

FISIBILITAS HERMENEUTIKA DALAM PENAFSIRAN AL-QUR'AN

*Muhammad Muchlish Huda**

Abstract

This paper is motivated by the fact that the Quran is the holy book of Islam that is relevant beyond time and space. It is a source of way of life for Muslims. Along with the course of time, to keep the spirit of the Qur'an relevant to the problems of the present, the interpretation of the Quran must be done, accompanied by the process of its contextualization instead of its being ideology. In fact, some people interpret the Qur'an with biases rooted in their ideological backgrounds. The meaning of the Qur'an is often contaminated by ideological interests of its interpreters. As a result, Muslims accused each other of infidelity and heresy. Hermeneutics as a science which deals with the activities of interpretation is supposed to be able to glue the wide spectrum of the activities. This paper focuses the discussion on the feasibility of hermeneutics in the interpretation of the Quran. It argues that some of the positive principles of interpretation in hermeneutics are feasible for the interpretation of the Quran. The purpose of the hermeneutical interpretation of the Qur'an is to purify the Qur'an from the ideological interests of its interpreters.

Tulisan ini dilatarbelakangi oleh fakta bahwa al-Qur'an adalah kitab suci agama Islam yang cocok untuk segala ruang dan waktu. Ia adalah pedoman hidup bagi umat Islam dalam menjalankan kehidupan. Seiring dengan terjadinya dinamisasi masa, untuk menjaga semangat al-Qur'an agar senantiasa relevan dengan problematika zaman, penafsiran atasnya harus dilakukan dengan disertai proses kontekstualisasi tanpa disertai ideologisasi. Faktanya, beberapa pihak menafsirkan al-Qur'an dengan kecondongan tertentu sebagai akibat pengaruh latar belakang ideologi yang dianut. Maksud dan makna al-Qur'an yang suci dikotori oleh kepentingan ideologi penafsirnya. Akibatnya, saling menghukumi dan mengkafirkan antaraliran sering terjadi di kalangan umat Islam. Hermeneutika sebagai ilmu yang membahas kegiatan interpretasi dipandang mampu merekatkan kembali aliran-aliran tersebut. Dari latar belakang tersebut, tulisan ini membahas fisibilitas hermeneutika dalam penafsiran al-Qur'an. Penulis melihat bahwa beberapa prinsip interpretasi

dalam hermeneutika dapat digunakan dalam penafsiran al-Qur'an. Salah satu tujuan hermeneutika dalam penafsiran al-Qur'an adalah menghindarkan al-Qur'an dari pengaruh destruktif ideologi penafsirnya.

Pendahuluan

Mengutip apa yang dikatakan oleh M. Amin Abdullah bahwasanya keberagamaan Islam sesungguhnya bukanlah peristiwa yang “sekali jadi”. Ia adalah proses panjang (*on going process of religiousity*) menuju kematangan dan kedewasaan sikap beragama.¹ Artinya, proses keberagamaan Islam harus hidup dan dinamis sehingga senantiasa menampilkan proses dialektika berfikir dan perenungan-perenungan filosofis menuju kedewasaan sikap dalam beragama. Kedewasaan sikap beragama seseorang agaknya dipengaruhi oleh kemampuannya dalam mengakomodasikan dan mengkomunikasikan dengan baik antara dua hal yakni normativitas² ajaran Islam yang dijunjung tinggi dengan historisitasnya. Dinamisasi pemahaman pembaca—dengan cara mengerti, memahami, dan berempati terhadap masyarakat Muslim pelaku syariat Islam sebagai langkah kontekstualisasinya—menjadi langkah yang niscaya untuk diperhatikan.

Agaknya, mengupayakan pemahaman terhadap teks-teks agama Islam seperti al-Qur'an dan Hadits yang *full integrated* seperti di atas akan menimbulkan horizon pemahaman yang lebih luas sehingga barangkali dapat menjadi salah satu acuan tindakan solutif dalam mengatasi problematika sosial-keagamaan yang terjadi dalam masyarakat kita. Harus kita sadari bahwasannya problematika adalah *syai'un*. Sementara teks keagamaan berupa al-Qur'an dan Hadits adalah *syai'un akhor*. Bersikap egois terhadap salah satu dari keduanya tentu tidak akan menyelesaikan masalah. Keduanya harus dimediasi oleh komunikasi yang cerdas dan integral. Seperti apakah bunyi dari al-Qur'an dan Hadits adalah tergantung pada siapa yang membunyikannya. Di tangan *interpreter* yang tendensius makna teks pun akan menjadi ideologis. Di tangan *interpreter* yang *radikal-ekstremis*, makna teks pun akan menjadi rigid dan kaku.

*Sekolah Tinggi Agama Islam Nahdlatul Ulama (STAINU) Madiun.

¹M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), 224.

²Dalam wacana studi agama kontemporer, fenomena keberagamaan manusia dapat dilihat dari berbagai sudut pendekatan. Ia tidak lagi hanya dapat dilihat dari sudut dan semata-mata terkait dengan *normativitas* ajaran wahyu –meskipun fenomena ini sampai kapan pun adalah ciri khas daripada agama-agama yang ada- tetapi ia juga dapat dilihat dari sudut dan terkait erat dengan *historisitas* pemahaman dan interpretasi orang-perorang atau kelompok-perkelompok terhadap norma-norma ajaran agama yang dipeluknya serta model-model amalan dan praktek-praktek ajaran agama yang dilakukannya dalam kehidupan sehari-hari. Lihat M. Amin Abdullah, *Studi Agama, Normativitas atau Historisitas* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), v.

Sebaliknya di tangan *interpreter* yang objektif dengan pemahaman yang tidak tertutupi kerak-kerak ideologis, makna teks pun akan menjadi dinamis, humanis dan kontekstual.

Sebagai contoh, dewasa ini banyak kita temui fenomena ekspresi keberagamaan Islam yang terwujud dalam berbagai tindakan yang terkadang keluar dari fitrah ajaran Islam itu sendiri. Sementara itu juga tidak jarang kita temui adanya upaya-upaya penafsiran dan pemahaman terhadap al-Qur'an dan Hadits, yang searah, minus kontekstualisasi. Gerakan pemahaman radikal yang melahirkan pemahaman Islam garis keras, kerusuhan antar umat beragama, pelecehan dan penistaan agama sampai pada kekerasan dan eksploitasi terhadap kaum wanita produk dari penafsiran yang *misoginis* terhadap al-Qur'an dan Hadits adalah sekelumit fenomena kekinian yang semakin memperjelas kesearahan penafsiran dan pemahaman terhadap al-Qur'an atau hadits.

Pembacaan al-Qur'an yang ideologis, radikal dan tendensius dengan hanya memahami makna *firstness*³ saja akan melahirkan semangat keberagamaan yang otoriter, sehingga tidak heran jika produk dari sikap tersebut adalah lahirnya fenomena tingkah laku keberagamaan seperti ekstremisme, radikalisme, fanatisme dan fundamentalisme, bahkan anarkisme umat beragama yang mengatasnamakan Tuhan dituduhkan bermula dari penafsiran seperti di atas.

Dalam pendekatan dalam pengkajian Islam, pendekatan *hermeneutik-filosofis* yang telah lama diusung dan ditawarkan oleh para pemikir muslim Indonesia –terutama hasil dari studi para sarjana eksponen barat- agaknya patut kita kaji kembali visibilitasnya dalam tafsir al-Qur'an.

Berangkat dari semangat *positive thinking apriori*⁴ minus bahwasannya “Hikmah adalah sesuatu yang hilang dari orang Mu'min

³Terdapat beberapa teori mengenai bahasa dan makna, salah satunya adalah teori kontekstual yang mengatakan bahwasannya suatu bahasa tidak akan mempunyai makna jika terlepas dari konteksnya. Artinya suatu bahasa pasti memiliki makna *firstness* atau makna pertama, dan kemudian makna *firstness* tersebut akan berubah menjadi makna *secondness* atau makna kedua dan bahkan *thirdness* atau makna ketiga manakala bahasa tersebut diletakkan pada masa yang berbeda dan dalam konteks yang berbeda pula. Artinya makna sebuah kata terikat pada lingkungan kultural dan ekologis pemakainya. Lihat J.D. Parera, *Teori Semantik* (Jakarta: Erlangga, 2004), 47.

⁴Kebanyakan muslim di Indonesia menganggap –sebelum benar-benar mengetahui- bahwa berbagai macam metode pendekatan dalam pengkajian Islam yang dibawa oleh para sarjana eksponen barat seperti pendekatan filosofis, historis, fenomenologis, semiotis dan yang paling ramai dibicarakan adalah pendekatan hermeneutis yang dicetuskan oleh para filsuf barat dianggap sebagai salah satu bentuk “*Ghazwu al-Fikry*” sehingga kebanyakan mereka lebih bersifat *defensif* dan segera bersikap *reaktif* dan menutup diri terhadapnya. Barangkali fenomena apa yang disebut sebagai “*Ghazwu al-Fikry*” tersebut memang ada, tetapi mungkin letak permasalahannya adalah pada perbedaan mengenai bagaimana menghadapi dan merespon fenomena tersebut. Apakah dengan cara frontal yang reaktif-defensif-emosional atau dengan cara

(terpelajar), ambillah dimanapun kamu menemukannya”, kertas kerja ini akan membahas kemungkinan adanya upaya *fisibilisasi* hermeneutika dalam tafsir al-Qur’an. Adapun alasan penulis yang bersimpati terhadap pendekatan *hermeneutik-filosofis* tidak lain adalah untuk mengetahui bagaimanakah *hermeneutik-filosofis* dapat diterima, atau meminjam istilah Sahiron Samsuddin, dapat *plausible* diintegrasikan-interkoneksi terhadap ilmu tafsir al-Qur’an.

Hermeneutika dan Ruang Lingkupnya

Adalah masih menjadi sebuah perdebatan panjang mengenai integrasi *hermeneutika* sebagai pendekatan pengkajian terhadap teks literal dalam agama Islam. Sebagian kalangan dengan tegas menolaknya dengan alasan bahwasannya ia tidak termasuk dalam kultur dan *frame* keilmuan dalam Islam. Sebagian kalangan yang lain masih berusaha mempertimbangkannya, sementara sebagian lagi lebih bersifat *inklusif* dan berusaha untuk menerimanya, tentu saja dengan dalil-dalil rasionalitasnya.

Perdebatan pun semakin meruncing tajam, terutama setelah terjadi adanya polarisasi antara kalangan *modernis-rasionalis-inklusif* yang menerima dan menggunakan *hermeneutik* sebagai pendekatan dalam pengkajian terhadap teks literal Islam (al-Qur’an dan Hadits) yang secara spesifik ditunjukkan oleh Stefan Wild seperti Nasr Hamid Abu Zayd setelah edisi Amin al-Khuli, Khalafallah dan Bint Syati⁵ dengan kalangan muslim *konservatif-fundamental-eksklusif* yang diwakili oleh ulama’-ulama’ *tradisional-puritan* yang masih memegang dengan sangat erat sekali *sakralitas* khazanah-khazanah *normative*⁶.

Sebuah spekulasi historis menyebutkan bahwasannya *hermeneutika* berasal dari mitologi bahasa Yunani kuno yakni *hermes*⁷, seorang dewa

yang lebih ilmiah dan cerdas dengan proaktif-konseptual-argumentatif? saya kira masing-masing dari kita bisa menyimpulkan mana langkah yang terbaik.

⁵Abdul Mustaqim, Sahiron Syamsuddin, *Studi al-Qur’an Kontemporer, Wacana Baru Berbagai Metode Tafsir* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002), vii.

⁶Dalam wacana studi agama kontemporer, fenomena keberagaman manusia dapat dilihat dari berbagai sudut pendekatan. Ia tidak lagi hanya dapat dilihat dari sudut dan semata-mata terkait dengan *normativitas* ajaran wahyu –meskipun fenomena ini sampai kapan pun adalah ciri khas daripada agama-agama yang ada- tetapi ia juga dapat dilihat dari sudut dan terkait erat dengan *historisitas* pemahaman dan interpretasi orang-perorang atau kelompok-perkelompok terhadap norma-norma ajaran agama yang dipeluknya serta model-model amalan dan praktek-praktek ajaran agama yang dilakukannya dalam kehidupan sehari-hari. Lihat M. Amin Abdullah, *Studi Agama, Normativitas atau Historisitas* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), v.

⁷Dewa *Hermes* digambarkan sebagai seorang Dewa yang mempunyai kaki bersayap dan lebih banyak dikenal dengan sebutan Mercurius dalam bahasa latin. Tugas Hermes adalah menerjemahkan pesan-pesan dari dewa di gunung olympus ke dalam bahasa yang dapat dimengerti oleh umat manusia. Oleh karena itu, fungsi Hermes adalah sangat penting sebab bila terjadi kesalah-pahaman tentang pesan dewa-dewa, akibatnya akan fatal bagi umat manusia. Hermes harus mampu menginterpretasikan atau

yang bertugas menyampaikan berita dari sang Maha Dewa yang dialamatkan kepada manusia. Meskipun secara *etimologis* dan historis kata *hermes* diambil dari bahasa Yunani, namun beberapa pendapat mengetakan bahwa secara teologis peran dewa *hermes* sesungguhnya seperti peran para Nabi utusan Tuhan yang bertugas sebagai juru penerang dan penghubung pesan Tuhan kepada manusia.⁸

Menurut Hossein Nasr, Hermes tak lain adalah Nabi Idris as yang disebutkan dalam al-Qur'an.⁹ Sementara menurut legenda yang beredar di kalangan ummat Islam bahwa pekerjaan Nabi Idris adalah sebagai tukang tenun. Dalam hal ini terjadi proses perubahan makna pada kata كَتَبَ yang awalnya tidak bermakna *menulis* melainkan bermakna *menjahit*, atau *menenun*. Asumsi ini didasarkan pada bukti bahwasannya orang Arab pada masa dahulu sekali sebelum mengenal budaya tulis menulis pekerjaan mayoritas mereka adalah menenun. Dalam perkembangan selanjutnya setelah masyarakat Arab mulai mengenal budaya tulis menulis, maka dipakailah kata كَتَبَ yang pada awalnya berarti menenun, sebagai simbol untuk pekerjaan menulis, karena pada prinsipnya pekerjaan menulis ini secara mekanistik hampir sama dengan menjahit atau menenun. Dari sinilah kemudian konsep merangkai huruf dan kata-kata ini mereka lambangkan dengan lambang كَتَبَ.¹⁰

Kata kerja “memintal” atau كَتَبَ di atas dalam bahasa Arab purba padanannya dalam bahasa latin adalah *tegere*, sedangkan produknya dinamakan *textus* atau *text*. Sementara itu kata *hermeneutika* yang diambil dari peran *hermes* adalah sebuah ilmu dan seni menginterpretasikan sebuah teks.¹¹ Artinya terdapat korelasi positif antara terma *hermes* yang terdapat dalam mitologi Yunani dengan keberadaan Nabi Idris dalam sistem kepercayaan Islam sebagai seorang Nabi penyampai risalah Ilahi kepada Ummatnya. Pada masa keberadaan Nabi Idris, Ia memiliki tanggung jawab dan otoritas penuh terhadap tersampainya pesan risalah

menyadur pesan ke dalam bahasa yang digunakan oleh pendengarnya. Lihat E. Sumaryono, *Hermeneutik Sebuah Metode Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 2003), 24.

⁸Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama, Sebuah kajian Hermeneutik* (Jakarta: Paramadina, 1996), 13.

⁹Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and The Sacred* (State University Press, 1989), 71, dalam Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama, Sebuah kajian Hermeneutik* (Jakarta: Paramadina, 1996), 125.

¹⁰Menurut Abdul Chaer perubahan makna seperti dalam kata كَتَبَ dari makna lama “menenun” menjadi makna baru “menulis”, merupakan salah satu bentuk fenomena perubahan makna dimana hal tersebut adalah sebuah keniscayaan bagi semua bahasa. Perubahan makna ini disebabkan diantaranya oleh perkembangan sosial, budaya dan perkembangan teknologi yang terjadi dalam sebuah masyarakat pemakai bahasa. Lihat Abdul Chaer, *Linguistik Umum* (Jakarta: Rineka Cipta, 2012), 311.

¹¹Komaruddin, *Memahami Bahasa Agama*, 126.

ilahiah kepada manusia. Manakala terjadi pergeseran makna dan maksud yang diterima oleh masyarakatnya maka Nabi Idris akan segera meluruskannya. Begitujuga manakala terjadi problematika dan permasalahan baru dalam masyarakat, mereka langsung merujuk kepada Nabi Idris untuk meminta fatwa pemecahannya.

Bagi Nabi Idris atau bagi Dewa *Hermes* persoalan pertama yang dihadapi adalah bagaimana menafsirkan pesan tuhan yang berbicara dengan bahasa “langit” agar bisa dipahami oleh manusia yang berbicara dengan bahasa “bumi”. Spektrum yang terbentuk antara bahasa tuhan dengan bahasa manusia yang tentu saja berbeda, dimediasi dengan baik oleh Nabi Idris atau dewa hermes dengan tujuan masyarakat penerimanya dapat memahami pesan tersebut secara *clear and disting* sebagai pijakan untuk mengatasi problematika mereka.

Setelah berakhirnya era kenabian, peran Nabi Idris atau peran *hermes* seyogyanya dapat memunculkan pemahaman yang revolusioner-prospektif ihwal penafsiran, bahwa masa depan tafsir harus tetap dinamis dan bukannya malah pasif. Harus ada Idris-Idris baru atau *hermes-hermes* baru yang menjaga agar tidak terjadi *spektrum* yang terlalu lebar antara *text* dengan modernisasi zaman beserta dinamikanya yang mau tak mau harus disikapi oleh ummat Islam dengan arif, bijaksana dan tentunya bisa jadi berbeda dari tafsir klasik yang sudah ada karena zaman dan permasalahannya juga berbeda. Terjebak pada anggapan final terhadap literatur klasik sebenarnya sangatlah tidak tepat, banyak hal yang harus dieksplorasi, dielaborasi dan diuji lebih lanjut terutama relevansi tafsirnya dengan masa sekarang.

Jika pada masa risalah otoritas penafsiran dipegang oleh para Nabi, maka pada masa dimana risalah kenabian telah berakhir, menjaga peran penafsir adalah sebuah keniscayaan dengan tujuan untuk tetap dapat mengkomunikasikan antara *text*, *Author* dan *reader* dengan baik. Mufassir¹² disamping memiliki otoritas juga diharapkan mengetahui hal ihwal mengenai metodologi yang benar dan humanis dalam penafsiran. Metodologi yang tidak hanya sekedar berorientasi pada penafsiran teks akan tetapi juga harus objektif dan humanis dengan senantiasa

¹²Beberapa Ulama mengajukan syarat-syarat yang harus dipenuhi sehingga seseorang dianggap layak memiliki otoritas dalam penafsiran baik al-Qur'an maupun Hadits. Imam Jalaluddin as-Suyuthi dalam *magnum opus*-nya “*al-Itqan fii ulumul Qur'an*” menyebutkan setidaknya ada lima belas syarat yang harus dimiliki oleh seorang penafsir. Kelima belas syarat tersebut adalah harus memahami beberapa ilmu seperti: 1. Bahasa Arab. 2. Sintaksis. 3. Morfologi. 4. Derifasi kalimat. 5. Ma'ani. 6. Bayan. 7. Badi'. 8. Qiro'at. 9. Ushuluddin. 10. Ushul Fiqh. 11. Asbabunnuzul dan Qishosh. 12. Nasikh Mansukh. 13. Fiqih. 14. Hadits. 15. Ilmu *muhibah* atau bisa juga dikatakan kecenderungan seseorang dalam mendalami al-Qur'an. Untuk lebih jelasnya lihat Jalâl al-Din al-Suyûthî, *Al-Itqân fî 'Ulûm al-Qurân* (Beirut: Muassasah al-Risâlah wa'l-Nasyr, 2008), 772-773.

mengkomunikasikan tafsir dengan problematika kekinian. *Hermes-hermes* baru harus mampu menjadi perantara *textus*, *author* dengan *reader*. Kadar pemahaman manusia terhadap ayat-ayat Tuhan tergantung pada kemampuan seorang *hermes* dalam membahasakan pesan atau ayat Tuhan yang berbeda dengan bahasa manusia -tentu saja karena sifat Tuhan yang *mukholifatu lil hawadits*- menjadi bahasa yang mampu dipahami dan dicerna dengan baik oleh manusia.

Hermeneutika dan Tafsir al-Qur'an

Seperti kita ketahui bahwasannya peradaban manusia dimulai dari bahasa. Bahasa adalah representasi dari pola pikir, paradigma dan peradaban sebuah bangsa. Semakin kompleks pola pikir dan peradaban suatu bangsa semakin banyak pula perbendaharaan bahasa, kosakata dan peristilahan yang dimiliki oleh bangsa tersebut. Bahasa diwariskan dari satu generasi ke generasi berikutnya secara turun temurun baik melalui lisan ataupun tulisan yang kemudian dari proses tersebut komunikasi antar manusia dapat terjaga. Bahkan Tuhan pun berkomunikasi dengan manusia dengan menggunakan media berupa bahasa dimana media tersebut dalam tradisi agama Islam terejawantahkan menjadi al-Qur'an yang kemudian tertulis menggunakan bahasa Arab.

Dari terjadinya proses pewarisan bahasa terutama yang terjadi pada al-Qur'an dan Hadits, permasalahan pun kemudian mulai tampak, diantaranya kesangsian mengenai tidak terdistornya dan tereduksinya sebuah bahasa atau makna ketika bahasa atau makna tersebut dikomunikasikan secara turun temurun. Begitujuga ketika suatu komunikasi dengan bahasa tulis berlangsung selama berabad-abad apa jaminan bahwa komunikasi tersebut terhindar dari kesalah pahaman? atau terhindar dari upaya-upaya pemelintiran sejarah oleh beberapa pihak tertentu? Lalu bagaimana sebuah generasi yang hidup di masa yang berbeda dengan kondisi sosial, geografis, adat istiadat dan kepercayaan-kepercayaan yang berbeda dan perjumpaannya hanya diwakili oleh sebuah teks? Mungkinkah perjumpaan tersebut terhindar samasekali dari kesalah pahaman? Lalu apakah pemahaman orang Islam terhadap mushaf selama ini sudah sesuai dengan apa yang dimaksudkan dan dikehendaki oleh pengarangnya (Tuhan) dalam al-Qur'an? Beberapa persoalan tersebut adalah persoalan-persoalan yang dikategorikan oleh Komaruddin Hidayat sebagai persoalan-persoalan hermeneutik.¹³

Meminjam perkataan Ali bin Abi Tholib; al-Qur'an itu ada di dalam mushaf. Ia tidak berbicara. Yang berbicara atas nama al-Qur'an adalah

¹³Komaruddin, *Memahami Bahasa Agama*, 13.

orang-orangnya.¹⁴ Agaknya statemen tersebut sangat mewakili suatu fakta bahwasannya al-Qur'an selama ini jarang sekali berbicara dan menjelaskan maksudnya sendiri secara gamblang serta dengan sukacita, yang sering terjadi adalah orang yang berbicara atas nama al-Qur'an dan orang yang memaknai mushaf atas nama al-Qur'an sehingga pemaknaannya bersifat otoriter dan terbatas tergantung kepentingan orangnya.

Jika pembacaan terhadap al-Qur'an atau terhadap suatu teks tertentu dilakukan dengan cara yang tekstual dengan berdasar pada asumsi normative bahwa di dalam teks hanya ada makna lahir, agaknya pengkaji akan berada pada puncak kepasifan makna dan jauh dari kontekstualisasi makna yang relevan dengan dinamika dan dialektika sejarah. Artinya pembacaan al-Qur'an yang ideologis, fundamental dan tendensius akan melahirkan semangat keberagamaan yang otoriter sehingga tidak heran jika produk dari sikap tersebut adalah lahirnya fenomena tingkah laku seperti ekstremisme, radikalisme, fanatisme dan fundamentalisme, bahkan anarkisme umat beragama yang mengatasnamakan Tuhan dituduhkan bermula dari penafsiran teks yang serba formalistik, kaku, rigid, tidak fleksibel dan tidak humanis.

Pemahaman yang banyak muncul akibat dari permasalahan tersebut agaknya seringkali bersifat literal-verbal, tekstual dan bukan kontekstual. Akibatnya teks agama hanya dipahami pada tataran *firstness*¹⁵ atau makna pertama atau makna permukaan saja sehingga hal yang bersifat substantive dan mendasar justru hilang.

Berkembangnya wacana pembumian kitab suci al-Qur'an –dan hal ini juga banyak terjadi pada kitab suci agama lain- yang didasari oleh semangat religio etik dan banyak dilatarbelakangi oleh perkembangan zaman dan perubahan paradigma serta tingkah laku manusia yang semakin beragam dan heterogen. Dari pembumian tersebut diharapkan umat islam tidak terjebak pada makna lahiriah saja akan tetapi dapat diupayakan hadirnya tafsir al-Qur'an yang humanis dan fleksibel sehingga mampu menjawab problematika kontemporer dan kekinian ummat serta yang lebih penting adalah untuk mengcounter, membendung dan mengimbangi derasnya arus pemikiran barat terhadap Islam.

¹⁴Lihat Nasr Hamid Abu Zayd, *al-Imâm al-Syâfi'î wa Ta'sîs al-Îdiyûlujîyyah al-Wasathîyyah* (Kairo: Sina, 1992), 7, dalam Moh Shofan, *Jalan Ketiga Pemikiran Islam* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2006), 29.

¹⁵Terdapat beberapa teori mengenai bahasa dan makna, salah satunya adalah teori kontekstual yang mengatakan bahwasannya suatu bahasa tidak akan mempunyai makna jika terlepas dari konteksnya. Artinya suatu bahasa pasti memiliki *firstness* atau makna pertama, dan kemudian makna *firstness* tersebut akan berubah menjadi makna *secondness* atau makna kedua dan bahkan *thirdness* atau makna ketiga manakala bahasa tersebut diletakkan pada masa yang berbeda dan dalam konteks yang berbeda pula. Artinya makna sebuah kata terikat pada lingkungan kultural dan ekologis pemakainya. Lihat J.D. Parera, *Teori Semantik*, 47.

Di mata mushaf, al-Qur'an adalah kalam Allah terakhir yang dahulunya dibawa oleh al-Ruh al-Amin ke dalam hati Muhammad agar ia tampil sebagai pemberi peringatan kepada manusia (al-Syu'ara: 193-194). Dalam ayat tersebut dijelaskan bahwasannya al-Qur'an lebih berfungsi sebagai dokumen Islam yang berisi peringatan terhadap manusia. Content peringatan yang dikandung oleh al-Qur'an akan selamanya memiliki makna *firstness* yang sama dan terpendam, juga tidak akan menampakkan makna *secondness* atau makna *thirdness*¹⁶ yang *reformatif*, mencerahkan dan menggumuli problematika kekinian manakala pembacanya tidak melakukan apa yang disebut oleh syafi'i ma'arif sebagai "kerja nalar filsafat" dalam rangka untuk "mengintip" maksud Si Pencipta (al-Shani').¹⁷

Dari prakonsepsi tersebut di atas akhirnya timbullah satu pertanyaan kecil, yakni mengapa memahami teks –dalam hal ini al-Qur'an atau al-Hadits itu sendiri- harus melalui suatu "kerja nalar filsafat"? Lebih tegas lagi mengapa harus membawa-bawa nama filsafat yang menurut sebagian kalangan bukan berasal dari frame Islam.¹⁸ Diungkapkan oleh Amin Abdullah bahwasannya salah satu ciri pendekatan filosofis terhadap keberagamaan Islam adalah corak telaah yang tidak lagi hanya semata-mata merujuk kepada teks-teks kitab suci dan hadits-hadits nabi secara "harfiah" yang terlepas samasekali dari konteks. Pendekatan yang semata-mata bersandar pada norma-norma teks adalah pendekatan kalam atau teologis, sedangkan pendekatan yang mengaitkan teks dan konteks adalah pendekatan filosofis-hermenutis.¹⁹

Fahrudin Faiz membagi *hermeneutika* mejadi dua jenis. Yang pertama adalah *hermeneutical theory* yang berisi aturan metodologis untuk sampai kepada pemahaman yang diinginkan pengarang (*Author*), dan *hermeneutical philosophy* yang lebih mencermati dimensi filosofis-fenomenologis pemahaman.²⁰ Bagi *hermeneutical philosophy*

¹⁶Penulis menggunakan term, *firstness*, *secondness* dan *thirdness* ini dengan alasan bahwa ketiga term ini lebih mudah dipahami oleh penulis daripada term tiga level makna (*Syawahid tarikhiah* yang tidak dapat diinterpretasikan secara metaforis, *syawahid tarikhiah* yang dapat diinterpretasikan ke dalam makna metaforis dan *signifikansi* yang diungkap dari sosio-kultural) yang digunakan oleh Abu Zayd dalam analisis hermeneutiknya. Untuk lebih jelasnya lihat Abdul Mustaqim, Sahiron Syamsuddin, *Studi al-Qu'an Kontemporer*, 162.

¹⁷ M. Syafi'i Ma'arif, *Metodologi Penelitian Agama, Sebuah Pengantar* (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1991), 127.

¹⁸Perdebatan antara Muslim konservatif dengan Muslim modernis bisa ditemukan pada berbagai buku ataupun ruang diskusi, diantaranya terdapat dalam buku yang ditulis oleh Abu Umar Abdillah, *Terapi Kerasukan JIL* (Solo: Wacana Ilmiah Press, 2006), 18.

¹⁹M. Amin Abdullah, *Islamic Studies*, 230.

²⁰Fahrudin Faiz, "Teks, Konteks, Kontekstualisasi (Hermeneutika Modern dalam Ilmu Tafsir Al-Qur'an Kontemporer," dalam M. Amin Abdullah, *Tafsir Baru Studi Islam*

pertanyaannya bukanlah mengenai “apa yang kita lakukan atau apa yang seharusnya kita lakukan akan tetapi apa yang terjadi di luar kemauan atau studi dan pekerjaan kita.”²¹

Singkatnya, jika *hermeneutical theory* hanya berkuat pada studi mengenai bagaimana memperoleh makna yang tepat dari teks atau sesuatu yang dipandang sebagai teks, *hermeneutical philosophy* lebih jauh lagi dengan menggali asumsi-asumsi epistemologis dari penafsiran dengan masuk ke dalam aspek historisitas tidak hanya dalam dunia teks akan tetapi juga dunia pengarang dan juga dunia pembacanya. Adapun term interpretasi dikenal dalam agama Islam dengan istilah tafsir. Tafsir memiliki pengertian mengungkapkan sesuatu yang tersembunyi melalui medium yang dianggap sebagai tanda bagi Mufassir, melalui tanda itu ia dapat sampai pada sesuatu yang tersembunyi dan samar tersebut. Al-Qur’an memakai kata *at-tafsir* dengan pengertian menjelaskan seperti telah disebutkan dalam al-Qur’an.²²

Asosiasi *hermeneutika* terhadap ilmu tafsir dalam tradisi Islam ini penulis dasarkan pada definisi hermeneutika yang terdapat dalam kamus *Webster*²³ bahwa kata *hermeneutic* (tanpa ‘s’) dan *hermeneutics* (dengan huruf ‘s’) memiliki perbedaan arti. Term yang pertama adalah bentuk *adjective* (kata sifat) yang artinya *ketafsiran* sedangkan yang kedua (*hermeneutics*) adalah sebuah kata benda (*noun*) yang mengandung arti ilmu penafsiran, atau, ilmu untuk mengetahui maksud yang terkandung dalam kata-kata dan ungkapan penulis, atau, berarti penafsiran yang secara khusus menunjuk kepada penafsiran kitab suci.

Operasional *hermeneutika* modern dalam penafsiran al-Qur’an bisa dikatakan dirintis oleh para pembaru Muslim seperti Ahmad Khan di India dan Muhammad Abduh di Mesir yang secara operasional melakukan operasi *hermeneutika* dengan bertumpu pada analisis sosial kemasyarakatan, kemudian juga ada Hassan Hanafi yang mempublikasikan tiga karyanya²⁴ yang becorak hermeneutik. Adapun dari

dalam Era Multikultural (Yogyakarta: Panitia Dies Natalis IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta ke-50 dan Kurnia Kalam Semesta, 2002), 43.

²¹Hans Georg Gadamer, *Truth and Method* (New York: The Seabury Press, 1975), xvi.

²²Surah al-Furqân ayat 33; *وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا* “Tidaklah orang-orang kafir itu datang kepadamu membawa sesuatu yang ganjil melainkan kami datangkan kepadamu sesuatu yang benar dan yang paling baik penjelasannya”. Mengenai definisi tafsir lebih jelasnya Lihat Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas al-Qur’an, Kritik terhadap Ulumul Qur’an*, terj. Khoiron Nahdliyyin (Yogyakarta: LKiS, 2003), 281-283.

²³Noah Webster, *Webster’s New Twentieth Century Dictionary* (USA: William Collins, 1979), 851.

²⁴Karya Hassan Hanafi ini yang pertama berkaitan dengan upaya rekonstruksi ilmu ushul fiqh, karya yang kedua berkaitan dengan *hermeneutika* fenomenologis dalam menafsirkan fenomena keagamaan dan keberagamaan, dan yang ketiga berhubungan

al-Jazair Mohammed Arkoun menelorkan idenya mengenai “cara baca” semiotik terhadap al-Qur’an, dan Fazlurrahman merumuskan metode penafsiran *Double Movement*²⁵ sekaligus mempraktekannya. Dan tentu saja tidak ketinggalan yakni Nasr Hamid Abu Zayd dari Mesir yang dengan intensif menekuni kajian *hermeneutika* dalam tafsir klasik.²⁶

Fisibilitas Hermeneutika dalam Tafsir al-Qur’an

Dalam karyanya *Wahrheit und Methode* (Kebenaran dan Metode) Hans Georg Gadamer mengemukakan pemikirannya tentang *hermeneutika filosofis* yang tidak hanya berkaitan dengan teks, melainkan seluruh objek kajian ilmu sosial humaniora.²⁷ Meskipun begitu, perhatiannya terhadap bahasa dalam sebuah teks tertentu masih mendapat porsi yang cukup tinggi dan merupakan objek utama kajian hermeneutikanya. Kaitannya dengan hal ini Gadamer mengatakan: “*Alles Schriftliche ist in der Tat in bevorzugter Weise Gegenstand der Hermeneutik*” (Semua yang tertulis pada kenyataannya lebih diutamakan sebagai objek hermeneutika).²⁸ Teori pokok hermeneutika gadamer seperti yang dikutip dan *dilaborasi* kesesuaiannya dengan aspek-aspek ulumul qur’an oleh Sahiron Syamsuddin dapat disimpulkan sebagai berikut²⁹

dengan kajian kritis terhadap *hermeneutika* eksistensial dalam rangka penafsiran perjanjian baru. Lihat Hassan Hanafi, *Muqaddimah fi ‘Ilm al-Istighrâb* (Kairo: Dâr al-Faniyyah, 1991), 84-86.

²⁵Penafsiran *double movement* yang dicetuskan oleh Fazlurrahman bermaksud penafsiran dua arah; maksudnya merumuskan visi dan misi al-Qur’an yang utuh dan kemudian menerapkan prinsip umum tersebut dalam situasi kekinian. Fazlurrahman sendiri telah merealisasikan konsepnya ini dengan menulis buku tafsir tematik yang berjudul *Major Themes of The Qur’an*. Lihat Fazlurrahman, *Tema Pokok al-Qur’an*, terj. Anas Mahyudin (Bandung: Pustaka, 1996), 24.

²⁶Fahrudin Faiz, *Kontekstualisasi Hermeneutika Modern*, 46.

²⁷Hermeneutik merupakan satu disiplin ilmu yang sangat penting yang diterapkan juga pada ilmu-ilmu kemanusiaan. Sejarah, hukum, agama, filsafat, seni, kesusasteraan maupun linguistik atau semua yang termasuk dalam *geisteswissenschaften* atau ilmu-ilmu pengetahuan kemanusiaan atau ilmu pengetahuan tentang kehidupan (*life sciences*) sebagaimana dinyatakan oleh Wilhelm Dilthey memerlukan hermeneutik. Lihat E. Sumaryono, *Hermeneutik Sebuah Metode Filsafat*, 28.

²⁸Hans Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode: Grundzuge einer philosophischen Hermeneutik* (Tubingen: J. C. B. Mohr, 1990), 398. Keterangan mengenai hal ini dapat dilihat dalam Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika Hans Georg Gadamer dan Pengembangan Ulumul Qur’an dan Pembacaan Al-Qur’an pada Masa Kontemporer*, ed. Syafa’atun al-Mirzanah & Sahiron Syamsuddin, (Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga, 2009), 35.

²⁹Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur’an* (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2009), 82.

1. Teori “kesadaran keterpengaruhannya oleh sejarah”

Inti dari teori ini adalah bahwa seorang penafsir harus berhati-hati dalam menafsirkan teks dan tidak menafsirkannya sesuai dengan kehendaknya yang semata-mata berasal dari prapemahaman yang telah terpengaruh oleh sejarah (pengetahuan awal, pengalaman dll). Hal ini persis seperti yang dikatakan oleh Nabi Muhammad; “*barangsiapa yang menafsirkan al-Qur’an dengan ra’y-nya maka bersiap-siaplah untuk menempati tempat duduknya di neraka*”.

Jika Sahiron Samsyuddin berpendapat bahwa yang dimaksud dengan pengertian *ra’y* adalah prapemahaman yang tidak atau belum diuji ketepatannya, maka menurut penulis *ra’y* disini berarti ideologi yang kelihatannya lebih tepat dengan maksud yang dijelaskan oleh Gadamer di atas. Maksudnya, menafsirkan al-Qur’an seyogyanya tidak dilakukan dengan adanya kecondongan tafsir yang dihasilkan dari ideologi yang dianut oleh penafsir itu sendiri. Prapemahaman ini menurut Syamsuddin dipengaruhi oleh “subjektivitas negatif” yang berasal dari pengalaman hidup empiris yang oleh Gadamer disebut dengan *Wirkungsgeschichte* (*effective history*).

2. Teori *Fusion of Horizons* dan *Dirâsât mâ Haula al-Nash*

Gadamer menegaskan bahwa dalam proses penafsiran terdapat dua horison utama yang harus diperhatikan dan diasimilasi, yakni horison teks dan horison penafsir. Horison teks, atau bisa saja disebut dengan *Weltanschauung* (pandangan dunia) yang oleh amin al-Khuli disebut dengan *dirâsât ma fi al-Nash* (studi atas apa yang ada di dalam teks)³⁰ yakni menganalisis aspek kebahasaan teks, sedangkan *dirâsât ma fi al-Nash* (studi atas sesuatu yang melingkupi teks) berupa analisis terhadap aspek historis yang melingkupinya, seperti aspek historis mikro (*asbab al-Nuzul*) dan juga aspek historis makro, yakni kondisi bangsa Arab saat al-Qur’an diturunkan.

3. Teori Aplikasi (*Anwendung*) dan Interpretasi *Ma’nâ-cum-maghzâ*

Teori aplikasi (*anwendung*) yang dikemukakan oleh Gadamer menegaskan bahwa setelah seorang penafsir menemukan makna yang dimaksud oleh sebuah teks kemudian dilakukanlah pengembangan penafsiran atau reaktualisasi/reinterpretasi dengan tetap memperhatikan kesinambungan “makna baru” ini dengan makna asal sebuah teks. Dengan teori ini diharapkan bahwa pesan teks tersebut bisa diaplikasikan pada saat penafsiran.

Maksudnya ketika sebuah teks telah ditemukan makna leksikalnya atau makna *firtsness*-nya, maka dikorelasikanlah makna tersebut dengan kemungkinan adanya makna kedua dan makna ketiga yang terdapat pada

³⁰ Sahiron, *Hermeneutika*, 84.

medan makna dan dengan tetap memperhatikan komponen-komponen yang terkandung di dalam makna leksikal tersebut. Mekanisme makna tersebut diistilahkan oleh Gadamer dengan *sinn* (arti) dan *sinnesegeß* (makna yang berarti/mendalam), sementara Nashr Hamid Abu Zayd menyebutnya dengan *ma'nâ* atau arti dan *maghzâ* atau signifikansi, sedangkan Hirsch menyebutnya dengan *meaning* (makna/arti) dan *significance* (signifikansi). Interpretasi tersebut tentunya dengan memperhatikan konteks tekstual, analisis bahasa dan konteks sejarah dimana teks itu muncul dengan analisis historis sebagai instrumennya.

Penutup

Sebagai akhir dari berbagai uraian dan pemaparan mengenai *hermeneutika* di atas, ada baiknya disimpulkan secara ringkas bahwasannya sebagai sebuah ilmu dan diskursus keilmuan yang konsisten menggarap wilayah interpretasi -baik interpretasi terhadap bias literer berupa kitab suci keagamaan maupun interpretasi mengenai realitas sosial tertentu- ia tidak hanya sekedar berhenti pada interpretasi makna literal teks akan tetapi lebih jauh dan lebih mendalam dari itu, *hermeneutika* mencoba masuk lebih ke dalam kandungan maknanya dengan mempertimbangkan berbagai aspek medan, komponen dan horizon yang melingkupi teks tersebut.

Dengan memperhatikan dan mempertimbangkan berbagai aspek medan, komponen dan horizon di atas diharapkan suatu pemahaman atau penafsiran menjadi kegiatan rekonstruksi dan reproduksi makna teks sehingga melahirkan kembali makna tersebut sesuai dengan kontekstualisasi kekinian. Dari upaya tersebut tentu saja diharapkan lahirnya sebuah penafsiran yang tidak rigid dan kaku serta penafsiran yang oleh Waryono Abdul Ghafur diistilahkan dengan penafsiran yang tertutupi oleh kerak-kerak ideologis. Lebih dari itu diharapkan lahirnya tafsir yang murni-non tendensius serta humanis dan fleksibel sehingga mampu menjawab problematika kontemporer dan kekinian umat

Setelah ditelusuri lebih mendalam lagi dengan memperhatikan berbagai pemaparan ahli, terdapat keterkaitan antara tafsir al-Qur'an dengan *hermeneutika* sehingga dimungkinkan adanya upaya *fisibilisasi* diskursus *hermeneutika* dengan penafsiran al-Qur'an, atau setidaknya beberapa segi positifnya dapat kita sadur dalam tafsir al-Qur'an.

Daftar Rujukan

- Abdillah, Abu Umar. *Terapi Kerasukan JIL*. Solo: Wacana Ilmiah Press, 2006.
- Abdullah, M. Amin. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.

- _____. *Studi Agama, Normativitas atau Historisitas*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- _____. *Tafsir Baru Studi Islam dalam Era Multikultural*. Yogyakarta: Panitia Dies Natalis IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta ke-50 dengan Kurnia Kalam Semesta, 2002.
- Abu Zayd, Nasr Hamid. *al-Imâm al-Syâfi`î wa Ta`sîs al-Îdiyûlujiyyah al-Wasathiyyah*. Kairo: Sina, 1992.
- _____. *Tekstualitas al-Qur'an, Kritik terhadap Ulumul Qur'an*. terj. Khoiron Nahdliyyin. Yogyakarta: LKiS, 2003.
- Chaer, Abdul. *Linguistik Umum*. Jakarta: Rineka Cipta, 2012.
- Faiz, Fahrudin. *Hermeneutika Qur'ani, Antara teks, Konteks, dan Kontekstualisasi*. Yogyakarta: Kanisius, 2003.
- Fazlur Rahman. *Tema Pokok al-Qur'an*. terj. Anas Mahyudin. Bandung: Pustaka, 1996.
- Gadamer, Hans Georg. *Truth and Method*. New York: The Seabury Press, 1975.
- _____. *Wahrheit und Methode: Grundzuge einer Philosophischen Hermeneutik*. Tubingen: J. C. B. Mohr, 1960.
- Hossen Nasr, Seyyed. *Knowledge and The Sacred*. Albany: State University Press, 1989.
- Ma'arif, M. Syafi'i. *et. al. Metodologi Penelitian Agama, Sebuah Pengantar*. Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1991.
- Mustaqim, Abdul & Syamsuddin, Sahiron. *Studi al-Qur'an Kontemporer, Wacana Baru Berbagai Metode Tafsir*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002.
- Parera, J.D. *Teori Semantik*. Jakarta: Erlangga, 2004.
- Shofan, Moh. *Jalan Ketiga Pemikiran Islam*. Jogjakarta: IRCiSoD, 2006.
- Sumaryono, E. *Hermeneutik Sebuah Metode Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 2003.
- Suyûthî, Jalâl al-Dîn. *Al-Itqân fî 'Ulûm al-Qurân*. Beirut: Muassasah al-Risâlah wa'l-Nasyr, 2008.
- Syamsuddin, Sahiron. *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2009.
- _____. *Hermeneutika Hans Georg Gadamer dan Pengembangan Ulumul Qur'an dan Pembacaan Al-Qur'an pada Masa Kontemporer*. ed. Syafa'atun al-Mirzanah. Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga, 2009.
- Webster, Noah. *Webster's New Twentieth Century Dictionary*. USA: William Collins, 1979.