dan empatik. Hal ini seperti terlihat pada apresiasinya yang tinggi yang diperlihatkan ketika menjelaskan agama Zoroaster, Hindu, Budha, Nasrani, dan Yahudi, agama yang sudah menjadi bagian masyarakat Iran sejak lama dan juga sebagai salah satu bagian dari agama para Orientalis yang tertarik secara keilmuan pada tradisi Islam Iran yang memang sangat kaya. Pada tataran ini, maka tampak bahwa pandangan positif terhadap mereka bukan sekedar lahir dari kondisi yang sebenarnya dari agama-agama tersebut, tapi juga karena faktor budaya yang mendukung keselarasan dan konvergensi. *Kedua*, bersifat konfrontatif atau semangat anti penjajahan. Hubungan ini terjadi karena adanya negara-negara Barat yang kebetulan Kristen, menjajah Iran. Namun model hubungan yang kedua ini sejatinya tidak menghilangkan objektivitas Thabathaba’i dalam memandang agama, karena itu tidak dijumpai uraiannya yang membenci non-Islam.⁴¹⁴

⁴¹³ ‘Ali al-Uṣīy, *al-Thabathaba’i wa Manhajuhu fī Tafsīrihi al-Mīzān*, tt.p., t.p., 1985, hal. 45.

⁴¹⁴ Waryono Abdul Ghafur, *Persaudaraan Agama-Agama Millah Ibrahim dalam Tafsir Al-Mizan*, Bandung: Mizan, 2016, hal. 240.

Kelahiran pandangan Thabathaba'i dan caranya menafsirkan Al-Qur'an sebagaimana dikemukakan sebelumnya tidak lahir begitu saja. Aksesnya yang luas terhadap produk pemikiran ulama-ulama sebelumnya cukup memberi andil dalam pemikiran-pemikirannya. Penggunaannya terhadap sumber-sumber pengetahuan lintas agama dan budaya merupakan teladan dari para sufi-filosof. Seperti al-Ghazali dan Mulla Sadra serta Ibnu 'Arabi dan juga mufassir modern seperti Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha. Karena itu, Thabathaba'i tidak terjebak pada pandangan yang formalistik dan generalis. Hal ini setidaknya tampak dalam uraiannya mengenai pandangan dan sikap keagamaan Ahli Kitab dan uraiannya mengenai Islam dan iman yang hirarkis.⁴¹⁵

Rasyid Ridha dilahirkan di daerah Qalamun, Libanon, pada tanggal 8 Oktober 1865. Saat itu Libanon merupakan bagian dari kerajaan Turki Utsmani.⁴¹⁶ Ia dilahirkan dan dibesarkan dalam lingkungan keluarga terhormat dan taat beragama. Pada usia 7 tahun ia dimasukkan oleh orang tuanya ke madrasah tradisional taman pendidikan yang disebut *al-Kuttab* di desa Qalamun untuk belajar membaca Al-Qur'an, menulis, dan berhitung. Kehidupan di taman pendidikan tersebut beraliran Asy'ariyyah yang mencintai tasawuf. Pendidikan selanjutnya ia tempuh di sekolah yang didirikan oleh Syaikh Hasan al-Jisr, seorang ulama besar Libanon yang telah banyak dipengaruhi ide-ide pembaruan yang digulirkan oleh al-Sayyid Jamal al-Dīn al-Afghani dan Syekh Muhammad Abduh.⁴¹⁷

Rasyid Ridha dibesarkan dan dipengaruhi oleh aliran Suni yang bermadzhab Syafi'i. Rasyid Ridha dibesarkan di kalangan yang dekat dengan tarekat-tarekat sufi. Hal ini berpegang pada prinsip kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan, berpaham fatalis dan berkeyakinan pada adanya berkah pada wali-wali dan orang-orang saleh meskipun mereka sudah wafat. Oleh karena ayah dan guru-gurunya adalah orang Asy'ariyyah yang bermadzhab Syafi'i dan menyenangi tasawuf, maka tidak mengherankan jika ia dididik untuk menjadi seorang sunni Asy'ari yang bermadzhab Syafi'i yang menyenangi tasawuf.⁴¹⁸

Beberapa tahun kemudian setelah tekun menjalani kehidupan sufi dan mengamalkan ajaran-ajaran tarekat, Ridha menyadari banyaknya

⁴¹⁵ Waryono Abdul Ghafur, *Persaudaraan Agama-Agama Millah Ibrahim*, hal. 241.

⁴¹⁶ Nur Janah Ismail, *Perempuan dalam Pasungan Bias Laki-laki dalam Penafsiran*, Yogyakarta: LkiS, 2003, hal. 25.

⁴¹⁷ A. Athaillah, *Konsep Teologi Rasional Dalam Tafsir Al-Manar*, Jakarta: PT Gelora Aksara Pratama, 2006, hal. 28.

⁴¹⁸ Harun Nasution, *Pembaharuan Dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, Jakarta: Bulan Bintang, 1996, hal. 66.

bid'ah dan khurafat yang terdapat dalam ajaran-ajaran tasawuf dan tarekat tersebut. Karena itu ajaran-ajaran tersebut ditinggalkannya. Perubahan sikap Rasyid Ridha muncul setelah ia mempelajari kitab-kitab hadits dengan tekun. Perubahan itu semakin jelas terlihat setelah ia terpengaruh ide-ide pembaruan al-Afghani dan Abduh yang dimuat dalam majalah *al-Urwah al-Wutsqa*.⁴¹⁹

Di sinilah visi Rasyid Ridha berubah pada mulanya “umat Islam harus menjadi umat yang soleh,” berubah menjadi “umat Islam harus menjadi umat yang merdeka dari belenggu penjajahan dan menjadi umat yang maju sehingga dapat bersaing dengan umat-umat lain dan bangsa-bangsa Barat di berbagai bidang kehidupan, seperti politik, ekonomi, sosial, ilmu pengetahuan, dan teknologi. Terlebih setelah pertemuannya dengan Muhammad Abduh pada 1885, pengaruh ide pembaharuannya semakin mendalam dalam diri Ridha. Ide-ide pembaharuan yang selaras dengan visinya kemudian diterapkan di daerah kelahirannya. Ide-ide pembaharuan yang ia sampaikan di tempat kelahirannya mendapat tantangan dari penguasa setempat, Ridha pun berhijrah ke Mesir dan bergabung dengan Muhammad Abduh dalam memperjuangkan pembaharuan pada 1898 M, tidak lama setelah menyelesaikan studinya di Tripoli.⁴²⁰

Salah satu ide pembaharuan Ridha adalah kemunduran umat Islam dalam berbagai aspek kehidupan lantaran mereka tidak lagi menganut ajaran-ajaran Islam yang sebenarnya. Perilaku mereka juga sudah banyak yang menyimpang dari ajaran Islam yang benar. Bid'ah yang merugikan bagi perkembangan dan kemajuan umat sudah banyak masuk dalam Islam, misalnya ajaran para syekh tarekat tentang tawakal, tawasul dan kepatuhan yang berlebihan kepada para syekh dan wali. Sebaliknya, salah satu sebab kemajuan bangsa-bangsa Eropa adalah sudah membudayakan paham ikhtiyar (dinamis). Padahal Islam sendiri mendorong umatnya agar bersifat dinamis. Ajaran tersebut terkandung dalam kata *jihad* yang berarti berusaha keras dan bersungguh-sungguh dalam mencurahkan segenap pikiran, kekuatan, dan kemampuan untuk mencapai suatu tujuan yang mulia dan berani berkorban, baik dengan harta, maupun jiwa dan raga.⁴²¹

Dalam hal keagamaan, Rasyid Ridha mengatakan bahwa rahasia Allah dengan menurunkan syariat yang berbeda-beda tersebut adalah untuk memecahkan masalah yang dihadapi umatnya masing-masing.⁴²²

⁴¹⁹ Harun Nasution, hal. 67.

⁴²⁰ Hamim Ilyas, *Dan Ahli Kitab pun Masuk Surga*, Yogyakarta: Safira Insania Press, 2005, hal. 36.

⁴²¹ A. Athaillah, *Konsep Teologi Rasional Dalam Tafsir Al-Manar*, hal. 33.

⁴²² Muhammad Abduh & Rasyid Ridha, *Tafsir al-Manar*, jilid 4, hal. 348-349.

Perbedaan syariat yang satu dengan lainnya, menurut Ridha hanya pada lapisan luar. Sementara substansi agama mereka adalah sama, yaitu tauhid dan kepatuhan dan ketundukan secara tulus kepada Allah. menurutnya, semua nabi membawa satu agama yaitu *al-Islām*, perbedaannya hanya pada bentuk lahiriah syariat. Dengan demikian, perbedaan tersebut hendaknya dijadikan acuan untuk saling berlomba dalam meraih kebajikan.⁴²³ Namun, Ridha berpendapat bahwa Al-Qur'an menjadi pembenar dan tolak ukur atas kebenaran kitab-kitab sebelumnya. Ketika menyelesaikan perselisihan Ahli Kitab terkait dengan penegakan hukum dan sanksi-sanksi, tidak menggunakan kitab-kitab mereka, tapi dengan syariat yang terdapat dalam Al-Qur'an, dengan alasan karena Al-Qur'an telah menghapus hukum-hukum sebelumnya.⁴²⁴

⁴²³ Muhammad Abduh & Rasyīd Ridha, *Tafsīr al-Manār*, jilid 4, hal. 349.

⁴²⁴ Muhammad Abduh & Rasyīd Ridha, *Tafsīr al-Manār*, jilid 4, hal. 342.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Dalam bahasa Arab dan Al-Qur'an, agama diungkapkan dengan kata *dīn*, *millah*, dan *syri'ah*. Perbedaan antara *millah* dan *dīn* adalah *millah* tidak disandarkan atau di-*idhafah*-kan kecuali kepada nabi. *Millah* menunjuk pada *credo*, kepercayaan atau sekti, sedangkan *dīn* menunjuk pada agama yang teroganisir seperti Yahudi, Nasrani, dan Islam. *Millah* tidak digunakan kecuali untuk menggambarkan keseluruhan ajaran agama, sedangkan *dīn* bukan saja digunakan untuk keseluruhan ajaran agama, tetapi juga rinciannya. *Millah* mengandung pengertian tuntunan yang didiktekan atau diambil dari orang lain, kemudian tuntunan itu diikuti sehingga menjadi *thariqah*, cara atau pandangan hidup. Maka *millah Ibrahim* adalah kepercayaan dan praktek hidup yang dijalankan oleh Ibrahim dalam melaksanakan agama Allah. mengikuti *millah Ibrahim* berarti mempraktekkan dan mengikuti jejak-langkahnya dalam kehidupan.

Millah Ibrahim memiliki tiga prinsip dasar yang saling terkait (integratif), yaitu mengakui Allah sebagai Tuhan, hanya percaya kepada Allah sebagai Zat Yang Mahakuasa, dan menerima serta menjalankan semua produk/ajaran yang berasal dari-Nya yang disampaikan melalui para nabi atau rasul-Nya. Tiga hal itulah yang menjadikan orang beragama memiliki predikat sebagaimana yang diberikan Allah kepada Ibrahim, yakni sebagai *muslim* yang *ḥanīf* dan berada pada peringkat Islam yang paling tinggi. Islam seperti ini bersifat terbuka dan boleh jadi meliputi semua pengikut agama di pentas bumi. Ibrahim adalah nabi yang dijadikan model (*uswah hasanah*) dalam melaksanakan tiga prinsip dasar tersebut secara konsisten, sehingga ia melakukan apa pun yang diperintahkan Tuhannya, meskipun harus berkorban secara lahir dan batin. Tiga prinsip dasar tersebut bersifat universal dan tidak ada perbedaan sejak

dititahkan sampai diungkapkan kembali dalam Al-Qur'an sebagai wahyu terakhir.

Melalui pendekatan Hermeneutik Hans-Georg Gadamer, penelitian ini memperkenalkan *millah Ibrahim* sebagai paradigma berpikir dan berteologi untuk menelaah dan mengukur praktik keagamaan umat beragama. Paradigma ini dapat dijadikan sebagai tali pengikat persaudaraan agama-agama, terutama agama yang secara genealogis muncul dari tradisi Ibrahim. Tali pengikat persaudaraan ini penting, karena “anak-anak Ibrahim” sering lupa dengan statusnya, yaitu sebagai saudara seagama, sehingga yang mengemuka adalah konflik agama.

Penekanan hermeneutika Gadamer bagi penafsir atas kitab suci adalah tidak hanya bersifat reproduktif tetapi juga bersifat produktif. Artinya sorang penafsir juga harus berusaha menemukan makna baru, tidak hanya mengulang makna lama atau makna yang sudah ada. Menggunakan istilah Gadamer bahwa tidak mungkin membaca teks tanpa prasangka (*prejudice*) dan tidak mungkin pula memahaminya tambah menambah makna terhadap makna yang sudah ada. Maka di sini diperlukan dua cakrawala, yang keduanya akan ada penggabungan dua cakrawala yang dibahasakan oleh Gadamer adalah *fusion of horizon* yang bertujuan untuk menemukan makna yang lebih intersubjektif.

Melalui pendekatan ini juga dapat diketahui bahwa hasil dari penafsiran para mufassir terhadap *millah Ibrahim* dalam Al-Qur'an banyak dipengaruhi oleh pra-pemahaman si penafsir, seperti latarbelakang pendidikan, pengaruh guru, tradisi, dan otoritasnya sebagai ulama yang dihormati juga diakui pada masanya. Selain itu juga, sejarah penafsir pada saat ia menafsirkan *millah Ibrahim* juga banyak berpengaruh bagi hasil dari penafsirannya, seperti kondisi sosial, politik, ideologi, madzhab, dan orang-orang yang berpengaruh dalam hidupnya juga turut memberikan andil dalam penafsiran mereka. Sehingga dari pengaruh pra-pemahaman dan keterpengaruhan sejarah tersebut menghasilkan penafsiran yang bersifat inklusif dan eksklusif.

Dari hasil penelitian ini, ditemukan adanya dua penafsiran yang berbeda. Dimana para mufassir klasik cenderung bersifat eksklusif. Dan para mufassir modern atau kontemporer cenderung bersifat inklusif. Hal ini disebabkan bahwa pada masa hidupnya mufassir klasik, Islam berada di atas kejayaannya dan otoritas ulama pada saat itu sangat jauh dari kritikan. Sedangkan pada masa hidupnya mufassir modern, Islam sudah banyak dirasuki oleh pemikiran-pemikiran Barat. Interaksi antara Islam dan non-Islam sudah berjalan.

B. Saran

Setelah penulis mengkaji *Millah Ibrahim* dalam Al-Qur'an, selanjutnya penulis akan memberikan saran sebagai berikut:

1. Penulis baru mengkaji tentang *millah Ibrahim*. Tetapi masih ada banyak tema-tema lain dalam Al-Qur'an yang sangat menarik untuk diteliti dengan pendekatan yang berbeda-beda.
2. Dalam penelitian tentang *millah Ibrahim* dalam Al-Qur'an, penulis hanya menggunakan pendekatan hermeneutika Gadamer saja. Jika melihat varian-varian hermeneutika yang ditawarkan, masih banyak sekali varian-varian hermeneutika yang layak untuk dipakai dalam penelitian-penelitian selanjutnya.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Muhammad Shalih, *al-Hiwār al-Dīniy al-Ibrāhīmīy fī Mīzān al-Qur'ān*, cet. I, Kairo: Dār al-Salām, 2007.
- Abidu, Yunus Hasan, *Tafsiri Al-Qur'an; Sejarah Tafsir dan Metode Para Mufasir*, terj. Qadirun Nur dan Ahmad Musyafiq, Ciptat: Gaya Media Pratama, 2007.
- Achdiati, Y., dkk., *Sejarah Peradaban Manusia*, Jakarta: Multiguna, 1989.
- Affandy, Sa'dullah, *Menyoal Status Agama-Agama Pra-Islam; Kajian Tafsir al-Qur'an atas Keabsahan Agama Yahudi dan Nasrani Setelah Kedatangan Islam*, Cet. I, Bandung: Mizan, 2015.
- Ahmed, Moinuddin, *Religions of All Mankind*, New Delhi: Kitab Bhavan, 1994.
- Alhana, Rudy, *Menimbang Paradigma Hermeneutika Dalam Menafsirkan Al-Qur'an*, Surabaya: Revka Petra Media, 2014.
- Amal, Taufik Adnan dan Syamsu Rizal Pangabeian, *Tafsir Kontekstual Al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 1996.
- Aminah, Nina, *Studi Agama Islam; Untuk Perguruan Tinggi Kedokteran dan Kesehatan*, Bandung: PT Remaja Rosdakarya, cet. I, 2014.
- Amrullah, Haji Abdulmalik Abdulkarim (HAMKA), *Tafsir Al-Azhar*, Singapura: Pustaka Nasional PTE LTD, 2003.

- Armstrong, Karen, *Jerusalem Satu Kota Tiga Imam*, (terj.) A. Asnawi & Koes Adiwidjajanto, Surabaya: Risalah Gusti, 2005.
- Anshori, *Tafsir Bil Ra'yi; Menafsirkan Al-Qur'an Dengan Ijtihad*, Jakarta: Gaung Persada Press, 2010.
- Antonich, Ricardo, *Iman dan Keadilan; Ajaran Sosial Gereja dan Praksis Sosial Iman*, Yogyakarta: Kanisius, 1991.
- Anwar, Mohamad Khoiril, *Keesaan Tuhan Dalam Al-Qur'an Dan Alkitab (Studi Dengan Pendekatan Hermeneutika Hans-Georg Gadamer)*, Tesis, Pascasarjana, Program Studi Aqidah dan Filsafat Islam, Konsentrasi Studi Al-Qur'an dan Hadis, UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2017.
- Anwar, Rosihan, *Melacak Unsur-Unsur Israiliyat dalam Tafsir al-Thabari dan Ibn Katsir*, Bandung: Pustaka Setia, 1994.
- Armas, Adnin, "Tafsir Al-Qur'an atau Hermeneutika Al-Qur'an" dalam *Majalah Pemikiran dan Peradaban Islam ISLAMIA*, Tahun I No. 1, Maret 2004.
- Asshidiq, Subhan, *Hermeneutika Sebagai Metode Penafsiran Al-Qur'an (Studi Analisis Terhadap Majalah Islami)*, Skripsi, Jurusan Tafsir Hadits, Fakultas Ushuluddin, Universitas Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, Yogyakarta, 2009.
- Athailah, A., *Konsep Teologi Rasional Dalam Tafsir Al-Manar*, Jakarta: PT Gelora Aksara Pratama, 2006.
- Ayub, Mahmud, *Qur'an dan Para Penafsirnya 1*, (terj.) Nick G. Dharma Putra, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1992.
- al-Baghawī, Abu Muḥammad al-Ḥusain bin Mas'ūd, *Tafsīr al-Baghawī; Ma'ālī al-Tanzīl*, Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2002.
- al-Baghdādī, 'Alā'u al-Dīn 'Ali bin Muḥammad bin Ibrāhīm, *Tafsīr al-Khāzin al-musammā Lubāb al-Ta'wīl fī Ma'ānī al-Tanzīl*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2004.
- Baidan, Nasruddin, "Tinjauan Kritis terhadap Konsep Hermeneutik", dalam *Ensensia*, vol. 2, No. 2, Juli, 2001.

- Baidowi, Ahmad, *Mengenal Thabathaba'i dan Kontroversi Nasikh-Mansukh*, Bandung: Penerbit Nuansa, 2005.
- Banawiratma, J.B., "Bersama Saudara-Saudari Beriman Lain, Perspektif Gereja Katolik," dalam Elga Sarapung, dkk., (ed.), *Dialog: Kritik dan Identitas Agama*, Yogyakarta: Dian Interfidei, 2004.
- al-Baqi, Muhammad Fuad, *al-Mu'jam al-Mufāhras li al-Alfāz al-Qur'ān al-Karīm*, Kairo: Dār al-Kutub, 1364 H.
- Bauman, Zygmunt, *Hermeneutics and Social Sciences*, New York: Columbia University Press, 1978.
- Bertens, K., *Filsafat Barat Abad XX Inggris-Jerman*, Jakarta: Gramedia, 1983.
- Bowie, Andrew, "Introduction", dalam Friedrich D. E. Schleiermacher, *Schleiermacher; Hermeneutics and Criticism and Other Writings*. Cambridge Texts in the History of Philosophy, ed. Dan terj. Andrew Bowie, New York: Cambridge University Press, 1998.
- Budiyono, AP. HD., *Membina Kerukunan Hidup antar Umat Beriman*, Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1983.
- al-Bukhāri, Abū 'Abdillāh Muḥammad bin Ismā'īl, *al-Jāmi' al-Shaḥīḥ*, Kairo: al-Mathba'ah al-Salafiah, 1400 H.
- Burhanuddin, "Artikulasi Teori Batas (*Nazhariyah al-Hudūd*) Muhammad Syahrūr dalam Pengembangan Epistemologi Hukum Islam di Indonesia," dalam Sahiron Syamsuddin, dkk., *et. al., Hermeneutika Al-Qur'an Mazhab Yogya*, Yogyakarta: Islamika, 2003.
- Darmaji, Agus, "Dasar-Dasar Ontologis Pemahaman Hermeneutik Hans-Georg Gadamer", dalam *Refleksi*, Vol. 13, No. 4, bulan April, Tahun 2013.
- Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: PN Balai Pustaka, 1996.
- al-Dihlawi, Syah Waliyullah, *Argumen Puncak Allah*, (terj.) Nuruddin Hidayat & C. Romli Bihar Anhar, Jakarta: Serambi, 2005.

- Dimont, Max I., *The Indestructible Jews: An Action-Packed Journey Through 4.000 Years of History*, New York: A Signet Book, 1973.
- Dirks, Jerald F., *Abrahamic Faiths; Titik Temu dan Titik Seru antara Islam, Kristen, dan Yahudi*, Jakarta: Serambi, 2006.
- al-Dzahabi, Muhammad Husain, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Kairo: Dār al-Hadīts, 2012.
- Esack, Farid, *Qur'an: Plurasim & Liberation*, Oxford: One World, 1997.
- Fadl, Khaled M. Abou El-, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, (terj.) Helmi Musthofa, Jakarta: Serambi, 2006.
- Faiz, Fahrudin, *Hermeneutika Al-Qur'an; Tema-Tema Kontroversial*, Yogyakarta: ELSAQ Press, 2005.
- , *Hermeneutika Qur'ani; Antara Teks, Kontes, dan Kontekstualisasi*, Yogyakarta: Qalam, 2003.
- Fanani, Ahmad Fuad, *Islam Mazhab Kritis Menggagas Keberagamaan Liberatif*, Jakarta: Buku Kompas, 2004.
- al-Faruqi, Isma'il R. & Louis Lamy al-Faruqi, *Atlas Budaya Islam*, (terj.) Ilyas Hasan, Bandung: Mizan, 2003.
- Fletcher, Richard, *Relasi Damai Islam dan Kristen* (terj.) Abdul Malik, Jakarta: Pustaka Alvabet, 2009.
- Gadamer, Hans-Georg, *Truth and Method*, New York: The Seabury Press, 1975.
- Ghafur, Waryono Abdul, *Persaudaraan Agama-Agama Millah Ibrahim dalam Tafsir Al-Mizan*, Bandung: Mizan, 2016.
- Ghalib, Muhammad, *Ahl Al-Kitab; Makna dan Cakupannya dalam Al-Qur'an*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2016.
- Ghazali, Abd. Moqsith, *Argumen Pluralisme Agama; Membangun Toleransi Berbasis al-Qur'an*, Depok: KataKita, 2009.
- Grondin, Jean, *Sejarah Hermeneutik; Dari Plato sampai Gadamer*, Yogyakarta: Ar-Ruz Media, 2007.

- Hadi, W. M. Abdul, *Hermeneutika Sastra Barat dan Timur*, Cet. I, Jakarta: Sadra Press, 2014.
- al-Hajjāj, Abu al-Ḥusain Muslim bin, *Shahīḥ Muslim*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1991.
- al-Hamamī, Abū ‘Abdillāh Yākūt ‘Abdillāh al-Rūmī, *Mu’jam al-Udabā’*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1991.
- Hamdi, A. Zainul, “Hermeneutika Islam; Intertekstualitas, Dekonstruksi, Rekonstruksi”, dalam *Gèrbang; Jurnal Studi Agama dan Demokrasi*, Vol. V, No. 14, tahun 2003.
- Hanafi, Hassan, *Muqaddimah fi ‘Ilm al-Istighrāb*, Kairo: Dār al-Faniyah, 1991.
- , *Dialog Agama dan Revolusi* (terj.) Pustaka Firdaus, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994.
- Hanafi, Muchlis M., “Hubungan Antargama” dalam *SUHUF; Jurnal Kajian Al-Qur’an dan Kebudayaan*, vol. 1, No. 1, 2008.
- Harahap, Iqbal (penyadur), *Ibrahim Bapak Semua Agama: Sebuah Rekonstruksi Sejarah Kenabian Ibrahim Sebagaimana Tertuang Dalam Taurat, Injil, dan Al-Qur’an*, Tangerang: Lentera Hati, 2014.
- Hardiman, Fransisco Budi, *Seni Memahami Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida*, Yogyakarta: Kanisius, 2015.
- Hidayat, Komaruddin, *Memahami Bahasa Agama Sebuah Kajian Hermeneutika*, Jakarta: Paramadina, 1994.
- , *Menafsirkan Kehendak Tuhan*, Jakarta: Teraju, 2004.
- , *Arkoun dan Tradisi Hermeneutika*, dalam “Tradisi Kemoderenan dan Modernisme”, penyunting Johan Hendrik Meuleman, Yogyakarta: LKiS, 1994.
- Husaini, Adian, *Penyesatan Opini; Sebuah Rekayasa Mengubah Citra*, Jakarta: Gema Insani Press, 2002.
- Ichwan, Moch. Nur, “Al-Qur’an Sebagai Teks (Teori Teks dalam Hermeneutik Qur’an Nasr Hamid Abu Zayd), dalam Abdul Mustaqim

- dkk., *et.al.*, *Studi Al-Qur'an Kontemporer Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002.
- Ilyas, Hamim, *Dan Ahli Kitab pun Masuk Surga*, Yogyakarta: Safira Insania Press, 2005.
- al-Ishfahānī, Ragīb, *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur'ān*, Mesir: Mustafā al-Bāb al-ḥalabi wa Aulāduhu, 1961.
- Ismā'īl, Muhammad Bakr, *Ibn Jarīr al-Thabari wa Manhajuhu fī Tafsīr*, Kairo: Dār al-Manār, 1991.
- Isma'īl, Faisal, *Dinamika Kerukunan Antarumat Beragama; Konflik, Rekonsiliasi, dan Harmoni*, Cet. I, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2014.
- Ismail, Nur Janah, *Perempuan dalam Pasungan Bias Laki-laki dalam Penafsiran*, Yogyakarta: LkiS, 2003.
- Ja'far, 'Abd al-Ghafūr Maḥmūd Musthofa, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn fī Tsaubihī al-Jadīd*, Kairo: Dār al-Salām, 2007.
- al-Jabbūrīy, Aḥmad Khalaf Sulaimān Muḥammad, *Khīṭāb Ahl al-Kitāb fī al-Qur'ān al-Karīm*, cet. I, Beirut: 'Ālam al-Kutub, 2014.
- al-Jāwī, Muhammad Nawawi, *Marah Labīd*, Surabaya: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyah, tt..
- Kau, Sofyan A. P., "Hermeneutika Gadamer dan Relevansinya dengan Tafsir", dalam *Jurnal Farabi*, Vol. 11, No. 1, bulan Juni, tahun 2014.
- Kimball, Charles, *Kala Agama Jadi Bencana*, (terj.) Nurhadi, Bandung: Mizan, 2003.
- Kurdi, dkk., *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis*, Yogyakarta: eLSAQ, 2010.
- al-Ma'al, Isma'īl Salīm abd, *Ibnu Katsīr wa Manhajuhu fī al-Tafsīr*, Kairo: Maktabah al-Mulk Faisah al-Islamiyyah, 1984.
- Madjid, Nurcholish, *Islam Agama Peradaban; Membangun Makna dan Relevansi Doktrin Islam dan Sejarah*, Cet. III, Jakarta: Paramadina, 2008.
- , *Islam Doktrin dan Peradaban*, Jakarta: Paramadina, 1995.

- , *Pintu-Pintu Menuju Tuhan*, Jakarta: Paramadina, 2008.
- Majah, Ibnu, Abu ‘Abdillāh Muḥammad bin Yazīd, *Sunan Ibnu Mājah*, Beirut: Dar al-Jīl, 1998.
- Mansur, M., “Metodologi Tafsir ‘Realis’: Telaah Kritis atas Pemikiran Hassan Hanafi, dalam Abdul Mustaqim, *et.al., Studi Al-Qur’an Kontemporer Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002.
- al-Marāghî, Aḥmad Mushthafā, *Tafsīr al-Marāghī*, Mesir: Musthafa al-Bābi al-Halabi wa Awlāduhu, 1946.
- Maulidin, “Sketsa Hermeneutika”, dalam *Gèrbang; Jurnal Studi Agama dan Demokrasi*, Vol. V, No. 14, tahun 2003.
- Misrawi, Zuhairi, *Al-Qur’an Kitab Toleransi; Tafsir Tematik Islam Rahmatan lil ‘Alamin*, Jakarta: Oasis, 2010.
- Musa, Ali Masykur, *Membumikan Islam Nusantara; Respons Islam terhadap Isu-Isu Aktual*, Cet. 1, Jakarta: Serambi, 2014.
- Mustaqim, Abdul, “Mempertimbangkan Metodologi Tafsir Muḥammad Syahrūr,” dalam Sahiron Syamsuddin, dkk., *et. al., Hermeneutika Al-Qur’an Mazhab Yogya*, Yogyakarta: Islamika, 2003.
- Muthahhari, Murtadha, *Falsafah Kenabian* (terj.) Ahsin Muhammad, Jakarta: Pustaka Hidayah, 1991.
- Muzir, Inyik Ridwan, *Hermeneutika Filosofis Hans-Georg Gadamer*, Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, cet. IV, 2016.
- Naim, Ngainum, *Islam dan Pluralisme Agama; Dinamika Perebutan Makna*, Cet. I, Yogyakarta: Aura Pustaka, 2014.
- Nasution, Harun, *Pembaharuan Dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, Jakarta: Bulan Bintang, 1996.
- Nawawi, Muḥammad bin ‘Umar, *Marāh Labīd li Kasyfī Ma’na Qur’an al-Majīd*, Beirut: Dār al Kutub al ‘Ilmiyah, 2006.
- Nurhaedi, Dadi, *Studi Kitab Tafsir*, Yogyakarta: Teras, 2004.

- Palmer, Richard E., *Hermeneutics Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, Evanston: Northwestern University Press, 1969.
- , *Hermeneutika Teori Baru Mengenai Interpretasi*, (terj.) Musnur Hery dan Damanhuri Muhammed, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- Poespoprodjo, W, *Hermeneutika*, Bandung: Pustaka Setia, 2004.
- al-Qāsimī, Muḥammad Jamāl al-Dīn, *Mahāsīn al-Ta'wīl*, tp., 1957.
- al-Qatthān, Mannā' Khafīl, *Mabāhith fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Beirut: Mansyurāt al-'Ashr al-Ḥadīts, 1973.
- al-Qurasyi, Abu al-Fida' Ismā'īl bin Katsīr, *Tafsīr Al-Qur'ān al-'Azhīm*, Kairo: Dār al-Ghad al-Jadīd, 2007.
- al-Qurthubi, Abī 'Abdillāh Muḥammad bin Aḥmad bin Abī Bakar, *al-Jāmi' al-Aḥkām al-Qur'ān*, Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 2006.
- Qomari, Nur, *Hermeneutika Imajinasi Sufistik (Studi Terhadap Metodologi Ta'wīl Ibn 'Arabī)*, Skripsi, Jurusan Tafsir Hadits, Fakultas Ushuluddin, Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya, Surabaya, 2016.
- Raharjo, Mudjia, *Dasar-dasar Hermeneutika Antara Intensionalisme dan Gadamerian*, Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2008.
- al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Mafātīh al-Ghaib*, Beirut: Dār al-Fikr, 1993.
- Ridhā, Muḥammad Rasyīd, *Tafsīr al-Manār*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005.
- Ridwan, Deden (ed.) *Tradisi Baru Penelitian Agama Islam: Tinjauan Antardisiplin Ilmu*, Bandung: Yayasan Nusa Cendekia, 2001.
- Riyadi, Hendar, *Melampaui Pluralisme; Etika Al-Qur'an tentang Keragaman Agama*, Jakarta: RMBooks, Cet. 1, 2007.
- Rosyidah, "Hermeneutika Gadamer dan Implikasinya terhadap Pemahaman Kontemporer al-Qur'an", dalam *Jurnal RELEGIA*, vol. 14, No. 2, Oktober, 2011.

- Ruswanto, Alim, “Hermeneutika Eksistensial; Kajian atas Pemikiran Heidegger dan Gadamer dan Implikasinya bagi Pengembangan Studi Islam”, dalam *Esensia*, vol. 4, No. 1, Januari, 2003.
- al-Tharawanah, Sulaimān, *Rahasia Pilihan Kata dalam Al-Qur’an*, (terj.) Agus Faishal Karim & Anis Miftakhun, Jakarta: Qisthi Press.
- Saenong, Ilham B., *Hermeneutika Pembebasan*, Jakarta: Teraju, 2002.
- Sa’id, Jaudat, *Lā Ikrāha fī al-Dīn: Dirāsāt wa Abḥāts fī al-Fikr al-Islāmī*, Damaskus: Markaz al-‘Ilmi wa al-Salam li al-Dirāsāt wa al-Nasyr, 1997.
- Salabi, Kamal, *Asal-usul Kitab Suci*, (terj.) Dono Indarto, Bogor: Litera Antar Nusa, 1994.
- Salim, Fahmi, *Kritik Terhadap Studi al-Qur’an Kaum Liberal*, Jakarta: Perspektif, 2010.
- Schleiermacher, Friedrich D. E., *Schleiermacher; Hermeneutics and Criticism and Other Writings*. Cambridge Texts in the History of Philosophy, ed. Dan terj. Andrew Bowie, New York: Cambridge University Press, 1998.
- Setiawan, M. Nurcholis, “Abu Zaid; Beberapa Pemaksaan Terhadap *Turats*”, dalam Nasr Hamid Abu Zaid, *Hermeneutika Inklusif*, terj. Khoiron Nahdiyin, Jakarta: ICIP, 2004.
- al-Shabbagh, ‘Imad, *al-Aḥnāf: Dirāsah fī al-Fikr al-Dīnī al-Tauḥīdī fī al-Manthiqāt al-‘Arabiyat Qabla al-Islām*, Kairo: Dār al-Ḥasād, tt..
- Shāfi, Maḥmūd bin ‘Abdurrahmān, *al-Jadwalu fī I’rāb al-Qur’ān wa Sharfuhu wa Bayānuhu ma’a Fawā’id Nahwiyyah Hāmmah*, Beirut: Dār al-Rasyīd, 1995.
- Shahrur, Muhammad, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Al-Qur’an Kontemporer*, (terj.) Sahiron Syamsuddin, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010.
- Shihab, Alwi, *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*, Bandung: Mizan, 1997.

- Shihab, Muhammad Quraish, *Tafsir al-Misbah; Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2002.
- , *Kaidah Tafsir; Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat Al-Qur'an*, Tangerang: Lentera Hati, 2013.
- , *Membumikan Al-Qur'an; Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, 1999.
- al-Shobūnī, Muḥammad 'Ali, *al-Tibyān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Beirut: 'Alam al-Kutub, 1985.
- al-Sijistāni, Abu Dāwūd Sulaimān bin al-Uṣy'it, *Sunan Abi Dāwūd*, Beirut: Dār Ibn Hazim, 1997.
- Siradj, Said Aqil, *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial, Mengedepankan Islam Sebagai Inspirasi, Bukan Aspirasi*, Bandung: Mizan, Cet. 1, 2006.
- Smith, Huston, *Agama-Agama Manusia*, diterjemahkan oleh FX Dono Sunardi dan Satrio Wahono dari judul *The Illustrated World's Religions: A Guide to Our Wisdom Traditions*. Cet. I, Jakarta: Serambi, 2015.
- Soetapa, Djaka, *Ummah Komunitas Religius Sosial dan Politis dalam Al-Qur'an*, Yogyakarta: Duta Wacana University Press, 1991.
- Soleh, A. Khudori, *Wacana Baru Filsafat Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.
- Subhani, Ja'far, *Panorama Pemikiran Islam; Dari Definisi Agama Hingga Konsep Wilayah Al-Faqih* (terj.) Mukhtar Luthfi, Jakarta: Nur al-Huda, 2013.
- Sumaryono, E, *Hermeneutika Sebuah Metode Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius, 1999.
- Sunarwoto, "Nasr Hamid Abu Zayd dan Rekonstruksi Studi-studi Al-Qur'an", dalam Sahiron Syamsuddin, dkk., *et.al.*, *Hermeneutika Al-Qur'an Mazhab Yogy*, Yogyakarta: Islamika, 2003.
- Surajiyo, *Ilmu Filsafat; Suatu Pengantar*, Jakarta: PT. Bumi Aksara, 2009.

- Suryadi, "Rekonstruksi Metodologis Pemahaman Hadis Nabi" dalam *Wacana Hadis Kontemporer*, Yogyakarta: PT. Tiara Wacana Yogya, 2002.
- al-Suyūthi, Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān bin Abī Bakar, *Lubāb al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Arabi, 2011.
- Syamsuddin, Sahiron, (ed.) *Hermeneutika Al-Qur’an dan Hadits*, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010.
- , *Hermeneutika Al-Qur’an Mazhab Yogya*, Yogyakarta: Penerbit Islamika, 2003.
- , *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur’an*, Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2009.
- al-Syāthi’, ‘Aisyah ‘Abdur Raḥmān Bintu, *al-Tafsīr al-Bayāni li al-Qur’ān al-Karīm*, Dār al-Ma’ārif, tt.
- al-Sya’rāwi, Muhammad Mutawalli, *Tafsīr al-Sya’rāwī*, t.tp., tt.
- Sykes, Stephen W., *Friedrich Schleiermacher* (Makers of Contemporary Theology Series), Richmond: Jhon Knox Press, 1971.
- Thabarah, Afif ‘Abdul Fattāh, *al-Yahūd fī al-Qur’ān*, Beirut: Dar al-‘Ilmi li al-Malāyin, 1986.
- Thabathaba’i, Muhammad Husain, *Al-Mîzân fī Tafsīr al-Qur’ān*, (terj.) Ilyas Hasan, Jakarta: Lentera, 2010.
- , *Inilah Islam; Pemahaman Dasar Konsep-Konsep Islam* (terj.) Ahsin Muhammad, Jakarta: Sadra Press, 2011.
- al-Thabari, Abu Ja’fār Muḥammad bin Jarīr, *Jamī’ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy Al-Qur’ān*, juz I, Beirut: Dār al-Fikr, tt..
- Vollmer, Kurt Muller-, (ed.), *The Hermeneutics Reader*, New York: Continuum, 2006.
- al-Wāḥidi, Abī al-Ḥasan ‘Ali bin Aḥmad, *Asbāb al-Nuzūl*, Beirut: Dār al-Kutub al-Islāmiyah, 2010.
- Yatim, Badri, *Sejarah Peradaban Islam: Dirasah Islamiyah II*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000.

- al-Zarkasyi, Badr al-Dīn Muḥammad bin ‘Abd Allāh, *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Kairo: Maktabah Dār al-Turāts, 1983.
- al-Zarqāni, Muḥammad ‘Abd al-‘Azhīm, *Manāhil al-‘Irfān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Arabi, 1995.
- Wahid, Marzuki, “Nomenklatur Islam: Problem Hermeneutika al-Qur’an dan Fakta Historis” dalam *al-Burhan; Kajian Ilmu dan Pengembangan Budaya Al-Qur’an*, Jakarta: Institut PTIQ Jakarta, No. 6 th. 2005.
- Whitehead, Alferdh North, *Religion in the Marking*, (terj.) Mencari Tuhan Sepanjang Zaman, Alouis Agus Nugroho, Bandung: Mizan, 2009.
- Zayd, Nasr Hamid Abu, *Mathūm al-Nash: Dirāsah fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi, 1994.
- , *Tekstualisasi Al-Qur’an; Kritik terhadap Ulumul Qur’an*, (terj.) Khoiron Nahdliyyin, Yogyakarta: LKiS, 2005.
- , *Teks Otoritas Kebenaran*, (terj.) Sunarwoto Dema, Yogyakarta: LKiS, 2003.
- , *Hermeneutika Inklusif; Mengatasi Problematika Bacaan dan Cara Pentakwilan atas Diskursus Keagamaan*, (terj.) Muhammad Mansur & Khorian Nahdliyyin, Jakarta: ICIP, 2004.
- al-Zuhaili, Wahbah, *al-Tafsīr al-Munīr fī al-‘Aqīdah wa al-Syarī’ah wa al-Manhaj*, Beirut: Dār al-Fikr al-Mu’āshir, 1998.
- Zuhdi, M. Nurdin, *Pasaraya Tafsir Indoneesia; Dari Kontestasi Metodologi hingga Kontekstualisasi*, Yogyakarta: Kaukaba, 2014.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

Nama : Anas Mujahiddin, S.Ud
Tempat, tanggal lahir : Sumbawa, 16 Mei 1990
Jenis Kelamin : Laki-Laki
Alamat : Sumbawa, NTB
No. Hp. : 087887962732
Email : anassamalewa90@gmail.com

Riwayat Pendidikan :

1. Sekolah Dasar Negeri 2 Mapin Kebak, 2002
2. Madrasah Tsanawiyah (Mts) Al-Aziziyah, 2006
3. Madrasah Aliyah (MA) Al-Aziziyah, 2008
4. Madrasatul Qur'an wal Hadits (MQWH) Al-Aziziyah, 2008
5. S1 Fak. Ushuluddin Institut PTIQ Jakarta, 2014

