



## **Menimbang Kritik Adnin Armas atas Hermeneutika Alquran**

**Muhammad Saifullah**

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga

### **Abstract**

The article is to examine Adnin Armas criticism of Quran hermeneutics. By comparing tafsir and hermeneutics of Quran, Adnin has depicted that the later was too relative for being method on Quranic interpretation. Instead, it contained the perilous entity for Muslims, particularly in their identity—knowing the genealogy was from Western culture. On the contrary, tafsir was far from the relativity, native Islamic product of history, and subsequently being the only way to touch Quran. No more appropriate way to understand Quran, Adnin Said, except tafsir. Along the history of Muslims, tafsir was absolutely fruitful. Understanding the fact, thus, the article tries to evaluate the sources used by Adnin, till refused Quranic hermeneutics and embraced tafsir as something sacred with questions how far he understood them and picked them up from.

### **Abstrak**

Artikel ini mencoba untuk memberi evaluasi atas kritik hermeneutika Alquran Adnin Armas. Dengan membandingkan antara tafsir dan hermeneutika Alquran, Adnin menggambarkan betapa hermeneutika adalah terlalu relatif untuk dijadikan metode memahami Alquran. Malahan, itu sungguh berbahaya bagi Muslim, terutama soal identitas—mengetahui asal-usul hermeneutika dari budaya Barat. Sebaliknya, di waktu bersamaan, tafsir merupakan satu entitas yang jauh dari relatifitas, murni lahir dari rahim Islam, sehingga tentu ia jauh lebih cocok atau satu-satunya yang pantas untuk dipakai memahami Alquran. Tidak ada cara lain yang lebih sesuai untuk dipakai dalam Alquran, kata Adnin, melainkan tafsir itu sendiri. Walhasil, artikel ini tertarik untuk melihat kritik Adnin dari sudut pandang sumber yang dipakainya, hingga ia sampai pada kesimpulan jika tafsir adalah sesuatu yang sakral dengan pertanyaan: sejauh mana Adnin mengambil dan memahami sumbernya.

**Keywords:** Adnin Armas; criticism of Quran hermeneutics; sources analysis; tafsir as sacred text  
DOI: 10.22515/shahih.v3i1.1284

---

**Coresponding author**

Email: saifullahmuhammad94@gmail.com

## Pendahuluan

Ada tiga alasan kiranya mengapa judul ini menjadi penting untuk dimunculkan ke permukaan. Pertama, tulisannya Izza Rohman, “Rethinking Approaches to Interpreting the Quran in Contemporary Indonesian Muslim Thought”, yang menyayangkan atas sepihnya respons balik dari mereka yang setuju hermeneutika kepada kalangan kontra hermeneutika (Rahman, 2006, p.87). Yang ada, lanjut Izza, hanyalah sanggahan dari Fahrudin Faiz melalui bukunya, *Hermeneutika Alquran: Tema-Tema Kontroversial* (Faiz, 2011),<sup>1</sup> dan satu lagi Nasaruddin Umar, “Menimbang Hermeneutika sebagai Manhaj Tafsir” (Umar, 2006).<sup>2</sup> Bagaimanapun, ini adalah gap tersendiri dalam wacana perkembangan di Indonesia.

Kedua, hasil pemetaan Ach. Maimun (2015) yang meletakkan Adnin Armas berada di genre ideologis. Dalam tulisannya, “Resistensi terhadap Hermeneutika dalam Kajian Alquran di Indonesia”, ia menawarkan tiga klasifikasi atas mereka yang menolak hermeneutika, yakni ideologis, teologis, dan epistemologis. Jika kelas pertama ada Adnin dan teman-temannya—Adian Husaini dan Hamid Fahmi—maka kelas kedua ada Idrus Romli, Muchib Aman Ali, A. Qusyairi Ismail, Ja’far Hadi, serta Achmad Ahyar, dan kelas terakhir menyisakan satu sosok, Fahmi Salim. Kendati sebetulnya tiga genre yang ditawarkan tampak tidak bisa dipisah, inheren, tapi Ach. Maimun tampak tidak menjadikannya persoalan.

Ketiga, Adnin Armas (2004) memiliki asumsi yang menarik mengenai tafsir. Adalah bahwa tafsir tidaklah relatif, dan secara bersamaan ia menuding jika hermeneutika dipakai dalam Alquran, maka tafsir akan menjadi relatif. Bila usai relatif, tentu ia bertentangan dengan para mufasir selama ini yang bagi Adnin telah memiliki kesepakatan-kesepakatan. Daya tarik asumsi ini bersemayam pada kesimpulan kunci kalau “tafsir” tidaklah relatif.

Walhasil, dari tiga poin di muka, penulis merasa penting untuk mengamati lebih intim kritik Adnin atas hermeneutika. Atau dengan ungkapan yang berbeda, karangan ini mencoba untuk melakukan pengujian atas kritik Adnin melalui sumber yang ia pakai. Tentang seberapa jauh pemahaman yang ia tangkap hingga dijadikannya bahan kritik? Serta seberapa luas sumber yang ia pakai.

## Adnin Armas

Adnin Armas lahir di Medan, 2 September 1972. Selama masa perkembangan, ia banyak menghabiskan di Pondok Pesantren Modern Darussalam Gontor Ponorogo. Ia menyelesaikan studi di pesantrennya di umur 20 tahun. Dan pada tahun 1998 ia melanjutkan studinya di IIUM (*International Islamic University Malaysia*). Masih merasa tidak puas, Adnin memutuskan untuk sekolah lagi. Kali ini di ISTAC (*International Institute of Islamic Thought and Civilization*) – IIUM dan mendapatkan gelar magisternya pada tahun 2003 dengan tesis berjudul “Fakhrudin al-Razi on Time” (Armas, 2005).

Mengenai posisi, Adnin pernah menjadi ketua organisasi mahasiswa internasional di IIUM. Banyak yang menyebut jabatannya tersebut sebagai *President International Students Society*. Kepiawaiannya untuk mengatur waktu membuatnya memiliki kesempatan untuk turut aktif di organisasi, sehingga membawanya pada titik puncak, ketua. Ia pernah pula menjadi wakil pemimpin redaksi majalah *Islamia* yang diterbitkan oleh INSIST (Institute for the Study of Islamic Thought and Civilization). Banyak pemikiran-pemikiran Adnin bisa diakses dalam majalah tersebut.

## **Kritik Hermeneutika Adnin Armas**

Penting untuk dicatat bahwa di antara banyak tulisan dan beberapa bukunya,<sup>3</sup> Adnin hanya menuangkan kritiknya atas hermeneutika secara khusus dalam satu tulisan—dan inilah yang menjadi bidikan utama karangan. Yaitu yang dimuat majalah *Islamia* pada tahun 2004 di edisi perdananya. Judul yang ia angkat adalah “Tafsir Alquran atau Hermeneutika Alquran”. Di situ, secara umum Adnin mencoba untuk membandingkan antara tafsir dan hermeneutika dari dua sisi: kesejarahan dan perangkat yang dipakai. Ia mengawali diskusinya dengan menegaskan bahwa Alquran merupakan kitab suci yang sudah, sedang, dan akan selalu ditafsirkan (Armas, 2004, p.38).

## **Potret General**

### **Aspek Historis**

Dari segi kesejarahan, Adnin menjelaskan terlebih dulu pengertian tafsir dari segi bahasanya. Tafsir, tegas Adnin, berasal dari kata *fassara* yang artinya “menerangkan”, menjelaskan. Adnin menjangkarkan definisinya pada surah al-Furqan (25): 33, yang darinya Adnin menyimpulkan jika tafsir secara istilah adalah ilmu untuk menafsirkan Alquran. Kemudian, di ruang hermeneutika Adnin mencukupkan diri untuk melihatnya sebagai sesuatu yang berjumbuh dengan Hermes, sosok utusan para dewa dalam mitologi Yunani. Sosok yang nantinya, lanjut Adnin, disinonimkan dengan Nabi Muhammad.

Di bagian selanjutnya, Adnin banyak bercerita tentang proses penafsiran yang terjadi dalam tradisi Islam dari masa ke masa. Dari ceritanya tersebut, sebetulnya yang ingin disampaikan Adnin adalah bahwa aturan main (*game of play*) tafsir tidaklah sewena-wena layaknya hermeneutika. Buktinya, kata Adnin, dulu pada masa Nabi, ketika ada sahabat ingin mengetahui kandungan Alquran, mereka tidak langsung memahami dengan akal mereka sendiri, tapi menanyakannya pada Nabi. Begitu juga pada masa sahabat. Mereka tidak akan langsung menafsirkannya, tapi merujuk dulu pada ayat lain dalam Alquran, kepada Nabi, baru ijtihad sendiri, dan begitu seterusnya di masa-masa lanjut.

Masih soal kesejarahan, Adnin (2004) juga memaparkan beragam genre kitab tafsir dari abad 2 H sampai 8 H. Dari tafsir Muqatil sampai tafsir milik al-Thalabi. Beberapa wacana tentang orisinalitas karya-karya tafsir awal pun tak luput dari penjelasannya. Ini dilakukan tidak lain guna membuktikan bahwa tafsir usailah mengakar dalam tubuh Islam. Bahwa tafsir tidak saja matang, tapi sangat matang. Kematangan yang menyisakan kesepakatan-kesepakatan di antara mereka (para mufasir dalam rentang waktu 2 – 8 H) dalam banyak hal, seperti Nabi Isa tidak meninggal di tiang salib, wanita Muslim dilarang menikah dengan laki-laki kafir, Tuhan itu satu, surga-neraka itu nyata, dan sebagainya.

Khusus untuk bagian terakhir, Adnin membandingkannya dengan hermeneutika yang lahir di rahim peradaban Barat. Peradaban yang bermandikan gaya berpikir skeptis, relatif, dan berporos hanya pada akal. Tidak bisa tidak, tegas Adnin, nuansa seperti ini bertentangan sama sekali dengan tafsir sebagaimana disebut di muka. Tafsir bukanlah relatif. Sampai hari ini, para mufasir masihlah memiliki kesepakatan-kesepakatan. Kesepakatan yang tentu akan hilang begitu saja ketika hermeneutika masuk, menjajah, dan menjadi raja dalam studi Alquran. Ada dua kata kunci yang disorot Adnin, yaitu dasar filosofis hermeneutika yang skeptis dan orientasinya yang relatif.

### **Aspek Perangkat Penafsiran**

Dalam bagian ini, Adnin sebatas bilang bahwa dalam Islam, keilmuan tafsir (*'ulu>m al-tafsi>r*) usailah berkembang secara pesat dan lantas menjelaskan beberapa darinya. Ada empat belas cabang keilmuan ia sebutkan. Dan darinya ia menyimpulkan betapa Alquran sungguhlah tidak boleh ditafsirkan secara semena-mena. Ada aturan yang ketat dan tidak semua orang boleh menafsirkan Alquran, tegas Adnin. Tidak lain, ini bertujuan supaya Alquran tidak dijadikan legitimasi atas kepentingan kelompok atau orang tertentu sebagaimana para orientalis.

Bagaimana dengan hermeneutika? Ia tidak memiliki aturan-aturan semacam ini. Hermeneutika membuka jalan bagi siapa saja untuk menafsirkan Alquran. Hermeneutika, lanjut Adnin, tidak mengandaikan adanya komitmen agama atau pun akhlak bagi seseorang sebelum menafsirkan Alquran, sehingga tentu berseberangan dengan pendapat al-Tabari misalnya yang menyaratkan adanya akidah yang benar dan kemauan menjadikan *sunnah* sebagai payung. Kesimpulannya, dilihat dari segi historis dan juga *tools of interpretation*, hermeneutika tidak bisa dipakai untuk teks Alquran.

## Asumsi Dasar

Karena Adnin masuk dengan cara membandingkannya dengan tafsir, maka bukan saja postulasi hermeneutikanya yang akan didiskusikan. Tapi juga tentang pandangannya mengenai tafsir. Ada empat postulasi kira-kira. Dua di ruang tafsir, dua lagi hermeneutika. Menurut Adnin, pertama, tafsir tidak berbeda dengan *'ulu>m al-tafsi>r*. Dengan berpijak pada makna literalnya, *fassara*, Adnin sampai pada kesimpulan jika tafsir adalah sesuatu yang dengannya seseorang bisa mudah memahami Alquran. Objek kajian tafsir terbatas pada Alquran.

Kedua, sumber tafsir adalah Alquran. Karena Alquran, lanjut Adnin, tentu seorang mufasir tidak bisa seenaknya dalam memahami Alquran. Tidak bisa pula menyeretnya ke ruang yang bermandikan kepentingan mufasir. Ditentukannya Alquran sebagai sumber tafsir menyisakan banyak implikasi logis. Dalam tulisannya ia menyebut, “Secara terminologis, tafsir merujuk kepada ilmu yang dengannya pemahaman terhadap Kitab Allah yang diturunkan kepada Rasulullah saw, penjelasan mengenai makna-makna Kitab Allah dan penarikan hukum-hukum beserta hikmahnya diketahui.”

Adapun mengenai hermeneutika, bagi Adnin ia sungguh berbeda dengan tafsir. Pertama, sumber yang dipakai hermeneutika adalah murni akal. Ketika membaca Alquran dengan hermeneutika misalnya, maka tuntunan yang dimiliki si penafsir hanyalah akal, sehingga, lanjut Adnin, mesti hasilnya ke mana-mana. Kedua, hermeneutika begitu melekat dengan interpretasi Bibel. Kenyataan bahwa ketika berbicara sejarah hermeneutika, maka berbicara pula kritik interpretasi Bibel merupakan salah satu alasan mengapa demikian. Dengan begitu, apakah Muslim akan tetap menggunakannya padahal secara bersamaan mereka memiliki tafsir yang usai mengakar dan menjadi identitasnya, tanya Adnin.

## Tafsir sebagai Identitas

Sebagai konsekuensi dari Alquran sebagai sumber tafsir, maka proses menafsirkan hanya mungkin dilakukan dengan beberapa ketentuan. Yaitu mencari ayat lain yang terkait (tafsir a-Quran dengan Alquran), mempertimbangkan hadis, memberikan perhatian pada tafsiran para sahabat atau tabiin, dan selanjutnya. Orang tidak bisa langsung memahami Alquran dengan melewati beberapa runtutan tadi. Dan penulis kira, itulah yang diinginkan Adnin dengan Alquran sebagai sumber tafsir dan penafsiran yang sepi dari kepentingan.

Apa yang mendasari pemikiran Adnin di muka? Yang paling jelas adalah karena para mufasir dulu melakukannya. Imam al-Tabari misalnya, dalam tafsirnya ia tidak segan, lanjut Adnin (2004), untuk mengutip riwayat hadis, pendapat sahabat, tabiin, dan sebagainya, baru pendapatnya sendiri. Nuansa semacam ini, pada masa lalu berhasil menjadikan perkembangan tafsir berputar pesat. Jadi, tegasnya, kenapa harus membutuhkan hermeneutika?

Secara bersamaan, bagi Adnin runtutan tersebut adalah bukti konkret betapa tafsir sudahlah mengakar dan matang dalam tradisi Islam. Dan karena itu pula, ia memosisikan tafsir sebagai identitas masyarakat Muslim. Logika identitas ini bisa ditemukan secara mencolok ketika Adnin menyajikannya dengan hermeneutika yang tumbuh-berkembang tidak di ruang Islam. Tapi malah dalam rahim Barat. Rahim interpretasi Bibel (Armas, 2004, p.38). Rahim yang di ujung justru dihabisi oleh hermeneutika sendiri. Sederhananya, penulis merasakan semacam ketakutan di relung Adnin berkenaan dengan krisis identitas masyarakat Muslim hari ini: jika di ruang studi Alquran pun tafsir digantikan hermeneutika, apa jadinya?

### **Satu kata untuk Hermeneutika: Buang**

Jika dalam tubuh tafsir, ada beberapa ketentuan seperti dijelaskan di muka, maka yang terjadi di ruang hermeneutika sebaliknya. Sebagai dampak dari sumbernya yang sebatas akal, hermeneutika, tutur Adnin (2004), tidaklah memberi apa pun kecuali ketidakterbatasan. Siapa saja boleh menafsirkan Alquran. Bagi Adnin, gaya semacam ini sungguh tidak bisa diterapkan dalam Alquran. Jika dipaksa, maka hasilnya adalah kesemana-menaan, menafsirkan demi kepentingan pribadi, ideologi, dan sebagainya (Armas, 2004, p.44). Satu lagi: jebakan relativitas. Tafsir begitu mendengungkan kesepakatan-kesepakatan yang sepi dari relativitas, tapi hermeneutika malah memantiknya. Jadi, hermeneutika tidak pantas untuk Alquran.

Adapun konsekuensi dari posisi hermeneutika versi Adnin yang tumbuh di rahim Bibel adalah dianggapnya sosok Hermes sebagai sesuatu yang bertentangan dengan Rasulullah. Ia menolak pendapat yang menyamakan keduanya. Pikiran yang terlalu simplistis, tutur Adnin. Ibaratnya, ketika kanguru berkaki dua dan manusia juga dua, maka kanguru adalah manusia. Ini adalah logika yang rusak. Kemudian, ia memaparkan beberapa ayat sebagai jangkar: al-Nahl (16) ayat 44, 64, dan al-Nisa' (4) ayat 105. Walhasil, Adnin sama sekali tidak memberi jalan masuk buat hermeneutika. Alih-alih mengadopsinya, menyentuhnya saja, tidak.

Sebagai pamungkas, Adnin semacam menegaskan kembali bahwa hermeneutika benar-benar tidak bisa diterima dalam studi Alquran. Ia mengutip salah satu pandangan Schleiermacher mengenai kemungkinan penafsir bisa lebih mengerti ketimbang pengarang yang tentu bertentangan dengan prinsip dalam tafsir. Dan juga pandangan Dilthey tentang ketiadaan otoritas bagi pengarang atas teksnya sendiri. Di ruang ini, tidak bisa tidak, ilmu tafsir masih tetap relevan (Armas, 2004, p.45).

## Analisis Kritik Hermeneutika Adnin Armas

Pada suatu bagian dari salah satu bukunya, *Pengaruh Kristen-Orientalis terhadap Islam Liberal*, Adnin tampak tidak mau meremehkan soal istilah, definisi. Tidak bisa tidak, istilah bukanlah sekadar nama, tapi juga berjumbuh dengan persoalan-persoalan yang inheren dalam rumusan. Berbicara nama, berbicara pula duduk permasalahan. Berbicara nama, berbicara pula logika berpikir seseorang. Siapa yang tidak menganggapnya penting, lanjut Adnin, perlu juga dipertanyakan cara berpikirnya. Walhasil, dengan berpegang pada asumsinya soal “istilah”, penulis ingin memulai analisis ini lewat hal senada (Armas, 2004, p.23).

### Definisi tafsir

Satu yang paling mencolok adalah definisi tafsir yang dipilih Adnin. Ia memaham tafsir sebagai suatu ilmu untuk memahami Alquran. Adnin merujuk pada buku al-Zarkasi, *al-Burhān fī ulūm Alqur’ān*. Dalam paragraf awal, secara tersurat al-Zarkasi memang menulis demikian, yaitu “*Al-tafsīr ‘ilm yu’rafu bihi fahm kitābillāh al-munazzal ‘alā nabīyyihi muḥ} ammad.*” Kata yang diucapkan adalah *al-tafsīr*, sehingga pada titik ini Adnin tepat. Namun, jika orang melihat bagian redaksi pasalnya, maka ada pandangan yang berbeda. Yang tertulis, “*Fasl fī ‘ilm al-tafsīr*”, bukan “*Fasel fī al-tafsīr*”.

Mendapatinya, penulis merasakan adanya kontradiksi antara apa yang dipahami Adnin dengan yang dimaksud al-Zarkasi. Boleh jadi, yang diinginkan al-Zarkasi dengan redaksi “tafsir” di paragraf pertamanya adalah “*‘ilm al-tafsīr*”, tidak tafsir itu sendiri seperti yang ditangkap Adnin. Kenyataan lainnya, bisa diamati dari bagaimana al-Zarkasi menggunakan istilah “tafsir” dalam pasal tersebut. Jika digeser beberapa paragraf di bawahnya, orang akan menjumpai se-pandangan bahwa istilah “tafsir” yang dimaksud al-Zarkasi merujuk pada satu produk penafsiran, bukan ilmu untuk menafsirkan.

Adalah paragraf ketiga. Di situ al-Zarkasi tengah mendiskusikan soal keinginan Tuhan supaya pesan yang disampaikan bisa dipahami manusia, sehingga diutuslah setiap Rasul dengan bahasa masyarakatnya sendiri. Adapun ketika dibutuhkan suatu “tafsir”, lanjut al-Zarkasi, maka rasul yang kepadanya diberi kitab usailah bisa “memahaminya” sendiri, tanpa penjelasan. Istilah “tafsir” di sini tentu maksudnya adalah produk penafsiran, bukan ilmu untuk menafsirkan. Hubungannya langsung pada aktivitas memahami, *liyafhama bi dzātihi min ghairi syarh* (Zarkasyi, 1957, p.14).<sup>4</sup>

Bukti lainnya tampak pula dalam penjelasan al-Zarkasi soal penafsiran Alquran di masa Nabi yang tidak pernah sampai pada masanya kecuali sangat terbatas. Di situ ia memakai istilah “*tafsīr Alqur’ān*” untuk menggambarkan situasi yang ada. Suatu istilah yang mungkin akan malah susah dipahami jika konotasinya “ilmu yang dengannya seseorang

bisa menafsirkan Alquran”. Dan akan terasa lebih pas jika diartikan sebagai sebatas produk tafsir. Produk penafsiran yang muncul pada masa Nabi. Al-Zarkasi (1957) menulis, “*Wa lam yanqul ilainā ‘anhum tafsīr Alqur’ān wa ta’wīluhu bijumlatihi.*”

Satu lagi: di bagian akhir pasal, al-Zarkasi menggunakan istilah “*tafsīr*” untuk menyebut sesuatu yang memiliki kecenderungan tertentu menyangkut interpretasi Alquran. Sebagian dari genre tafsir, tutur al-Zarkasi, yaitu untuk menyingkap keindahan kata dalam Alquran, termasuk maknanya. Sebagian lainnya fokus pada sisi stilistikanya. Dengan demikian, tentulah yang diinginkan al-Zarkasi dengan istilah tafsir adalah produk penafsiran, bukan ilmu. Bisa dibayangkan, maksud apa yang dituju al-Zarkasi jika ia berkonotasi “ilmu yang dengannya orang bisa menafsirkan Alquran”.

Bagaimana dengan penyebutan “*tafsīr*” di awal paragrafnya tadi? Penulis rasa itu adalah trik atau metode. Trik untuk meringkas suatu kalimat. Adapun alasan mengapa harus diringkas, salah satunya karena sudah banyak yang *ma’lūm* atau banyak yang paham. Dalam beberapa bagian bukunya, al-Zarkasi juga tampak nyaman dengan redaksi *ma’lūm* (Zarkasyi, 1957, pp. 14 – 15).<sup>5</sup> Jadi, yang diinginkan al-Zarkasi dengan kata “*tafsīr*” pada awal pasal adalah “*ilm al-tafsīr*”. Adapun soal “*tafsīr*” sendiri, baginya tetaplah produk penafsiran. Dan rasanya, inilah yang kurang dicermati Adnin, sehingga terjebak dalam pemahaman *tekstual* yang berakibat pada ketumpangtindihan.

Sebagai tambahan saja, semisal orang mengamati tulisan Adnin, ia akan segera mendapati banyak kalimat “ilmu tafsir” untuk menyebut “ilmu yang membantu untuk menafsirkan Alquran”. Lalu, pertanyaannya, kenapa ia tidak memakai istilah “tafsir” saja sebagaimana ia definisikan? Andai Adnin bermaksud konsisten, tentu yang ia pakai istilah terakhir. Sebetulnya, dilihat dari segi ini saja, orang dengan mudah bisa menemukan kontradiksi dalam kritik Adnin (Armas, 2004, p. 45).<sup>6</sup>

### Tafsir tidak Relatif?

Sebagaimana disebut Adnin bahwa dalam tafsir ada banyak kesepakatan-kesepakatan, sehingga mambuatnya tidak relatif, maka penulis tergoda untuk melihat tafsiran beberapa mufasir yang dikutip Adnin dengan tujuan pembuktian (Armas, 2004, p.44).<sup>7</sup> Ada tiga paling tidak, yakni al-Tabari, al-Razi, dan al-Baidlawi. Jika memang yang dimaksud sebagai poros tidak diperbolehkannya perempuan Muslim menikah dengan laki-laki kafir adalah surah al-Mumtahanah (60) ayat 10 dan al-Baqarah (2) ayat 221, maka tiada kesepakatan yang serempak di antara mereka, sehingga boleh jadi, orang bisa mempertanyakan kesepakatan yang dimaksud Adnin.

Mulai dari **pertama**, al-Tabari sejak dari paragraf awalnya secara tegas menulis jika ada perbedaan pendapat menyangkut ini di kalangan penafsir. Yaitu antara apakah kata *mushrik*

mencakup keseluruhan atau sebagian dan apakah ada *naskh* di dalamnya atau tidak. Memang, lanjut Tabari, ada sebagian yang berpendapat bahwa istilah di muka mencakup semua yang non-Muslim. Mulai dari Yahudi, Nasrani, Majusi, dan sebagainya sampai akhirnya muncul dua ayat lain yang mengecualikan *ahl al-kitāb*: ayat 4 dan 5 surah al-Maidah (Tabari, jilid 1, 1994, p.592). Redaksi yang dipakai al-Tabari, sebagai berikut:

قال أبو جعفر : اختلف أهل التأويل في هذه الآية : هل نزلت مرادًا بها كل مشركة، أم مراد بحكمها بعض المشركات دون بعض؟ وهل نسخ منها بعد وجوب الحكم بها شيء أم لا؟ فقال بعضهم : نزلت مرادًا بها تحريم نكاح كل مشركة على كل مسلم من أي أجناس الشرك كانت، عابدة وثن كانت، أو كانت يهودية أو نصرانية أو مجوسية أو من غيرهم من أصناف الشرك، ثم نسخ تحريم نكاح أهل الكتاب بقوله (يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ (إلى) وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حَلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ (سورة المائدة: [4-5])

Sebetulnya, cukup dilihat dari pengakuan al-Tabari, orang bisa menilai bagaimana para mufasir di masa itu tengah banyak berbeda pendapat. Kalimat *ahl al-ta'wil* yang disebutkan di muka, tentu merujuk pada mufasir. Dan kata *ikhtalafa* berarti “perbedaan”. Sebagai tambahan, dalam banyak kasus, gaya menafsirkan al-Tabari memang begitu. Yakni memaparkan beberapa pendapat mufasir yang ada terlebih dulu dan di akhir, baru ia menunjukkan posisinya sendiri. Secara tidak langsung, ini menandakan adanya keberagaman, bukan kesepakatan semata, di antara mufasir.

Adapun berkenaan surah selanjutnya, al-Mumtahanah (60) ayat 10, al-Tabari tampak lebih nyaman untuk memahami istilah *mushrik* sebagai yang terlibat perjanjian dengan Nabi saja, *alladzīna bainahum wa baina ashābi nabiyillāh ‘ahd* (Tabari, jilid 7, 1994, p. 280). Di luar itu, tidak. Sebagai konsekuensinya, orang-orang *mushrik* abad 21 bukanlah pihak yang menjadi objek ayat. Dengan ungkapan lain, yang dilarang bagi masyarakat Muslim untuk menikahnya adalah terbatas pada orang *mushrik* Arab di masa Nabi.

**Kedua**, al-Baidlawi, dengan berpijak pada surah al-Taubah (9) ayat 30, ia memutuskan untuk memahami kata *mushrik* dalam al-Baqarah (2): 221 sebagai keseluruhan *mushrik*. Yaitu memuat Yahudi, Nasrani, dan *ahl al-Kitāb*. Pada kalimat bagian awal ayat, *wa lā tunkihū al-mushrikāt ḥ}atta tu’minna*, ia menafsirkan demikian. Dan pada penggalan lainnya, *wa lā tunkihū al-mushrikīna ḥ}atta yu’minā*, hal senada juga dilakukan al-Baidlawi. Kali ini, ia cukup menyebut, *wa huwa ‘alā ‘umāmihi* (Baidlawi, jilid 1, p.139). Redaksi yang dipakai al-Baidlawi, yakni:

{وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ} أَي وَلَا تَتَزَوَّجُوهُنَّ. وَقُرِئَ بِالضَّمِّ أَي وَلَا تَتَزَوَّجُوهُنَّ مِنَ الْمُسْلِمِينَ، وَالْمُشْرِكَاتِ تَعَمُّ الْكِتَابِيَّاتِ لِأَنَّ أَهْلَ الْكِتَابِ مُشْرِكُونَ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: {وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ} إِلَى قَوْلِهِ: {سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ} وَلَكِنَّهَا خَصَّتْ عَنْهَا بِقَوْلِهِ: {وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ} (رَوَى) أَنَّهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ بَعَثَ مَرْتَدًّا الْعَنْوِيَّ إِلَى مَكَّةَ لِيُخْرِجَ مِنْهَا أَنْاسًا مِنَ الْمُسْلِمِينَ، فَأَتَتْهُ عِنَاقُ وَكَانَ يَهُوَاهَا فِي الْجَاهِلِيَّةِ فَقَالَتْ: أَلَا تَخْلُو بِقَالَ: إِنَّ الْإِسْلَامَ حَالٌ بَيْنَنَا فَقَالَتْ: هَلْ لَكَ أَنْ تَتَزَوَّجَ بِي فَقَالَ نَعَمْ وَلَكِنْ اسْتَأْمَرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَاسْتَأْمَرَهُ (فَنَزَلَتْ) {وَلَأَمَةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ} أَي وَلاَ مَرَأَةٌ مُؤْمِنَةٌ حُرَّةٌ كَانَتْ أَوْ مَمْلُوكَةٌ، فَإِنَّ النَّاسَ كُلَّهُمْ عِبِيدُ اللَّهِ وَإِمَاؤُهُ. {وَلَوْ أَحْبَبْتُمْ} بِحَسَنَتِهَا وَشِمَائِلِهَا، وَالْوَاوُ لِلْحَالِ وَلَوْ بِمَعْنَى إِنْ وَهُوَ كَثِيرٌ. {وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا} وَلَا تَتَزَوَّجُوا مِنْهُمُ الْمُؤْمِنَاتِ حَتَّى يُؤْمِنُوا، وَهُوَ عَلَى عَمُومِهِ

Berhenti sejenak di sini, jika dibandingkan antara al-Tabari dan al-Baidlawi, maka siapa saja akan segera menjumpai perbedaannya. Dan penulis rasa, itu bersifat mendasar. Al-Tabari tampak lebih lentur, ketimbang al-Baidlawi (Asfaruddin, 2009, p. 351).<sup>8</sup> Al-Tabari tidak saja langsung melakukan generalisasi terhadap istilah *musyrik*. Namun, al-Baidlawi melakukannya secara tegas (Baidlawi, p.139).<sup>9</sup> Semisal kita menarik diskusi ini pada kesimpulan Adnin, maka kenyataannya berlawanan: tidak semua mufasir sepakat jika perempuan Muslim dilarang menikah dengan semua yang *kafir*.

**Ketiga**, Al-Razi. Ketika melihat surah al-Mumtahanah (60) ayat 10, ia mirip dengan al-Tabari. Yang dilarang untuk menikahinya bukanlah semua *kāfir*. Akan tetapi sebatas *kāfir* yang *mushrik*. Ia memahami kata *al-kuffār* sebagai *al-mushrikīna*. Al-Razi menulis, “*Ai turaddūnahunna ilā azwājihinna al-mushrikīna*,” ketika menafsirkan kalimat *falā tarji’ūhunna ilā al-kuffār* (Razi, jilid 29, 1981, p. 306). Penjelasan yang diberikan al-Razi sebatas itu. Ia tidak tertarik untuk lebih jauh menelisik istilah *kuffār* sebagaimana yang dilakukan al-Tabari. Malahan, ia menambahkan keterangan jika ayat ini berkenaan dengan etika seorang Muslim.

Mencoba untuk membuat ikhtisar, dari ketiga mufasir di muka, seseorang akan bisa dengan mudah menemukan titik-titik perbedaannya. Dalam surah 60: 10 misalnya, ketika ingin menyebut seseorang yang tidak boleh Muslim menikahinya, al-Tabari menggunakan istilah *mushrik*, sedangkan al-Razi *kāfir*. Dipilihnya *mushrik* tidak bisa lepas dari pintu masuk yang dilewati al-Tabari. Ia masuk dari kalimat “*wa lā junāha ‘alaikum*” yang posisinya tidak menyuratkan kata *kāfir*. Adapun al-Razi melalui “*wa lā tumsikū bi ‘itham al-kawāfir*”.

Akibatnya, pengkhususan yang dilakukan keduanya terkesan berbalik: al-Razi dengan “*kāfir* yang *mushrik*” dan al-Tabari dengan “*mushrik* yang terlibat dengan perjanjian Nabi”. Kendati keduanya sepakat untuk tidak melakukan generalisasi, tapi tetap orang tidak bisa menyamakannya begitu saja. Dalam hal ini, al-Tabari lebih spesifik ketimbang al-Razi. Kenyataan jika al-Razi tidak menjelaskan lebih jauh soal siapakah *mushrik* merupakan salah satu alasan mengapa demikian. Dan di waktu yang sama, baik al-Tabari atau pun al-Razi berbeda secara signifikan dengan al-Baidlawi yang memilih melakukan generalisasi. Kesepakatan seperti apa yang dimaksud Adnin?

## Schleirmacher dan Kesemena-menaan Penafsir

Ketika membenamkan kritiknya terhadap prinsip hermeneutika, salah satu yang dibidik Adnin adalah pandangan Schleirmacher mengenai tugas penafsir. Sumber yang ia pakai untuk membentuk pemahamannya, yakni “The Hermeneutics: Outline of the 1819 Lectures” karangan Scheirmacher yang dimuat dalam bukunya Gayle L. Ormiston dan Alan d. Schrift, *Hermeneutics Tradition: From Ast to Ricour*. Darinya, ia mendapati jika hermeneutika memungkinkan seorang penafsir untuk melampaui pengarang, sehingga jelas itu bertentangan dengan tafsir (Adnin, 2004, p.44).

Mungkin dalam hal ini, orang bisa mempertanyakan, apakah benar itu maksud yang diinginkan Schleirmacher. Untuknya, bolehlah langsung menuju buku yang dirujuk Adnin. Karena *outline*, maka tulisan tersebut hanya memuat beberapa poin penting menyangkut hermeneutika Schleirmacher. Ada tiga puluh poin yang tertuliskan. Dua puluh tiganya berupa pembukaan (*introduction*) dan tujuh lainnya soal teknik menafsirkan (*the technical interpretation*). Bagian manakah yang menjadi sumber Adnin? Bagian pertama, poin delapan belas. Tepat halaman 93.

Pada poin delapan belas, dijelaskan bahwa aturan-aturan dalam seni menafsirkan (*the art*) hanya bisa dikembangkan ketika dilakukan sesuai rumusan yang positif. Yaitu apa yang disebut sebagai rekonstruksi *historical* dan *divinatory* yang masing-masing memiliki sisi objektif dan subjektifnya. Poin ini juga memiliki empat sub-poin: dua di awal memuat uraian singkat dua rekonstruksi barusan, sedangkan dua di akhir semacam penegasan soal pentingnya memahami secara utuh wacana yang berkembang terkait bahasa.<sup>10</sup> Atau juga teks (Schleirmacher dalam Ormiston dan Schrift, 1990, p.99).<sup>11</sup>

Kalimat yang dirujuk Adnin pas berada di sub poin ketiga. Tertulisnya seperti ini, “*The task is this, to understand the discourse just as well and even better than its creator.*” Sekilas, memang kalimat tersebut rawan seperti yang ditangkap Adnin. Namun, jika ditelisik secara lebih utuh, sebetulnya ia sebatas ungkapan penegas yang biasanya memang hiperbolis. Percis seperti ketika ada orang yang sangat lapar dan kemudian berbicara pada temannya jika ia akan makan sekalian sama piringnya semisal ada sepiring nasi waktu itu juga. Apakah ia benar memakan piringnya? Tentu tidak.

Dengan ungkapan lain, yang sejujurnya ingin dibicarakan pada poin tersebut adalah mengenai bagaimana seseorang bisa terhindar dari salah paham (*misunderstanding*). Walhasil, dimunculkanlah istilah *objective divinatory reconstruction* yang mengandaikan seseorang untuk mengamati bagaimana suatu wacana berpengaruh pada bahasa. *Subjective divinatory reconstruction* juga yang mengarahkan penafsir untuk menilai betapa suatu proses penulisan rupanya juga berdampak pada pemikiran internal penulisnya. Poin delapan belas murni fokus soal wacana, bahasa, teks, dan kesadaran. Bukan pada pelampauan penafsir atas pengarang (Samsuddin, 2009; Bagir, 2017).<sup>12</sup>

## Pendekatan Epistemologis

Salah satu yang dibidik Adnin dalam hermeneutika adalah dipakainya “akal semata” sebagai sumber. Berbicara sumber, tentu tidak bisa jauh-jauh dengan apa itu yang disebut pendekatan epistemologis—seperti yang ia sebut pula dalam tubuh tulisannya. Di benak Adnin, sumber yang dipakai hermeneutika hanyalah akal. Secara bahasa, hermeneutika berarti penafsiran yang kemudian dikembangkan menjadi proses menafsirkan. Lalu, apakah untuk bisa menafsirkan seseorang cukup dengan akal sebagai sumbernya?

Berpijak pada asumsi bahwa dalam suatu proses pemahaman senantiasa membutuhkan objek, sasaran bidik, yang menjadi fokus, maka jawabannya tidak cukup (Asy'arie, 2016; Suriasumantri, 2009).<sup>13</sup> Seorang mahasiswa yang ingin memahami penjelasan dosen di kelas tidak mungkin bisa melakukannya ketika ia hanya mengandalkan akal, sedangkan tubuhnya berada di kos. Itu baru bisa bekerja ketika ia berada di kelas, mendengarkan dosen serta mengoptimalkan akalnya. Tidak bisa tidak, suatu proses memahami (hermeneutika) baru bisa bekerja ketika penafsir mengamati langsung objek fokusnya.

Jika yang dimaksud Adnin adalah hermeneutika sebagai ilmu, maka sumbernya tidak bisa sebatas akal. Tapi juga realitas (Abdullah, 2012, p.217).<sup>14</sup> Kenyataan bahwa mekanisme kerja akal sehat mengandaikan adanya objek fokus—seperti disebut barusan—merupakan salah satu alasan mengapa demikian. Realitas yang dimaksud mencakup alam, sosial, dan sebagainya. Jadi, bila dibilang bahwa hermeneutika identik dengan keliaran—karena sumbernya akal—penulis rasa tidak sepenuhnya benar. Sebab ia masih terikat pada objek yang menjadi fokus. Selain itu pun, masih ada beberapa ketentuan yang inheren dalam tubuh hermeneutika (Wadud, 1999, p.xii).<sup>15</sup>

Lebih jauh, soal *episteme*, penulis pikir hal senada juga akan terjadi pada ilmu tafsir. Bagaimanapun, sumber yang dibutuhkan untuk sampai pada produk penafsiran tidak saja Alquran. Alquran itu mati, diam. Yang membunyikannya adalah manusia. Untuk membunyikan, mereka mutlak membutuhkan akal. Jadi, akal juga berposisi sebagai sumber di sini. Dan dalam perkembangannya (Mustaqim, 2014), sumber tafsir mengalami banyak dinamika: mulai dari ada tambahan hadis, *isrāiliyyāt*, perjanjian lama, perjanjian baru, keilmuan alam, majalah, koran, facebook, sampai pada tayangan video di Youtube atau pun Instagram.

## Kesimpulan

Menimbang semua yang disampaikan, boleh dibilang jika kritik Adnin Armas atas hermeneutika kurang mendalam, terutama bila disorot dari caranya memilih serta memahami sumber. Mungkin akan jauh lebih indah ketika semua sumber yang ia pakai langsung pada buku induk. Begitu juga saat memahaminya: terpaku hanya pada yang tersurat sepertinya

tidak menyelesaikan. Dalam kasus Schleirmacher misalnya, penulis kira Adnin penting untuk merujuk pula pada bukunya yang *Hermeneutics and Criticism*.

Begitu pun mengenai keputusan Adnin untuk tidak merujuk pada sumber apa pun ketika menyebut para mufasir yang sepakat bahwa perempuan Muslim dilarang menikah dengan laki-laki kafir. Tidak dapat tidak, itu merupakan argumen prinsip yang membawanya pada tesis jika “tafsir tidak relatif”, sehingga tentu adalah harga mati untuk mencarikkannya jangkar rujukan. Namun, pada kenyataannya, tiada bukti yang dimunculkan. Dan akhirnya, penulis bisa mengerti, mengapa kebanyakan sarjana yang setuju hermeneutika, sebagaimana ditulis Izza Rahman, tidak memberikan respons apa pun kepada Adnin dan kawan-kawan kecuali senyum yang kecut.

## Referensi

- Abdullah, A. (2012). *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Armas, A. (2004). Tafsir al-Quran atau Hermeneutika al-Quran. *Islamia*. 1 (1).
- Armas, A. (2005). *Metodologi Bibel dalam Studi al-Quran*, Jakarta: Gema Insani.
- Armas, A. (2003). *Pengaruh Kristen-Orientalis terhadap Islam Liberal*. Depok: Gema Insani.
- Asfaruddin, A. (2009). The Hermeneutics of Inter-faith Relations: Retrieving Moderation and Pluralism as Universal Principles in Quranic Exegesis. *The Journal of Religious Ethics*. 32 ( 2).
- Asy'arie, M. (2016). *Filsafat Ilmu: Integrasi dan Transendensi*. Yogyakarta: LESFI.
- Bagir, H. (2017). *Islam Tuhan Islam Manusia: Agama dan Spiritualitas di Zaman Kacau*. Bandung: Mizan.
- Baidlawi. (t.t.) *Anwar al-Tanzil wa Asrar al-ta'wil*. juz 1. Beirut: Dar Ihya' al-Turas al-Arabi.
- Faiz, F. (2011). *Hermeneutika al-Quran: Tema-tema Kontroversial*. Yogyakarta: Elsaq Press.
- Maimun, A. (2015). Resistensi terhadap Hermeneutika dalam Kajian Al-Quran di Indonesia. *Suhuf*. 8 (2).
- Mustaqim, A. (2014). *Dinamika Sejarah Tafsir al-Quran: Studi Aliran-Aliran Tafsir dari Periode Klasik, Pertengahan, hingga Modern-Kontemporer*. Yogyakarta: Adabpress.
- Schleirmacher. (1990). The Hermeneutics: Outline of the 1819 Lecturer. dalam Ormiston, G. L. dan Alan D. S. *Hermeneutics Tradition: From Ast to Ricour*. New York: State University of New York Press.
- Rahman, F. (1982). *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Rahman, I. (2006). Rethinking Approaches to Interpreting the Quran in Contemporary Indonesian Muslim Thought. *Tesis*. Jakarta.
- Razi. (1981). *Mafatih al-Ghaib*. juz 29. Beirut: Dar al-Fikr.

- Samsuddin, S. (2009). *Hermeneutika dan Pengembangan Ulum al-Quran*. Yogyakarta: Nawesea Press.
- Suriasumantri, J. S. (2009). *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar Populer*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan.
- Tabari. (1994). *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil ayy al-Quran*. jilid 1. Beirut: Muassah al-Risalah.
- Umar, N. (2006). Menimbang Hermeneutika sebagai Manhaj Tafsir. *JSQ*. 1 (1).
- Wadud, A. (1999). *Quran and Women: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. New York: Oxford University Press.
- Zarkasi. (1957). *Al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an*. Kairo: Dar Ihya' al-Turats al-'Arabiyyah.

### Endnotes

<sup>i</sup> Dalam buku ini, Faiz melemparkan banyak respons terhadap Adnin dan teman-teman. Sekurangnya, yang berkenaan dengan Adnin, ada tiga kritik. Pertama, ketakutan untuk menjadi relatif sebenarnya tidak bisa disebut salahnya hermeneutika. Kodrat manusia memang demikian. Dan soal istilah, mungkin lebih pasnya disebut “tergantung”, bukan relatif dengan konotasi “tidak ada” atau “tidak pasti”. Kedua, menganggap ulumul quran sebagai sesuatu yang sudah matang, bahkan sangat matang, sehingga tidak membutuhkan keilmuan lain merupakan bunuh diri akademik. Sebab itu menentang fitrah keilmuan, berkembang. Ini pun rawan. Rawan terjebak pada jurang kesombongan, eksklusif. Ketiga, menolak hermeneutika karena alasan pernah dipakai dalam Bibel sehingga identiknya sarat ideologi Barat adalah perilaku yang paradoks. Seberapa jauh Muslim hari ini bisa hidup tanpa produk teknologi—yang paling mencolok—ciptaan Barat? Lihat Fahrudin Faiz, *Hermeneutika al-Quran: Tema-tema Kontroversial* (Yogyakarta: Elsaq Press, 2011), hlm. 42, 43, 39, dan 36.

<sup>ii</sup> Bagi penulis pribadi, sebetulnya kurang tepat ketika memasukkan tulisan Nasaruddin Umar sebagai yang fokus merespons kubu kontra hermeneutika sebagaimana disebut Izza Rahman. Yang dilakukan Nasaruddin sebatas memetakan duduk persoalan, poros perdebatan. Pada bagian akhir, ia sebatas menyebut bahwa yang dibutuhkan adalah sautu metodologi penafsiran yang bisa melahirkan pencerahan kepada masyarakat di masa modern. Dan itu bisa dilakukan, baik oleh hermeneutika, ushul fiqh, atau lainnya. Mungkin, bisa bila disebut sebagai yang merespons kedua belah kubu. Lihat Nasaruddin Umar, “Menimbang Hermeneutika sebagai Manhaj tafsir”, *JSQ*, Vol. 1, No. 1, Januari 2006, hlm. 55.

<sup>iii</sup> Ada dua buku, *Metodologi Bibel dalam Studi al-Quran*, Jakarta: Gema Insani, 2005 dan *Pengaruh Kristen-Orientalis terhadap Islam Liberal*, Jakarta, Gema Insani, 2003.

<sup>iv</sup> Spesifik ke penggunaan istilahnya, al-Zarkasi menulis, “... Wa unzila kitabuhu ‘ala lughatihim, wa innama uhtija ila al-tafsir lamma sanadzku ...” Lihat al-Zarkasi, *Al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an* (Kairo: Dar Ihya' al-Turats al-'Arabiyyah, 1957), hlm. 14.

<sup>v</sup> Bisa dilihat pada paragraf pertama halaman 14 dan paragraf kedua halaman 15 di pasal ilmu al-tafsir. Al-Zarkasi, *Al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an*, hlm. 14 – 15.

<sup>vi</sup> Bisa diamati pada paragraf terakhir tulisannya. Ia menulis, “Ringkasnya, ilmu tafsir masih tetap relevan digunakan di dalam studi Islam ...” Lihat Adnin Armas, “Tafsir al-Quran atau Hermeneutika al-Quran”, *Islamia*, No. 1, tahun 2004, hlm. 45.

<sup>vii</sup> Tema tafsiran yang diangkat, penulis sesuaikan dengan wacana yang ia suratkan dalam tulisannya, yaitu soal kesepakatan para mufasir menyangkut ketidakbolehan perempuan Muslim menikah dengan laki-laki kafir. Lihat Adnin Armas, “Tafsir al-Quran atau Hermeneutika al-Quran”, *Islamia*, No. 1, tahun 2004, hlm. 44.

<sup>viii</sup> Kenapa al-Baidlawi seperti ini tidak bisa begitu saja diceraikan dari kondisi sosial politik masa itu yang boleh disebut masih menyisakan trauma akibat perang salib dan serangan

dari Mongol. Lihat Asma Asfaruddin, "The Hermeneutics of Inter-faith Relations: Retrieving Moderation and Pluralism as Universal Principles in Quranic Exegesis", *The Journal of Religious Ethics*, Vol. 37, No. 2, Juni, 2009, hlm. 351. Sebagai catatan saja: jika ini dibenturkan dengan kesimpulan Adnin di bagian akhir tulisannya bahwa tafsir melampaui batas budaya lokal, maka secara bersamaan itu usai terbantah. Lihat Adnin Armas, "Tafsir al-Quran atau Hermeneutika al-Quran", *Islamia*, No. 1, tahun 2004, hlm. 45.

<sup>ix</sup> Ini terlihat dari pengulangan yang dilakukan al-Baidlawi ketika menafsirkan kalimat *wa la tunkihu al-musyrikina ...* Lihat Al-Baidlawi, *Anwar al-Tanzil wa Asrar al-ta'wil*, juz 1, hlm. 139.

<sup>x</sup> Sejujurnya, dilihat dari segi ini saja, orang bisa menilai bagaimana hermeneutika tidak sesederhana yang dipahami Adnin (suatu kesederhanaan yang karenanya, Adnin menolak). Sekilas dipaparkan di atas baru satu poin yang di dalamnya ada empat sub poin. Masih ada dua puluh sembilan poin di luarnya. Pun, ini sebatas versi Schleirmacher. Belum Habermas, Gracia, dan sebagainya.

<sup>xi</sup> Lebih detail, sebenarnya tulisan ini memuat tiga bagian besar: pembukaan (introduction), penjelasan gramatika (grammatical exposition), dan teknik penafsiran (technical interpretation). Pertama soal uraian ringkas mengenai hermeneutika Schleirmacher, kedua tentang hermeneutika grammatikanya, dan terakhir hermeneutika psikologisnya. Namun, yang diterjemahkan dan dimuat dalam tulisan hanya bagian pertama dan ketiga. Kedua tidak. Lihat Friedrich Schleirmacher, "The Hermeneutics: Outline of the 1819 Lectures" dalam Gayle L. Ormiston dan Alan D. Schrift, *Hermeneutics Tradition: From Ast to Ricour* (New York: State University of New York Press, 1990), hlm. 99.

<sup>xii</sup> Friedrich Schleirmacher, "The Hermeneutics: Outline of the 1819 Lectures" dalam Gayle L. Ormiston dan Alan D. Schrift, *Hermeneutics Tradition: From Ast to Ricour*, hlm. 93. Kalau pun ada prinsip hermeneutika yang meniadakan pengarang, maka ia bukanlah Schleirmacher. Tapi Derrida dan Ricouer. Dibanding keduanya, justru Schleirmacher lah yang paling getol menierikakan untuk menemukan makna objektif dari teks atau author intentional. Lihat Sahiron Samsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulum al-Quran* (Yogyakarta: Nawesea Press, 2009), hlm. 41. Bandingkan dengan Haidar Bagir *Islam Tuhan Islam Manusia: Agama dan Spiritualitas di Zaman Kacau* (Bandung: Mizan, 2017), hlm. 79.

<sup>xiii</sup> Musa Asy'arie, *Filsafat Ilmu: Integrasi dan Transendensi* (Yogyakarta: LESFI, 2016), hlm. 40. Bandingkan dengan Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar Populer* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 2009), hlm. 104

<sup>xiv</sup> Jika boleh membandingkan, ini tidak jauh berbeda dengan sumber yang dipakai dalam episteme burhani semisal dalam Islam. Kendati banyak yang bilang kalau ia berporos pada akal, tapi tetap saja, realitas adalah bagian inheren. Lihat Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012), hlm. 217.

<sup>xv</sup> Bisa diamati dari kerangka yang dibicarakan Rahman dalam pengantar bukunya. Tentang bagaimana seorang penafsir dituntut untuk memahami konteks kemunculan al-Quran, menggali nilai universalnya (ideal moral), dan memahami konteksnya sendiri. Tidak bisa tidak, ini merupakan ketentuan yang dengannya, penafsir menjadi tercegah untuk berlaki semena-mena. Lihat Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), hlm. 5. Sebagai tambahan bisa pula diamati dari pemaparan Amina Wadud soal hermeneutika dalam pengantar bukunya. Ia menyusun sekitar lima langkah dalam menafsirkan, yakni analisis gramatik, analisis ayat lewat konteks kemunculannya sendiri, lewat konteks persinggungannya dengan topik senada dalam al-Quran, analisis struktur sintaksis seirama yang ada dalam bagian lain al-Quran, analisis lewat sesuatu yang bertentangan dengan prinsip al-Quran, dan melalui pandangan dunia al-Quran. Di samping itu, Amina juga menambahkan dua unsur penting dalam menafsirkan,

yakni kesadaran atas nilai universal dan partikular al-Quran yang terhubung secara saling merespons (reciprocal relationship). Nilai universal berjumbuh dengan worldview al-Quran, sedangkan nilai partikular berkenaan konteks kemunculan ayat dan penafsir. Lihat Amina Wadud, *Quran and Women: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* (New York: Oxford University Press, 1999), hlm. xii dan 5