

Al-A'raf

Jurnal Pemikiran Islam dan Filsafat

Diterbitkan oleh Jurusan Tafsir Hadis dan Akidah Filsafat IAIN Surakarta

Penanggung Jawab

Abdul Matin Bin Salman (Dekan Fakultas Ushuluddin dan Dakwah)

Pemimpin Redaksi

Nurisman

Sekretaris Redaksi

Tsalis Muttaqin

Dewan Redaksi

Islah Gusmian

Ari Hikmawati

Tsalis Muttaqin

Waryunah Irmawati

Siti Nurlaili Muhadiyatiningih

Kasmuri

Syamsul Bakri

Redaktur Ahli

Mark Woodward (Arizona State University, Tempe, USA)

Mahmoud Ayoub (Hatford Theological Seminary, Connecticut, USA)

Florian Pohl (Emory University, Georgia, USA)

Nashruddin Baidan (STAIN Surakarta)

Damarjati Supadjar (Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta)

Tata Usaha

Heny Sayekti Puji Lestari

Gunawan Bagdiono

Alamat Redaksi:

Sekretariat Fakultas Ushuludin dan Dakwah IAIN Surakarta

Jl. Pandawa, Pucangan, Kartasura, Sukoharjo (0271) 781516

Email: jurnal.usnuluddinsolo@gmail.com

Redaksi menerima tulisan ilmiah dari kalangan manapun tanpa mesti sejalan dengan pandangan redaksi. Redaksi berhak menyunting, dan menyempurnakan naskah tulisan yang diterima tanpa mengubah substansinya. Adapun isi tulisan sepenuhnya menjadi tanggung jawab penulis. Naskah tulisan berkisar sekitar 15-20 halaman kuarto dengan spasi ganda dalam bentuk disket dan *print out*-nya. Naskah disertai abstrak dalam bahasa asing (Arab atau Inggris).

EPISTEMOLOGI TAFSIR AL-QUR'AN KONTEMPORER¹

Islah Gusmian

Dosen Fakultas Ushuluddin dan Dakwah IAIN Surakarta

Abstract: *This article discussed about the epistemology of the contemporary Qur'anic interpretation. As the holy book which is shâlih likulli zaman wa makan, Qur'an would always be understood by Muslim scholars in order to be able to find out its various meanings. In those processes of comprehension, human being as both reader and interpreter has very important roles. He/she will then formulate various methods to be able to understand practically, in order that God's ideas and meanings being able to be reach comprehensively. Furthermore, this article showed that contemporary Qur'an hermeneutic, as well as formulated by Fazlur Rahman, Amin al-Khuli, Nasr Hamid Abu Zaid, be possible to be used In understanding the Holy Qur'an comprehensively. Just like the hermeneutic approach from the western thinkers, such as Gadamer.*

A. Pendahuluan

Sebagai teks, Al-Qur'an bisa berbicara dan bermakna bila dipahami dan diungkap maknanya oleh para pembacanya. Umat Islam—subjek yang mengimaninya sebagai kitab petunjuk—memegang peran penting dalam pemahaman dan pemaknaan tersebut, karena pesan-pesan Allah bisa dipahami oleh dan melalui akal manusia, meskipun kadar kebenarannya bersifat tidak absolut.

Dalam sejarah khazanah Islam, beribu judul tafsir Al-Qur'an telah lahir dari tangan umat Islam sebagai wujud dari praktik penafsiran Al-Qur'an: mulai dari kitab *Jami' al-Bayân 'an Ta'wîl Ayât al-Qur'ân* karya Muḥammad Ibn Jarîr al-Thabarî (224-310 H) yang lahir pada era abad 2 Hijriyah hingga *Tafsir Al-Mishbah, Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an* karya M. Quraish Shihab yang lahir pada abad kini.

¹Disampaikan dalam Seminar Nasional tema “Epistemologi Tafsir Kontemporer: Integrasi Hermeneutika dalam Metode Penafsiran Al-Qur'an” oleh Mahasiswa Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir IAIN Salatiga, pada 30 September 2015.

Pertanyaan utamanya adalah: 1) bagaimana secara ilmiah kita menjelaskan, memahami, dan memaknai teks Al-Qur'an; dan 2) sejauhmana epistem dari luar tradisi Islam, seperti teori sastra dan hermeneutika, disediakan ruang dan kita gunakan dalam praktik penafsir Al-Qur'an.

Pertanyaan pertama menyangkut aspek-aspek metodis dan epistemologis yang dibutuhkan dalam memahami dan menafsirkan Al-Qur'an, adapun pertanyaan kedua berkaitan dengan karakteristik dan wilayah di mana hermeneutika yang bisa membantu kita dalam praktik penafsiran Al-Qur'an dan konteks-konteks di mana ia harus kita tinggalkan. Hal-hal inilah yang menjadi fokus utama dalam artikel ini.

B. Peran Manusia dalam Penafsiran Al-Qur'an

Secara etimologis, tafsir berarti *al-kasyf* (menyingkapkan makna yang tersembunyi), *al-idfah* (menerangkan), *al-ibānah* (menjelaskan).² Dari segi ilmu, telah banyak ulama di bidang ilmu Al-Qur'an memberikan definisi mengenai tafsir. Khālid ibn 'Usmān as-Sabt, dalam kitab *Qawāid at-Tafsir*, misalnya, secara singkat mendefinisikan ilmu tafsir: *'ilm yubḥāsu fīhi 'an aḥwāl Al-Qur'ān Al-'Azīz min ḥāisu dilālatuhu 'ala murādillāhi ta'āla biqadri at-tā'qah al-basyariyyah*.³

Definisi ini mengandung dua unsur penting. *Pertama*, tafsir dipahami dalam konteks sebagai “fungsi” memahami isi, pesan, dan petunjuk Allah yang termaktub dalam teks Al-Qur'an; *kedua*, tafsir sebagai “metode pemahaman” yang ditumpukan pada kadar kemampuan akal manusia (*at-tā'qah al-basyariyyah*). Dengan demikian, objek material tafsir adalah teks Al-Qur'an dan objek formalnya adalah metode atau paradigma memberi, memproduksi, dan mengungkapkan makna yang terkandung di dalamnya. Adapun “tujuannya” adalah memahami secara baik kehendak Allah yang termuat dalam teks (Al-Qur'an) tersebut.

²Muḥammad 'Abdul 'Azhīm al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, juz II (Mesir: Mustafa Babi al-Halabi, t.th), hlm. 3.

³Khālid ibn 'Usmān as-Sabt, *Qawāid at-Tafsir: Jam'an wa Dirāsah*, Jilid 1 (t.k: Dar Ibn Affan, 1421), hlm. 29. Bandingkan dengan az-Zarkāsī dan az-Zarqānī ketika mendefinisikan ilmu tafsir, menyebutnya sebagai kunci yang berfungsi membuka dan sekaligus menangkap ajaran yang tersimpan di dalam Al-Qur'an. Lihat misalnya Badr ad-Dīn Muḥammad ibn 'Abdullāh az-Zarkāsī, *al-Burhān fī 'Ulūm Al-Qur'ān*, Juz I (Mesir: Dār Iḥyā al-Kutub al-'Arabiyyah, 1975), hlm. 13; Muḥammad 'Abd al-'Azīz az-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān*, Juz I (Mesir: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, t.th.), hlm. 470.

Dengan cara pandang yang demikian, dari sisi produk, tafsir merupakan hasil ijtihad manusia dalam mengkonstruksi dan memahami kehendak Allah sebagai sumber kebenaran (melalui teks Al-Qur'an). Dalam proses memahami tersebut, secara dialektis terjadi hubungan antara teks (wahyu, Al-Qur'an), akal (penafsir, manusia), dan realitas (konteks, sejarah) ketika teks Al-Qur'an dipahami. Di sini ada tiga kutub utama, yaitu teks yang secara faktual terbatas dan realitas yang tidak terbatas, dinamis, serta akal manusia yang terus juga berkembang dan dinamis, mengikuti perkembangan ilmu pengetahuan.⁴

Konsekuensi logisnya, dari sisi proses tafsir akan terus berkembang sebagai cara memahami kebenaran (Allah) dan mendialektikakan dengan realitas dalam rangka membangun peradaban. Menurut Abu Zaid, teks (Al-Qur'an) tidak bisa secara sendirian memberikan perubahan dan bahkan mengkonstruksi peradaban tanpa adanya dialektika tersebut.⁵ Pada tahapan ini, sebagai proses, tafsir tidak pernah berhenti, meskipun dalam sejarah khazanah Islam, ribuan judul tafsir telah ditulis dan dipublikasikan ke tengah-tengah masyarakat. Karena disadari, tafsir merupakan produk satu zaman, dengan keanekaan tantangan yang terjadi, yang lahir dari tangan para ulama dan bersifat nisbi. Penafsiran Al-Qur'an di satu sisi tidak hanya berhadapan dengan teks Al-Qur'an (yang terbatas), tetapi pada saat yang sama akan selalu berhadapan dengan gelombang dan dinamika kehidupan umat manusia yang terus bergerak. Semakin kompleks dan rumit kehidupan umat manusia, secara metodologis, tafsir membutuhkan paradigma yang komprehensif.

C. Tafsir sebagai Metode

Sebagai produk dan proses, dalam khazanah Islam, kajian tentang tafsir Al-Qur'an telah ditulis dari berbagai sudut pandang. *Pertama*, ditulis secara historis-struktural dengan menjelaskan dinamika tafsir secara periodik, mulai zaman Nabi, sahabat, tabi'in dan tabi'it tabi'in dengan disertai sumber penafsiran yang digunakan. Model ini bisa dilihat misalnya pada *'Ilm al-Tafsir* karya Muḥammad Ḥusain al-Zahabī,

⁴Imām asy-Syahrastānī menyatakan: *al-Nuṣūṣ kānat mutanāhiyah, wa al-waqā'i gair mutanāhiyah wa mā lā yatanāha lā yudlbiṭuhu mā yatanāha*. Lihat, Abū al-Faṭḥ Muḥammad 'Abdul Karīm asy-Syahrastānī, *al-Milāl wa al-Niḥāl* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), hlm. 200.

⁵Tentang dialektika ini lihat Nasr Hamid Abu Zaid, *Mathūm al-Naṣṣ: Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān* (t.tp.: t.p., 1990), hlm. 11.

Mabāḥiṣ fi ‘Ulūm al-Qur’ān karya Mannā’ Khafīl al-Qaṭṭān, *Manāḥil al-‘Irfān* karya Muhammad ‘Abdul Adhīm al-Zarqanī. *Kedua*, tafsir sebagai produk dianalisis dengan fokus pada ideologi atau mazhab yang mewarnai sebuah produk tafsir, tetapi tidak secara epistemologis memaparkan sumber data yang digunakan dalam praktik penafsiran. Model seperti bisa dilihat misalnya pada *Mazāhib al-Tafsīr* karya Muhammad Husain al-Zahabi. *Ketiga*, dari sisi proses dan metode, telah banyak buku yang membahas kaidah-kaidah yang menjadi landasan dalam praktik penafsiran Al-Qur’an. Misalnya *Qawāid at-Tafsīr: Jam’an wa Dirāsaṭ* karya Khālīd ibn ‘Usmān as-Sabt dan Al-Syeikh Abdurrahman bin Nasr al-Sa’di menulis *al-Qawā’id al-Ḥiṣān li Tafsīr al-Qur’ān*.

Tiga model kecenderungan di atas, secara umum memberikan gambaran tentang mekanisme dan sumber-sumber data dalam praktik penafsiran Al-Qur’an. *Pertama*, praktik penafsiran Al-Qur’an selainnya mempertimbangkan aspek bahasa Arab (sebagai bahasa yang digunakan Al-Qur’an) dengan segala karakteristik yang dimilikinya serta orang Arab sebagai subjek penggunaannya menjadi sumber data. Oleh karena itu, dalam sejarah, syair-syair Jahili juga digunakan para penafsir sebagai salah satu sumber data untuk memberikan penjelasan atas kata-kata yang *musykil* dan *gharīb* dalam Al-Qur’an. dalam kasus syair ini, pernah didemonstrasikan Ibn ‘Abbās ketika menjelaskan kata *ism* dalam Q.S. Al-A’raf [7]: 33

قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ ۖ وَالْإِثْمَ وَالْأَلْبَنَىٰ ۚ الْبَغَىٰ ۖ إِنَّ الْبَغَىٰ ۖ بَغْيٌ عَظِيمٌ ۚ وَالْحَقَّ ۚ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا ۚ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٣﴾

dengan *khamr* (sesuatu yang memabukkan) dengan mengacu syair:

شَرِبْتُ الْإِثْمَ حَتَّى ضَلَّ الْعَقْلُ وَكَذَلِكَ الْإِثْمُ تَذْهَبُ بِالْعَقُولِ⁶
Kedua, karena penafsiran Al-Qur’an basis utamanya adalah teks, maka teks pada dirinya sendiri juga bisa menjadi data yang saling menjelaskan dan menerangkan. Itulah yang kemudian dikenal dengan istilah *tafsīr al-Qur’ān bi al-Qur’ān*. Variasi *qirā’ah* (bacaan) yang dibangun secara otoritatif melalui metode riwayat juga menjadi salah satu sumber data untuk menjelaskan dan menerangkan maksud Al-Qur’an.

⁶Lihat al-Fairuzabadi, *Tanwīr al-Miqbas*, hlm. 101.

Dalam kasus pemakaian data *qira'ah* ini, terjadi pada era Sahabat. Misalnya, bacaan Ibn Mas'ud *أَوْ يَكُونُ لَكَ بَيْتٌ مِنْ ذَهَبٍ*. Kata *zahab* digunakan untuk memperjelas kata *zukhruf* dalam Q.S. Al-Isra' [17]:

93: *أَوْ يَكُونُ لَكَ بَيْتٌ مِنْ ذَهَبٍ* yang ketika itu Imam Mujahid tidak mengetahui makna kata *zukhruf* sebelum membaca *qira'ah* ibn Mas'ud.

Ketiga, otoritas Nabi dan Sahabat sebagai subjek yang dekat dengan situasi dan kondisi ketika teks Al-Qur'an diturunkan. Terdapat sejumlah contoh praktik penafsiran Nabi saw. yang bisa kita lihat. Dalam satu konteks, Nabi menjelaskan makna dari satu narasi atau kalimat teks Al-Qur'an yang para sahabat belum memahaminya, karena Al-Qur'an memakai kata metafora (*majaz*). Contoh kasus kata *al-khaiṭ al-abyaḍ* (benang putih) dan *al-khaiṭ al-aswad* (benang hitam) dalam Q.S. Al-Baqarah [2]: 187.

وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتَمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ

Ketika itu ada sahabat Nabi bernama 'Adī bin Ḥātim memahami kalimat tersebut secara tekstual, apa adanya. Ia mengambil benang warna putih dan hitam, kemudian pada malam hari dibentangkan benang tersebut sambil ia amati. Tapi, ia tidak melihat perbedaan di antara keduanya. Keesokan harinya, ia mengadakan pengalamannya semalam dan ketidaktahuannya atas maksud ayat tersebut. Kemudian Nabi menjelaskan bahwa yang dimaksud *al-khaiṭ al-abyaḍ* adalah *bayāḍ al-nahār* (putihnya siang) karena fajar telah tiba, adapun yang dimaksud *al-khaiṭ al-aswad* adalah *sawād al-lail* (gelapnya malam), karena fajar belum tiba. Inti dari kalimat dalam Al-Qur'an tersebut adalah ketika fajar di waktu subuh belum tiba, pada bulan ramadhan, seseorang dibolehkan makan dan minum.⁷ Di sini, Nabi melakukan *taudhīh al-musykil* (menjelaskan yang masih musykil).

Pada satu kasus yang lain, Nabi memakai pendekatan kontekstual dengan metode *tamṣīliyah* untuk sekadar menunjukkan contoh. Misalnya, kata *quwwah* (kekuatan) dalam Q.S. Al-Anfal [8]: 60

وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ ۚ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ ...

ditafsirkan Nabi dengan *al-ramyu* (memanah). Penjelasan ini sekadar contoh dan bersifat kontekstual untuk memberikan gambaran tentang

⁷Lihat tentang uraian ini dalam Muhammad Husain al-Zahabi, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, jilid I (Kairo: t.tp, 1979), hlm. 35.

makna kekuatan yang bisa dimengerti oleh para sahabat ketika era zaman itu.⁸

Hal serupa dilakukan Nabi ketika menjelaskan kata *ghair al-maghdhūb* 'Alaihim wala al-dhāllin dalam QS. Al-Fatihah [1]:7). Mengacu riwayat 'Adi bin Hatim, dari Rasulullah, beliau pernah bersabda bahwa yang dimaksud dengan *maghdhūbi 'alaihim* adalah orang-orang Yahudi dan *al-dāllin* adalah orang-orang Nashrani.⁹

Pada era Nabi saw., yang sistem sosial dan budayanya belum serumit yang dihadapi umat manusia sekarang, sebagai proses, tafsir tidak sedinamis dan serumit seperti yang kemudian terjadi pada era-era sesudahnya. Ketika itu, Nabi saw. Belum merumuskan paradigma tafsir secara komprehensif. Sebagai penjelas (*mubayyin*) atas teks Al-Qur'an, Nabi sekadar memberikan pemahaman yang bersifat pragmatis ketika para sahabat kesulitan memahami teks Al-Qur'an. Dengan demikian, tidak keseluruhan teks Al-Qur'an diberi penjelasan oleh Nabi. Menurut Ibn Khaldun, Nabi saw. ketika itu sekadar menjelaskan makna-makna Al-Qur'an secara umum serta membedakan ayat-ayat yang *nāsikh* dan *mansūkh* kepada para Sahabat, sehingga konteks *asbāb al-nuzūl* dipahami dengan baik.¹⁰

Dalam perkembangannya selanjutnya, tradisi penafsiran Al-Qur'an dalam sejarah Islam dirumuskan dengan berbagai standar metodologis yang mapan dan terstruktur. Misalnya, Al-Suyuti dalam *al-Itqan fi Ulum al-Qur'an* telah merumuskan 42 tema pokok pembahasan Al-Qur'an dan Al-Zarkasi dalam *al-Burhan fi Ulum al-Qur'an* telah merumuskan 47 cabang pembahasan di bidang ilmu Al-Qur'an. kaidah-kaidah penafsiran disusun agar praktik penafsiran terarah dan akurat. Hal-hal yang terakhir ini bisa kita lihat, misalnya pada *Qawā'id at-Tafsīr: Jam'an wa Dirāsaṭ* karya Khālid ibn 'Usmān as-Sabt dan Al-Syeikh Abdurrahman bin Nasr al-Sa'di menulis *al-Qawā'id al-Hisān li Tafsīr al-Qur'an*.

⁸Penjelasan ini dirujuk dari riwayat Uqbah bin 'Amir, ia berkata, "Saya pernah mendengar Rasulullah berkata di atas mimbar ketika membaca ayat *Dan siapkanlah untuk menghadapi mereka kekuatan apa saja yang kamu sanggupi* (al-Anfal [8]: 60. Ketahuilah, kekuatan tersebut adalah al-ramyu (memanah). Lihat Manna Khalil al-Qattan, *Mabāhīs fi 'Ulūm al-Qur'ān*, hlm. 335.

⁹Lihat Imam Ahmad, *Musnad Imam Ahmad*, 4/378.

¹⁰Ibnu Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.) hlm. 489.

D. Menelusuri Jejak Hermeneutika

Harus diakui bahwa hermeneutika bukan lahir dari rahim tradisi keilmuan Islam. Secara etimologis, kata “hermeneutika” berasal dari bahasa Yunani *hermeneuein* yang mempunyai arti menjelaskan (*explain*). Kata ini lalu diserap ke dalam bahasa Inggris “hermeneutics” dan bahasa Jerman “hermeneutik. Kata ini diasosiasikan pada dewa Hermes dalam mitologi Yunani yang bertugas menyampaikan dan menjelaskan pesan-pesan Tuhan kepada manusia. Ia mentransmisikan pesan tersebut agar bisa dipahami dengan baik dan benar kepada manusia. Apakah makna pesan tersebut berhasil dipahami manusia secara utuh atau makna tersebut merupakan pertemuan horison manusia sebagai pembaca dan penafsir, pertanyaan inilah yang kemudian menjadi sumbu perdebatan di kalangan ilmuwan.

Dari sisi istilah, pada mulanya hermeneutika dipahami sebagai seni praktis, seperti teknik berceramah, menjelaskan, dan menerangkan teks-teks secara umum. Pada era modern, hermeneutika kemudian dipahami sebagai satu disiplin yang membahas aspek-aspek metodis yang secara teoretik dapat digunakan untuk menjustifikasi aktivitas penafsiran.

Secara priodik, hermeneutika bisa dibagi menjadi tiga fase. *Pertama*, fase klasik: di era ini hermeneutika dipahami sebagai seni memahami (*art of interpretation*). Istilah ini muncul pada era abad 17 M, meskipun hermeneutika sebagai aktivitas penafsiran telah lahir pada era jauh sebelumnya. *Kedua*, era pertengahan. Pada era ditandai dengan tradisi penafsiran Bible yang memakai empat tingkat pemaknaan, yaitu: literal, alegoris, moral, dan eskatologis. *Ketiga*, era modern. Era ini dimulai pada awal abad 19 M dengan ditandai munculnya gagasan dan aliran yang beragam. Friedrich Schleiermacher (1768-1834), Emilio Betti (1890-1968), dan Wilhelm Dilthey (1833-1911) mengintrodusir gagasan hermeneutika teoretis, Martin Heidegger (1889-1976) dan Hans-Goerge Gadamer (1900-2002) mengintrodusir hermeneutika filosofis, serta selanjutnya Jurgen Habermas yang mengusung hermeneutika kritis.

Semua teori ini lahir dan tumbuh bukan dalam rahim khazanah keilmuan Islam. Oleh karena itu, ketika wacana tentang pemakaian hermeneutika sebagai salah satu metode dalam mengembangkan penafsiran Al-Qur'an melahirkan pro-kontra di kalangan umat Islam. Ada yang menolak secara total dan ada yang menerima dengan beberapa syarat. Mereka yang menolak beralasan, selain karena hermeneutika berasal dari tradisi Barat dengan problematika yang

berbeda¹¹ dan khazanah Islam telah mempunyai standar metodologis yang mapan dalam bidang penafsiran Al-Qur'an. Adapun yang menerima secara umum beralasan, karena hermeneutika merupakan hikmah yang bisa dimanfaatkan dalam membantu memahami dan menjelaskan makna yang terkandung dalam Al-Qur'an.

Di atas semuanya itu teori-teori yang dirumuskan para pemikir hermeneutik era modern yang lahir dari rahim tradisi Barat tersebut saya kira perlu dielaborasi secara komprehensif, jujur, dan terbuka untuk melihat kemungkinan teori-teori tersebut dirajutkan dan menjadi aplikatif dalam ruang penafsiran Al-Qur'an. Teori hermeneutik Friedrich Schleiermacher (1768-1834), Emilio Betti (1890-1968), dan Wilhelm Dilthey (1833-1911) merupakan gagasan yang dalam sejarah telah memengaruhi pemikir Islam dan secara aplikatif digunakan untuk memahami Al-Qur'an.

Secara teoritis Friedrich Schleiermacher mengemukakan bahwa ketika memahami teks, pembaca tidak hanya memahami yang literal, tetapi secara psikologis juga harus masuk ke dalam isi teks dan pengarangnya. Pembaca/penafsir dituntut mampu merasakan dan mengalami pengalaman yang dialami pengarang yang termaktub dalam teks. Pembaca yang masih berjarak dan asing dengan teks dituntut melakukan rekonstruksi imajinatif atas situasi, kondisi, dan pengalaman pengarang.

Agar tidak terjebak pada hal-hal yang romantis dan mengatasi situasi psikologisme Schleiermacher, Dilthey kemudian menyempurnakan gagasan Schleiermacher ini dengan menggesernya ke kutub "makna peristiwa". Bagi Dilthey, dalam praktik penafsiran yang utama adalah memahami peristiwa sebagai ekspresi kehidupan sejarah. Oleh karena itu, yang diperlukan bukan mereproduksi hal-hal psikis pengarang, tetapi makna peristiwa sejarah itu sendiri.

Gagasan dua master hermeneutika era modern ini kemudian dilanjutkan oleh Emilio Betti. Sebagai teolog dan sejarawan hukum, Betti mengatakan tugas penafsiran adalah menjelaskan pemikiran seseorang bisa dipahami sesuai dengan gagasan pemilikinya dan selaras

¹¹ Adnin Armas, "Dampak Hermeneutika Schleiermacher dan Dilthey terhadap Studi Al-Qur'an", dalam *Jurnal Islamia*, Vol. III, No. 3, 2008, hlm. 72; Hamid Fahmy Zarkasyi, "Hermeneutika Sebagai Produk Pandangan Hidup", dalam *Kumpulan Makalah Workshop Pemikiran Islam Kontemporer*, IKPM cabang Kairo, 2006, hlm. 2. Pada Muktamar NU XXXI di Boyolali Jawa Tengah, sejumlah kiai dengan tegas menolak hermeneutika sebagai salah satu metode *istinbāṭ al-ḥukm* dalam komisi *baḥs al-masā'il*.

dengan lingkungan sosial yang mengitarinya. Dan pada akhirnya pemahaman berarti mengenali kembali dan mengkonstruksi kembali sebuah makna.

Pada kutub yang lain, Gadamer mengkonstruksi teori hermeneutik yang tidak melulu objektif, tetapi juga mempertimbangkan aspek-aspek subjektif. Sebagaimana telah diringkaskan oleh Sahiron, teori hermeneutika Gadamer terdiri dari empat unsur yang saling berkait. *Pertama*, penafsir harus menyadari bahwa dirinya dilingkupi oleh situasi, tradisi, kultur, ataupun pengalaman hidup tertentu (*historically effected consciousness*). Di sini, seorang penafsir harus mampu mengatasi subjektivitas ketika menafsirkan sebuah teks. *Kedua*, sebagai individu penafsir mempunyai pra-pemahaman (*pre-understanding*). Dengan pra-pemahaman, penafsir bisa berdialog dan mendialogkannya dengan teks. Tetapi, ia harus terbuka dan mengkritik pra-pemahaman tersebut. *Ketiga*, penggabungan cakrawala (*fusion of horizons*). Pada tahap ini, penafsir harus sadar bahwa dalam praktik penafsiran terdapat cakrawala dalam teks dan cakrawala pembaca. Kedua cakrawala ini harus dikomunikasikan dalam rangka menepis ketegangan. *Keempat*, penerapan (*application*). Selain proses memahami dan menafsirkan, dalam hermeneutika Gadamer disertakan aspek penerapan (*anwendung*) pesan-pesan teks yang ditafsirkan. Bagi Gadamer, pada tahap ini, yang harus diaplikasikan bukan makna literal teks, tetapi pesan-pesan yang dikandungnya.

E. Karpet Merah bagi Hermeneutika dalam Penafsiran Al-Qur'an

Secara teoretik, jejak-jejak hermeneutika di atas bisa ditemukan dalam gagasan para pikir pemikir Muslim modern. Misalnya, Amin Al-Khuli (1885-1967), Bint Syati' (w. 2000), Fazlur Rahman, dan Nasr Hamid Abu Zayd. Sebagai sastrawan Muslim dari Mesir, Amin Al-Khuli mengintrodusir teori sastra modern di samping ilmu tafsir klasik dalam praktik penafsiran Al-Qur'an, sebagaimana bisa kita cermati dalam bukunya *Manāhij Tajdīd fī Nahw wa al-Balāghah wa al-Tafsīr wa al-Adab* yang dipublikasikan pada 1961. Ia meminjam teori kritik sastra, yaitu: kritik internal (*naqd al-dakhilī*) dan kritik eksternal (*naqd al-khāriḡī*) yang kemudian membangun rumusan teoritek: *dirāsah mā fī al-naṣṣ*, yaitu kajian tentang segala hal yang ada dalam teks, antara lain tentang aspek bahasa yang dipakai oleh teks yang ditafsirkan dengan segala hal karakteristiknya dalam rangka memahami makna objektif teks; *dirāsah mā hawla al-naṣṣ*, yaitu kajian atas hal-hal historis yang mengitari teks, baik dalam hal *asbāb al-nuzūl* (aspek historis mikro)

maupun sejarah kondisi masyarakat Arab ketika Al-Qur'an diturunkan (aspek historis makro).

Teori ini kemudian diaplikasikan oleh murid dan sekaligus istrinya, Aisyah Abdurrahman (Bint Syati') dalam penafsiran Al-Qur'an. Hasilnya bisa dilihat misalnya dalam karyanyanya *al-Tafsir al-Bayānī li al-Qur'an al-Karīm, Min Asrār al-Arabiyyah fī Bayān al-Qur'an*, dan *Maqal fī al-Insān : Dirāsah Qur'āniyyah*. Dalam karyanyanya ini, mirip yang dirumuskan dalam teori hermeneutika Friedrich Schleiermacher dan Wilhelm Dilthey, Bint Syati berhasil mengungkapkan karakteristik teks dengan mengacu pada aspek bahasa yang digunakan secara objektif serta melakukan anyaman bagaimana teks Al-Qur'an yang beragam ketika bicara dalam satu topik bisa saling berbicara dan sekaligus merumuskan karakteristik makna tertentu dan khas. Misalnya, kata *aqsama* dan *khalafā* yang secara umum keduanya diterjemahkan dengan sumpah, ternyata mempunyai makna-dalam yang berbeda. Dalam perspektif Al-Qur'an, *aqsama* digunakan untuk sumpah yang konsisten, adapun *khalafā* digunakan untuk sumpah yang masih dilanggar. Kata *al-nās* dan *al-basyar* digunakan dalam pengertian jasad, adapun *al-insān* digunakan dalam pengertian manusia sebagai makhluk sosial dan budaya.

Teori-teori sastra modern ini juga dipinjam oleh Nasr hamid Abu Zayd ketika merumuskan hermeneutika Al-Qur'an. Ia memosisikan Al-Qur'an lainnya sebagai karya sastra yang bisa didekati dengan teori sastra. Ia memandangnya sebagai produk budaya (*muntaj saqafi*) yang tidak bisa lepas dari konteks linguistik, historis, dan manusia.¹² Ia membuat dan sekaligus membedakan dua istilah, yaitu "ma'na" (*meaning*) dan "maghza" (*significance*). Makna adalah apa yang direpresentasikan oleh suatu teks dan tanda-tanda, adapun signifikansi merupakan hubungan antara makna tersebut dengan seseorang, persepsi, situasi, atau sesuatu yang bisa dibayangkan. Menurutnya, makna dari suatu teks tidaklah berubah, tetapi signifikansinya yang bisa berubah. Secara praktis, ia mempraktikkan teori ini pada ayat tentang poligini. Makna pada ayat tersebut bicara tentang diperbolehkannya laki-laki menikahi perempuan lebih dari satu. Tetapi signifikansi yang ingin disampaikan Al-Qur'an adalah pernikahan yang monogami. Seluruh bangunan teori Abu Zaid ini mirip dengan

¹² Nasr Hamid Abu Zaid, *Isykaliyyat al-Qirā'ah wa Aliyyat al-Ta'wīl* (Beirut: Al-Markaz al-Saqafi, 1994), hlm. 48; Nasr Hamid Abu Zaid, *Naqd al-Khitāb al-Dīnī* (Kairo: Shina li al-Nasyr, 1994), hlm. 126.

teori hermeneutika Gadamer yang pada akhirnya ingin menghidupkan signifikansi Al-Qur'an dalam kehidupan umat manusia secara etis dan dinamis.

Fazlur Rahman juga melakukan hal serupa ketika ia membangun teori *double movement* (gerak ganda) dalam penafsiran Al-Qur'an. Teorinya ini dibangun setelah ia bergulat dengan konsep hermeneutika Emilio Betti dan Hans-Georg Gadamer—yang nota bene berasal bukan dari tradisi Islam. Secara komprehensif kita bisa membaca gagasan-gagasan Rahman dalam bukunya berjudul *Islam and Modernity*¹³ dan *Islam*. Dengan penekanan pada pendekatan sosio-historis, Rahman menekankan tentang pentingnya membedakan antara hal yang “legal spesifik” dan “ideal moral”. Ideal moral adalah tujuan dasar moral yang dipesankan al-Qur'an, adapun legal spesifik adalah ketentuan hukum yang ditetapkan secara khusus. Ideal moral al-Qur'an menurut Rahman lebih patut diterapkan ketimbang ketentuan legal spesifiknya, sebab ideal moral bersifat universal. Dalam buku *Islam* halaman 39, Rahman menulis: *This clearly means that the actual legislation of the Quran cannot have been meant to be literally eternal by the Qur'an itself.*

Dengan teori ini, Rahman kemudian berharap agar hukum yang dibentuk dapat mengabdikan pada ideal moral, bukan legal spesifiknya. Yang dikehendaki oleh Quran, menurut Rahman bukanlah bentuk formal hukum-hukum itu sendiri, tetapi spirit dan “*ratio legis*” (alasan legal) di balik hukum tersebut. Langkah-langkah praktisnya adalah memperhatikan konteks mikro dan makro ketika ayat diwahyukan, kemudian menerapkan nilai dan prinsip umum tersebut pada konteks pembaca al-Qur'an kontemporer. Pendekatan Rahman ini digunakan untuk menafsirkan ayat-ayat hukum dan sosial.

Rahman telah berhasil memadukan antara tradisi keilmuan Muslim dan hermeneutika Barat modern untuk menafsirkan Al-Qur'an. Ia juga telah menggeser paradigma pemahaman Al-Qur'an dari wilayah metafisik-teologis ke wilayah etis-antropologis yang akan mengangkat martabat manusia sebagai makhluk mulia dan etis.

Yang terkini, Sahiron secara terbuka juga telah memberikannya karpet merah kepada hermeneutika Gadamer dalam ruang penafsiran Al-Qur'an. secara sistematis ia menyusun simpul utama dari gagasan besar Gadamer dalam konteks tradisi penafsiran Al-Qur'an. Ia bahkan

¹³Lihat, Fazlur Rahman, *Islam and Modernity* (Chicago: University of Chicago, 1982).

telah mempraktikkannya untuk menafirkan Q.S. al-Nisa' [4]: 34, Q.S. Al-Baqarah [2]: 228; dan Q.S. Al-Naml [27]: 29-35.¹⁴ Dan hasilnya adalah satu bentuk pemuliaan manusia, sebagai makhluk etis, serta meletakkan tujuan Al-Qur'an secara logis dan manusiawi.

E. Penutup

Secara teoretik, hermeneutika yang telah dirumuskan oleh para pemikir Barat modern, seperti yang telah dipaparkan di muka hakikatnya bisa dipakai sebagai alat bantu dalam praktik penafsiran Al-Qur'an. Ia tidak akan mengganggu apalagi merusak otentisitas Al-Qur'an, karena otentisitas Al-Qur'an tidak menjadi topik yang dibicarakan. Kedua, ia bisa menjadi alat bantu terhadap *qawa'id al-tafsir* dan *ushul al-tafsir* yang telah dirumuskan para ulama di bidang Al-Qur'an.

Sebagai hal baru dalam tradisi keilmuan Islam, hermeneutika memang menyulut kontroversi. Hal ini terjadi karena secara teoretik hermeneutika juga beragam alirannya serta sikap defensif yang berlebihan yang seringkali menghantui umat Islam. Amin al-Khuli (w. 1966), pembaharu Islam dari Mesir, dalam bukunya *Manāhij al-Tajdid*, pernah menulis dalam paragraf yang sangat menarik: *Tu'addu al-fikratu hinan ma kafiratan tuharramu wa tuharabu, summa tuṣbihu ma'a al-zaman mazhaban, bal 'aqidatan*. Suatu gagasan, kata al-Khuli, pada suatu masa dianggap sebagai paham yang kafir, dan dimusuhi. Tetapi setelah waktu berlalu, ia menjadi mazhab, bahkan aqidah yang dianut oleh banyak orang.

Hal ini semacam hukum sosial yang berlaku dalam segala konteks kehidupan. Kerap kali kita menyaksikan buah pikiran yang cemerlang yang awalnya dimusuhi pada suatu masa, tetapi belakangan menjadi paham yang dominan.[]

¹⁴Sahiron Syamsuddin, "Hermeneutika Hans-Georg Gadamer dan Pengembangan Ulumul Qur'an dan Pembacaan Al-Qur'an pada Masa Kontemporer" dalam Sahiron Syamsuddin dan Syafa'atun Almirzanah (editor), *Upaya Integrasi Hermeneutika dalam Kajian Qur'an dan Hadis: Teori dan Aplikasi* (Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga, 2011), hlm. 47-58.