

Dr. Anwar Mujahidin, M.A.

HERMENEUTIKA AL-QUR'AN

Rancang Bangun Hermeneutika sebagai Metode
Penelitian Kontemporer Bidang Ilmu al-Qur'an-
Hadits dan Bidang Ilmu-Ilmu Humaniora

STAIN PRESS
PONOROGO

3

Dr. Anwar Mujahidin, M.A.

HERMENEUTIKA AL-QUR`AN

Rancang Bangun Hermeneutika
sebagai Metode Penelitian Kontemporer
Bidang Ilmu al-Qur`an-Hadits
dan Bidang Ilmu-Ilmu Humaniora

STAIN PRESS
PONOROGO

Judul Buku:

Hermeneutika al-Qur'an
(Rancang Bangun Hermeneutika sebagai Metode Penelitian
Kontemporer Bidang Ilmu al-Qur'an-Hadits
dan Bidang Ilmu-Ilmu Humaniora)

Perpustakaan Nasional:

Katalog Dalam Terbitan (KDT)

x+145 hlm.; 14.5 x 21 cm

ISBN: 978-602-9312-32-4

Cetakan Pertama, 2013

Penulis:

Dr. Anwar Mujahidin, M.A.

Editor:

Moh. Tasrif

Bukhori Abdul Shomad

Desain Sampul:

Thafa

Tata Letak:

Zidan

Diterbitkan oleh:

STAIN Po PRESS

Jl. Pramuka No. 156 Ponorogo

Telp. (0352)481277

E-mail: stain_popress@yahoo.com

Sanksi Pelanggaran Pasal 72**Undang-undang Nomor 19 Tahun 2002 tentang Hak Cipta**

1. Barangsiapa dengan sengaja melanggar dan tanpa hak melakukan perbuatan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 2 Ayat (1) atau Pasal 49 Ayat (1) dan Ayat (2) dipidana dengan pidana penjara masing-masing paling singkat 1 (satu) bulan dan/atau denda paling sedikit Rp1.000.000,00 (satu juta rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan/atau denda paling banyak Rp5.000.000.000,00 (lima miliar rupiah)
2. Barangsiapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu ciptaan atau barang hasil pelanggaran hak cipta atau hak terkait sebagai dimaksud pada ayat (1), dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp50.000.000,00 (lima puluh juta rupiah).

DAFTAR ISI

Kata Pengantar.....	iii
Pedoman Transliterasi.....	vii
Daftar Isi	ix
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Perspektif Ideologis dan Ilmiah dalam Ilmu al-Qur`an Hadits.....	1
B. Pengertian Hermeneutika	6
C. Ruang Lingkup Hermeneutika.....	7
D. Hadirnya Mata Kuliah Hermeneutik di PTAIN	9
BAB II HERMENEUTIK DALAM TRADISI FILSAFAT DAN HUMANIORA	13
A. Schleiermacher.....	13
B. Ferdinand De Saussure	16
C. Edmund Husserl.....	23
D. Paul Ricoeur	35
E. Hans George Gadamer.....	42
BAB III HERMENEUTIKA DALAM TRADISI ISLAM.....	47
A. Fazlur Rahman	47
B. Nasr Hamid Abu Zayd	56
C. Muhammad Syahrur	71

BAB IV HERMENEUTIKA DALAM TRADISI ISLAM DI INDONESIA.....	81
A. M. Quraish Shihab.....	81
B. Kuntowijoyo	94
BAB V APLIKASI HERMENEUTIKA DALAM PENELITIAN ILMU AL-QUR`AN (Sebuah Contoh Proposal)	111
DAFTAR PUSTAKA	135
DAFTAR RIWAYAT HIDUP	141

BAB I PENDAHULUAN

A. Perspektif Ideologis dan Ilmiah dalam Ilmu al-Qur`an Hadits

Berbeda dengan Barat, di mana kegelapan zaman pertengahan melahirkan kebangkitan intelektual atau masa pencerahan dan mendorong modernisasi, di dunia Islam masa kegelapan sudah diubah dengan penerimaan dan ketabahan. Kemiskinan dan kemunduran kebudayaan dianggap sebagai ujian dari Tuhan. Memasuki abad ke-19, pemikiran Islam mendapat kesempatan kedua untuk bangkit. Bila zaman pertengahan kesempatan itu dikarenakan hadirnya karya-karya dari filsafat Yunani, pada masa modern ini momentum kebangkitan datang dari pengaruh modernisasi di Barat, terutama diserukan oleh sarjana-sarjana Islam yang mendapat kesempatan sekolah di Barat. Salah satu contoh di Mesir adalah Rafah al-Tahtawi (1803-1873). Beliau adalah alumni al-Azhar yang dikirim untuk belajar di Paris. Sepulang dari Paris ia menyerukan kepada rakyat Mesir bahwa mereka harus belajar dari Barat. "Gerbang ijtihad" (pemikiran bebas) harus dibuka. Kaum ulama harus bergerak mengikuti zaman dan syariah harus beradaptasi dengan dunia modern.

Namun seolah takdir menyatakan lain, dunia pemikiran Islam tidak bisa lepas dari bayang-bayang kelompok-kelompok yang "menjaga" kemurnian dan keaslian ajaran Islam. Seruan

Tahtawi di atas berbarengan dengan datangnya Barat ke negara-negara Islam dengan misi penjajahan. Masa studi Tahtawi di Perancis bersamaan dengan pendudukan al-Jazair oleh Perancis dengan brutal. Fenomena ini jelas menimbulkan resistensi umat Islam terhadap Barat. Setidaknya hal ini dapat dilihat dari seruan Jamāl al-Dīn al-Afghānī (1839-1897). Setelah ia berkeliling ke Arab, Turki, Rusia dan Eropa, ia menjadi sangat cemas terhadap kekuatan dan kekuasaan Barat yang ada di mana-mana yang dia percaya hendak menghancurkan dunia Islam. Menurut al-Afghānī hanya dengan mereformasi Islam dan tetap bertahan pada peradaban dan tradisi agama sendirilah, negara-negara Islam akan menjadi kuat kembali dan dapat menciptakan modernitas ilmiah versi mereka sendiri.¹

Demikianlah sejarah kelam perkembangan studi ilmiah di dunia Islam, dua kali momentum kebangkitan itu hadir, namun hanya menyisakan ketakutan akan ancaman dunia luar, kekhawatiran pemikiran yang kebablasan, rasionalisme yang berpotensi meninggalkan agama dan lain seterusnya. Sekarang ini di era poskolonial, di saat negara-negara Islam sudah menjadi negara yang merdeka, merupakan saat yang tepat untuk segera menghapus segala penyakit mental, trauma masa lalu dan perasaan terancam oleh dunia luar, dan menyongsong masa depan dengan mental dan jiwa yang sehat. Bila hal ini tidak dilakukan maka ketakutan dan jiwa yang terancam akan terus menemukan pembenarnya, pertempuran Amerika dan Irak, Israel dan Palestina akan menjadi alasan selanjutnya di era kontemporer untuk memelihara kecurigaan kepada dunia di luar Islam dan berarti pula memelihara suasana permusuhan.

¹Karen Armstrong, *Berperang Demi Tuhan, Fundamentalisme dalam Islam, Kristen dan Yahudi*, (Bandung: Mizan dan Serambi, t.th.) h. 243-244.

Problem riil di masyarakat Islam seperti kebodohan, kemiskinan, kondisi ekonomi negara-negara Islam yang lemah harus dianggap cukup untuk menyadarkan alam pikiran akademisi Muslim yang terus-menerus memelihara mental *paranoid*. Islam dibela kemurniannya, namun khasiatnya tidak bisa dirasakan secara nyata oleh pemeluknya. Tentu menjadi ironis.

Kesadaran seperti itulah nampaknya yang membangkitkan Syahrur. Dalam pengantar bukunya *al-Kitāb wa al-Qur`ān, Qirā`ah Mu`āshirah*, ia menyatakan bahwa telah berlalu paruh kedua dari abad ke-15 H, atau bertepatan dengan paruh terakhir abad ke-20 M, tetapi peradaban Islam sejak permulaan abad ke-20 masih saja menyuguhkan Islam sebagai akidah dan etika tanpa menyentuh dimensi filosofis dari akidah Islam. Peradaban Islam mengalami stagnasi dan tidak mampu memecahkan problem fundamental pemikiran ke-Islaman, karena masih dipenuhi berbagai taklid tentang konsep qadha` dan qadar, faham jabariah, problematika pengetahuan, konsep negara, *problem* sosial ekonomi, demokrasi dan penafsiran atas sejarah. Syahrur merumuskan bahwa masalah utama dari semuanya adalah:

2. Tidak adanya pegangan berupa metode ilmiah objektif. Syarat utama penelitian ilmiah yang objektif adalah melakukan studi teks tanpa mengikut sertakan sentimen apapun.
3. Adanya prakonsepsi terhadap semua masalah sebelum kajian dilakukan. Contohnya penelitian mengenai posisi perempuan dalam Islam. Para peneliti muslim berkesimpulan terlebih dahulu sebelum mengadakan penelitian. Mereka berasumsi bahwa posisi perempuan dalam Islam sudah proporsional dan Islam adalah agama yang bersikap

paling adil terhadap perempuan. Kemudian peneliti tersebut mengarang buku mengenai perempuan.

4. Pemikiran Islam belum memanfaatkan konsep-konsep dalam filsafat humaniora dan tidak berinteraksi dengan dasar-dasar teorinya. Tidak mungkin seluruh hasil pemikiran manusia sejak zaman Yunani hingga saat ini adalah salah semua. Pasti di antaranya ada yang sempit dan ada yang luas, ada yang relevan dan ada yang tidak relevan. Meskipun demikian sebelum berinteraksi dengan hasil pemikiran tersebut, setiap Muslim harus memiliki standar fleksibel yang memungkinkannya berinteraksi dengan orang lain tanpa ada rasa takut.
5. Tidak adanya teori Islam kontemporer dalam ilmu humaniora yang disimpulkan secara langsung dari al-Qur`an. Sebuah teori yang memberi metode tentang cara berpikir ilmiah pada diri setiap Muslim, memberikan rasa percaya diri, dan berani berinteraksi dengan nilai apapun yang dihasilkan manusia tanpa melihat akidahnya.
6. Saat ini kaum muslimin sedang mengalami krisis ilmu fikih.²

Niatan yang kuat untuk keluar dari krisis pemikiran dan sakit mental yang traumatik terhadap dunia luar dengan mengarahkan dunia akademik di era kontemporer lebih berorientasi kepada usaha menemukan metode-metode ilmiah yang dapat dipertanggung-jawabkan secara ilmiah dalam menafsirkan al-Qur`an juga dirasakan di Indonesia. Tanda-tanda ke arah pengkajian yang ilmiah ini setidaknya terlihat dari apa yang ditulis oleh M. Quraish Syihab, Beliau menyimpulkan bahwa

²Muhammad Syahrur, *al-Kitāb wa al-Qur`ān, Qirā`ah Mu`āshirah* (Damaskus: al-Ahali, 1990) h. 29-32.

di antara faktor-faktor yang mengakibatkan kekeliruan dalam penafsiran antara lain:

1. Subjektivitas mufasir;
2. Kekeliruan dalam menerapkan metode dan kaidah;
3. Kedangkalan dalam ilmu-ilmu alat;
4. Kedangkalan pengetahuan tentang materi uraian (pembicaraan) ayat;
5. Tidak memperhatikan konteks, baik *asbāb al-nuzūl*, hubungan antarayat, maupun kondisi sosial masyarakat;
6. Tidak memperhatikan siapa pembicara dan terhadap siapa pembicaraan ditujukan.³

Mengklaim adanya pandangan subjektif penafsir yang mempengaruhi hasil penafsirannya sebagai akibat tidak mengikuti metode yang diwajibkan oleh kelompok tertentu dan kemudian menuduhnya sebagai tafsir yang menyesatkan adalah sikap ideologis yang menjerumuskan studi al-Qur`an pada wilayah-wilayah yang tidak ilmiah. Persoalan subjektif dan objektif, metode dan pendekatan, hubungan teks dan konteks, pembicara dan yang diajak bicara adalah tema-tema penting dalam studi terhadap teks apalagi teks yang dinilai suci dan berasal bukan dari karangan manusia tetapi dari Tuhan. Untuk itu, studi al-Qur`an sudah saatnya diarahkan pada studi ilmiah dengan mengkaji tema-tema filosofis di atas dengan tepat. Pada masa kontemporer ini perkembangan ilmu linguistik, sastra, semiotik dan tafsir atau hermeneutika mencapai tingkat yang mengagumkan. Bahkan filsafat kontemporer juga memfokuskan diri pada bahasa, sehingga ada adagium bahwa inti segala persoalan kontemporer adalah bahasa. Dengan capaian-capaian keilmuan ini, diskursus hermeneutika

³M. Quraish Syihab, *Membumikan al-Qur'an, Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan, 1999) h. 79.

memiliki kedudukan sangat penting dalam studi al-Qur'an-hadits dan kajian teks pada umumnya, dalam rangka untuk mencerahkan landasan filosofis dan metodologisnya.

B. Pengertian Hermeneutika

Kata hermeneutika berasal dari bahasa Yunani *hermeneuein*, *harmenus* yang berarti penafsiran, ungkapan, pemberitahuan. Kata benda *hermeneia* secara harfiah dapat diartikan sebagai "penafsiran" atau interpretasi. Istilah hermeneutika yang berasal dari Yunani tersebut terkait dengan *Hermes*, seorang yang mempunyai tugas menyampaikan pesan para dewa (Jupiter) kepada manusia dalam mitologi Yunani. Tugas *Hermes* adalah menerjemahkan pesan-pesan dari dewa di Gunung Olympus ke dalam bahasa yang dapat dimengerti oleh umat manusia. Fungsi *Hermes* sangat penting, sebab bila terjadi kesalahpahaman tentang pesan dewa-dewa, akibatnya akan fatal bagi seluruh umat manusia.⁴

Hermeneuein dan *hermenia* dalam berbagai bentuk turunan katanya, terdapat dalam beberapa teks yang terus bertahan semenjak awalnya dalam khazanah keilmuan Yunani. Aristoteles menemukan kelayakan subjek ini pada risalah besarnya dalam *Organon, Peri Hermenias*, yang diterjemahkan dengan "on interpretation". Dengan menelusuri akar kata paling awal dalam Yunani, orisinalitas kata modern dari "hermeneutika" dan "hermeneutis" adalah proses "membawa sesuatu untuk dipahami". Proses ini terutama melibatkan bahasa, karena bahasa merupakan mediasi paling sempurna.⁵

⁴E. Sumaryono, *Hermeneutik Sebuah Metode Filsafat* (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1993) h. 23.

⁵Richard E. Palmer, *Hermeneutika, Teori Baru Mengenai Interpretasi*, terj. Musnur Hery dan Damanhuri Muhammed (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005) h. 14-15.

Proses memahami mencakup tiga makna dasar dari *hermeneuin* dan *hermenia*, yaitu: 1) mengungkapkan kata-kata, misalnya "to say"; 2) menjelaskan, seperti menjelaskan sebuah situasi; dan 3) menerjemahkan, seperti di dalam transliterasi bahasa asing.⁶

C. Ruang Lingkup Hermeneutika

Hermeneutika selanjutnya berkembang sebagai teori interpretasi yang sangat diperlukan untuk menerjemahkan literatur otoritatif di bawah kondisi-kondisi yang tidak mengizinkan akses kepadanya, karena alasan jarak ruang-waktu atau perbedaan bahasa. Dalam kedua kasus tersebut asal sebuah teks dapat saja diperdebatkan atau tetap tersembunyi sehingga memerlukan penjelasan interpretatif agar membuatnya transparan. Eksegesis kitab suci adalah rahim utama kelahiran hermeneutika. Secara praktis semua agama mengandalkan pada teks suci serta mengembangkan sistem-sistem aturan interpretasi.⁷

Hermeneutika kitab suci mencapai rumusan utamanya yang pertama dalam rangkaian reformasi dan pasca-efeknya oleh Matthias Flacius. Sebagai seorang Lutheran, ia melihat Alkitab berisi kata-kata Tuhan (*revelation sacrio literis comprehensa*). Dalam oposisinya dengan posisi dogmatik Gereja Tridentin yang menegaskan ulang penekanan Katolik atas tradisi dalam interpretasi atas bagian-bagian kitab suci yang terlihat buram.

Perkembangan hermeneutika tidak hanya berhenti sebagai ilmu untuk memahami kitab suci, tetapi berkembang

⁶Richard E. Palmer, *Hermeneutika*, h. 15.

⁷Josef Bleicher, *Hermeneutika Kontemporer, Hermeneutika Sebagai Metode Filsafat dan Kritik*, Terj. Ahmad Norma Permata (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2003) h. 5-6.

sebagai teori umum dalam hal interpretasi. Proses memahami dan mengerti akan selalu melalui bahasa secara umum, tidak hanya terbatas pada teks yang terpatri dalam kitab suci. Gadamer menyatakan bahwa 'mengerti' berarti mengerti melalui bahasa. Semua buah pikiran seseorang diungkapkan melalui bahasa yang ada sesuai aturan tata bahasa yang berlaku. Seseorang yang menggunakan bahasa suatu daerah tertentu harus menyesuaikan diri terhadap tata bahasa daerah tersebut dan terpaksa pula dapat mengadakan pembaharuan yang relatif sangat kecil kemungkinannya. Bila seseorang mampu memahami bahasa dari suatu daerah, ia akan memahami segala sesuatu tentang daerah tersebut. Hermeneutika adalah cara baru untuk 'bergaul' dengan bahasa.⁸

Dengan demikian ruang lingkup hermeneutika tidak hanya terbatas pada pemahaman terhadap teks suci. Secara kronologis perkembangan hermeneutika sebagai teori interpretasi adalah meliputi, 1) teori eksegesis Bibel, 2) metodologi filologi secara umum, 3) ilmu pemahaman linguistik, 4) fondasi metodologis *geisteswissenschaften* (Ilmu-ilmu humaniora), 5) fenomenologi eksistensi, dan 6) sistem interpretasi, baik *recollektif* maupun *iconoclastic*, yang digunakan manusia untuk meraih makna di balik mitos dan simbol.⁹

Enam tahapan di atas dapat juga menjadi cermin dari cakupan definisi hermeneutika yang dapat juga disebut sebagai pendekatan Bibel, filologis, saintifik, *geisteswissenschaften*, eksistensial, dan kultural. Pendekatan tersebut menunjukkan sudut pandang dari mana hermeneutika dilihat, ia melahirkan suatu pandangan berbeda tetapi melegitimasi kisi-kisi tindakan interpretasi, khususnya interpretasi teks.

⁸E. Sumaryono, *Hermeneutik*, h. 27-28.

⁹Richard E. Palmer, *Hermeneutika*, h. 38.

Arti atau makna suatu teks dapat diperoleh tergantung dari banyak faktor, siapa yang berbicara, keadaan khusus yang berkaitan dengan waktu, tempat ataupun situasi yang dapat mewarnai sebuah peristiwa bahasa. Orang-orang yang berasal dari pedesaan yang letaknya sangat terpencil akan memahami benda-benda secara sangat berbeda dibandingkan dengan mereka yang tinggal di kota, sekalipun istilah ataupun kata yang dipergunakan bagi keduanya adalah persis sama. Arti 'kekeluargaan' bagi masyarakat pedesaan berbeda dengan yang dimaksudkan oleh orang kota.¹⁰

Dengan demikian secara umum, hermeneutika beroperasi dengan bahasa di wilayah pemahaman dengan menentukan landasan-landasan filosofis, metodologis dari hubungan antara teks, penulis-pengarang, masyarakat-lingkungan yang mengitari lahirnya teks, dan pembaca-penafsir.

D. Hadirnya Mata Kuliah Hermeneutika Di PTAIN

Hermeneutika pada masa dasawarsa terakhir ini telah menjadi mata kuliah yang menjadi bagian dalam salah satu komponen struktur kurikulum Jurusan Tafsir-Hadits di UIN, IAIN, atau STAIN. Hermeneutika adalah suatu mata kuliah yang memberikan teori-teori tentang interpretasi yang sangat dibutuhkan bagi landasan ilmiah bagi studi al-Qur`an dan al-Hadits. Jalan ilmiah bagi studi al-Qur`an dan al-Hadits dihadirkan untuk menghindarkan studi yang bersifat ideologis yang menghasilkan *truth claim* atau penafsiran terhadap teks al-Qur`an dan al-Hadits dengan klaim sebagai penafsiran yang paling benar dan benar sendiri. Dengan diberikannya mata kuliah ini diharapkan mahasiswa memahami secara

¹⁰E. Sumaryono, *Hermeneutik*, h. 30.

mendalam permasalahan-permasalahan tentang teks, pemahaman dan penafsirannya, sehingga kebenaran suatu penafsiran tidak didasarkan pada ideologi atau dianggap sebagaimana kebenaran akidah tetapi menjadi kebenaran ilmiah yang disandarkan pada kerangka teori dan metode yang digunakan.

Pengembangan teoritis dan metodologis studi al-Qur`an-Hadits sangat dibutuhkan untuk membumikan al-Qur`an sehingga nilai-nilai al-Qur`an dapat menjawab secara kontekstual problem-problem masyarakat kekinian. Untuk mencapai tujuan umum tersebut, mahasiswa dapat menguasai beberapa kompetensi dasar yang termuat dalam mata kuliah hermeneutika, di antaranya mampu memahami teori-teori hermeneutika dalam filsafat, humaniora, dan studi teks (al-Qur`an-Hadits), memiliki sikap apresiatif terhadap keragaman pemaknaan teks (al-Qur`an-Hadits), dan mampu mengaplikasikannya dalam studi al-Qur`an-Hadits secara kontekstual dan kritis.

Setelah mengikuti perkuliahan hermeneutika, diharapkan mahasiswa mampu memahami teori-teori hermeneutika, menjelaskan pendekatan-pendekatan hermeneutika dalam kajian teks, menerapkan pendekatan-pendekatan hermeneutika dalam studi al-Qur`an-Hadits, dan memperlihatkan sikap menghargai perbedaan pandangan dalam penafsiran al-Qur`an-Hadits.

Mata kuliah hermeneutika secara umum dibagi dalam dua kelompok, yang pertama mempelajari teori-teori hermeneutika umum dari para pemikir Barat kontemporer dan yang kedua mempelajari teori-teori hermeneutika yang telah diseleksi dan digunakan oleh para pemikir Muslim kontemporer dalam studi Islam pada umumnya dan studi al-Qur`an-al-Hadits pada

khususnya. Pembagian ini sangat dibutuhkan agar mahasiswa tidak hanya mempelajari teori-teori interpretasi saja, tetapi dapat secara langsung mengetahui aplikasi hermeneutika dalam studi Islam. Teori-teori hermeneutika umum akan membahas pokok-pokok pemikiran tokoh-tokoh hermeneutika yang meliputi Schleiermacher, F. de Saussure, Edmund Husserl, H.G. Gadamer dan Paul Ricoeur. Lima tokoh tersebut mewakili pemikiran tokoh hermeneutika kontemporer. Schleiermacher merupakan perintis dasar-dasar hermeneutika sebagai teori interpretasi secara umum. Interpretasi dipandang sebagai kegiatan yang berporos pada bahasa, sehingga teks yang menjadi objek interpretasi tidak hanya teks suci sebagaimana Bibel, namun seluruh teks-teks kebahasaan pada umumnya. Meskipun demikian, bahasa bukan hanya alat komunikasi saja, tetapi juga menjadi eksistensi dari manusia itu sendiri. Manusia dapat berpikir karena bahasa, dengan demikian proses interpretasi terkait secara langsung dengan ilmu budaya (*humaniora*) secara umum.

Ferdinand de Saussure telah berjasa besar meletakkan dasar-dasar ilmiah untuk studi terhadap bahasa (*linguistik*). Ilmu bahasa, menurut Saussure, harus menyingkirkan unsur subjektif atau manifestasi individu dari bahasa yang disebut *parole*. Dan fokus pada unsur *langue*, yaitu sistem yang mengkonstitusi suatu bahasa sehingga individu satu dengan lainnya yang menggunakan bahasa tersebut dapat saling memahami. Edmund Husserl adalah tokoh yang meletakkan dasar-dasar fenomenologi untuk mengetahui hubungan subjek-objek, bagaimana manusia dapat mengamati suatu objek. Fenomenologi memiliki kontribusi pada hermeneutika karena memberikan landasan ontologis apakah interpretasi itu dan apakah yang terjadi pada saat seseorang memahami sebuah teks. Gadamer dan Paul Ricoeur berjasa besar

meletakkan kerangka teori interpretasi yang menghubungkan teks-pengarang-pembaca-penafsir dalam kerangka ilmu humaniora.

Tokoh muslim kontemporer yang menggunakan teori-teori hermeneutika di antaranya Fazlur Rahman, Nasr Hamid Abu Zayd, M. Arkoun, dan M. Syahrur. Tokoh-tokoh tersebut memiliki kegelisahan yang sama yaitu bagaimana al-Qur`an dan al-Hadits sebagai teks suci dalam Islam dapat membimbing dan memberdayakan umat yang meyakini kebenarannya sehingga dapat terjadi perubahan ke arah kemajuan bagi umat Islam. Jalan keluar yang mereka tawarkan adalah dengan melakukan studi al-Qur`an dan al-Hadits secara kontekstual. Dengan teori-teori hermeneutika, mereka dapat mengembangkan studi al-Qur`an dan al-Hadits tanpa meninggalkan unsur-unsur dalam tafsir klasik.

Kajian dalam buku ini diperkaya dengan mengenali pemikiran tokoh lokal Indonesia yang menekuni studi al-Qur`an-Hadits. Tokoh yang dihadirkan dalam kajian ini adalah M. Quraish Shihab dan Kuntowijoyo, yang mewakili dua tradisi pemikiran yang berbeda. Mereka memiliki perbedaan: Quraish Shihab lebih cenderung pragmatis sehingga tidak banyak teori-teori baru yang diadopsi dalam karya-karyanya, sedangkan Kuntowijoyo sangat filosofis paradigmatis. Meskipun demikian, keduanya memiliki motivasi yang tinggi untuk membumikan al-Qur`an dalam masyarakat Indonesia dengan mendekatkan al-Qur`an pada persoalan aktual yang terjadi dalam masyarakat. Persamaan dan perbedaan kedua tokoh lokal itulah yang layak untuk dikaji sehingga diketahui bagaimana perkembangan pemikiran mengenai studi al-Qur`an di Indonesia pada masa kini.

BAB III

HERMENEUTIKA DALAM TRADISI FILSAFAT DAN HUMANIORA

A. SCHLEIERMACHER (W. 1834)

1. Pengertian Hermeneutika Schleiermacher

Dalam setiap kalimat yang diucapkan, terdapat dua momen pemahaman, yaitu apa yang dikatakan dalam konteks bahasa dan apa yang dipikirkan oleh pembicara. Setiap pembicara mempunyai waktu dan tempat, dan bahasa untuk dimodifikasikan menurut kedua hal tersebut, sehingga pemahaman hanya terdapat di dalam kedua momen yang saling berpautan satu sama lain itu. Baik bahasa maupun pembicaraannya harus dipahami sebagaimana seharusnya.¹¹

Pemikiran Schleiermacher tentang hermeneutika dipengaruhi oleh beberapa tokoh di antaranya Friedrich Ast dan Friedrich August Wolf. Pengaruh Ast terhadap Schleiermacher adalah pemikirannya mengenai isi sebuah karya yang dapat diamati dari dua sisi, yaitu sisi luar dan sisi dalam. Aspek luar sebuah karya (teks) adalah aspek tata bahasa dan kekhasan linguistik lainnya. Aspek dalam adalah jiwanya (*geist*). Menurut Ast, tugas hermeneutik adalah membawa keluar makna internal dari suatu teks beserta situasinya menurut

¹¹E. Sumaryono, *Hermeneutik, Sebuah Metode Filsafat* (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1995) h. 36.

zamannya. Ast membagi tugas itu ke dalam tiga bagian, yaitu: sejarah, tata bahasa, dan aspek kerohaniannya.¹²

F.A. Wolf yang juga mempengaruhi pemikiran Schleiermacher mendefinisikan hermeneutika sebagai seni menemukan makna sebuah teks. Menurut Wolf, juga ada tiga taraf atau jenis hermeneutik atau interpretasi, yaitu interpretasi gramatikal berhubungan dengan bahasa, interpretasi historis dengan fakta waktu, dan interpretasi retorik untuk mengontrol kedua jenis interpretasi terdahulu. Ketiga tahapan hermeneutik tersebut juga disebut dengan tahapan tata bahasa, hermeneutik, dan kritik yang dilakukan secara bersama-sama.¹³

2. Pokok-Pokok Pikiran Hermeneutika Schleiermacher

Schleiermacher telah membawa hermeneutika dari objek wilayah ketuhanan (kitab suci) ke wilayah ilmu-ilmu pengetahuan (teks secara umum). Hal ini karena pada masanya terjadi reaksi keras terhadap paham Hegel yang menafsirkan teks sebagai penjelmaan yang Maha Kuasa di satu sisi dan paham Feurbach yang berpandangan bahwa teks keagamaan tidak lain adalah bentuk alienasi manusia di sisi lain. Bagi Macher, yang penting bukan Hegel atau Feurbach, tetapi bagaimana memahami teks keagamaan tersebut sebagaimana teks-teks yang lain.

Macher sampai pada kesimpulan mengenai hukum hermeneutik yang berpandangan bahwa setiap pikiran pengarang harus dikaitkan dengan kesatuan dari sebuah subjek yang berkembang secara aktif dan organis. Relasi antara individualitas dan totalitas menjadi titik utama hermeneutika romantik. Sistematisnya terdiri dari dua bagian: interpretasi gramatis dan psikologis.

¹²E. Sumaryono, *Hermeneutik*, h. 37.

¹³*Ibid.*, h. 38.

Dengan demikian, dalam menafsirkan sebuah teks, Macher tidak mencukupkan pada pendekatan filologi saja, tetapi dilengkapi dengan pendekatan psikologi dan sejarah.

Dua hal yang sangat penting kedudukannya dan menjadi penjelas dari seluruh pendekatan **Schleiermacher** adalah 1) Segala sesuatu yang memerlukan pembatasan lebih jauh dalam sebuah teks hanya dapat dibatasi dengan mengaitkannya pada wilayah bahasa yang digunakan bersama oleh pengarang dan publik aslinya; 2) Makna setiap kata dalam sebuah ayat harus ditentukan dalam kaitannya dengan koeksistensinya dengan kata-kata yang ada di sekitarnya.

Interpretasi psikologis yang dikembangkan **Schleiermacher** berpusat pada investigasi mengenai totalitas hidup pengarang. Interpretator menurut **Schleiermacher** berada dalam posisi untuk memahami pengarang lebih baik daripada si pengarang memahami dirinya sendiri. Interpretator yang mengikuti dengan sungguh-sungguh rangkaian pemikiran pengarang harus membawa banyak elemen pada kesadaran yang dapat tetap saja tidak disadari oleh pengarang. Untuk itulah, interpretator akan memahami seorang pengarang lebih baik daripada si pengarang tersebut memahami dirinya sendiri.

Hermeneutika lebih mirip dengan seni daripada ilmu; ia berusaha merekonstruksi tindakan kreatif yang asli, “bagaimanakah ia sesungguhnya”. Bersama **Schleiermacher** kita memasuki usaha pertama untuk menganalisis proses pemahaman dan menyelidiki kemungkinan-kemungkinan dan batasan-batasannya.

Adalah hal yang biasa terjadi seseorang duduk di meja kerjanya selama sehari-hari tanpa berhasil memahami atau membuat interpretasi atas sebuah naskah, namun tiba-tiba saja ‘secercah cahaya’ melintas di benaknya dan seluruh

naskah itu menjadi jelas. Schleiermacher menyatakan bahwa hal itu biasa terjadi karena pikiran seseorang seringkali hanya diperlakukan sebagai sebuah benda, padahal kenyataannya pikiran itu adalah sebuah *act* atau kegiatan. Pikiran adalah sebuah proses yang "mengalir" dan bukan sekedar fakta yang serba komplis. Oleh karena itu, diperlukan suatu 'pandangan ke dalam' (*anschauung*) atau intuisi yang tidak membingungkan bila ingin memahami suatu teks.¹⁴

3. Kesimpulan

- Secara garis besar ada 2 dasar yang ditawarkan Macher dalam menafsirkan teks, *pertama* intuitif struktural yang mendasarkan pada arti keseluruhan teks. *Kedua* adalah analisis gramatikal yang digunakan untuk mengkaji lebih dalam komponen-komponen teks.
- Landasan pemahaman bahwa teks adalah sarana komunikasi antara penulis (pembuat teks) dan pembaca (penafsir teks) di satu sisi, dan di sisi lain adalah karakteristik dari pembuat teks itu sendiri. Dengan demikian, penafsiran hermeneutik adalah upaya untuk berpadu, menyatu rasa dengan pembuat teks dan mengira-ngira maksud dan tujuannya di satu sisi. Dan di sisi lain, ia adalah analisis mendalam terhadap teks itu dari segi gramatika dan sejarah. Dengan demikian, pembaca (penafsir) mempunyai otoritas luas untuk menafsirkan teks tersebut.

B. FERDINAN DE SAUSSURE

1. Latar Belakang Pemikiran

Ferdinand de Saussure (1857-1913) adalah orang Swiss yang untuk beberapa waktu mengajar di Paris dan akhirnya

¹⁴E. Sumaryono, *Hermeneutik*, h. 41.

menjadi profesor di Jenewa di tempat ia mendirikan apa yang disebut “Mazhab Jenewa”. Kajian ilmiah mengenai bahasa baru dimulai sejak awal abad ke-20 dan Saussure diakui sebagai peletak dasar apa yang kemudian disebut ilmu bahasa atau linguistik modern. Buku yang mengakibatkan namanya menjadi tersohor di bidang linguistik diterbitkan secara anumerta oleh dua orang muridnya dan diberi judul *Cours de Linguistique Generale* (1916)¹⁵.

2. Pokok-pokok Pikiran Ferdinand De Saussure

Ada tiga perbedaan yang dilakukan Saussure sehingga bahasa dapat di kaji secara objektif dan ilmiah.

1. *Signifiant* dan *Signifie* (tanda dan yang ditandai)

Menurut Saussure tanda bahasa bukanlah daftar kata-kata semata. Tanda bahasa menyatukan konsep dan citra akustis, bukan benda dan nama.¹⁶ Kata “pohon” tidak menunjuk kepada pohon yang hidup di situ, tetapi menunjuk pada konsep tentang pohon. Suatu tanda bahasa bermakna bukan karena referensinya kepada benda dalam realitas. Yang ditandai dalam tanda bahasa bukan benda, tetapi konsep tentang benda. Konsep itu tidak lepas dari tanda bahasa, tetapi termasuk tanda bahasa itu sendiri. Makna tidak dapat dilepaskan dari kata. Untuk itu, tanda bahasa (seperti misalnya suatu kata) yang dipelajari oleh linguistik terdiri atas dua unsur, yaitu: *le signifiant* dan *le signifie*; *the signifier* and *the signified*, penanda dan yang ditandai. *Signifiant* adalah bunyi yang bermakna atau coretan yang bermakna. Apa yang

¹⁵Harimurti Kridalaksana, “Mongin Ferdinand De Saussure (1857-1913) Bapak Linguistik dan Pelopor Strukturalisme”, dalam Ferdinand de Saussure, *Pengantar Linguistik Umum*, ter. Rahayu S. Hidayat (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1988) h. 2.

¹⁶Saussure, *Pengantar*, h. 12.

dikatakan atau didengar atau apa yang dibaca dan apa yang ditulis. Sedangkan *signifie* adalah gambaran mental, pikiran atau konsep. Kedua unsur itu tidak bisa dilepaskan.

Pembedaan tersebut mempunyai konsekuensi besar terhadap linguistik sehingga memiliki objek tersendiri. Karena kata menyatu dengan maknanya, maka untuk mengetahui makna bahasa tidak perlu lagi merujuk kepada unsur-unsur luar atau ekstra-lingual (luar bahasa). Selain itu, linguistik tidak perlu memandang subjek yang bicara. Dengan demikian, ilmu bahasa menjadi otonom sehingga fenomena bahasa dapat dianalisis dan dijelaskan tanpa mendasarkan diri kepada apapun di luar bahasa.¹⁷

2. *Langage, Parole* dan *Langue*

Langage adalah fenomena bahasa secara umum yang di dalamnya ada unsur sistem (*langue*) dan unsur individu (*parole*). Dalam fenomena bahasa itu harus dibedakan antara *parole* dan *langue*. *Parole* adalah keseluruhan apa yang diucapkan orang, manifestasi individu dari bahasa. Jadi *parole* bukan fakta sosial karena seluruhnya merupakan hasil individu yang hadir.¹⁸ Sedangkan *langue* adalah bahasa sejauh merupakan milik bersama dari suatu golongan bahasa tertentu. *Langue* adalah keseluruhan kebiasaan yang diperoleh secara pasif yang diajarkan oleh masyarakat bahasa, yang memungkinkan penutur saling memahami dan menghasilkan unsur-unsur yang dipahami penutur dalam masyarakat. Dengan kata lain, *langue* adalah sistem. Linguistik menurut Saussure tidak mempelajari *parole*, tetapi hanya mempelajari *langue*.¹⁹

¹⁷K. Bertens, *Filsafat Barat Kontemporer Jilid II Perancis* (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama. 2001) h. 181.

¹⁸Saussure, *Pengantar*, h. 6.

¹⁹*Ibid*, h. 6-7.

Hal ini diumpamakan dengan permainan catur. Untuk mengerti dan bisa bermain catur orang tidak perlu tahu bahwa permainan tersebut berasal dari Parsi. Orang juga tidak perlu memperhatikan bahan-bahan pembuat buah catur, apakah buah catur itu dibuat dari kayu, emas, atau gading. Permainan catur adalah sistem relasi-relasi di mana setiap buah catur mempunyai fungsinya dan sistem tersebut dikonstitusikan oleh aturan-aturannya. Jadi, agar orang bisa main catur, cukup tahu aturan-aturannya tersebut.

Demikian juga bahasa, tidak penting untuk mengetahui bahan dari mana bahasa itu berasal, artinya siapa yang berbicara dan apakah suaranya bagus atau tidak, siapa yang menulis, memakai tinta cair atau tinta kering. Yang penting dalam bahasa adalah aturan-aturan yang mengkonstitusikannya. Yang penting untuk dipelajari adalah susunan unsur-unsurnya dalam hubungan satu sama lain. Bahasa adalah keseluruhan sistematis yang terdiri dari unsur-unsur yang masing-masing mempunyai fungsinya sendiri.

Setiap tanda bahasa mewujudkan suatu nilai yang tercantum dalam sistem bahasa bersangkutan menurut perbedaannya dengan tanda-tanda lain yang mewujudkan nilai-nilai lain. Dengan demikian, hubungan antara *signifiant* dan *signifie* harus bersifat arbitrer, dalam artian setiap tanda bahasa mendapat nilainya hanya karena tercantum dalam sistem bahasa.²⁰

3. Sinkroni dan Diakroni

Istilah sinkroni dan diakroni berasal dari kata Yunani *khronos* (waktu) dan awalan *syn* berarti bersama dan *dia* berarti melalui. Jadi sinkroni berarti bertepatan menurut

²⁰Bertens, *Filsafat*, h. 182-183.

waktu dan diakroni berarti menelusuri waktu. Dengan kata lain sinkroni adalah peninjauan yang ahistoris, mengabaikan perspektif historis dan diakroni adalah suatu peninjauan historis.²¹

Bahasa dapat dipelajari dari sudut pandang historis (diakroni) dengan meneliti dari perspektif sistem yang berfungsi pada saat tertentu, mengenai perkembangan suatu bahasa dari waktu ke waktu. Namun Saussure tidak setuju pandangan tersebut, karena bahasa adalah suatu sistem sebagaimana dijelaskan dalam perbedaan *langue* dan *parole*. Maka linguistik hanya mempelajari sistem bahasa sebagaimana dipakai sekarang ini, dengan tidak mempedulikan perkembangan dan perubahan yang telah menghasilkan sistem tersebut.

Saussure tidak menolak sepenuhnya penelitian diakroni, namun penyelidikan sinkronis harus mendahului penyelidikan diakronis. Linguistik komparatif-historis harus membandingkan bahasa-bahasa sebagai sistem-sistem, karena itu lebih dahulu sistem harus dilukiskan tersendiri.²²

3. Kontribusi Saussure Pada Studi Teks

Sumbangan Saussure kepada studi linguistik pada umumnya dan studi teks pada khususnya adalah teorinya mengenai strukturalisme yaitu pandangannya mengenai unsur struktural dalam teks. Di antara ciri-ciri metode struktural adalah perhatiannya pada keseluruhan atau totalitas, mempelajari unsur-unsur yang diletakkan dalam sebuah jaringan yang menyatukan unsur-unsur tersebut dan memperhatikan unsur-unsur yang sinkronis atau unsur-unsur yang dihasilkan dalam waktu yang

²¹*Ibid*, h. 184.

²²Saussure, *Pengantar*, h. 10-11.

sama, bukan dalam perkembangan sejarahnya.²³ Pendekatan struktural yang dikembangkan oleh Saussure dan pakar-pakar yang sepaham dengannya yang memfokuskan kajiannya pada teks dan menolak unsur-unsur diakronis (pengaruh waktu dalam teks), dinilai oleh pakar lain yang datang kemudian mengandung berbagai kelemahan, di antaranya, 1) melepaskan karya dari latar belakang sejarahnya, dan 2) mengasingkan karya dari relevansi sosial budayanya.²⁴

4. Analisis Wacana

Analisis wacana merupakan salah satu bentuk operasional dari teori strukturalisme dalam studi teks. Wacana (*discourse*) adalah satuan bahasa terlengkap dan dalam hierarki gramatikal merupakan satuan gramatikal tertinggi atau terbesar. Wacana ini direalisasikan dalam bentuk karangan yang utuh (novel, buku, seri ensiklopedi, dsb), paragraf, kalimat, atau kata yang membawa amanat yang lengkap.²⁵ Secara lebih detil wacana didefinisikan sebagai satuan bahasa yang komunikatif, yaitu yang sedang menjalankan fungsinya. Wacana harus mempunyai pesan yang jelas dan berkat dukungan situasi komunikasinya, ia bersifat otonom, dapat berdiri sendiri. Pada umumnya wacana tersusun dalam suatu struktur yang pasti. Wacana dapat terdiri dari satu kata saja, satu buku, bahkan satu bidang ilmu, misalnya wacana sastra dan wacana politik.²⁶

²³Michael Lane, *Introduction to Structuralism* (New York: Inc Publisher, 1970) h. 14.

²⁴Tirto Suwondo, "Analisis Struktural Salah Satu Model dalam Pendekatan dalam Penelitian Sastra", dalam Jabrohim (ed.) *Metodologi Penelitian Sastra* (Yogyakarta: Hanindita Graha Widia, 2001) h. 55.

²⁵Harimurti Kridalaksana, *Kamus Linguisitik-Edisi Ketiga* (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 1993) h. 231.

²⁶Zaimar, *Kajian Wacana*, h. 6-7.

Berdasarkan pemilahan sekuen di atas, wacana dapat di analisis dan dikategorikan sifat-sifatnya ke dalam enam kategori, yaitu deskriptif, naratif, eksplikatif, argumentatif, instruktif, dan informatif. Deskriptif merupakan wacana yang membicarakan sesuatu hal atau benda pada bagian-bagiannya yang berkaitan satu dengan lainnya dalam satuan ruang yang kasat mata (empiri). Naratif merupakan bentuk wacana yang direkatkan atau disatukan oleh satuan waktu dengan subjek pembicaraan berupa peristiwa yang dihubungkan tidak dengan kenyataan empiri tetapi dengan ingatan (memori). Eksplikatif atau eksposisi adalah bentuk wacana yang berusaha menjelaskan sesuatu hal dalam keterkaitan logis, namun berbeda dengan argumentatif yang memiliki tugas untuk membuktikan.²⁹ Selain keempat sifat wacana tersebut wacana lainnya adalah instruktif dan informatif saja, hanya memberikan informasi tanpa penggambaran, penjelasan atau argumen-argumen untuk meyakinkan.

Dalam sebuah teks dapat terjadi pencakupan sekuen dalam sekuen lain, misalnya suatu argumen tercakup dalam deskripsi, deskripsi tercakup dalam narasi. Dominasi sekuensial ini terjadi apabila dua jenis sekuen atau lebih bercampur tetapi salah satu dominan.³⁰ Dapat saja sebuah wacana argumentatif untuk meyakinkan pembaca ditampilkan dengan cara deskriptif atau naratif.

C. EDMUND HUSSERL

1. Latar Belakang Pemikiran

Edmund Husserl (1859-1938) lahir di kota kecil Prosznitz di daerah Moravia, bagian wilayah Austria-Honggaria yang sejak

²⁹Daniel Knapp, *Discourse an Illustrative Reader* (New-York: McGraw-Hill Book Company, 1969) h. xviii-xix.

³⁰Dominique, *Les Terms*, h. 76.

Pada tahun 1913 Husserl menerbitkan buku yang sangat penting dalam menopang pemikirannya mengenai *phenomenology* yaitu *Ideen zu einer Phanomenologie und phanomenologischen philosophie* (gagasan-gagasan mengenai fenomenologi murni dan filsafat fenomenologis). Direncanakan karya tersebut menjadi jilid I dari suatu karya besar yang meliputi tiga jilid.³⁴ Namun jilid II dan perluasan dari jilid III baru bisa diterbitkan sebagai penghargaan anumerta pada tahun 1950.³⁵ Mulai tahun 1916 pemikiran Husserl berkibar secara internasional. Pada tahun itu ia menerima undangan sebagai profesor di Freiburg im Breisgau, daerah Jerman selatan. Di universitas tersebut murid-muridnya datang dari berbagai negara.

2. *Phenomenology*

Kegelisahan Husserl sebenarnya merupakan bagian dari sejarah pencarian metode ilmiah yang tepat bagi filsafat dan seluruh ilmu pengetahuan. Kegelisahan ini mulai menemukan momentumnya yang terang ketika munculnya filosof Perancis Rene Descartes (1596-1650). Pengetahuan yang didambakan oleh Descartes adalah pengetahuan yang kebenarannya tidak dapat diragukan. Pengetahuan yang benar itu haruslah berangkat dari kepastian. Untuk memastikan bahwa segala sesuatu itu benar-benar ada dan bukan hanya khayalan atau impian, maka segala sesuatu harus disangsikan lebih dahulu. Setelah menyangsikan segala sesuatu akhirnya Descartes menemukan bahwa ada satu hal yang tidak dapat diragukan, yaitu *saya yang sedang menyangsikan segala sesuatu, sedang berpikir, dan jika saya sedang berpikir itu berarti tidak dapat diragu-*

³⁴*Ibid*, h. 106.

³⁵Existentialisme, h. 29.

ciri intrinsik dari gejala sebagaimana gejala itu menyingkapkan dirinya pada kesadaran. Kita harus bertolak dari subjek (manusia) serta kesadarannya dan berupaya untuk kembali kepada kesadaran murni".³⁸ Bagi Husserl metode yang benar-benar ilmiah adalah metode yang sanggup membuat fenomena menampakkan diri sesuai dengan realitas yang sesungguhnya tanpa memanipulasinya.

Untuk mengembangkan metode yang demikian itu, perhatian haruslah terpusat kepada fenomena itu tanpa praduga apa pun. Hal itu terungkap dengan slogan yang terkenal *zu den sachen selbs* (terarah kepada benda itu sendiri atau kembalilah pada benda-benda itu sendiri). Dalam keterarahan ke benda itu, sesungguhnya benda itu sendirilah yang dibiarkan untuk mengungkapkan hakikat dirinya sendiri.³⁹

Namun bagaimana caranya benda itu mengungkapkan dirinya dan kita sebagai subjek dapat merekam fenomena benda yang sedang mengungkapkan hakikat dirinya tersebut. Sudah sejak awal karirnya ketika bersama-sama dalam pergumulannya dengan ahli psikologi, logika, dan matematika, ia memikirkan tentang beberapa pernyataan mental yang ia sebut tindakan. Objek yang sama dapat memiliki *content* (isi) yang berbeda apabila dilihat dari sudut pandang yang berbeda. Kemudian Husserl memikirkan bagaimana hubungan antara *content* dengan tindakan. Pada masa awal, Husserl menyimpulkan bahwa hubungan antara *content* dan tindakan adalah dalam model hubungan antara yang universal dan yang partikular, sehingga representasi isi dan tindakan, antara arti dan esensi memiliki dua komponen, 1) Materi tindakan yang

³⁸Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia, 2006) h. 236.

³⁹Rapar, *Pengantar Filsafat*, h. 119.

Dengan pandangan terhadap fenomena tersebut Husserl telah melakukan semacam revolusi dalam filsafat Barat. Dalam sejarah filsafat sejak Descartes, kesadaran selalu dimengerti sebagai kesadaran tertutup atau *cogito*, artinya kesadaran mengenal diri sendiri dan hanya melalui jalan itu mengenal realitas.⁴⁴

1. Konstitusi

Jika fenomenologi berprinsip untuk kembali pada fenomena itu sendiri, dan subjek yang mengetahui baru bisa meyakini bahwa itu benar berdasarkan kesadaran yang intensional bahwa fenomena itu sendiri yang hadir, maka bagaimana sebenarnya proses suatu fenomena itu hadir dan mengungkapkan hakikat dirinya kepada kesadaran. Husserl memperkenalkan satu metode lagi yang sangat vital yaitu tentang konstitusi. Kalau saya menyatakan bahwa hal ini atau hal itu ada (*being*), hal itu nyata sebagai sesuatu yang kompleks. Suatu keseluruhan dari berbagai perbuatan, pengamatan, pengalaman dari berbagai corak. Tidak bisa dikatakan bahwa benda-benda berada dalam pengamatan-pengamatan seperti itu sebagaimana korek api dalam dosnya. Yang menjadi nyata adalah benda-benda (dikonstitusikan) dalam perbuatan itu sedemikian rupa sehingga mereka tidak terdapat dalam tindakan-tindakan itu sebagai realitas. Benda dilihat karena menampakkan diri dalam dan oleh pengalaman-pengalaman sehingga terjadi suatu "presentasi" (ada). Memang mereka menampakkan dirinya secara independen (tidak tergantung) dari pengalaman saya tetapi pasti mereka tidak bisa dipisahkan dari pengalaman-pengalaman itu.⁴⁵

⁴⁴Bertens, *Sejarah Filsafat*, h. 111.

⁴⁵M.A.W. Brouwer, *Sejarah Filsafat Barat Modern dan Sejaman* (Bandung: Penerbit Alumni, 1980) h. 57.

Fenomena-fenomena mengkonstitusi diri dalam kesadaran. Karena adanya korelasi antara kesadaran dan realitas, sebagaimana dijelaskan di atas, dapat dinyatakan bahwa konstitusi adalah aktivitas kesadaran yang memungkinkan tampaknya realitas. Husserl menyatakan bahwa dunia real dikonstitusi oleh kesadaran, dalam pengertian bahwa kesadaran harus hadir pada dunia supaya penampakan dunia dapat berlangsung. Tidak ada kebenaran-pada dirinya, lepas dari kesadaran. Misalnya: saya melihat gunung. Yang sebetulnya saya lihat hanyalah perspektif dari gunung tersebut, saya melihat gunung tersebut dari arah timur, barat atau dari atas. Bagi persepsi, gunung adalah sintesis dari semua perspektif tersebut. Dalam persepsi, objek telah dikonstitusi.⁴⁶

2. Reduksi

Pengalaman manusia sangatlah tidak terbatas, bila hal ini dapat mempengaruhi kesadaran, apakah cita-cita untuk menangkap fenomena sebagaimana ia mengungkapkannya dirinya tidak menjadi mustahil. Bagaimana mencapai fenomena yang benar-benar murni tanpa bercampur dengan pengalaman-pengalaman di luar dirinya yang mungkin masuk? Menjawab kekhawatiran ini Husserl mengeluarkan satu jurus lagi yaitu *epokhe* (kata Yunani yang dipinjam dari Filsafat Hellenistik). Menurut Husserl dalam statemen yang bersifat ilmiah (*scientific*) tidak boleh di dalamnya mengandung penonjolan tentang eksistensi yang nyata. Untuk itu seseorang harus kembali dalam sesaat untuk meletakkan satu sudut yang ia ketahui ke dalam suatu kantong di mana nanti terkumpul seluruh sisi yang ia ketahui baik tentang persepsi terhadap suatu objek maupun pemikiran dengan tujuan

⁴⁶Bertens, Sejarah Filsafat, h. 112.

untuk mendeskripsikan dan pada akhirnya, untuk menganalisis kesemuanya sebagai fenomena murni.⁴⁷

Kehidupan kita selalu mengandaikan bahwa dunia sungguh-sungguh ada sebagaimana diamati dan dijumpai. Dengan diam-diam kita percaya pada adanya dunia. Sikap tersebut oleh Husserl disebut sikap natural (*natural attitude*). Untuk memulai fenomenologi, menurut Husserl, kita harus mengubah sikap tersebut, kita harus menanggukkan kepercayaan kita pada dunia real. Kita harus menaruh adanya dunia real di antara kurung. Inilah yang disebut reduksi, namun reduksi tidak berarti menyangsikan akan adanya dunia, tetapi hanya ditujukan untuk netralisasi.⁴⁸

Husserl dalam penerbitannya menyebutkan tiga tahap penanggukan atau reduksi, dari reduksi fenomenologis, reduksi eiditis dan akhirnya sampai pada reduksi transendental. Reduksi fenomenologis ditempuh dengan menyisihkan atau menyaring pengalaman dari pengamatan pertama. Pengalaman inderawi itu tidak ditolak, tetapi perlu disisihkan dan disaring lebih dahulu sehingga tersingkirilah segala prasangka, praanggapan, dan prateori, baik yang berdasarkan keyakinan tradisional, maupun yang berdasarkan keyakinan agamis, bahkan seluruh keyakinan dan pandangan yang telah dimiliki sebelumnya.

Reduksi yang kedua adalah reduksi eiditis. Yaitu upaya untuk menemukan *eidōs* atau hakikat fenomena yang tersembunyi. Pada tahap ini segala sesuatu yang dianggap sebagai hakikat fenomena yang diamati disaring untuk menemukan hakikat sesungguhnya dari fenomena tersebut. Dengan demikian semua yang diamati akan dapat dianalisis

⁴⁷Existentialism, h. 28.

⁴⁸Bertens, *Sejarah Filsafat*, h. 113.

secara lengkap tanpa ada yang tertinggal. Dalam upaya menganalisis fenomena yang diamati dengan cermat dan lengkap itu, perhatian harus ditujukan kepada isi yang fundamental dan segala sesuatu yang bersifat paling hakiki.

Tahap ketiga adalah reduksi transendental yaitu menyisihkan dan menyaring semua hubungan antara fenomena yang diamati dan fenomena lainnya. Dalam reduksi transendental harus sampai pada penemuan kesadaran murni dengan menyisihkan kesadaran empiris. Kesadaran diri yang telah bebas dari kesadaran empiris akan sanggup mengatasi seluruh pengalaman sehingga bersifat transendental.⁴⁹

3. Kontribusi Fenomenologi kepada Hermeneutika dan Studi Agama

Usaha Husserl untuk menjadikan fenomenologi sebagai ilmu yang *rigorous*, di mana tidak terkandung di dalamnya keraguan, ketidakpastian atau kedwivartian telah banyak mengilhami filosof dan ilmuan yang datang kemudian. Meskipun tidak sepakat secara utuh tentang fenomenologi sebagaimana digagas oleh Husserl, para filosof dan ilmuan yang datang kemudian banyak menggunakan istilah-istilah fenomenologi, sehingga fenomenologi sudah digunakan dalam pengertian yang meluas bahkan hampir sama dengan metode deskriptif. Paul Ricoeur adalah salah seorang filosof Perancis yang mengambil fenomenologi sebagai salah satu pilar dalam pemikirannya mengenai hermeneutika. Ricoeur menggunakan fenomenologi untuk menjawab berbagai persoalan penafsiran teks, tidak hanya bagaimana interpretasi itu harus dilakukan tetapi juga menanyakan apakah interpretasi itu, dan apakah yang terjadi pada saat seseorang memahami sebuah teks.

⁴⁹Rapar, *Pengantar*, h. 119-120.

Ciri fenomenologis Ricoeur nampak pada usahanya untuk mendapatkan kutub objektif dari interpretasi terhadap teks. Ricoeur menggunakan pendekatan struktural untuk menempatkan di dalam tanda kurung semua pemahaman naif dan dangkal dari pembacaan satu teks. Dengan pendekatan ini pembaca suatu teks juga memberi kesempatan bagi teks itu sendiri untuk menyingkapkan makna terdalamnya. Namun Ricoeur tidak melanjutkan sampai reduksi transendental karena dianggapnya akan membawa pada idealisme yang ingin dilawan oleh Husserl sendiri sebagai penggagas fenomenologi.⁵⁰

Dalam penelitian-penelitian agama fenomenologi juga banyak digunakan sebagai jalan terang untuk menyingkap fenomena-fenomena keberagamaan. Oleh sebagian ahli, fenomenologi diusung untuk mengurung segala subjektifitas peneliti bahkan terhadap keyakinan yang ia pegangi sendiri untuk mencapai kebenaran apa adanya sebagaimana kenyataan yang ditemukan dalam lapangan penelitian. Namun sebagai sebuah pemikiran fenomenologi juga tidak lepas dari berbagai kritik, sebagaimana dalam fenomenologi agama telah muncul berbagai mazhab yang berbeda-beda. Sebagai contoh dapat diungkapkan pandangan C.J. Bleeker. Baginya fenomenologi agama adalah studi pendekatan agama dengan cara memperbandingkan berbagai macam gejala dari bidang yang sama antara berbagai macam agama, misalnya cara penerimaan penganut, doa-doa, inisiasi, upacara penguburan dan lain sebagainya. Yang dicoba diperoleh dari sini adalah hakikat yang sama dari gejala yang berbeda-beda. Disnilah

⁵⁰Bambang Triatmoko, "Hermeneutika Fenomenologis Paul Ricoeur", *Majalah Filsafat Driyakara*, Jakarta:STF Driyakara, XVI, No.2, h. 39-40.

diperlukan metode fenomenologis Husserl yaitu *epoche* dan *eiditis*.⁵¹

Ninian Smart, tokoh antropologi agama, juga memandang fenomenologi sebagai metode yang sangat membantu penelitian agama untuk mengidentifikasi perbedaan antara agama yang dilihat dari "dalam" (suatu tradisi, peran teolog, dan mereka yang setara dengan Budhis) dan dari "luar" sebagai seorang fenomenolog, tanpa memutuskan hubungan yang harus ada di antara mereka. Dalam konteks ini, konsep *epoche* Husserl, dapat mengurung pandangan subjektif yang berasal dari dalam, dan prasangka yang kabur akibat memandang agama dari luar, sehingga Smart menemukan beberapa klasifikasi dari dinamika agama, yaitu dimensi ritual, mitologis, doktrinal, etis, sosial, dan eksperiensial.⁵²

Pencarian metode ilmiah untuk memperoleh pengetahuan yang kebenarannya dapat dipertanggungjawabkan memang tidak hanya berhenti pada polemik hubungan subjek-objek. Hal itu karena terbukti baik subjek maupun objek bukan eksistensi yang berdiri-diri sendiri. Perspektif yang nampak dari postmodernis, menunjukkan bagaimana pengaruh struktur terhadap subjek dan begitu sebaliknya. Namun Husserl dengan fenomenologinya setidaknya telah memecahkan klaim para pihak yang memutlakkan posisi subjek dan para filosof yang memutlakkan kemandirian posisi objek.

⁵¹Mariasusai Dhavamony, *Fenomenologi Agama* (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1995) h. 7.

⁵²Peter Connolly ed., *Aneka Pendekatan Studi Agama*, terj. Imam Khoiri (Yogyakarta: LkiS, 2002) h. 124.

D. PAUL RICOEUR

1. Latar Belakang Pemikiran

Paul Ricoeur adalah pemikir berdarah Perancis. Pemikirannya mengenai hermeneutika melampaui pemikir sebelumnya seperti Betti dan Schleiermacher yang lebih menekankan pada objektifitas makna. Ricoeur berhasil menggabungkan unsur-unsur objektif dan subjektif dalam penafsiran atau lebih tepatnya momen-momen interpretasi objektif dan eksistensial.

Recoeur sejalan dengan pemikiran Gadamer yang menekankan pada "otonomi teks". Sebuah teks, begitu selesai diucapkan atau ditulis oleh pengarangnya, menjadi merdeka dari maksud pengarangnya dan dapat memiliki acuan-acuan yang bersifat universal. Otonomi teks memberikan ruh pada teks sehingga ia dapat senantiasa hidup dan aktual untuk dibaca oleh pembaca di mana saja dan kapan saja. Mengapa sebuah novel yang ditulis ratusan tahun yang lalu, masih menarik untuk dibaca pada zaman sekarang? Hal itu menunjukkan adanya otonomi teks, yaitu kebebasan untuk melakukan "dekontekstualisasi", baik dari sudut pandang sosiologis maupun psikologis, serta untuk melakukan "rekontekstualisasi" atau proses masuk kembali ke dalam konteks.⁵³

Otonomi teks meliputi tiga macam unsur, yaitu intensi atau maksud pengarang, situasi kultural dan kondisi sosial pengadaan teks, dan untuk siapa teks itu dimaksudkan. Dengan demikian yang dimaksud dengan *dekontekstualisasi* adalah bahwa materi teks melepaskan diri dari cakrawala intensi yang terbatas dari pengarangnya.

⁵³E. Sumaryono, *Hermeneutika Sebuah Metode Filsafat* (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1995) h. 101.

2. Pokok-Pokok Pikiran Hermeneutika Paul Ricoeur (Post Strukturalis)

Berkat jasa Saussure, linguistik memperoleh kedudukan istimewa dalam ilmu pengetahuan manusia (*humaniora*). Bahasa dapat dipelajari secara objektif karena bahasa dianggap suatu sistem yang otonom yang hanya memperhatikan relasi-relasi unsur di dalamnya, terlepas dari unsur luar yaitu siapa yang menggunakannya dan segala proses evolusi atau sejarah. Dengan demikian linguistik mendapat objek yang jelas dan metode yang sesuai dengan objeknya.

Namun dengan hanya menyelidiki *langue* yang berarti ilmu bahasa hanya menyelidiki sistem bahasa atau struktur internalnya, dan sama sekali mengabaikan unsur luar seperti *parole* atau subjek yang menggunakan bahasa (yang berbicara) dan sejarah, pemikir setelah Saussure mulai merasa ragu. Benarkah bahasa sepenuhnya ditentukan oleh struktur dan subjek sama sekali tidak memiliki wewenang dalam bahasa?. Padahal manusia merupakan agen atau pelaku sejarah. Manusia memang menjadi objek sejarah tetapi juga tidak bisa dinafikan eksistensinya sebagai subjek sejarah. Menjawab semua keraguan tersebut, di lingkungan akademisi Perancis tahun 1960-an telah lahir beberapa ahli. Mereka tidak menolak struktur, namun manusia juga tidak bisa dipinggirkan. Kalau Saussure digolongkan sebagai pemikir strukturalis, pemikir sesudahnya yang mengkritisnya dikenal dengan post struktural. Di antara mereka yang akan dikaji adalah Paul Ricoeur.

Para strukturalis, kata Ricoeur, berhak mempelajari bahasa sebagai *langue*, tetapi mereka melampaui batas kalau mereka menyamakan bahasa dengan *langue*. Di samping bahasa sebagai *langue*, ada lagi bahasa sebagai *parole*, yaitu subjek yang ber-

bicara. Dengan berbicara subjek melebihi bahasa sebagai sistem tertutup, karena ia mampu mengatakan sesuatu yang sungguh-sungguh baru.⁵⁴ Kesatuan *langue* dan *parole* inilah awal pijak dari pemikiran Ricoeur.

Pandangan Ricoeur didasarkan pada fenomena bahasa sebagai wacana, yaitu bahasa yang digunakan. Strukturalis, menurut Ricoeur, telah mengabaikan takdir bahasa sebagai wacana. Beberapa unsur wacana tidak mendapat tempat, seperti tiadanya tempat bagi temporalitas. Wacana selalu diungkapkan pada waktu tertentu dan konteks tertentu. Wacana selalu mengacu pada wahana atau dunia tertentu untuk digambarkan atau direpresentasikan untuk mengatakan sesuatu tentang sesuatu. Wacana selalu mempunyai subjek yang mengatakan dan *interlocutor* kepada siapa pesan itu disampaikan. Tiadanya aspek ini berarti analisis struktural mengabaikan proses komunikasi di dalam bahasa.⁵⁵

Dengan pandangannya tentang bahasa sebagai wacana, Ricoeur telah membawa linguistik sebagai fondasi kajian teks atau hermeneutika. Analisis struktural tidak ditolak oleh Ricoeur karena bisa menjadi sarana logis untuk menjelaskan hubungan-hubungan, kombinasi dan kontradiksi-kontradiksi yang ada dalam teks untuk diatasi atau dipecahkan sehingga menolong bagi pemahaman teks. Dengan demikian, bagaimana posisi dan peran objek dan subjek dalam bahasa dan bagaimana relasi antar keduanya dalam proses penafsiran.

Menurut Ricoeur, tanda hanya mengacu kepada tanda lain dalam suatu sistem. Namun dalam kalimat, bahasa diarahkan pada hal di balik dirinya sendiri, di mana makna bersifat imanen

⁵⁴Bertens, *Filsafat*, h. 229-230.

⁵⁵Haryatmoko, *Hermeneutika Paul Ricoeur, Transparansi Sebagai Proses*, No 05-06: Tahun ke-49, Mei-Juni 2000, h. 30.

terhadap wacana dan tentunya bersifat objektif dalam makna ideal, namun referensi justru mengekspresikan adanya pergerakan di mana bahasa mentransendensikan dirinya sendiri. Dengan kata lain, makna menghubungkan antara identifikasi fungsi dan fungsi predikat dalam kalimat, dan referensi menghubungkan bahasa dengan dunia.⁵⁶ Secara ringkas, teks memiliki struktur imanen yang bisa dijelaskan dengan pendekatan struktural, tetapi teks sekaligus mempunyai acuan luar (referensi) yang melampaui linguistik dan filsafat bahasa. Acuan luar itu yang disebut wahana atau dunia teks, realitas yang digelar oleh teks, suatu totalitas makna atau cakrawala global.⁵⁷

Ricoeur membedakan antara bahasa lisan dan tulis dan menetapkan bahasa tulis sebagai objek hermeneutika. Dengan ditulis, bahasa bisa menunjuk pada dunia di luar dirinya dan ditujukan pada alamat yang tidak tertentu. Dengan pandangan ini, Josef Bleicher menyimpulkan adanya beberapa teori teks menurut pemikiran Ricoeur: 1) Penulisan akan menetapkan makna (*fixation of meaning*); 2) Dengan penulisan, maksud dari pengarang akan berpisah dengan makna teks. Teks akan mengembara dengan dunia sendiri terlepas dari cakrawala penulis; 3) Dengan penulisan, teks akan melampaui referensi awal saat disampaikan.⁵⁸

Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa di dalam teks ada makna objektif yang dapat ditangkap dengan analisis struktural, dengan hanya mengetahui sistem yang mengatur relasi-relasi antar unsur di dalam teks itu sendiri.

⁵⁶Paul Ricoeur, *Filsafat Wacana*, terj. Musnur Heri (Yogyakarta: IRCiCHOD, 2003) h. 41.

⁵⁷Haryatmoko, *Hermeneutika*, h. 30.

⁵⁸Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics, Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique* (London and New York: Routledge, 1993) h. 230.

Namun bahasa dalam kodratnya adalah untuk mengatakan atau mengungkapkan sesuatu, maka selain struktur internal, bahasa juga memiliki referensi atau acuan luar atau dunia teks. Inilah makna subjektif dari teks.

Acuan luar atau dunia teks itu baru akan bermakna apabila menjadi milik pembaca atau penafsir, apropriasi atau pemahaman diri. Pemahaman diri inilah menandai pertemuan antara dunia yang disarankan oleh teks dan dunia konkret pembaca. Pembauran ini terjadi karena penafsir tidak mungkin mengambil alih dunia teks secara keseluruhan dan meninggalkan dunianya sendiri yang aktual yang dihayatinya sekarang.⁵⁹ Sampai di sinilah bahaya subjektifitas muncul. Namun Ricoeur telah memiliki jurus penyelesaiannya. Dalam proses pemahaman diri tersebut sangat diperlukan pengambilan jarak terhadap diri sendiri sehingga tidak terjadi distorsi makna dan dapat merelativisasi kesewenang-wenangan dalam penafsiran.

Untuk melakukan pengambilan jarak, Ricoeur menawarkan jalan berbentuk kritik ideologi dan dekonstruksi. Kritik ideologi untuk menjadikan kritik dan serangan dari luar yang mungkin destruktif dan dapat melemahkan eksistensi teks (agama) dapat diterima sebagai otokritik untuk pemurnian diri. Dekonstruksi mengajak pembaca untuk membongkar ilusi-ilusi, motivasi-motivasi baik sadar maupun di bawah sadar, serta kepentingan-kepentingan diri atau kelompok di depan teks.⁶⁰

3. Kontribusi Paul Ricoeur Pada Studi al-Qur`an Hadits

Al-Qur`an dan Hadits merupakan teks yang telah melewati masa historis yang panjang. Mereka ditakdirkan untuk

⁵⁹Haryatmoko, *Hermeneutika*, h. 31.

⁶⁰*Ibid.*, h. 31-32.

menjumpai pembacanya yang melampaui ruang dan waktu. Menghadapi persoalan jarak tempat dan waktu, antara pembaca di mana al-Qur`an dan al-Hadits pertama kali diproduksi dan pembaca al-Qur`an dan al-Hadits sekarang ini, nampak titik-titik temu antara Ricoeur dengan pemikir Islam yang memiliki ketekunan pada studi al-Qur`an dan al-Hadits, dalam hal ini M. Syahrur. Menurut Ricoeur teks adalah otonom, untuk memahami teks tidak perlu dikembalikan kepada penulis atau pembuat teks tersebut dan situasi awal saat pertama kali diungkapkan. Hal itu mungkin dilakukan, karena menurut Ricoeur dengan ditulisnya wacana maka wacana terpatri ke dalam tulisan yang tidak lagi berubah sehingga teks dapat menjangkau kita yang hidup pada zaman ini di sini. Untuk itu menurut Ricoeur tugas hermeneutik adalah mencari di dalam teks itu sendiri dinamika yang diarah oleh strukturasi karya dan mencari di dalam teks kemampuan karya untuk memproyeksikan diri keluar dari dirinya dan melahirkan satu dunia yang merupakan halnya atau pesan dari teks itu.

Tanpa menyederhanakan hermeneutika yang telah dipikirkan oleh Syahrur, namun nampak usaha Syahrur yang cukup gemilang pada dua tugas hermeneutik sebagaimana diungkapkan Ricoeur. Dalam studinya mengenai *al-fiqih al-Islāmiy* pada tema-tema perempuan, ia menunjukkan analisis struktural yang luar biasa terhadap teks al-Qur`an. Syahrur dengan bekal linguistik kontemporer bisa menemukan struktur khas dari teks al-Qur`an dan tidak ada satu unsurpun yang sia-sia dan tidak ada fungsinya sebagaimana dikemukakan oleh kalangan *nuhah* klasik. Setelah analisis struktural, untuk menemukan makna totalitas yang diarah oleh teks, Syahrur juga menggunakan filsafat dan ilmu

pengetahuan kontemporer. Sebagaimana Ricoeur, Syahrur menggunakan kekayaan ilmu kontemporer seperti filsafat, sosiologi, antropologi dan politik tidak seperti kalangan apologetik yang menempatkannya sebagai hamba teks, namun ilmu-ilmu tersebut ditempatkan dalam dialektika kritis dengan makna teks untuk menuju pemahaman yang lebih baik. Dengan dialektika kritis dengan khazanah ilmu kontemporer akan dicapai pemahaman yang lebih baik, tidak sekedar dalih bahwa teks tidak bertentangan dengan rasio atau ilmu pengetahuan. Tetapi teks memberi cara pandang dan dasar-dasar bagi pencerahan ilmu-ilmu kontemporer.

4. Kesimpulan

Menemukan makna yang asli yang dimaksud oleh pengarang sebagaimana dikehendaki oleh ahli tafsir zaman pertengahan sangat mustahil untuk dilakukan, karena manusia tidak bisa melepaskan lingkup historisnya kini, keluar dari zaman di mana penafsir hidup sekarang, kemudian memasuki alam pikiran sejarah masa lalu di mana suatu teks dihasilkan. Ricoeur memberikan satu jalan keluar. Meskipun manusia tidak dapat hadir seutuhnya ke masa lalu, berkat ditulisnya suatu teks ke dalam tulisan, maka teks sebenarnya dapat hadir ke zaman di mana kita berada sekarang ini. Dengan ditulis, teks menjadi otonom terlepas dari maksud pengarang dan alamat awal di mana teks itu dilahirkan.

Penafsir tidak perlu terjebak dalam subjektifitas, karena teks memiliki makna objektif dalam struktur internalnya. Namun makna dari struktur internal tersebut tidaklah sepenuhnya membunuh subjek, karena teks selalu akan menunjuk atau mengacu pada suatu dunia tertentu. Dengan demikian, penafsiran selain menemukan makna objektif teks,

juga menemukan cakrawala dunia yang diarah oleh teks. Sehingga penafsir meleburkan diri dalam dunia teks.

Pandangan Ricoeur di atas menjadi sumbangan yang berarti dalam studi al-Qur'an kontemporer yang berobsesi kembali kepada pandangan hidup al-Qur'an tetapi tidak terjebak dalam kejumudan dan kungkungan masa lalu. Sebagaimana pemikiran Syahrur, kembali kepada al-Qur'an tidak berarti kembali ke masa lalu, kembali kepada penafsiran yang ditangkap oleh Nabi dan para sahabat. Menafsirkan al-Qur'an adalah menggali pandangan hidup al-Qur'an atau makna dari totalitas struktur al-Qur'an. Makna al-Qur'an juga memberikan acuan kepada dunia kontemporer saat ini. *Wallāhu a`lam bi al-shawāb.*

E. HANS-GEORGE GADAMER

1. Pengertian Hermeneutika Gadamer

Gadamer memandang interpretasi sebagai proses dialog antara penafsir dengan teks. Penafsir dipandang sebagai "Aku" dan teks sebagai "Kamu" yang diajak bicara. Teks harus dibiarkan berbicara sendiri dan pembaca terbuka kepadanya sebagai subjek. Keterbukaan otentik ini adalah apa yang disebut dengan struktur Aku-Kamu dari kesadaran operatif historis.⁶¹

Tugas hermeneutika adalah menjalankan suatu dialog terbuka antara Aku-Kamu secara *give and take*. Sebagaimana dialog dengan percakapan, teks sebagai 'Kamu' senantiasa mempertanyakan kepada penafsir sebagai 'Aku'. Begitu juga sebaliknya, penafsir juga senantiasa mempertanyakan teks tersebut. Tugas penafsir adalah "membawa teks ke luar dari

⁶¹Richard E. Palmer, *Hermeneutika, Teori Baru Mengenai Interpretasi*, terj. Musnur Hery dan Damanhuri Muhammed (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005) h. 235.

alienasi di mana ia mendapatkan dirinya (sebagai bentuk tertulis) kembali ke dalam suasana kekinian dialog yang hidup dengan pertanyaan dan jawaban.⁶²

Situasi keterbukaan dialog dan saling bertanya, saling memberi jawaban, menunjukkan adanya kesadaran historis. Menurut Gadamer, horizon makna di mana sebuah teks atau aksi historis berpijak merupakan pertanyaan yang didekati dari dalam horizon seseorang, dan seseorang tidak meninggalkan horizonnya di belakangnya ketika dia menafsirkan, tetapi meluaskannya sejauh meleburkannya dengan aksi historis atas teks tersebut. Dengan demikian dialektika pertanyaan dan jawaban melahirkan peleburan horizon atau *fusion of horizons*.⁶³ Interpretator menyadari jarak antara teks dan cakrawalanya sendiri yang terbawa dalam proses memahami pada sebuah cakrawala yang baru dan komprehensif dengan mengangkat pertanyaan dan prasangka awal. Pengalaman yang dibuat untuk membawa kepada sebuah pemahaman baru merupakan pengalaman hermeneutik yang berbeda dengan pengalaman yang didasarkan pada metode-metode ilmiah.⁶⁴

2. Pokok-Pokok Pikiran Gadamer

Menurut Gadamer, interpretasi adalah penciptaan kembali, meskipun bukan merupakan perbuatan yang kreatif. Hermeneut atau penafsir selalu memahami realitas dan manusia dengan titik tolak sekarang atau kontemporer. Berbeda dengan para ekseget atau penafsir kitab suci yang mencoba masuk dalam teks asli

⁶²*Ibid.*, h. 237.

⁶³E. Sumaryono, *Hermeneutik Sebuah Metode Filsafat* (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1995) h. 73.

⁶⁴Josef Bleicher, *Hermeneutika Kontemporer- Hermeneutika Sebagai Metode Filsafat dan Kritik* (Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2003) h. 164.

dengan maksud untuk memahami teks tersebut sesuai dengan tujuan atau maksud penulisnya, para hermeneut berinterpretasi mulai dari konteks ruang dan waktunya sendiri.

H.G. Gadamer menawarkan satu konsep *sejarah efektif*. Menurut Gadamer, masa kini memiliki keterbatasan. Ia merumuskan batasan tersebut dengan konsep "situasi" yang merepresentasikan sebuah sudut pandang yang membatasi kemungkinan sebuah visi. Bagian penting dari konsep *situasi* adalah konsep tentang "horizon", yaitu bentangan visi yang meliputi segala sesuatu yang bisa dilihat dari sebuah titik tolak khusus. Dengan menerapkan konsep *horizon* pada akal pikiran, maka dapat dinyatakan kategori horizon yang sempit, perluasan horizon, dan penyingkapan horizon baru.⁶⁵

Menurut Gadamer, horizon masa kini merupakan hasil dari bentukan yang terus-menerus dan di antara unsur pembentuknya adalah horizon masa lalu dengan pertemuan dan pemahamannya terhadap tradisi dari mana kita berasal. Horizon masa kini tidak bisa dibentuk tanpa masa lalu dan pemahaman selalu merupakan gabungan dari horizon tersebut. Tradisi yang di sana, yang lama dan yang baru, secara terus-menerus berkembang bersama untuk membuat segalanya bernilai. Setiap pertemuan dengan tradisi yang terjadi di dalam kesadaran historis melibatkan pengalaman ketegangan antara teks dan masa kini.

Untuk itu, tugas hermeneutika tidak untuk menguraikan ketegangan dengan memproyeksikan horizon historis masa lalu yang berbeda dengan masa kini. Proyeksi horizon historis hanyalah sebuah fase dalam proses pemahaman dan tidak membeku ke dalam alienasi diri sebuah kesadar-

⁶⁵Hans-George Gadamer, *Truth and Method: Kebenaran dan Metode*, terj. Ahmad Sahidah (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), h. 364.

an masa lalu, tetapi diambil alih oleh horizon pemahaman kita sendiri masa kini.⁶⁶ Dengan demikian, pemahaman masa lalu tidaklah harus ditinggalkan apalagi dibuang sia-sia, ia merupakan jembatan bagi pemahaman masa kini.

3. Kesimpulan

Sebagaimana karya seni (yang dibuat di masa lalu), teks pada umumnya mempunyai sifat berkembang, aktual sampai pada masa kini. Dengan hermeneutika hal tersebut bisa diatasi melalui pemahaman, penafsiran, dan dialog. Penafsir dengan cara ini melakukan pengembaraan untuk menemukan keserasian antara si penafsir tersebut dengan objek (teks). Keserasian ini tidak berarti penafsir tergantung pada teks, si penafsir membuka diri untuk berdialog dengan yang lain. Meskipun Gadamer menekankan pada hakikat dan kandungan nilai karya seni, ia tidak menafikan bentuk lahir. Sebab bentuk lahir merupakan media yang memungkinkan penafsir (dalam hal ini pengamat seni) melalui eksperimen-eksperimennya yang terus-menerus bisa mendapatkan suatu makna yang pasti. Demikian juga dengan adanya bentuk lahir, generasi mendatang bisa turut memberikan apresiasi terhadap karya seni tersebut. Dengan kata lain, keberadaan wujud luar mempunyai kekuatan yang dinamis.

Secara garis besar bisa dikatakan bahwa Gadamer—dalam hermeneutika—menawarkan tiga poros yaitu penulis (pen-cipta teks/sejarah/seni), penafsir, dan teks dalam pengertian umum. Si penafsir bergerak merambah dari pemahaman yang ada menjelang kemunculan teks, beragamnya arti sepanjang sejarah sampai pada arti di mana penafsir hidup, dan dari penafsir mencoba menyatu rasa dengan penulis (pembuat

⁶⁶Hans-George Gadamer, *Truth and Method*, h. 369.

teks). Dengan demikian, penafsiran hermeneutik adalah penafsiran yang terus menerus dan berputar-putar antara penafsir, teks, dan pembuat teks.

Pokok-pokok pikiran dari Gadamer memberikan inspirasi bagi pemikir Muslim dalam kajian teks, di antaranya Muhammad Syahrur. Dalam kajian al-Qur`an, walaupun tampaknya Syahrur ingin memutus sama sekali pemahaman masa lalu dengan masa kini, namun sebenarnya Syahrur hanya ingin agar umat Islam menekankan aktualitas pemahaman al-Qur`an bagi masyarakat masa kini. Syahrur menyatakan bahwa:

Jika Islam bersifat relevan pada setiap ruang dan waktu, maka harus dipahami bahwa al-Kitab juga diturunkan kepada kita yang hidup pada abad dua puluh ini, seolah-olah Nabi Muhammad baru saja wafat dan telah menyampaikan sendiri kepada kita. Kitab-kitab tafsir dan fiqh yang dihasilkan generasi terdahulu harus dipandang sebagai interaksi mereka dengan al-Kitab dalam sejarah mereka.⁶⁷

Dengan pandangan Gadamer, mengenai horizon masa lalu sebagai jembatan untuk pemahaman masa kini, maka tafsir Al-quran dapat dinilai bobotnya dengan melihat sejauh mana ia memberikan jembatan pemahaman bagi masyarakat masa kini dengan proyeksi yang diberikan oleh teks dengan konteks masa lalu pada saat ia diturunkan. Apakah makna ayat-ayat Alquran membeku dalam ruang sejarahnya ketika diwahyukan pada waktu itu, makna itu menjadi makna tunggal dan final atau makna-makna itu dapat dijembatani untuk dihubungkan dengan konteks masyarakat kontemporer dengan terbentuknya horizon masa kini.

⁶⁷Muhammad Syahrur, *al-Kitâb wa al-Qur`ân: Qirâ`ah Mu'ashirah* (Damaskus: al-Ahali, 1990), h. 44-45.

BAB III

HERMENEUTIKA DALAM TRADISI ISLAM

A. FAZLUR RAHMAN

1. Latar Belakang Pemikiran

Fazlur Rahman lahir pada 1919 di Pakistan. Rahman berkembang menjadi seorang pemikir yang bebas. Meskipun dibesarkan di keluarga dengan tradisi mazhab Hanafi, sebuah mazhab Sunni yang bercorak lebih rasionalis, karena lebih menggunakan ra`yu daripada riwayat (Hadits), Rahman sejak usia belasan tahun telah melepaskan diri dari ikatan-ikatan mazhab-mazhab Sunni. Setelah menamatkan pendidikan menengah, Rahman melanjutkan studinya di Departemen Ketimuran Universitas Punjab, Lahore dan berhasil memperoleh gelar M.A. pada 1942 dalam bidang sastra Arab. Pada tahun 1946, Rahman mengambil program doktor di Universitas Oxford, Inggris dalam bidang filsafat Islam dan memperoleh gelar Ph.D. pada tahun 1949 dengan disertasi tentang Ibn Sina.

Rahman mengembara terlebih dulu sebagai dosen di Universitas Durham Inggris dan McGill University setelah selesai program doctoral dan baru kembali ke Pakistan di awal tahun 60-an. Pada tahun 1962, Rahman ditunjuk sebagai direktur Lembaga Riset Islam. Pada tahun 1964, ia ditunjuk sebagai dewan penasehat Ideologi Islam Pemerintah Islam. Karena tugas pada dua lembaga itu, Rahman terlibat dalam

upaya menafsirkan kembali Islam. Seringkali, atau malah selalu, ide-ide Rahman bertentangan dengan pandangan kalangan tradisional dan fundamentalis serta menimbulkan kontroversi yang berkepanjangan. Situasi di tanah airnya yang tidak kondusif tersebut membuat Rahman membuat keputusan untuk meninggalkan Pakistan dan hijrah ke Los Angeles menjadi *visiting professor* di Universitas California pada musim semi tahun 1969. Pada musim gugur ia pergi ke Universitas Chicago sebagai professor pemikiran Islam. Rahman meninggal dunia pada 26 Juli 1988.

Berdasarkan kerangka teori hermeneutika, pemikiran Fazlur Rahman tentang tafsir (baca: hermeneutika) dapat dikategorikan sebagai kombinasi antara dua tradisi pemikiran, Islam dan Barat. Dalam tradisi pemikiran Islam, Rahman memilih epistemologi tafsir sebagaimana yang tampak dari terminologi keilmuan klasik yang ia gunakan, seperti *asbāb al-nuzūl*, *qiyās*, *'illat al-hukm*, *'āmm*, dan *khāsh*. Meskipun demikian, pengembangan gagasan-gagasan dalam sistem pemikiran Rahman telah mencapai tingkat sofistikasi yang tinggi dan telah bergeser dari konseptualisasinya yang lama. *Asbāb al-nuzūl*, misalnya, yang biasanya didefinisikan sebagai suatu peristiwa atau pertanyaan yang dilontarkan Sahabat yang melatarbelakangi penurunan suatu ayat dalam al-Qur`an, dipahami Rahman sebagai historisitas al-Qur`an yang mencakup situasi makro kehidupan masyarakat secara menyeluruh di kawasan Arab pada saat al-Qur`an diturunkan.

Dari tradisi pemikiran Barat, Fazlur Rahman dipengaruhi oleh pemikiran Gadamer dan Betti. Sebagaimana Gadamer, Rahman berusaha menyingkap hubungan antartradisi dalam dunia Islam yang digambarkannya sebagai hubungan antara kebenaran wahyu (*the revealed truth*) dan sejarah. Kemudian

dalam upaya memahami tradisi tersebut Rahman juga sependapat dengan Gadamer yang memandang perlu untuk merekonstruksi makna atau nilai kebenaran universal dari sebuah peristiwa atau teks masa lalu yang ditulis pengarangnya. Nilai kebenaran ini akan diaplikasikan untuk membangun dunia kehidupan di masa yang akan datang. Karena itu, sejarah, tulis Gadamer, hanya memiliki makna ketika dipertemukan dengan keprihatinan masa kini untuk membangun harapan di masa depan.⁶⁸

2. Pemikiran Fazlur Rahman tentang Tafsir al-Qur`an

Rahman merupakan pemikir pembaharu yang mengundang kontroversi di kalangan pemikir-pemikir Islam yang telah mapan dan enggan pada perubahan. Meskipun ia alumni Barat dan akhirnya juga menetap di Barat setelah mendapat penentangan yang keras dan terus-menerus dari kalangan tradisionalis di Pakistan, tanah kelahirannya, sebenarnya Rahman menunjukkan komitmen yang jelas terhadap dua soko guru pemikiran Islam yakni al-Qur`an dan al-Hadits.

Hakikat tafsir menurut Rahman bisa dilihat dari dua perspektif, yaitu tafsir sebagai produk (*Qur`anic interpretation as product*) dan tafsir sebagai proses (*Qur`anic interpretation as process*). Sebagai sebuah produk, tafsir merupakan hasil interaksi dan dialektika antara teks, konteks (realitas), dan penafsirannya. Ia dipengaruhi oleh situasi dan kondisi sosio-historis, geo politik, bahkan juga oleh latar belakang keilmuan serta "kepentingan" penafsirnya. Sebagai sebuah produk, tafsir tidak hanya boleh dikritik, tetapi harus direkonstruksi

⁶⁸Ilyas Supena, *Rekonstruksi Sistematis Epistemologi Ilmu-Ilmu Keislaman dalam Pemikiran Hermeneutika Fazlur Rahman (1919-1988)*, Ringkasan Disertasi, Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2007, h. 3-4.

jika memang tidak sesuai dengan tuntutan problem masyarakat kontemporer.

Tafsir sebagai sebuah proses merupakan aktivitas interpretasi teks dan realitas yang terus-menerus dilakukan, tanpa mengenal titik henti. Tafsir sebagai proses harus berorientasi pada sebuah pencarian (*as request*), bukan *as final*, sehingga segala bentuk otoritarianisme dan dogmatisme penafsiran perlu dikritik, agar tidak ada monopoli kebenaran sepihak. Karena al-Qur'an adalah Kitab yang akan selalu kompatibel untuk segala ruang dan waktu (*shālih li kulli zamān wa makān*), diperlukan penafsiran atau "pembacaan" yang kreatif terhadapnya. Dengan proses penafsiran tersebut, penafsir dapat menemukan pesan-pesan eternal al-Qur'an secara tepat dan mampu menjadi solusi alternatif bagi pemecahan problem-problem sosial-keagamaan umat Islam di era kontemporer.⁶⁹

Makna al-Qur'an, menurut Rahman, harus dipahami berdasarkan apa yang dimaksud oleh penulisnya, yakni Allah. Namun demikian, karena Allah dalam perspektif Islam adalah Tuhan yang bersifat *ahistoris*, maka wujud penulis di sini dapat diwakili oleh Muhammad saw. yang diyakini umat Islam sebagai penafsir otoritatif atas al-Qur'an. Muhammad hidup dan berinteraksi dengan masyarakat Arab, maka pemahaman atas al-Qur'an juga perlu menyertakan dimensi historis-sosiologis yang menyertai masyarakat Arab tersebut. Dialektika antara teks, Muhammad, dan realitas sosial ini dapat menghasilkan makna yang kemudian diambil darinya makna substantife untuk diterapkan dalam situasi kekinian.

⁶⁹Abdul Mustaqim, Epistemologi Tafsir Kontemporer-Studi Komparatif antara Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrur, Ringkasan Disertasi, Program Pascasarjan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2007, h. 10-11.

Dimensi historis-sosiologis dipandang sebagai latar belakang yang menjadi suatu kesatuan dalam memahami al-Qur`an. Latar belakang langsungnya adalah aktivitas Nabi sendiri dan perjuangannya selama kurang lebih dua puluh tiga tahun di bawah bimbingan al-Qur`an. Karena perjuangan Nabi sendirilah yang sesungguhnya berhak memperoleh sebutan Sunnah, adalah penting untuk memahami sebaik mungkin milieu Arab pada masa awal penyebaran Islam. Sebab, aktivitas Nabi mensyaratkan adanya milieu tersebut. Dengan demikian, adat istiadat, pranata-pranata, dan pandangan hidup orang-orang Arab pada umumnya menjadi sangat penting untuk memahami aktivitas Nabi. Situasi di Makkah, khususnya, saat menjelang Islam datang juga membutuhkan suatu pemahaman yang mendalam.⁷⁰

Konsep metode penafsiran yang diusulkan Rahman di atas kemudian dirumuskan menjadi metode penafsiran yang terdiri dari dua gerakan (*double movement*). *Pertama*, dari yang khusus (*partikular*) kepada yang umum (*general*) dan *kedua*, dari yang umum kepada yang khusus. Gerakan pertama bertujuan untuk memahami prinsip-prinsip umum al-Qur`an dan sunnah, sebagai bagian organis dari al-Qur`an dan gerakan kedua bertujuan merealisasikan tujuan moral sosial al-Qur`an tersebut pada situasi atau kasus aktual sekarang ini.

Gerakan pertama, terdiri dari dua langkah yang harus ditempuh, yaitu, *pertama*, memahami makna ayat-ayat spesifik al-Qur`an dengan mengkaji situasi atau problem historis yang ingin dijawab ayat tersebut. Selain itu, harus dikaji pula situasi makro dalam batasan-batasan masyarakat,

⁷⁰Taufik Adnan Amal, ed., *Metode Alternatif Neomodernisme Islam Fazlur Rahman* (Bandung: Mizan, 1987) h. 55.

agama, adat-istiadat, lembaga, bahkan keseluruhan kehidupan masyarakat di Arabia pada saat Islam datang, khususnya Mekkah dan sekitarnya. *Kedua*, men-generalisasikan respon-respon spesifik penurunan wahyu al-Qur'an dan menyatakannya sebagai ungkapan-ungkapan yang memiliki tujuan moral sosial umum.⁷¹

Contoh mengenai sebuah proposisi umum di dalam al-Qur'an, misalnya adalah pernyataan al-Qur'an bahwa, "kekayaan tidak boleh beredar hanya di kalangan golongan kaya dalam masyarakat" (QS. 59:7), tetapi harus beredar dalam seluruh masyarakat untuk kepentingan keadilan sosial dan ekonomis. Pernyataan ini merupakan petunjuk umum yang salah satu pengejawantahan hukumnya adalah institusi zakat yang diundangkan oleh Nabi sendiri dan siapa-siapa yang berhak menerimanya telah disebutkan secara jelas dalam surat al-Taubah ayat 60. Tetapi para *fuqaha* sepanjang abad pertengahan tidak mempertemukan petunjuk umum al-Qur'an ini dengan institusi zakat. Zakat hanya dipandang sebatas sebagai bentuk dana bantuan untuk fakir miskin. Jika para ahli hukum Islam mempertautkan kedua ayat tersebut, maka sebenarnya mereka akan melihat bahwa institusi zakat pada faktanya merupakan salah satu cara di mana ajaran umum al-Qur'an tentang keadilan sosio-ekonomis telah diimplementasikan. Merupakan suatu kewajiban untuk merumuskan legislasi lainnya di samping zakat yang akan menempatkan kehidupan ekonomis masyarakat Muslim di atas basis Islam yang sebenarnya.⁷²

⁷¹Ilyas Supena, Rekonstruksi Sistemik Epistemologi Ilmu-Ilmu Keislaman dalam Pemikiran Hermeneutika Fazlur Rahman (1919-1988), Ringkasan Disertasi, Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2007, h. 6-7.

⁷²Taufik Adnan Amal, ed., *Metode Alternatif*, h. 57.

3. Kesimpulan

Keberatan para penentang Rahman di antaranya adalah jika al-Qur`an dipahami hanya dalam konteks kesejarahannya berarti membatasi pesannya hanya untuk tempat dan masa Nabi. Ide Rahman bahwa al-Qur`an harus diletakkan dalam konteksnya adalah al-Qur`an harus dipahami sebagaimana mestinya. Tidak diragukan lagi bahwa ada beberapa prinsip umum–baik religius maupun sosial–di dalam al-Qur`an, tetapi sejumlah besar ayat al-Qur`an tidak mengandung prinsip-prinsip semacam itu. Kitab suci tersebut lebih banyak berisi komentar-komentar spesifik dan solusi-solusi terhadap masalah-masalah yang dihadapi Nabi dan masyarakatnya dalam perjuangan mereka. Dengan demikian, tidak dapat ditolak bahwa sebagian besar al-Qur`an mensyaratkan suatu pengetahuan tentang situasi-situasi kesejarahan yang baginya pernyataan-pernyataan al-Qur`an memberikan solusi-solusi, komentar-komentar, dan respon-respon. *Asbāb al-nuzūl* yang telah dipelajari oleh ulama dan mufassir sejak masa awal Islam merupakan bagian dari data kesejarahan yang menyediakan suatu konteks untuk memahami al-Qur`an.

Contoh memahami al-Qur`an berdasarkan konteks situasional diilustrasikan dengan isu pelarangan alkohol (*khamar*). Pada periode Makkah, dalam surat al-Nahl, al-Qur`an menyebut *khamar* sebagai salah satu rahmat Tuhan bersama-sama dengan susu dan madu (Qs. 16; 66-69). Ketika kaum muslimin hijrah ke Madinah, ada kabar bahwa terdapat sekelompok orang – ‘Umar ibn Khatthab ada di antara mereka – yang menginginkan agar al-Qur`an mengumumkan pelarangan *khamr*. Dalam surat al-Baqarah, ditemukan ayat yang menyatakan, “Orang-orang ini tetap bertanya kepadamu tentang *khamar* dan judi. Katakanlah:”Pada keduanya itu terdapat

dosa besar dan beberapa manfaat bagi manusia, tetapi dosa keduanya lebih besar daripada manfaatnya". (Qs. 2: 219).

Setelah beberapa waktu, ada sebuah pesta yang diselenggarakan di rumah salah seorang Anshar, di dalam pesta tersebut beberapa orang Muslim minum *khamr* dan mabuk. Ketika salah seorang darinya memimpin shalat malam, ia keliru membaca al-Qur'an. Tatkala peristiwa tersebut dilaporkan kepada Nabi, turunlah ayat dalam surat al-Nisā', "Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu shalat, sedang kamu dalam keadaan mabuk, sehingga kamu mengerti apa yang kamu ucapkan" (Qs. 4; 43). Akhirnya, menurut salah satu laporan, diadakan pesta lainnya di rumah seorang Anshar, di mana orang minum-minum *khamr* lagi, dan kemudian pecah pertengkaran di mana beberapa orang mengutip syair-syair pra-Islam untuk memojokkan suku-suku lainnya dan saling baku hantam; dikatakan bahwa Sa'ad ibn Abi Waqās patah hidungnya. Ketika kejadian ini dilaporkan kepada Nabi, turunlah pernyataan terakhir al-Qur'an tentang *khamr* dalam surat al-Maidah, Hai orang-orang yang beriman, sesungguhnya (meminum) *khamar*, berjudi, (berkorban untuk) berhala, mengundi nasib dengan panah, adalah perbuatan keji termasuk perbuatan syaitan. Maka jauhilah perbuatan-perbuatan itu agar kamu mendapat keberuntungan. Sesungguhnya syaitan itu bermaksud hendak menimbulkan permusuhan dan kebencian di antara kamu dengan *khmar* dan berjudi itu, dan menghalangi kamu dari mengingat Allah dan shalat; maka berhentilah kamu (dari mengerjakan pekerjaan itu). (QS. 5:90-91)

Kesimpulan apakah yang dapat ditarik dari peristiwa ayat-ayat di atas? Para *fuqaha* membuat kesimpulan bahwa ayat al-Qur'an tentang *khamr* yang terakhir dalam surat al-Maidah ayat 90 yang melarang *khamr* merupakan pedoman

yang mesti diterapkan dan ayat-ayat sebelumnya menjadi terhapus (*mansūkh*) kandungan hukumnya. Prinsip *nāsikh-mansūkh* tersebut tentu menimbulkan banyak tanda tanya dalam aktualisasi nilai-nilai al-Qur`an pada masa kini, terutama apa relevansi ayat-ayat yang *terhapus* padahal kenyataannya ia masih menjadi bagian dari al-Qur`an. Para ulama abad modern kemudian membuat suatu kesimpulan tentang *graduasi* atau penerapan hukum Islam secara bertahap. Namun konsep *graduasi* ini perlu ditopang oleh argumen yang kuat karena kalau dicermati terjadi kontradiksi yang tajam, di mana ayat pertama memandang *khamr* sebagai rahmat yang juga memiliki manfaat dengan ayat yang terakhir yang melarangnya karena *khamar* merupakan kekejian dan perbuatan setan.

Pendekatan historis Fazlur Rahman akan menghantarkan pada analisis bahwa ketika Nabi masih berada di Makkah, kaum muslimin merupakan komunitas informal yang sangat kecil; mereka masih belum merupakan suatu masyarakat (*society*). Tampak bahwa sebagian besar dari mereka tidak mengkonsumsi *khamr* pada waktu itu. Belakangan, ketika orang-orang Makkah terkemuka – seperti Hamzah, paman Nabi, dan ‘Umar ibn Khaththab – masuk Islam di sekitar tahun 614, ada beberapa orang di antara mereka yang meminum *khamr*. Meskipun demikian, peristiwa tersebut tidak menimbulkan dampak buruk apapun kepada kaum muslimin. Namun ketika kaum muslimin hijrah ke Madinah, mereka tidak saja menjadi suatu masyarakat (*society*) tetapi juga menjadi semacam negara informal. Dampak minum *khamr* pada waktu itu menjadi suatu masalah besar. Dengan demikian, tampak adanya *graduasi* penerapan hukum menjadi lebih ketat pada masa Madinah.⁷³

⁷³Taufik Adnan Amal, ed., *Neomodernisme*, h. 59-61.

B. NASHR HAMID ABU ZAYD

1. Latar Belakang Pemikiran

Nasr Hamid Abu Zayd lahir di desa Qahafah, dekat kota Tantha Mesir, 10 Juli 1943 dan wafat 5 Juli 2010 di Mesir dan dimakamkan di daerah tempat ia dilahirkan.⁷⁴ Sebagaimana kebiasaan masyarakat Muslim Mesir, sejak sekitar usia 4 tahun dia belajar Qur'an di *kuttab* di desanya Qahafah, dan pada usia 8 tahun dia telah menghafal al-Qur'an.⁷⁵ Ayah Abu Zayd adalah seorang aktivis *al-Ikhwan al-Muslimun* dan pernah dipenjara menyusul dieksekusinya Sayyid Quthb. Abu Zayd juga telah menjadi simpatisan gerakan *Ikhwan al-Muslimun* pada usia sebelas tahun. Abu Zayd tertarik dengan pemikiran Sayyid Quthb dalam bukunya *al-Islām wa al-'Adālah al-Ijtimā'iah* (Islam dan Keadilan Sosial), khususnya penekanannya pada keadilan manusiawi dalam menafsirkan Islam.⁷⁶

Ayah Abu Zayd meninggal pada saat Abu Zayd berusia empat belas tahun dan mengharuskan ia bekerja untuk membantu perekonomian keluarga. Setelah menyelesaikan pendidikan teknik di Tantha pada tahun 1960, dia bekerja sebagai seorang teknisi elektronik di Organisasi Komunikasi Nasional di Kairo sampai tahun 1972. Pada saat yang sama, sambil bekerja ia mulai melanjutkan studi di Cairo University, di mana Abu Zayd meraih gelar BA dalam *Arabic Studies*

⁷⁴http://en.wikipedia.org/wiki/Nasr_Abu_Zayd; Moch Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'an, Teori Hermeneutika Nashr Abu zayd* (Jakarta: Teraju, 2003) h. 15.

⁷⁵Moch Nur Ichwan, *al-Qur'an sebagai Teks (Teori Teks dalam Hermeneutik Qur'an Nasr Hamid Abu Zayd)* dalam Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsudin, ed., *Studi al-Qur'an Kontemporer, Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002) h. 150.

⁷⁶Moch Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'an*, h. 15-16.

dengan predikat *cum laude* (1972).⁷⁷ Abu Zayd kemudian diangkat sebagai asisten dosen. Berdasarkan kebijakan pimpinan pada jurusannya yang mewajibkan para asisten dosen baru untuk mengambil studi Islam sebagai bidang utama dalam riset master dan doktoral, Abu Zayd mengubah bidang studi keahliannya dari linguistik dan kritik sastra menjadi studi Islam, khususnya studi al-Qur`an.⁷⁸

Pada universitas yang sama dengan program sarjananya, Abu Zayd meraih gelar MA pada tahun 1977.⁷⁹ Abu Zayd menulis tesis dengan tema *al-Ittijāh al-'Aqlī fī al-Tafsīr: Dirāsah fī Qadhiyyāt al-Majāz fī al-Qur`ān 'inda al-Mu'tazilah* (Rasionalisme dalam Tafsir: Sebuah Studi tentang Problem Metafor menurut Mu'tazilah). Karya tesis tersebut kemudian dipublikasikan pada tahun 1982.⁸⁰ Gelar Ph.D dalam *Islamic Studies*, dengan fokus pada bidang tafsir al-Qur`an diselesaikan Abu Zayd pada tahun 1981.⁸¹ Abu Zayd menulis disertasi berjudul *Falsafat al-Ta`wīl: Dirāsah fī Ta`wīl al-Qur`ān 'Inda Muhy al-Dīn Ibn 'Arabī* (Filsafat Takwil: Studi Heremeneutika al-Qur`an Muhy al-Din ibn 'Arabī).⁸²

Abu Zayd pernah tinggal di Amerika selama dua tahun (1978-1980), saat memperoleh beasiswa untuk penelitian doktoralnya di Institute of Middle Eastern Studies, University of Pennsylvania, Philadelphia. Karena itu ia menguasai bahasa Inggris lisan maupun tulisan.⁸³ Pada saat Abu Zayd mengikuti program studi di University of Pennsylvania, ia mempelajari

⁷⁷*Ibid.*, 16-17.

⁷⁸*Ibid.*, 17.

⁷⁹http://en.wikipedia.org/wiki/Nasr_Abu_Zayd.

⁸⁰Moch Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur`an*, h. 17-18.

⁸¹http://en.wikipedia.org/wiki/Nasr_Abu_Zayd.

⁸²Moch Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur`an*, h. 18.

⁸³http://en.wikipedia.org/wiki/Nasr_Abu_Zayd.

ilmu-ilmu sosial dan humanitas, khususnya teori-teori tentang cerita rakyat (*folklore*). Pada masa itulah Abu Zayd menjadi akrab dengan hermeneutika Barat. Dia menulis artikel "*al-Hirminiyuthiqa wa Mu`dhilat Tafsir al-Nashsh* (Hermeneutika dan problem penafsiran teks). Artikel tersebut merupakan artikel pertama yang ditulis Nasr Hamid tentang hermeneutika dalam bahasa Arab.⁸⁴

Selain sebagai dosen pada Fakultas Bahasa dan Sastra Arab pada Cairo University, Abu Zayd juga pernah menjadi dosen tamu di Universitas Osaka, Jepang. Di sana ia mengajar bahasa Arab selama empat tahun (Maret 1985-Juli 1989).⁸⁵ Ketika masih berada di Jepang, dia dipromosikan sebagai *Associate Profesor*. Masa Abu Zayd di Jepang tampaknya merupakan masa paling produktif baginya. Selama tinggal di Jepang itulah Abu Zayd menyelesaikan bukunya *Mafhūm al-Nash: Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur`ān* (Konsep Teks: Studi tentang ilmu-ilmu al-Qur`an) dan menulis artikel-artikel lainnya, yang sebagiannya nanti dipublikasikan dalam *Naqd al-Khithāb al-Dīnī* (Kritik atas Wacana Keagamaan). Sebagian besar artikel yang dimuat dalam buku terakhir ini dipublikasikan pada akhir 1980-an dan awal 1990-an.⁸⁶

Pada bulan April 1992, pada usianya yang ke-49, Abu Zayd menikahi Dr. Ibtihal Ahmad Kamal Yunis, profesor Bahasa Perancis dan Sastra Perbandingan di Universitas Kairo. Satu bulan kemudian, 9 Mei 1992, dia mengajukan promosi profesor penuh di Universitas Kairo. Namun ini juga merupakan awal dari tragedi hidupnya, sebuah peristiwa yang telah mempengaruhi sejarah Mesir dan dunia Islam secara

⁸⁴Moch Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur`an*, h. 18

⁸⁵http://en.wikipedia.org/wiki/Nasr_Abu_Zayd

⁸⁶Moch Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur`an*, h. 20.

umum.⁸⁷ Abu Zayd mengajukan berkas yang diperlukan dengan melampirkan semua karya tulisnya yang sudah diterbitkan. Enam bulan kemudian, 3 Desember 1992, keluar keputusan bahwa promosinya ditolak. Abu Zayd tidak layak menjadi profesor, karya-karyanya dinilai kurang bermutu bahkan menyimpang dan merusak karena isinya melecehkan ajaran Islam, menghina Rasulullah saw., meremehkan al-Qur'an dan menghina para ulama Salaf. Abu Zayd tidak bisa menerima dan protes.⁸⁸

Pada 3 Juli 1995, bersama istrinya, Abu Zayd terbang ke Madrid, Spanyol, dan akhirnya menetap di Leiden, Belanda, sejak 2 Oktober 1995. Di Belanda Abu Zayd mendapat sambutan hangat, ia menjadi profesor tamu studi Islam di Universitas Leiden sejak 26 Juli 1995 hingga 27 Desember 2000 dan dikukuhkan sebagai Guru Besar tetap di Universitas Leiden.⁸⁹ Rijks Universiteit Leiden langsung merekrutnya sebagai dosen sejak kedatangannya (1995) sampai sekarang. Ia bahkan diberi kesempatan dan kehormatan untuk menduduki *the Cleveringa Chair in Law Responsibility, Freedom of Religion and Conscience*, kursi profesor prestisius di universitas itu.⁹⁰

Abu Zayd tetap sering berkunjung ke Mesir setelah tahun 1995, tetapi hanya untuk mengunjungi saudara-saudaranya. Selama kunjungan ke Indonesia ia terkena virus yang tidak diketahui dan di rawat di rumah sakit di Kairo hingga akhirnya meninggal di rumah sakit Kairo pada 5 Juli 2010.⁹¹

⁸⁷*Ibid.*, h.22.

⁸⁸Syamsuddin Arief, *Kisah Intelektual Nasr Hamid Abu Zayd, Pengusung Tafsir Hermeneutika*, <http://indrayogi.multiply.com/reviews/item/89>, 14 Agustus 2010.

⁸⁹Shofiyullah, Membaca "Naqd al-Khitāb" Nasr Hamid Abu Zayd,

⁹⁰Syamsuddin Arief, *Kisah Intelektual Nasr Hamid Abu Zayd, Pengusung Tafsir Hermeneutika*.

⁹¹http://en.wikipedia.org/wiki/Nasr_Abu_Zayd.

5. Kesimpulan

Metodologi tafsir al-Qur`an dibangun di atas prinsip tekstualitas al-Qur`an, bahwa objek utama kajian al-Qur`an adalah teks kebahasaan. Dengan prinsip dasar tersebut, studi al-Qur`an harus dikaitkan dengan ilmu bahasa (linguistik) dan kritik sastra. Selain pendekatan tekstual, studi al-Qur`an juga menggunakan pendekatan historis kritis, sehingga *asbāb al-nuzūl* yang merupakan salah satu pilar ilmu-ilmu al-Qur`an digunakan dalam perspektif yang lebih luas yakni sekumpulan konteks historis sosial– Abad VII M-turunnya wahyu. Penggunaan Al-Sunnah memadukan antara kritik “matan” dan kritik “sanad”, yakni antara metode Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi`i dengan memanfaatkan pula segala metode kritik teks yang mungkin dan pemantapannya dalam linguistik dan stilistik kontemporer. Kedudukan Muhammad saw. dalam konsep “Sunnah” harus diteliti dalam kapasitasnya sebagai Rasul dan Nabi, dan perkataan-perkataan biasa yang boleh diikuti atau ditinggalkan dalam kapasitasnya sebagai manusia biasa. Dengan pendekatan tekstual dan historis kritis di atas, tafsir al-Qur`an dapat diorientasikan kepada tiga tujuan, yaitu 1. Perhatian pada makna teks yang asli, 2) Kesadaran akan pesan utama (*significance*), dan 3) Mengaktualkan pesan utama ke dalam konteks masyarakat kontemporer.

C. MUHAMMAD SYAHRUR

1. Latar Belakang Pemikiran

Muhammad Syahrur dilahirkan pada tahun 1938. Setelah tamat Sekolah Menengah Atas di Damaskus pada umur 19 tahun, beliau berangkat ke Moskow untuk mempelajari *engineering*. Pada tahun 1964 beliau kembali ke Syiria,

dan pergi lagi pada tahun 1968 menuju University College di Dublin, Irlandia untuk menempuh program Master (S2) dan Doktor (S3) dalam bidang perminyakan (*soil mechanics*) dan teknik bangunan (*foundation engineering*). Sejak tahun 1972 beliau menjadi staf pengajar di Universitas Damaskus hingga sekarang.¹¹³

Meskipun berlatar belakang ilmu teknik, namun ia menunjukkan komitmen dan konsistensinya ketika tertarik dan menekuni studi al-Qur'an. Ia mengkritik kelemahan yang dilakukan mufassir sebelumnya, yaitu tidak dimilikinya pegangan berupa metode ilmiah objektif. Untuk mengawali karirnya di bidang studi al-Qur'an, ia berguru kepada ahli linguistik. Dalam pengantar bukunya, Syahrur menuturkan bahwa pada tahun 1980 ia bertemu dengan dosen linguistik Ja'far Dak al-Bab dalam sebuah organisasi etnis di Uni Soviet. Pertemuan tersebut menyadarkan Syahrur bahwa sebenarnya ia tertarik pada studi linguistik, filsafat, dan studi al-Qur'an. Ja'far menunjukkan disertasi doktoralnya yang diseminarkan di Universitas Moskow tahun 1973 dengan tema pembahasan teori linguistik Abdul Qahir al-Jurjani dan posisinya dalam konstelasi linguistik umum. Dari dosen linguistik itulah Syahrur mengakui telah mengenal para linguis di lingkungan pemikir Arab seperti al-Farra, Abu Ali al-Farisi dan muridnya Ibnu Jinni serta Abdul Qahir al-Jurjani.¹¹⁴

¹¹³Sahiron Syamsudin, "Metode Intratekstualitas Muhammad Shahrur dalam penafsiran al-Qur'an," dalam Abdul Mustaqim-Sahiron Syamsudin, *Studi al-Qur'an Kontemporer Kotemporer, Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002) h. 131-132.

¹¹⁴Muhammad Syahrur, *al-Kitāb wa al-Qur'ān, Qirā'ah Mu'āshirah* (Damaskus: al-Ahali, 1990) h. 47.

Di antara karya Syahrur adalah *al-Kitāb wa al-Qur`ān*, *Dirāsah Islāmiyyah Mu'ashirah fi al-Dawlah wa al-Mujtama'* dan *al-Islām: Manzūmah al-Qiyām*. Ketiga buku tersebut diterbitkan oleh Dār Ahali li al-Tibā'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzī'. Masing-masing pada tahun 1990, 1994 dan 1996. Beliau juga aktif menulis artikel di beberapa majalah dan jurnal, seperti, "The Divine Text and Pluralism in Muslim Societies" dalam *Muslim Politics Report* (14 Agustus 1997), 3-9, "Islam and the 1995 Beijing World World Conference on Women" dalam *Kuwaiti Newspaper*, kemudian diterbitkan pula dalam buku *Liberal Islam*, ed. Charles Kuzman (New York dan Oxford: Oxford University Press, 1998).¹¹⁵

2. Pokok-Pokok Pikiran Muhammad Syahrur

Sebelum terfokus pada studi al-Qur`an, Syahrur banyak belajar ilmu bahasa. Untuk mengetahui pokok pikiran yang diadopsi oleh Syahrur dari linguistik Arab, Ja`far Dak al-Bab telah memberikan pengantar dalam penerbitan karya perdana Syahrur *al-Kitāb wa al-Qur`ān*. Ja`far menggabungkan teori Ibnu Jinni dan al-Jurjani, namun tetap bersumber dari satu aliran yaitu linguistik Abu Ali al-Farisi. Pemikiran utama dari teori tersebut adalah:

1. Penggabungan antara studi diakronik al-Jurjani dan sinkronik Ibnu Jinni.
2. Teori Ibnu Jinni yang menyatakan bahwa bahasa tidak terbentuk seketika dan teori al-Jurjani tentang hubungan antara bahasa dan pertumbuhan pemikiran merupakan hal yang saling terkait. Dengan demikian, bahasa dengan segala aturannya tumbuh dan berkembang seiring dengan pertumbuhan pemikiran manusia.

¹¹⁵Sahiron Syamsudin, *Metode Intratekstualitas*, h. 132.

Adapun ciri linguistik Abu Ali al-Farisi dapat disimpulkan bahwa: 1) bahasa pada dasarnya adalah sebuah sistem, 2) bahasa merupakan fenomena sosial dan strukturnya terkait dengan fungsi transmisi yang melekat pada bahasa tersebut, 3) adanya kesesuaian antara bahasa dan pemikiran.¹¹⁶

Pandangan-pandangan di atas menunjukkan telah terjadi modernisasi dalam pemikiran linguistik di Arab yang keluar dari pemikiran ortodoks yang menyatakan bahwa bahasa Arab adalah bahasa khusus karena ia adalah bahasa suci, bahasa yang digunakan Tuhan untuk menyampaikan wahyunya, sehingga bahasa tidak terkait dengan pemikiran dan struktur sosial masyarakatnya. Meskipun tampak aliran-aliran di atas sangat terkait dengan strukturalisme, ia telah menunjukkan sikap kritisnya sehingga unsur-unsur historis diterima dalam linguistik tanpa menafikan adanya struktur.

Modernisasi dalam linguistik tersebut membuka peluang bagi Syahrur untuk merumuskan prinsip-prinsip dalam studi al-Qur`an:

- a. Memaksimalkan seluruh potensi karakter linguistik Arab dengan bersandar pada tiga pondasi, yaitu metode linguistik Abu Ali al-Farisi, perspektif linguistik Ibnu Jinni dan Abdul Qahir al-Jurjani dan syair Arab Jahiliyah.
- b. Bersandar pada produk akhir ilmu linguistik modern yang menyatakan bahwa bahasa manapun tidak memiliki karakter sinonim. Sebuah kata dalam koridor historisnya, mengalami dua alternatif proses yaitu akan mengalami kehancuran atau membawa makna baru selain makna asalnya.
- c. Jika Islam bersifat relevan pada setiap ruang dan waktu, maka harus dipahami bahwa al-Kitāb juga diturun-

¹¹⁶Muhammad Syahrur, *al-Kitāb*, h. 21-22.

kan kepada kita yang hidup pada abad dua puluh ini, seolah-olah Nabi Muhammad baru saja wafat dan telah menyampaikan sendiri kepada kita. Kitab-kitab tafsir dan fiqh yang dihasilkan generasi terdahulu harus dipandang sebagai interaksi mereka dengan al-Kitāb dalam sejarah mereka.

- d. Allah tidak perlu memberi petunjuk – berupa al-Kitāb – untuk diri-Nya sendiri. Maka Dia menurunkannya sebagai petunjuk bagi manusia. Oleh karena itu, seluruh kandungan al-Kitāb pasti dapat dipahami sesuai dengan kemampuan akal. Al-Kitāb diturunkan dalam bentuk media yang sesuai dengan kapasitas pemahaman manusia. Media tersebut berupa linguistik Arab murni (*al-lisān al-'arabi al-mubīn*). Tidak ada kontradiksi antara bahasa dan pemikiran, maka tidak ada ayat yang tidak bisa dipahami dan pemahaman terhadap al-Kitāb selalu bersifat relatif, historis, dan temporal.
- e. Tidak ada pertentangan antara akal dan wahyu, dan tidak ada pertentangan antara wahyu dan realitas yang berupa kebenaran informasi dan rasionalitas penetapan hukum.
- f. Lebih menghormati akal pembaca daripada gejolak emosinya.¹¹⁷

Konsekuensi logis pertama dari prinsip di atas adalah perombakan cara pandang terhadap al-Quran sebagai objek studi ilmiah. Dalam filsafat ilmu, merupakan suatu yang wajib membicarakan hakikat objek sebelum membahas metode yang sesuai. Kalau bahasa dinilai sebagai sebuah sistem yang terkait dengan pemikiran dan realitas sosial yang memiliki dimensi ruang dan waktu (historis), bagaimana dengan al-

¹¹⁷Muhammad Syahrur, *al-Kitāb*, h. 44-45 .

Qur'an yang dianggap kalam Tuhan yang suci bebas ruang dan waktu namun memiliki wujud, yaitu teks kebahasaan.

Menjawab problematika di atas Syahrur menawarkan dua alternatif jawaban: 1) al-Kitāb dan isinya adalah karya Muhammad, dan 2) al-Kitāb dan isinya diwahyukan oleh Tuhan berupa teks (*al-nash*) beserta kandungannya (*al-muhtawā*). Syahrur mengarah pada pilihan kedua bahwa al-Qur'an adalah dari Tuhan, namun untuk menerima pilihan kedua, Syahrur mewajibkan suatu konsekuensi sebagai berikut:

1. Karena Allah bersifat absolut, memiliki kesempurnaan pengetahuan, dan tidak memiliki sifat relatif, maka kitab-kitab-Nyapun – pada sisi kandungannya (*al-muhtawā*) – mengandung unsur-unsur yang absolut.
2. Karena Allah tidak perlu mencurahkan ilmu dan petunjuk bagi diri-Nya sendiri, maka kitab ini- yang merupakan kitab penutup–diturunkan sebagai petunjuk bagi manusia. Dengan demikian, pada sisi pemahamannya (*al-fahm al-insāni*) ia harus memuat unsur-unsur yang relatif.
3. Karena kesempurnaan cara berpikir manusia dicapai melalui bahasa, maka ada dua konsekuensi, yaitu: *pertama*, kitab ini dimanifestasikan dalam bahasa manusia, *kedua*, kitab ini harus memiliki karakter khusus, yaitu muatannya bersifat absolut dan pemahamannya bersifat relatif. Karakter tersebut meniscayakan adanya dimensi sakralitas pada teks ayat-ayat al-Kitāb yang tidak mungkin berubah. Pada saat yang sama ia memiliki dinamika pemahaman (*harakatu al-ta`wīl*) yang sesuai dengan perjalanan sang waktu.¹¹⁸

¹¹⁸Muhammad Syahrur, *al-Kitāb*, h. 36.

3. Kontribusi M. Syahrur Pada Metodologi Tafsir

Al-kitāb - Syahrur membedakannya dengan al-Qur`ān – dalam pemikiran Syahrur bukan teks budaya dalam pengertian yang dihasilkan oleh manusia, tetapi wujud teks al-Kitāb adalah teks berbahasa Arab, di mana bahasa Arab adalah hasil budaya masyarakat Arab yang tidak bisa dilepaskan dengan struktur nalar dan sosial masyarakat Arab. Untuk itu, Syahrur berkesimpulan bahwa dari sisi kandungannya (*al-muhtawā*) mengandung unsur ilahiah yang absolut, Namun pada sisi pemahaman terhadap al-Kitāb bersifat insani yang relatif. Manusia tentu tidak bisa menangkap keseluruhan wahyu yang absolut, untuk menangkapnya Tuhan telah menurunkan wahyu dengan medium yang memungkinkan manusia bisa memahaminya, yaitu bahasa. Dengan demikian, relatifitas yang dimaksud Syahrur adalah relatifitas dalam kerangka hubungan antara pembaca dengan teks al-Qur`an yang berbahasa Arab.

Hubungan pembaca dengan teks al-Qur`an yang berbahasa Arab (*insani*) meniscayakan ilmu bahasa sebagai sebuah metode penafsiran untuk menangkap makna al-Qur`an. Syahrur menetapkan pemikiran linguistik kontemporer sebagai rujukan. Hal ini sebagai bentuk konsistensi Syahrur terhadap pernyataannya tentang temporalitas pemahaman. Manusia yang hidup di zaman kontemporer harus memaksimalkan seluruh pemikiran kontemporer. Namun Syahrur juga tidak asal comot dan pilih teori, terbukti Syahrur berinteraksi dengan baik dengan linguis Arab kontemporer.

Berbeda dengan semua teks hasil budaya yang ada yang ditulis sebagai ungkapan kegelisahannya pada masa itu atau sebagai respon terhadap situasi zaman tertentu saat ia menetap dan berkarya, al-Kitāb sebagai wahyu memang ditujukan kepada semua manusia di segala tempat dan segala

zaman. Untuk itu, menurut Syahrur, pemahaman kita terhadap teks al-Kitāb tidak bisa dibatasi atau ditentukan oleh satu pemahaman dari periode masyarakat tertentu termasuk periode Nabi Muhammad saw. Pemahaman yang dilakukan Nabi dan Sahabat dianggap Syahrur sebagai contoh pertama pemahaman terhadap al-Qur`an untuk menghadapi masalah zamannya. Di sinilah muncul persoalan hermeneutik yaitu jarak antara teks yang diturunkan di sana pada zaman dahulu dengan kita yang di sini yang hidup dengan permasalahan zaman ini.

Tanpa menyederhanakan hermeneutika yang telah dipikirkan oleh Syahrur, tampak usaha Syahrur yang cukup gemilang pada dua tugas hermeneutik sebagaimana diungkapkan salah satu tokoh hermeneutika kritis- Paul Ricoeur. Dalam studinya mengenai *al-fiqh al-Islāmiy* pada tema-tema perempuan, ia menunjukkan analisis struktural yang luar biasa terhadap teks al-Qur`an. Syahrur dengan bekal linguistik kontemporer bisa menemukan struktur khas dari teks al-Qur`an dan tidak ada satu unsur pun yang sia-sia dan tidak ada fungsinya sebagaimana dikemukakan oleh kalangan *nuhah* klasik. Setelah analisis struktural, untuk menemukan makna totalitas yang diarah oleh teks, Syahrur juga menggunakan filsafat dan ilmu pengetahuan kontemporer. Sebagaimana Ricoeur, Syahrur menggunakan kekayaan ilmu kontemporer seperti filsafat, sosiologi, antropologi, dan politik. Tidak seperti kalangan apologetik yang menempatkannya sebagai hamba teks, ia menempatkan ilmu-ilmu tersebut dalam dialektika kritis dengan makna teks untuk menuju pemahaman yang lebih baik. Dengan dialektika kritis dengan khazanah ilmu kontemporer akan dicapai pemahaman yang lebih baik, tidak sekedar dalih bahwa teks tidak bertentang-

an dengan rasio atau ilmu pengetahuan, tetapi teks memberi cara pandang dan dasar-dasar bagi pencerahan ilmu-ilmu kontemporer.

4. Kesimpulan

Pemikiran Syahrur yang perlu dikritisi adalah masalah hubungan al-Qur`an dengan sunnah Nabi. Makna yang ditangkap oleh Nabi dan masyarakatnya saat itu memang bukanlah makna yang sakral dan baku sesuai makna yang dikehendaki oleh Tuhan. Secara hermeneutis, makna zaman itu adalah makna aktual yang mengacu dan sesuai dengan zaman itu. Namun menganggap makna zaman Nabi itu sama sekali tidak dibutuhkan dalam penafsiran kontemporer agar umat saat ini tidak terkurung oleh masa lalu juga meragukan, karena bagaimanapun kita tidak dapat melepaskan al-Qur`an dari dunia Arab saat Nabi, sebagai dunia tempat bahasa Arab digunakan Tuhan untuk media penyampaian wahyu-Nya. Dalam hermeneutika kontemporer, sejarah masa Nabi dapat dinilai sebagai jembatan untuk memahami teks, namun jembatan itu tidak dapat dimutlakkan sehingga penafsir dapat sampai pada cakrawala teks yang mengacu pada dunia masa kini.

BAB IV

HERMENEUTIKA DALAM TRADISI PEMIKIRAN ISLAM DI INDONESIA

A. QURAISH SHIHAB

1. Latar Belakang

Muhammad Quraish Shihab lahir di Rappang, Sulawesi Selatan, pada 16 Februari 1944. Ayahnya bernama Abdurrahman Syihab (1905-1986) seorang guru besar bidang tafsir dan pernah menjabat Rektor IAIN Alauddin Makassar, perguruan tinggi Islam yang mendorong tumbuhnya Islam moderat di Indonesia. Ayah Quraish Shihab juga salah seorang penggagas berdirinya UMI (Universitas Muslim Indonesia), yaitu universitas Islam swasta terkemuka di Makassar.¹¹⁹

Quraish Shihab setelah menyelesaikan pendidikan dasarnya di Ujung Pandang melanjutkan pendidikan menengah di Malang, sambil “nyantri” di Pondok Pesantren Darul-Hadits al-Faqhiyyah. Pada 1958, dia berangkat ke Kairo, Mesir, dan diterima di kelas II Tsanawiyah al-Azhar. Pada 1967, dia meraih gelar Lc. (S1) pada Fakultas Ushuluddin Jurusan Tafsir dan Hadits Universitas al-Azhar. Kemudian dia melanjutkan pendidikannya di fakultas yang sama, dan pada 1969 meraih

¹¹⁹M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur`an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan, 2007), h. 14.

gelar MA untuk spesialisasi bidang tafsir Al-Qur'an dengan tesis berjudul *al-I'jâz al-Tasyrî'i al-Qur'ân al-Karîm*.¹²⁰

Setelah meraih gelar magister untuk spesialisasi tafsir Al-Qur'an, Quraish kembali ke Ujung Pandang dan dipercaya untuk menjabat Wakil Rektor Bidang Akademik dan Kemahasiswaan pada IAIN Alauddin Ujung Pandang. Selain itu, dia juga diserahi jabatan-jabatan lain, baik di dalam kampus seperti Koordinator Perguruan Tinggi Islam Swasta (Wilayah VII Indonesia Bagian Timur) maupun di luar kampus seperti Pembantu Pimpinan Kepolisian Indonesia Timur dalam bidang Pembinaan Mental. Selama di Ujung Pandang ini, dia juga sempat melakukan beberapa penelitian, antara lain penelitian dengan tema "Penerapan Kerukunan Hidup Beragama di Indonesia Timur" (1975) dan "Masalah Wakaf Sulawesi Selatan" (1978).¹²¹

Pada tahun 1980, Quraish Shihab kembali ke Kairo dan melanjutkan pendidikan doktoralnya di Universitas al-Azhar. Pada tahun 1982, Quraish Shihab berhasil meraih gelar doktor dalam ilmu-ilmu Al-Qur'an, dengan disertasi berjudul *Nazhm al-Durar li al-Biqâ'iy, Tahqîq wa Dirâsah*. Nilai yudisium Quraish Shihab adalah *Summa Cum Laude*, penghargaan tingkat I (*mumtâz ma'a martabat al-syaraf al-'ûlâ*).¹²²

Sekembalinya ke Indonesia, sejak 1984, Quraish Shihab ditugaskan di Fakultas Ushuluddin dan Fakultas Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Pada tahun 1992-1998 beliau menjabat sebagai Rektor IAIN (sekarang UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta. Selain itu, di luar kampus, dia juga dipercaya untuk menduduki berbagai jabatan, antara lain Ketua

¹²⁰*Ibid.*, h. 6.

¹²¹M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, h. 6.

¹²²*Ibid.*

Majelis Ulama Indonesia (MUI) Pusat (sejak 1984), Anggota Lajnah Pentashih Al-Qur`an Departemen Agama (sejak 1989), Anggota Badan Pertimbangan Pendidikan Nasional (sejak 1989), dan ketua Lembaga Pengembangan Pendidikan Nasional. Dia juga banyak terlibat dalam beberapa organisasi profesi, antara lain Pengurus Perhimpunan Ilmu-Ilmu Syariah; Pengurus Konsorsium Ilmu-Ilmu Agama Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, dan Asisten Ketua Umum Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI).¹²³ Dalam pemerintahan, beliau pernah menjabat Menteri Agama pada tahun 1998 dan kemudian menjadi Duta Besar RI untuk Mesir, Jibouti, dan Somalia.¹²⁴

Quraish Shihab juga aktif dalam kegiatan tulis-menulis. Di surat kabar *Pelita*, pada setiap hari Rabu dia menulis dalam rubrik "Pelita Hati". Dia juga mengasuh rubrik "Tafsir al-Amanah" dalam majalah dua mingguan yang terbit di Jakarta, *Amanah*. Selain itu, dia juga tercatat sebagai anggota Dewan Redaksi majalah *Ulumul Qur`an* dan *Mimbar Ulama*, keduanya terbit di Jakarta. Selain kontribusinya untuk berbagai buku suntingan dan jurnal-jurnal ilmiah, hingga kini sudah puluhan judul buku yang diterbitkan.¹²⁵

Buku yang ditulis oleh Quraish Shihab, di antaranya adalah *Logika Agama*. Buku tersebut terbit tahun 2005, meskipun demikian sebenarnya ia ditulis pada tahun 1966, yaitu saat Quraish Shihab sedang menempuh kuliah S1, tepatnya pada tahun ketiga setahun sebelum meraih gelar Lc. di Universitas al-Azhar Mesir. Quraish Shihab menamai

¹²³M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur`an*, h. 7.

¹²⁴M. Quraish Shihab, *Logika Agama: Kedudukan Wahyu dan Batas-Batas Akal dalam Islam* (Jakarta: Lentera Hati, 2005), h. sampul.

¹²⁵M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur`an*, h. 8.

karyanya tersebut dengan nama *al-Khawāthir*, yakni hasil dari lintasan pikiran".¹²⁶

Buku *Logika Agama* tersebut menggambarkan kegelisahan Quraish Shihab semenjak ia kuliah yang kemudian membentuk nalar yang menjadi kerangka dari bangunan berpikiran seorang Quraish Shihab yang tercermin dalam berbagai karyanya. Buku *Logika Agama* membawa misi utama untuk mengingatkan masyarakat mengenai hubungan antara akal dan agama. Sebagaimana dituturkan sendiri oleh Quraish Shihab bahwa teman-teman yang telah mengetahui isi kandungannya memberikan motivasi agar tulisan tersebut diterbitkan dengan alasan yang disetujui oleh Quraish Shihab bahwa:

Karya penulis ini berbicara tentang hubungan agama dengan akal. Mendudukan persoalan tersebut dewasa ini sangat penting, karena penggunaan rasio dan pengaguman terhadap akal demikian besarnya sehingga bukan saja terjadi desakralisasi, tetapi juga melampauinya sehingga muncul despiritualisasi yang mengingkari atau paling sedikit merasionalkan yang suprarasional dan mengabaikan atau paling tidak sangat meminggirkan peranan kalbu manusia. Rasio kini telah mengambil tempat melebihi porsinya, sehingga kalbu terpojok, metafisika tersingkirkan, bahkan Tuhan pun nyaris terabaikan, kalau enggan berkata seperti Nietzsche (1844-1900) "Tuhan telah mati", yang juga dikenal sebagai filosof yang bertujuan melahirkan "superman". Rasio yang diberi peranan melebihi fungsinya dapat membinasakan manusia, karena itu dari waktu ke waktu mereka harus diingatkan.¹²⁷

Akal memiliki wilayahnya yang tidak dapat dilampauinya. Wilayahnya adalah alam fisika, sedang agama berbicara

¹²⁶M. Quraish Shihab, *Logika Agama*, h. 11-12.

¹²⁷M. Quraish Shihab, *Logika Agama*, h. 13.

juga tentang alam metafisika. Agama berbicara tentang wujud yang tidak tampak oleh pandangan mata. Dengan demikian, tidak semua ajaran agama dapat dijangkau oleh akal, sehingga pandangan agama tidak mesti berjalan secara harmonis dengan pandangan akal. Di dalam Islam banyak permasalahan yang tidak dapat dipahami oleh akal. Argumentasi logis apapun yang mendukungnya tetap tidak akan dapat memberikan jawaban yang memuaskan, baik permasalahan akidah maupun syariah.¹²⁸

2. Tafsir

Kerangka keilmuan mengenai ilmu tafsir yang dibangun Quraish Shihab yang bersifat *bayânî* ditunjukkan dalam bagian-bagian penting dari buku *Logika Agama* di atas. Pemikiran yang bernalar *bayânî* mengandalkan satu sumber, yaitu teks wahyu. Peran akal ditundukkan di bawah wahyu, hanya sebagai pengekan, pengatur hawa nafsu, dan pengukuh kebenaran teks.¹²⁹

Quraish Shihab memang tidak secara kaku berpegang kepada teks. Pemikirannya mengenai tafsir Al-Qur`an yang dilandasi oleh konsepnya mengenai hubungan antara akal dan agama di atas dapat ditengok dalam dua buku karyanya, yaitu *Membumikan al-Qur`an* (Bandung: Mizan, 1992). Adapun kritiknya kepada metode tafsir yang lebih mengedepankan akal diwujudkan dalam penelitiannya terhadap karya Abduh dan diterbitkan dengan judul *Studi Kritis Tafsir al-Manar Karya Muhammad Abduh dan M. Rasyid Ridha* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1994).

¹²⁸*Ibid.*, h. 93-94.

¹²⁹M. Amin Abdullah, "al-Ta`wil al-'Ilmi: Ke Arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci", dalam *al-Jami'ah Journal of Islamic Studies*, IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Volume 39, No. 2, Juli-Desember 2001, h. 380-381.

Dalam buku *Membumikan al-Qur'an*, Quraish Shihab telah membuat sejumlah prinsip-prinsip dari tafsir Al-Qur'an yang ia gunakan dalam semua karya tafsirnya. Penggunaan akal dalam tafsir Al-Qur'an tercermin dari pendekatan *ta'wil*. Tidak seperti kelompok literalis yang secara kaku hanya berpegangan pada makna permukaan teks, Quraish Shihab juga memperhatikan makna kontekstual. Menurut Quraish Shihab, pemahaman literal terhadap teks ayat Al-Qur'an akan menimbulkan problem atau ganjalan-ganjalan ketika dihadapkan dengan kenyataan sosial, hakikat ilmiah, dan keagamaan. Namun Quraish Shihab juga tidak setuju dengan *ta'wil* yang berarti menggunakan akal dalam penafsiran Al-Qur'an tanpa memperhatikan aspek-aspek kebahasaan. Menurut Quraish Shihab, dengan mengutip pendapat dari al-Syatibi bahwa *ta'wil* harus memenuhi dua persyaratan, *pertama*, makna yang dipilih sesuai dengan hakikat kebenaran yang diakui oleh mereka yang memiliki otoritas, dan *kedua*, arti yang dipilih dikenal oleh bahasa Arab klasik.¹³⁰

Kritik Quraish Shihab terhadap kelompok rasionalis di antaranya diwujudkan dalam studinya terhadap *Tafsir al-Manār*. Menurut hasil penelitian Quraish Shihab, penggunaan akal secara luas merupakan prinsip pokok yang terpenting dalam penafsiran Abduh, sehingga bila prinsip-prinsip lainnya tidak sejalan dengannya, akan diabaikan. Prinsip tersebut memiliki segi-segi positif selama penggunaannya tidak melampaui batas-batas kewajaran. Penggunaan akal secara bebas sering menjadikan seseorang mengabaikan hal-hal yang bersifat suprarasional atau melupakan bahwa akal itu sendiri mempunyai keterbatasan-keterbatasan. Oleh karena itu,

¹³⁰M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, h. 90-91.

seharusnya prinsip penggunaan akal tersebut harus diikuti oleh prinsip bahwa Al-Qur`an adalah sumber akidah dan hukum, bahkan sumber segala sumber, sehingga nash Al-Qur`an harus diterima apa adanya. Prinsip tersebut harus membentuk keyakinan dan pemahaman terhadap teks Al-Qur`an, bukan menakwilkannya sesuai jalan pikiran manusia.¹³¹

Dengan demikian, kerangka dari bangunan pemikiran Quraish Shihab tetap sebagaimana *nalar bayânî* yang berporos kepada teks, meskipun lebih moderat dengan mengakomodasi kepentingan kontekstual, namun hal itu tidak bisa melampaui batas makna teks dari sisi kebahasaan.¹³² Nalar Quraish Shihab ini juga ditegaskan oleh beberapa peneliti. Arif Subhan sebagaimana dikutip oleh Anshori dalam disertasi-nya menyatakan bahwa pandangan keagamaan Quraish Shihab tentang agama tergolong *skripturalis moderat* karena Quraish Shihab menafsirkan ayat Al-Qur`an berangkat dari teks ayat, namun dia juga selalu memperhatikan konteks masyarakat yang ada sekarang.¹³³

Hasil penelitian dari Mustafa yang kemudian diterbitkan dalam bentuk buku dengan judul *M. Quraish Shihab: Membumikan Kalam di Indonesia*, juga menyimpulkan bahwa di bawah bayang-bayang kekuatan yang bersumber dari latar belakang intelektual dan seting sosial dimaksud, corak

¹³¹M. Quraish Shihab, *Studi Kritis Tafsir al-Manar Karya Muhammad Abduh dan M. Rasyid Ridha* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1994), h. 43.

¹³²Muhammad Abid al-Jabiri menetapkan bahwa ciri umum nalar bayani di antaranya membatasi diri pada wilayah permukaan bahasa dengan menghindari takwil dan berpegang teguh pada format-format bahasa dan bentuk-bentuk *bayânî* (keindahan dan kekuatan bahasa bagai sihir yang memukau) yang bersifat inderawi. Muhammad Abid al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam*, terj. Ahmad Baso (Yogyakarta: LKiS, 2000), h. 93.

¹³³Anshori, *Penafsiran Ayat-ayat Jender*, h. 21.

pemikiran kalam M. Quraish Shihab memperlihatkan sebuah dinamika untuk berenang di antara dua "batu karang" "tradisionalis-normativis" dan "rasionalis-historis". Namun, kecenderungan yang sangat kuat dari segi metode pemikirannya, Quraish Shihab jelas menunjukkan corak tradisionalis. Metode yang dia kembangkan dalam memecahkan problem-problem kalam adalah metode analisis kebahasaan dan metode *tafsîr bi al-ma` tsûr*. Penerapan *ta`wîl*, yang banyak diterapkan oleh kalam rasionalis, cenderung dia hindari, sejauh analisis kebahasaan masih mungkin memberikan solusi.¹³⁴

3. Metode Tafsir

Menurut Quraish Shihab tafsir adalah "penjelasan tentang arti kata atau maksud firman-firman Allah sesuai dengan kemampuan manusia (mufasir), kepastian arti satu kosakata atau ayat tidak mungkin atau hampir tidak mungkin dicapai kalau pandangan hanya tertuju kepada kosakata atau ayat tersebut secara berdiri sendiri".¹³⁵

Quraish Shihab menyadari tugas dan posisi mufasir tersebut sehingga ia telah meletakkan metode yang kokoh untuk bangunan karya tafsirnya *Tafsir al-Mishbâh*. *Tafsir al-Mishbâh* adalah tafsir *tahlîlî* yaitu menafsirkan Al-Qur`an berdasarkan susunan ayat yang ada pada Al-Qur`an secara keseluruhan, mulai surat yang pertama, yaitu al-Fâtihah dan sampai surah terakhir yang ke-114, yaitu al-Nâs. Metode yang digunakan sebagaimana judul kecil dari *Tafsir al-Mishbâh* yaitu *Tafsir al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur`an*, dimulai dengan menganalisis tema pokok

¹³⁴Mustafa, M. *Quraish Shihab: Membumikan Kalam di Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), h. 241-242.

¹³⁵M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur`an*, h. 75.

dari suatu surah dan hubungannya antara surah yang akan ditafsirkan dengan surah sesudah dan sebelumnya, sehingga terlihat keserasian seluruh bagian Al-Qur`an yang meliputi:

1. Keserasian kata demi kata dalam satu surah
2. Keserasian kandungan ayat dengan *fāshilah*, yakni penutup ayat
3. Keserasian hubungan ayat dengan ayat berikutnya
4. Keserasian uraian awal (*mukadimah*) satu surah dengan penutupnya
5. Keserasian penutup surah dengan uraian awal (*mukadimah*) surah sesudahnya
6. Keserasian tema surah dengan nama surah.¹³⁶

Prinsip pokok yang mengantar kepada pengetahuan tentang hubungan antar ayat dalam seluruh Al-Qur`an adalah mengamati tujuan yang oleh karenanya surah diturunkan, serta melihat apa yang dibutuhkan untuk tujuan tersebut menyangkut mukadimah atau pengantarnya, dan memperhatikan pula tingkat-tingkat pengantar itu dari segi kedekatan atau kejauhannya. Selanjutnya ketika berbicara tentang pengantar, dilihat pula apa yang mungkin muncul dalam benak pendengar (ayat-ayat yang dibaca) menyangkut hukum atau hal-hal yang berkaitan dengannya, sehingga terpenuhi syarat *balāghah* (kesempurnaan uraian), terhapus dahaga yang haus, serta (pendengar) terhindar dari keingintahuan (akibat jelasnya uraian).¹³⁷

Analisis mengenai tujuan suatu ayat, sebagaimana dikategorikan oleh Quraish Shihab, merupakan bagian dari metode *maudhū`i* di mana salah satu pengertiannya adalah

¹³⁶M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbāh*, Vol. 1, h. xxiii.

¹³⁷*Ibid.*, h. xxv.

penafsiran menyangkut satu surat dalam Al-Qur`an dengan menjelaskan tujuan-tujuannya secara umum, yang menjadi tema sentralnya. Penafsiran dilanjutkan dengan menjadi hubungan persoalan-persoalan yang beraneka ragam dalam surat tersebut, antara masalah satu dengan lainnya, dengan tema ayat, sehingga satu surat dengan berbagai masalahnya merupakan satu kesatuan yang tidak terpisahkan.¹³⁸ Anshori menilai, metode penafsiran yang digunakan Quraish Shihab dalam *Tafsir al-Mishbâh* sebagai metode gabungan, seperti *tahlîlî* karena dia menafsirkan berdasarkan urutan ayat yang ada pada Al-Qur`an, *muqâran* (komparatif) karena dia memaparkan berbagai pendapat orang lain, baik yang klasik maupun pendapat kontemporer dan semi *maudhû'i* karena dalam *Tafsir al-Mishbâh* selalu dijelaskan tema pokok surat-surat Al-Qur`an atau tujuan utama yang berkisar di sekeliling ayat-ayat dari surat itu agar membantu meluruskan kekeliruan serta menciptakan kesan yang benar.¹³⁹

Selanjutnya untuk mengetahui pesan-pesan setiap ayat secara mendalam, Quraish Shihab memulai dengan analisis bahasa dan hubungan ayat baik secara internal dengan ayat-ayat lain maupun secara eksternal dengan konteks masyarakat baik ketika ayat tersebut diturunkan maupun masyarakat kekinian sehingga makna ayat-ayat Al-Qur`an menjadi aktual. Metode ini merupakan prinsip yang senantiasa dipegang oleh Quraish Shihab sejak ia menafsirkan Al-Qur`an secara tematik sampai menafsirkan Al-Qur`an secara keseluruhan dalam *Tafsir al-Mishbâh*. Dalam bukunya *Membumikan al-Qur`an*, Quraish Shihab menyatakan bahwa menjadi kewajiban semua

¹³⁸M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur`an*, h. 74.

¹³⁹Anshori, *Penafsiran Ayat-ayat Jender*, h. 51.

umat Islam untuk membumikan Al-Qur`an, menjadikannya menyentuh realitas kehidupan, salah satu caranya adalah memberinya interpretasi yang sesuai tanpa mengorbankan teks sekaligus tanpa mengorbankan kepribadian, budaya bangsa, dan perkembangan positif masyarakat.¹⁴⁰

Langkah pertama yang disampaikan setelah menampilkan ayat adalah menampilkan terjemahannya dalam bahasa Indonesia, namun Quraish Shihab menolak hal itu disebut terjemahan. Menurut Quraish Shihab, betapapun teliti seorang penerjemah, apa yang diterjemahkannya dari Al-Qur`an bukanlah Al-Qur`an, bahkan lebih tepat untuk tidak dinamai terjemahan Al-Qur`an, tetapi harus dipahami dalam arti terjemahan makna-maknanya. Dengan hanya menerjemahkan redaksi atau kata-kata yang digunakan Al-Qur`an, maksud kandungan Al-Qur`an belum tentu terhidangkan.

Setelah terjemahan Al-Qur`an, dalam uraiannya Quraish Shihab sering memperjelas makna-makna yang dikandung oleh suatu ayat dan menunjukkan betapa serasi hubungan antar kata dan kalimat-kalimat yang satu dengan lainnya dalam Al-Qur`an dengan memberikan penyisipan-penyisipan kata atau kalimat, apalagi karena gaya bahasa Al-Qur`an lebih cenderung *tjāz* (penyingkatan) daripada *ithnāb* (memperpanjang kata). Banyak sekali redaksi ayat-ayat Al-Qur`an yang menggunakan apa yang dikenal dengan *ihthak*, yakni menghapus satu kata atau kalimat karena telah ada pada redaksinya kata atau kalimat yang dapat menunjuk kepadanya.¹⁴¹

Dalam mengembangkan uraian penafsirannya sehingga menjadikan pesan-pesan Al-Qur`an membumi, dekat dengan

¹⁴⁰M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur`an*, h.88.

¹⁴¹M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbāh*, Vol. 1, h. x-xi.

menyatakan adanya kesesuaian atau tidak adanya kesesuaian antara al-Qur`an dan ilmu pengetahuan kontemporer, tetapi penelitian ini berusaha menemukan *pendasaran rasional* dalam pengertian Habermas, yaitu membangun suatu argumen-argumen yang terbaik yang tidak terdistorsi oleh hubungan-hubungan kekuasaan atau manipulasi terselubung.

F. Landasan Teoritis

Tafsir Teks (Hermeneutika) Dalam Pandangan Post Strukturalis

Era modern dalam linguistik atau ilmu bahasa ditandai dengan pandangan struktural terhadap bahasa. Peletak dasar pendekatan *structural* khususnya dalam linguistik adalah Ferdinand de Saussure (1857-1913), seorang pakar bahasa asal Swiss.¹⁷⁴ Di antara ciri-ciri metode struktural adalah perhatiannya pada keseluruhan atau totalitas, mempelajari unsur-unsur yang diletakkan dalam sebuah jaringan yang menyatukan unsur-unsur tersebut dan memperhatikan unsur-unsur yang sinkronis atau unsur-unsur yang dihasilkan dalam waktu yang sama, bukan dalam perkembangan sejarahnya.¹⁷⁵ Pendekatan struktural yang dikembangkan oleh Saussure dan pakar-pakar yang sepaham dengannya yang memfokuskan kajiannya pada teks dan menolak unsur-unsur diakronis (pengaruh waktu dalam teks), dinilai oleh pakar lain yang datang kemudian mengandung berbagai kelemahan, di antaranya karena, 1) melepaskan karya dari latar belakang sejarahnya, dan 2) mengasingkan karya dari relevansi sosial

¹⁷⁴Robert Scholes, *Structuralism in Literature –an Introduction*, (New Haven and London: Yale University Press, 1974), h.4.

¹⁷⁵Michael Lane, *Introduction to Structuralism*, (New York: Inc.Publisher, 1970), h.14.

budayanya.¹⁷⁶ Untuk tidak mengulangi kegagalan dan kelemahan aliran Saussure yang disebut *strukturalisme klasik* tersebut, pakar-pakar bahasa kemudian mengembangkan pendekatan struktural yang mengaitkan secara kritis antara teks, latar belakang pengarang, dan latar belakang sosial, budaya, serta politik zaman di mana teks tersebut dihasilkan.

Dalam pandangan strukturalisme modern, teks tidak bersifat individual yang berdiri sendiri sebagai objek yang terpisah, namun lebih merupakan kompilasi (rembesan) dari tekstualitas budaya. Teks individual dan teks budaya tercipta dari bahan teks yang sama yang tidak dapat saling dipisahkan.¹⁷⁷ Dalam pandangan strukturalisme modern, keseluruhan fenomena sosial dan budaya dinilai sebagai sebuah teks yang saling berhubungan satu dengan lainnya, sehingga dalam memaknai setiap teks, hubungan antarteks tidak dapat ditinggalkan satu dengan yang lainnya, hubungan inilah yang disebutkan hubungan *intertekstualitas*.

Prinsip yang paling mendasar dari *intertekstual* bahwa setiap teks mengacu kepada teks-teks yang lain. Dengan kata lain, *intertekstual* adalah hubungan antara sebuah teks tertentu dengan teks-teks lain. Menurut Kristeva, "Setiap teks memperoleh bentuknya sebagai mosaik kutipan-kutipan, setiap teks merupakan rembesan dan transformasi dari teks-teks lain...."¹⁷⁸ Dengan demikian seorang pengarang tidaklah menciptakan karyanya dari pemikirannya sendiri yang

¹⁷⁶Tirto Suwondo, *Analisis Struktural Salah Satu Model Pendekatan dalam Penelitian Sastra*, dalam Jabrohim (ed.) *Metodologi Penelitian Sastra*, (Yogyakarta: Hanindita Graha Widia, 2001), h. 55.

¹⁷⁷Graham Allen, *Intertextuality* (London and New York: Routledge, 2000), h. 36.

¹⁷⁸Kris Budiman, *Kosa Semiotika*, (Yogyakarta: LkiS, 1999) h. 51-52.

asli, tetapi dari proses mengutip (*compile*) dari berbagai teks yang ada. Teks tidaklah bersifat individual, sebagai objek yang tersendiri (*isolated object*), tetapi lebih merupakan kompilasi dari tekstualitas budaya.¹⁷⁹

Perkembangan pandangan strukturalis di atas memberikan jalan keluar bagi pertanyaan kritis dari para pengkaji teks pada masa post modern. Mereka tidak hanya mempertanyakan tentang bahasa dan makna, tetapi juga hakikat menafsirkan suatu teks. Adakah makna yang objektif dalam penafsiran suatu teks, bagaimana hubungan teks, konteks dan penafsirnya serta bagaimana menjernihkan masalah jarak waktu, karena pembaca tidak hadir saat teks ditulis dan kalau teks bukan merupakan objek yang terpisah dengan teks-teks lain, bagaimana hubungan yang menyatukannya?

Di antara pemikir Perancis yang hadir membahas masalah di atas adalah Paul Ricoeur. Ia tidak menolak pandangan tentang adanya struktur suatu teks sebagai fenomena yang objektif, namun manusia sebagai subjek juga tidak bisa dipinggirkan.

Para strukturalis, kata Ricoeur, berhak mempelajari bahasa sebagai *langue*, tetapi mereka melampaui batas kalau mereka menyamakan bahasa dengan *langue*. Di samping bahasa sebagai *langue*, ada lagi bahasa sebagai *parole*, yaitu subjek yang berbicara. Dengan berbicara subjek melebihi bahasa sebagai sistem tertutup, karena ia mampu mengatakan sesuatu yang sungguh-sungguh baru.¹⁸⁰ Kesatuan *langue* dan *parole* inilah awal pijak dari pemikiran Ricoeur.

Pandangan Ricoeur didasarkan pada fenomena bahasa sebagai wacana, yaitu bahasa yang digunakan. Strukturalis,

¹⁷⁹Graham, *Intertextuality*, h. 35-36.

¹⁸⁰Bertens, *Filsafat*, h. 229-220.

dunia.¹⁸² Secara ringkas, teks memiliki struktur imanen yang bisa dijelaskan dengan pendekatan struktural, tetapi teks sekaligus mempunyai acuan luar (referensi) yang melampaui linguistik dan filsafat bahasa. Acuan luar itu yang disebut wahana atau dunia teks, realitas yang digelar oleh teks, suatu totalitas makna atau cakrawala global.¹⁸³

Ricoeur membedakan antara bahasa lisan dan tulis dan menetapkan bahasa tulis sebagai objek hermeneutika. Dengan ditulis, bahasa bisa menunjuk pada dunia di luar dirinya dan ditujukan pada alamat yang tidak tertentu. Dengan pandangan ini, Josef Bleicher menyimpulkan adanya beberapa teori teks menurut pemikiran Ricoeur: 1) Penulisan akan mematri makna (*fixation of meaning*), 2) Dengan penulisan, maksud dari pengarang akan berpisah dengan makna teks; Teks akan mengembara dengan dunianya sendiri terlepas dari cakrawala penulis, 3) Dengan penulisan, teks akan melampaui referensi awal saat disampaikan.¹⁸⁴

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa di dalam teks ada makna objektif yang dapat ditangkap dengan analisis struktural, dengan hanya mengetahui sistem yang mengatur relasi-relasi antarunsur di dalam teks itu sendiri. Namun bahasa dalam kodratnya adalah untuk mengatakan atau mengungkapkan sesuatu, maka selain struktur internal, bahasa juga memiliki referensi atau acuan luar atau dunia teks. Inilah makna subjektif dari teks.

¹⁸²Paul Ricoeur, *Filsafat Wacana*, terj. Musnur Heri (Yogyakarta: IRCiCHOD, 2003) h. 41.

¹⁸³Haryatmoko, *Hermeneutika*, h. 30.

¹⁸⁴Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics, Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique* (London and New York: Routledge, 1993) h. 230.

Acuan luar atau dunia teks itu baru akan bermakna apabila menjadi milik pembaca atau penafsir, apropriasi atau pemahaman diri. Pemahaman diri menandai pertemuan antara dunia yang disarankan oleh teks dan dunia konkrit pembaca. Pembauran ini terjadi karena penafsir tidak mungkin mengambil alih dunia teks secara keseluruhan dan meninggalkan dunianya sendiri yang aktual yang dihayatinya sekarang.¹⁸⁵

Pemahaman tidak lagi hanya sekedar mengkaitkan teks dengan situasi awalnya. Ia mencari sesuatu untuk merenggut proposisi dunia yang diungkap oleh referensi teks. Memahami teks adalah mengikuti pergerakan teks tersebut dari makna ke referensi, dari “apa” yang dikatakan teks, kepada “tentang apa” yang dikatakannya.¹⁸⁶ Namun apakah makna awal tersebut sama sekali tidak berguna?

Untuk menghadapi masalah sejarah, masa kini dan masa lalu, yaitu penafsir pada masa kini dan makna dan alamat awal saat teks untuk pertama kalinya diungkapkan, Gadamer menawarkan satu konsep *sejarah efektif*. Menurut Gadamer, masa kini memiliki keterbatasan. Ia merumuskan batasan tersebut dengan konsep ‘situasi’ yang merepresentasikan sebuah sudut pandang yang membatasi kemungkinan sebuah visi. Bagian penting dari konsep *situasi* adalah konsep tentang ‘horizon’, yaitu bentangan visi yang meliputi segala sesuatu yang bisa dilihat dari sebuah titik tolak khusus. Dengan menerapkan konsep *horizon* pada akal pikiran, maka dapat dinyatakan kategori horizon yang sempit, perluasan horizon, dan penyingkapan horizon baru.¹⁸⁷

¹⁸⁵Haryatmoko, *Hermeneutika*, h. 31.

¹⁸⁶Paul Ricoeur, *Filsafat Wacana*, h. 141-142.

¹⁸⁷Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method, Kebenaran dan Metode*, terj. Ahmad Sahidah (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004) h. 364.

Menurut Gadamer horizon masa kini merupakan hasil dari bentukan yang terus-menerus dan di antara unsur pembentuknya adalah horizon masa lalu dengan pertemuan dan pemahamannya terhadap tradisi dari mana kita berasal. Horizon masa kini tidak bisa dibentuk tanpa masa lalu dan pemahaman selalu merupakan gabungan dari horizon tersebut. Tradisi yang di sana, yang lama dan yang baru secara terus-menerus berkembang bersama untuk membuat semuanya bernilai. Setiap pertemuan dengan tradisi yang terjadi di dalam kesadaran historis melibatkan pengalaman ketegangan antara teks dan masa kini.

Untuk itu tugas hermeneutika tidak untuk menguraikan ketegangan dengan memproyeksikan horizon historis masa lalu yang berbeda dengan masa kini. Proyeksi horizon historis hanyalah sebuah fase di dalam proses pemahaman dan tidak membeku ke dalam alienasi diri sebuah kesadaran masa lalu, tetapi diambil alih oleh horizon pemahaman kita sendiri dimasa kini.¹⁸⁸ Dengan demikian, pemahaman masa lalu tidaklah harus ditinggalkan apalagi dibuang sia-sia, ia merupakan jembatan bagi pemahaman masa kini.

Pemahaman masa kini juga masih harus diuji dengan semua bentuk penjelasan terhadap teks yang mencakup semua penjelasan dari ilmu psikologi, sosiologi, sejarah, antropologi, dsb. Ilmu-ilmu tersebut berfungsi untuk menjelaskan hubungan-hubungan logis teks dari sudut pandang bidang masing-masing.¹⁸⁹ Dengan demikian, pemahaman terhadap teks menjadi komprehensif, karena makna objektif teks diungkap melalui pendekatan struktural, dan cakrawala dunia teks diuji baik relevansi historisnya maupun hubungan logisnya dengan dunia kekinian.

¹⁸⁸*Ibid*, h. 369.

¹⁸⁹Haryatmoko, *Hermeneutika*, h. 30.

dakwah adalah masyarakat Madinah yang berperadaban dan telah mengenal agama.

Makna dari ayat-ayat al-Qur'an akan menjadi aktual dalam ruang sejarahnya ketika diwahyukan pada waktu itu, namun makna ini bukanlah makna tunggal dan final yang harus diambil semuanya, atau ditinggalkan semuanya karena tidak relevan dengan masa sekarang, namun akan diuji sebagai unsur yang menjembatani terbentuknya horizon masa kini.

3. Apropriasi Penafsir

Unsur dari teori Paul Ricoeur ini akan dapat mengurai hubungan penafsir al-Qur'an pada masanya dengan dunia objektif al-Qur'an. Bagaimana penafsir memproyeksikan dunia yang dialaminya ke dalam dunia makna al-Qur'an. Apakah penafsir bisa mengambil jarak dengan teks al-Qur'an atau tidak, untuk itu akan dilakukan pendekatan *dekonstruksi* untuk membongkar ilusi dan motivasi-motivasi penafsir dan *kritik ideologi* yaitu penguraian pemikiran yang termanifestasikan dalam karya tafsirnya sebagai obsesi penafsir untuk menjawab tantangan zamannya.

Dengan pendekatan ini, akan diperoleh totalitas makna al-Qur'an sebagai hasil pertemuan antara makna objektif dan makna yang ditunjuk al-Qur'an pada dunia kontemporer. Totalitas makna ini selanjutnya dikategorisasi dan diuji dengan teori-teori dalam ilmu-ilmu humaniora kontemporer dalam bidang antropologi dan sosiologi. Usaha ini merupakan *pendasaran yang rasional* terhadap makna al-Qur'an sehingga memiliki aktualitas dalam dinamika masyarakat kontemporer tanpa kehilangan esensi dari misi al-Qur'an sebagai buku petunjuk umat manusia dari Tuhan.

D. Saran Untuk Penelitian Lanjut

Penelitian ini akan menjadi dasar dari penelitian selanjutnya mengenai hubungan al-Qur`an dengan etika dan filsafat kontemporer. Penelitian ini akan menghasilkan metodologi yang sesuai untuk pemikir di dunia kontemporer sehingga dapat masuk ke dunia al-Qur`an tanpa terjebak pada makna yang telah dibentuk akibat pertemuan al-Qur`an dengan budaya Arab masa lalu atau apologia dengan merasionalisasi makna-makna al-Qur`an sehingga sesuai dengan dialektika ilmu pengetahuan masa kini.

Al-Qur`an tidak hanya berisi ajaran moral, tetapi juga pandangan dunia yang menghantarkan pada pemahaman mengenai hakikat manusia, hakekat alam, hakikat pengetahuan serta hubungan-hubungan antara ketiganya yang selama ini menjadi tema-tema filsafat. Hasil yang diharapkan dari penelitian ini adalah menemukan dasar-dasar untuk membangun sebuah jalan untuk mendapatkan pandangan dunia al-Qur`an tersebut. Dengan jalan yang terbentang dari hasil penelitian ini, maka peneliti-peneliti selanjutnya dapat berdialektika dengan al-Qur`an untuk menemukan pandangan dunia al-Qur`an yang menjadi dasar dari bidang-bidang studinya. Tafsir al-Quran kontemporer adalah *tafsir ilmu*, yaitu pencarian dasar-dasar dari al-Qur`an sebagai paradigma bagi filsafat ilmu, seperti filsafat sosial dan humaniora.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, M. Amin, "Pengantar", dalam Mohammed Arkoun, *Membongkar Wacana Hegemonik dalam Islam dan Post modernisme*, Penerjemah: Jauhari, dkk, Surabaya: al-Fikr, 1999.
- Abdurrahman, Moeslim, *Islam Transformatif*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1997.
- Allen, Graham, *Intertextuality*, London and New York: Routledge, 2000.
- Anwar, M. Syafi`i, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia, Sebuah Kajian Politik Tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*, Jakarta: Paramadina, 1995.
- Amstrong, Karen, *Berperang Demi Tuhan, Fundamentalisme dalam Islam, Kristen dan Yahudi*, Bandung: Mizan & Serambi, 2000.
- Bagus, Lorens, *Kamus Filsafat*, Jakarta: Gramedia, 2006.
- Bertens, K., *Filsafat Barat Kontemporer, Inggris-Jerman*, Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2002.
- Bleicher, Josef, *Contemporary Hermeneutics, Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*, London and New York: Routledge, 1993.

- Brouwer, M.A.W., *Sejarah Filsafat Barat Modern dan Sejaman*, Bandung: Penerbit Alumni, 1980.
- Budiman, Kris, *Kosa Semiotika*, Yogyakarta: LKiS, 1999.
- Connolly, Peter ed., *Aneka Pendekatan Studi Agama*, terj. Imam Khoiri, Yogyakarta: LKiS, 2002.
- Dhavamony, Mariasusai, *Fenomenologi Agama*, Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1995
- Dreyfus, Hubert L., ed., *Husserl Intentionality and Cognitive Science*, London: The MIT Press, t.th.
- Farber, Marvin. *The Foundation Of Fenomenology, Edmund Husserl and the Quest for a Regorous Science of Philosophy*, New York: Paine-Whitman, 1962.
- al-Farmawi, 'Abd Al-Hayy, *Metode Tafsir Mawdhu'iy Suatu Pengantar*, terj. Suryan A. Jamrah, Jakarta: Rajawali Pers, 1996.
- Federspiel, Howard W., *Kajian al-Qur'an di Indonesia dari Mahmud Yunus hingga Quraish Shihab*, ter. Tajul Arifin, Bandung: Mizan, 1996.
- Gadamer, Hans-Georg, *Truth and Method, Kebenaran dan Metode*, terj. Ahmad Sahidah, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.
- Haryatmoko, *Etika Politik dan Kekuasaan*, Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2003.
- , "Hermeneutika Paul Ricoeur, Transparansi Sebagai Proses", *Majalah Basis*: No 05-06: Tahun ke-49, Mei-Juni 2000.

- al-Jabiri, Muhammad Abid, *Post Tradisionalisme Islam*, Terj. Ahmad Baso, Yogyakarta: LKiS, 2000.
- Johnson, Doyle Paul, *Teori Sosiologi Klasik dan Modern*, terj. Robert. M.Z. Lawang, Jakarta: PT. Gramedia, 1994.
- Junaidi, Ahmad, dkk., *Paradigma Baru Wakaf di Indonesia*, Jakarta: Direktorat Pemberdayaan Wakaf - Depag RI, 2007.
- Kaelan, *Filsafat Bahasa, Masalah dan Perkembangannya*, Yogyakarta: Paradigma, 1998.
- _____, *Metode Penelitian Kualitatif Bidang Filsafat*, Yogyakarta: Paradigma, 2005.
- Kuntowijoyo. *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi*, Bandung: Mizan, 1998.
- _____, *Identitas Politik Umat Islam*, Bandung: Mizan, 1997.
- _____, *Islam Sebagai Ilmu, Epistemologi, Metodologi, dan Etika*, Bandung: Teraju Mizan, 2004.
- Lane, Michael, *Introduction to Structuralism*, New York: Inc. Publisher, 1970.
- Lenski, Gerhard E., *Power and Privilege, a Theory of Social Stratification*, Chapel Hill and London: The University of North Carolina Press, 1966.
- Maingueneau, Dominique, *Les Terms Cles de l'Analyse du Discourse*, Paris: Seuil, 1996.
- Mann, Michael, *The Source of Social Power*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

Martin, Roderick, *Sosiologi Kekuasaan*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, t.th.

Moleong, Lexy J., *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Bandung : PT. Remaja Rosdakarya, 1997.

Muhadjir, Noeng, *Filsafat Ilmu, Kualitatif dan Kuantitatif untuk Pengembangan Ilmu dan Penelitian*, Edisi III, Yogyakarta: Rake Sarasin, 2006.

al-Najdi, 'Abd al-Rahmān bin Muḥammad bin Qasim al-'Ashīm, *Majmū 'Fatāwā Syaykh al-Islām Aḥmad bin Taymiyyah*, (Tt: tpn, 1398 H), Juz 13 –*Kitab Muqaddimat al-Tafsir*.

Al-Qaththān, Mannā', *Mabāhits fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Riyādh: Mansyurāt al-'Ashr al-Hadīts, 1973.

Quthb, Sayyid, *Keadilan Sosial Dalam Islam*, terj. Afif Mohammad, Bandung: Penerbit Pustaka, 1984.

Rahardjo, M. Dawan, *Intelektual Intelegensi dan Perilaku Politik Bangsa*, Bandung: Mizan, 1999.

Rapar, Jan Hendrik, *Pengantar Filsafat*, Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2002.

Recoeur, Paul, *From Text To Action, Essays In Hermeneutics II*, Evanston: Northwestern University Press, 1991.

-----, Don Ihde, ed., *The Conflict of Interpretations, Essays in Hermeneutics*, Evanston: Northwestern University Press, 1974.

-----, *Filsafat Wacana*, terj. Musnur Heri, Yogyakarta: IRCiCHOD, 2003.

- Russel, Bertrand, *Sejarah Filsafat Barat*, terj. Sigit Jatmiko, dkk., Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.
- Saussure, Mongin Ferdinand De, *Pengantar Linguistik Umum*, terj. Rahayu S. Hidayat, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1988.
- Scholes, Robert, *Structuralism in Literature –an Introduction*, New Haven and London: Yale University Press, 1974.
- Shihab, M. Quraish, *Membumikan al-Qur'an, Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, 1999.
- _____ *Tafsir al-Misbâh, Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2005.
- Suwondo, Tirto, "Analisis Struktural Salah Satu Model Pendekatan dalam Penelitian Sastra", dalam Jabrohim (ed.) *Metodologi Penelitian Sastra*, Yogyakarta: Hanindita Graha Widia, 2001.
- Syahrur, Muhammad, *al-Kitāb wa al-Qur'ān, Qirā'ah Mu'āsyrāh*, Damaskus: al-Ahali, 1990.
- , *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsudin, dkk., Yogyakarta: eLsaq Press, 2004.
- Tibi, Bassam, *Islam Kebudayaan dan Perubahan Sosial*, Penerjemah: Misbah Zulfa Ellizabet dkk., Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999.
- Triatmoko, Bambang, "Hermeneutika Fenomenologis Paul Ricoeur", *Majalah Filsafat Driyakara*, Jakarta: STF Driyakara, XVI, No.2.

- Weber, Max, *Essays In Sociology*, H.H. Gerth and G. Wright Mills, ed., London: Routledge & Kegan Paul LTD, 1948.
- Yatim, Badri, *Sejarah Peradaban Islam-Dirasat Islamiah II*, Jakarta: Rajawali Pers, 2000.
- Zaimar, Okke K.S., *Menelusuri Makna Karya Iwan Simatupang*, Jakarta: Intermedia, 1991.
- al-Zarkasyi, Badr al-Dīn Muḥammad bin 'Abd Allāh, *al-Burhān fī'Ulūm al-Qur'ān*, Beyrut: Dār al-Fikr, 1998.
- Zayd, Nashr Hamid Abu, *Mahfūm al-Nash, Dirāsah fī Ulūm al-Qur'ān*, Kairo: al-Hay'ah al-Mishriyyah al-Āmmah li al-Kitab, t.th.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

A. Identitas Diri

Nama : Dr. Anwar Mujahidin, M.A.
Tempat/Tgl. Lahir : Ponorogo/3 Oktober 1974
NIP : 197410032003121001
Pangkat/Gol. : Penata / III.d
Jabatan : Lektor; Mata Kuliah: Metodologi Tafsir Kontemporer
Alamat Rumah : Jl. Barong 40 D Kertosari Ponorogo
Alamat Kantor : Jl. Pramuka No. 156 Po. Box. 116 Ronowijayan Siman Ponorogo 63471, Telp. (0352) 481277
Nama Ayah : H. Ichsanudin, B.A. (alm.)
Nama Ibu : Hj. Siti Mariyam
Nama Istri : Faizah ` Afifah, S.Far.
Nama Anak : Azkiyaa ` Dzella Rahman

B. Riwayat Pendidikan

1. SD Tarbiyatul Islam Ponorogo : 1987
2. MTs al-Islam Joresan Ponorogo : 1991
3. MAN I Ponorogo : 1994

4. S1, Fakultas Adab Jurusan Sastra Arab : 2000
IAIN Sunan Ampel Surabaya
5. S2, Jurusan Tafsir Hadis : 2002
UIN Syarif Hidayatullah Jakarta
6. S3, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta : 2011

C. Pendidikan Informal

Pondok Pesantren Dar al-Najah Jalen Ngrukem : 1988
Ponorogo

D. Riwayat Pekerjaan

1. Wartawan Tabloid *Aliansi* Surabaya : 1999
2. Staf Pengajar STAI La Roiba Bogor : 2000
3. Wartawan dan Litbang Koran *Surabaya Pagi* : 2003
4. Dosen STIT Bustanul Ulum Lampung Tengah : 2001-
5. Dosen Fakultas Ushuluddin IAIN Raden : 2003-
Intan Lampung
6. Dosen STAIN Ponorogo : 2012

E. Karya Penelitian

1. Tesis: al-Qur'an: Bahasa, Makna, dan Penafsirannya (Analisa Struktural terhadap Pemikiran Ibn Katsir dalam karya Tafsir al-Qur'an al-'Adzim pada Surat al-Fatihah), 2002.
2. Dasar-Dasar Pemikiran Tafsir al-Qur'an al-'Azhim Karya Ibn Katsir (Analisis Tekstual terhadap Tafsir al-Qur'an al-'Adzim), Penelitian Individual, Puslit IAIN Raden Intan Bandar Lampung, 2006.

3. Pandangan Siswa SMA Terhadap Pluralisme Kehidupan Beragama (Pengalaman dan Refleksi Persahabatan Antar Iman Siswa Kelas 12 A1 IPA SMAN 5 Kodya Surakarta), Penelitian Individual, dipresentasikan dalam diskusi kelas Program S3 UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Mata Kuliah: Metodologi Penelitian Agama, 2006.
4. Dekonstruksi Fundamentalisme dalam Tafsir al-Qur`an (Studi Gerakan Fundamentalis di Lampung Berdasarkan Pemikiran Nasr Hamid Abu Zayd), Penelitian Kompetitif 2010, Pengembangan Studi Islam (PSI), Kementerian Agama RI, 2011.

F. Karya Tulis Yang Diterbitkan

1. Buku

- a. "Antropologi Wahyu al-Qur`an (Dekonstruksi Nalar Bayani Menuju Fiqhul Qur`an al-Mu`ashirah)", dalam M. Amin Abdullah, *Islamic Studies dalam Paradigma Integrasi Interkoneksi (Sebuah Antologi)* (Yogyakarta: SUKA Press, 2007).
- b. Pemurnian Tafsir Surat al-Fatihah - Analisis Struktural Terhadap Pemikiran Ibn Kastir dalam Karyanya Tafsir al-Qur`an al-Adzim, (Yogyakarta: SUKA Press, 2013).

2. Jurnal Terakreditasi

- a. "Science and Religion (Paradigma al-Qur`an untuk Ilmu-ilmu Sosial Menurut Pemikiran Kuntowijoyo)", *Jurnal Dialog*, No. 68, Tahun XXXII, November 2009 (Terakreditasi A No. 114/Akred-LIPI/P2MB/06/2008).
- b. "Paradigma Baru Mengenai Harta; Studi terhadap *Tafsir al-Mishbâh* Karya M. Quraish Shihab". *Jurnal Dialog*, No.

70, Tahun XXXIII, November 2010 (Terakreditasi A No. 114/ Akred-LIPI/P2MB/2008).

- c. "Epistemologi Islam: Kedudukan Wahyu Sebagai Sumber Ilmu", *Jurnal Ulumuna: Jurnal Studi Keislaman*, Vol, 17, No. 1, Juni 2013 (Terakreditasi B: No. 56/DIKTI/Kep/2012).

3. Jurnal Belum Terakreditasi

- a. "Membaca al-Qur`an Untuk Perubahan (Sebuah Refleksi Sosiologis)", *Jurnal Menara Intan*, PPM IAIN RI Lampung, Vol. 23, No. 1, Juni 2005.
- b. "Konsep Kesesatan (Dhalal) dalam al-Qur`an dan Nestapa Manusia Modern", *Jurnal Tapis*, Fakultas Ushuluddin IAIN RI Lampung, Desember 2005.
- c. "Kreatifitas Manusia: Analisis Semiotika Terhadap Surat al-Insan", *Jurnal Kalam*, Fakultas Ushuluddin IAIN RI Lampung, 2005.
- d. "Adakah Ilmu Sosial dalam Islam? Resensi Buku *Islam Sebagai Ilmu* Karya Kuntowijoyo", *Jurnal Analisis*, Puslit IAIN RI Lampung, 2005.
- e. "Subyektivitas dan Obyektivitas dalam Studi al-Qur`an (Kontribusi Paul Ricoeur dan Muhammad Syahrur)", *Jurnal Kalam*, Fakultas Ushuluddin IAIN RI Lampung, 2007.
- f. "Tafsir al-Qur`an untuk Keragaman dan Konflik dalam Masyarakat", *Jurnal Kalam*, Fakultas Ushuluddin IAIN RI Lampung, 2008.
- g. "Pemikiran Nashr Hamid Abu Zayd Mengenai Metodologi Tafsir al- Qur`an, *Jurnal al-Dzikra*, 2011, Prodi Tafsir Hadits Fakultas Ushuluddin IAIN Lampung.

- h. "Konsumerisme dan Konsumisme dalam Perspektif Tafsir al-Qur`an", *al-Dzikra-Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur`an dan al-Hadits*, Vol.6, No. 1, Januari-Juni 2012.
- i. "Konsep Hubungan Agama dan Negara: Studi atas Tafsir al-Mishbah Karya M. Quraish Shihab". *Jurnal Dialogia-Jurnal Studi Islam dan Sosial*, Vol. 10, No. 2, Desember 2012.

4. Penerbitan Populer (Koran dan Majalah)

"NU, Kyai, Godaan Politik dan Demokratisasi", *Lampung Post*, Selasa 8 Juni 2004.

Kertosari, November 2013

Anwar Mujahidin, M.A.

Hermeneutika pada masa dasawarsa terakhir ini telah menjadi mata kuliah yang menjadi bagian dalam salah satu komponen struktur kurikulum Jurusan Tafsir-Hadits di UIN, IAIN dan STAIN, Hermeneutika adalah suatu mata kuliah yang memberikan teori-teori tentang interpretasi yang sangat dibutuhkan bagi landasan ilmiah bagi studi al-Qur'an dan al-Hadits. Jalan ilmiah bagi studi al-Qur'an dan Hadits dihadirkan untuk menghindarkan studi yang bersifat ideologis yang menghasilkan *truth claim* atau penafsiran terhadap teks al-Qur'an dan al-Hadits dengan klaim sebagai penafsiran yang paling benar dan benar sendiri. Dengan diberikannya mata kuliah ini diharapkan mahasiswa memahami secara mendalam permasalahan-permasalahan tentang teks, pemahaman dan tafsirannya, sehingga kebenaran suatu penafsiran tidak didasarkan pada ideologi atau dianggap sebagaimana kebenaran akidah tetapi menjadi kebenaran ilmiah yang di dasarkan pada kerangka teori dan metode yang digunakan.

STAIN PRESS
PONOROGO

Jl. Pramuka 156 Ponorogo 63471
Telp. (0352) 481277 | e-mail: pppm.ponorogo@gmail.com

ISBN 978-602-9312-32-4



9 786029 312324