HERMENEUTIKA II

Buku Perkuliahan Program S-1 Prodi Filsafat Agama
Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Sunan Ampel Surabaya

Penulis:

Dr. Mukhammad Zamzami, Lc., M.Fil.I

Supported by:
Government of Indonesia (GoI) and Islamic Development Bank (IDB)

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

KATA PENGANTAR
REKTOR UIN SUNAN AMPEL

Merujuk pada PP 55 tahun 2007 dan Kepmendiknas No 16 tahun 2007, Kepmendiknas No. 232/U/2000 tentang Penyusunan Kurikulum Pendidikan Tinggi dan Penilaian Hasil Belajar Mahasiswa; Kepmendiknas No. 045/U/2002 tentang Kurikulum Inti Pendidikan Tinggi; dan KMA No. 353 Tahun 2004 tentang Pedoman Penyusunan Kurikulum Pendidikan Tinggi, IAIN Sunan Ampel akan menerbitkan buku perkuliahan sebagai upaya pengembangan kurikulum dan peningkatan profesionalitas dosen.

Untuk mewujudkan penerbitan buku perkuliahan yang berkualitas, IAIN Sunan Ampel bekerjasama dengan *Government of Indonesia* (GoI) dan *Islamic Development Bank* (IDB) telah menyelenggarakan *Workshop on Writing Textbooks for Specialization Courses* dan *Workshop on Writing Textbooks for vocational Courses* bagi dosen IAIN Sunan Ampel, sehingga masing-masing dosen dapat mewujudkan karya ilmiah yang dibutuhkan oleh para mahasiswa-mahasiswinya.

Buku perkuliahan yang berjudul **Hermeneutika II** ini merupakan salah satu di antara buku-buku yang disusun oleh para dosen pengampu mata kuliah program S-1 program studi Filsafat Agama Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Sunan Ampel sebagai panduan pelaksanaan perkuliahan selama satu semester. Dengan terbitnya buku ini diharapkan perkuliahan dapat berjalan secara aktif, efektif, kontekstual dan menyenangkan, sehingga dapat meningkatkan kualitas lulusan mahasiswa UIN Sunan Ampel.

Kepada *Government of Indonesia* (GoI) dan *Islamic Development Bank* (IDB) yang telah memberi *support* atas terbitnya buku ini, tim fasilitator dan penulis yang telah berupaya keras dalam mewujudkan penerbitan buku ini, kami sampaikan terima kasih. Semoga buku perkuliahan ini bermanfaat bagi perkembangan pembudayaan akademik di IAIN Sunan Ampel Surabaya.

Rektor
IAIN Sunan Ampel Surabaya

Prof. Dr. H. Abd. A'la, M.Ag.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

KATA PENGANTAR

Rasa syuku kami haturkan kepada Allah Swt. Berkat karunia-Nya, buku perkuliahan Hermeneutika II ini bisa hadir sebagai salah satu kontribusi kecil terhadap pengayaan literatur perkuliahan, khususnya di Prodi Filsafat Agama Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Sunan Ampel Surabaya.

Buku perkuliahan ini disusun sebagai salah satu sarana pembelajaran pada mata kuliah Hermeneutika II. Secara rinci buku ini merupakan kelanjutan dari mata kuliah Hermeneutika I, di mana dalam materi tersebut difokuskan pada khazanah teoretis tentang mazhab-mazhab hermeneutika di Barat. Selanjutnya, proses transferensi keilmuan hermeneutis itu—langsung maupun tidak langsung—banyak mempengaruhi khazanah pemikiran Muslim kontemporer di dunia Islam yang menjadikan hermeneutika sebagai *tool of analysis* dalam memahami teks-teks suci. Adapun paket-paket yang akan diketengahkan dalam perkuliahan antara lain: selayang pandang mazhab hermeneutika Barat, yang dilanjutkan dengan teori dan aplikasi teori hermeneutika dalam membaca teks-teks keagamaan. Dalam hal ini penulis akan mengurai secara singkat teori hermeneutika Muslim kontemporer seperti Muhammad Shahrûr, Nasr Hâmid Abu Zayd, Fazlur Rahman, dan beberapa produk hermeneutika Muslim lain.

Akhirnya, penulis ucapkan terima kasih sebesar-besarnya kepada Dr. Chafid Wahyudi, M.Fil.I dan semua pihak yang telah turut membantu dan berpartisipasi demi tersusunnya buku perkuliahan Hermeneutika II, khususnya pihak UIN Sunan Ampel Surabaya dan IDB. Kritik konstruktif dan saran kami tunggu guna penyempurnaan buku ini.

Terima Kasih.

Penulis

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

PEDOMAN TRANSLITERASI

Transliterasi Tulisan Arab-Indonesia Penulisan Buku Perkuliahan *Hermeneutika II* adalah sebagai berikut.

No	Arab	Indonesia	Arab	Indonesia
1.	ا	`	ط	t}
2.	ب	b	ظ	z}
3.	ت	t	ع	‘
4.	ث	th	غ	gh
5.	ج	j	ف	f
6.	ح	h}	ق	q
7.	خ	kh	ك	k
8.	د	d	ل	l
9.	ذ	dh	م	m
10	ر	r	ت	n
11	ز	z	و	w
12	س	s	ه	h
13	ش	sh	ء	`
14	ص	s}	ي	y
15	ض	d}		

Untuk menunjukkan bunyi panjang (madd) dengan cara menuliskan tanda coretan di atas â, î, dan û (ا ,ي dan و). Bunyi hidup dobel (*diftong*) Arab ditransliterasikan dengan menggabung dua huruf “ay” dan “aw” seperti *layyinah*, *lawwâmah*. Untuk kata yang berakhiran tâ’ *marbûtah* dan berfungsi sebagai sifat (*modifier*) atau *mudaf ilayh* ditranliterasikan dengan “ah”, sedang yang berfungsi sebagai *mudaf* ditransliterasikan dengan “at”.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

DAFTAR ISI

PENDAHULUAN
Halaman Judul
Kata Pengantar Rektor
Prakata
Pedoman Transliterasi (vi)
Daftar Isi (vii)
Satuan Acara Perkuliahan (viii – xii)

ISI PAKET
Paket 1—Konsep Dasar Hermeneutika
Paket 2—Hermeneutika al-Qur'ân Nasr Hâmid Abû Zayd
Paket 3—Hermeneutika al-Qur'ân Hasan Hanafî
Paket 4—Hermeneutika al-Qur'ân Fazlur Rahman
Paket 5—Hermeneutika al-Qur'ân Muhammad Shahrûr
Paket 6—Hermeneutika al-Qur'ân Muhammad Arkûn
Paket 7—Hermeneutika al-Qur'ân Khaled Abou el-Fadl
Paket 8—Hermeneutika al-Qur'ân Jamâl al-Bannâ
Paket 9—Hermeneutika al-Qur'ân Amina Wadud
Paket 10—Hermeneutika Hadîth Muhammad al-Ghazâli
Paket 11—Hermeneutika Hadîth Jamâl al-Bannâ

PENUTUP
Sistem Evaluasi dan Penilaian
Daftar Pustaka
CV Penulis

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

SATUAN ACARA PERKULIAHAN

1. Identitas

Nama Mata kuliah : **Sosiologi Agama**
Jurusan : Aqidah Filsafat
Bobot : 2 sks
Waktu : 2 x 50 menit/ Pertemuan
Kelompok Matakuliah : MKKB

2. Deskripsi

Mata kuliah Sosiologi Agama merupakan salah satu komponen ***kompetensi pendukung*** dan merupakan salah satu usaha untuk memperkuat kompetensi utama. Tujuan pembelajaran mata kuliah ini adalah memperoleh pengetahuan dan pemahaman mengenai konsep-konsep dasar sosiologi agama. Mata kuliah ini merupakan mata kuliah kompetensi pendukung yang harus diikuti oleh seluruh mahasiswa jurusan Aqidah Filsafat. Mata kuliah ini merupakan mata kuliah mandiri yang memiliki integrasi dan interkoneksi dengan mata kuliah Sosiologi dan Praktikum Konsultan di mana keduanya juga memiliki urgensi untuk memberikan solusi-solusi sosial.

3. Urgensi

Mata kuliah ini memiliki urgensi yaitu membuka *horizon* pemikiran mahasiswa terhadap fenomena-fenomena sosial-keagamaan dan membekali mahasiswa dengan kemampuan membaca serta menganalisa fenomena-fenomena tersebut dari sudut pandang sosiologi. Selain itu, melalui mata kuliah ini mahasiswa diharapkan mampu bersikap kritis-solutif terhadap berbagai problem sosial-keagamaan.

4. Kompetensi Dasar, Indikator, dan Materi

No	KD	Indikator	Materi
1	Kemampuan memahami pengertian, sejarah, urgensi, hakikat, dan obyek kajian Sosiologi Agama	Mahasiswa mampu: 1) menjelaskan pengertian dan sejarah Sosiologi Agama; 2) menjelaskan urgensi dan hakikat Sosiologi Agama; 3) menjelaskan obyek kajian Sosiologi Agama.	Sosiologi Agama: 1) pengertian dan sejarah; 2) urgensi dan hakikat; 3) obyek kajian.
2	Kemampuan memahami teori E. B. Tylor dan J. G. Frazer tentang "animisme" dan "*magic*" dan Émile Durkheim tentang "masyarakat sebagai sesuatu yang sakral" Kemampuan memahami teori Karl Marx tentang "agama sebagai alienasi dan candu" dan Clifford Geertz tentang "agama	Mahasiswa mampu: 1) menjelaskan dan menganalisa teori-teori mengenai asal-usul agama yang dikemukakan oleh E. B. Tylor dan J. G. Frazer tentang "animisme" dan "*magic*"; 2) menjelaskan dan menganalisa teori Émile Durkheim tentang "masyarakat sebagai sesuatu yang sakral"	Teori tentang Agama [1]: 1) E. B. Tylor dan J. G. Frazer tentang "animisme" dan "*magic*" 2) Émile Durkheim tentang "masyarakat sebagai sesuatu yang sakral"
3		Mahasiswa mampu: 1) menjelaskan dan menganalisa pemikiran Karl Marx tentang	Teori tentang Agama [2]: 1) Karl Marx tentang "agama sebagai alienasi dan candu" serta 2) Clifford Geertz tentang "agama

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

	sebagai sistem budaya"	"agama sebagai alienasi dan candu" 2) menjelaskan dan menganalisa teori Clifford Geertz tentang "agama sebagai sistem budaya"	sebagai sistem budaya"
4	Kemampuan memahami teori fungsional.	Mahasiswa mampu menjelaskan teori fungsional dalam studi sosial-keagamaan serta mengaplikasikan dalam menganalisa fenomena sosial-keagamaan	Teori sosial dalam studi sosial-keagamaan [1]: Teori fungsional
5	Kemampuan memahami teori konflik.	Mahasiswa mampu menjelaskan teori konflik dalam studi sosial-keagamaan serta mengaplikasikan dalam menganalisa fenomena sosial-keagamaan	Teori sosial dalam studi sosial-keagamaan [2]: Teori konflik
6	Kemampuan memahami teori interaksionisme simbolik	Mahasiswa mampu menjelaskan teori interaksionisme simbolik dalam studi sosial-keagamaan serta mengaplikasikan dalam menganalisa fenomena sosial-keagamaan	Teori sosial dalam studi sosial-keagamaan [3]: Teori interaksionisme simbolik
7	Kemampuan memahami pengertian, proses pembentukan, dan peran lembaga sosial dalam masyarakat	Mahasiswa mampu menjelaskan: 1) pengertian lembaga sosial-keagamaan; 2) proses pembentukan 3) peranan lembaga sosial-keagamaan dalam masyarakat	Lembaga sosial-keagamaan: 1) pengertian; 2) proses pembentukan 3) peran
8	Kemampuan memahami *civil religion* (agama sipil).	Mahasiswa mampu menjelaskan: 1) sejarah kemunculan agama sipil; 2) tipologi agama; 3) aktualisasi agama sipil di Indonesia.	*Civil religion* (agama sipil): 1) sejarah kemunculan; 2) tipologi agama; 3) aktualisasinya di Indonesia.
9	Kemampuan memahami konversi agama.	Mahasiswa mampu menjelaskan: 1) pengertian konversi agama; 2) jenis konversi agama; 3) faktor penyebab konversi agama menurut beberapa perspektif; 4) tahap konversi agama.	Konversi agama: 1) pengertian; 2) jenis; 3) faktor penyebab dalam berbagai perspektif; 4) tahap.
10		Mahasiswa mampu	Agama sebagai sumber integrasi dan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

	Kemampuan memahami agama sebagai sumber integrasi dan konflik.	menjelaskan: 1) konsep perdamaian dalam persepketif agama-agama; 2) faktor penyebab konflik dan kekerasan bernuansa agama.	konflik: 1. konsepsi agama-agama tentang perdamaian; 2. faktor penyebab konflik dan kekerasan bernuansa agama.
11	Kemampuan memahami agama dan sekularisasi.	Mahasiswa mampu menjelaskan: 1) pengertian dan sejarah kemunculan sekularisasi; 2) perbedaan sekularisasi dan sekularisme; 3) perkembangan sekularisasi di Indonesia; 4) kritik terhadap sekularisasi	Agama dan sekularisasi: 1) pengertian dan sejarah kemunculan sekularisasi; 2) perbedaan sekularisasi dan sekularisme; 3) perkembangan sekularisasi di Indonesia; 4) kritik terhadap sekularisasi
12	Kemampuan memahami gerakan radikal dan liberal dalam agama.	Mahasiswa mampu menjelaskan: 1) sejarah dan faktor kemunculan gerakan radikal dan gerakan liberal dalam agama; 2) pokok-pokok pikiran gerakan radikal dan gerakan liberal; 3) gerakan radikal dan gerakan liberal agama di Indonesia.	Gerakan radikal dan gerakan liberal dalam agama: 1) sejarah dan faktor kemunculan gerakan radikal dan gerakan liberal dalam agama; 2) pokok-pokok pikiran gerakan radikal dan gerakan liberal; 3) gerakan radikal dan gerakan liberal agama di Indonesia.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Paket 1

Konsep Dasar Hermeneutika

Istilah Hermeneutika

Istilah hermeneutika berasal dari Yunani *hermêneuein* yang mengandung arti menafsirkan. Sedangkan kata benda *hermêneia* berarti penafsiran atau interpretasi.[1] Zygmun Bauman juga menyebut istilah hemeneutika berasal dari bahasa Yunani "hermeneutikos" yang berkaitan dengan "upaya menjelaskan dan menelusuri" pesan dan pengertian dasar dari sebuah ucapan atau tulisan yang tidak jelas dan kontradiktif, sehingga menimbulkan keraguan dan kebingungan bagi pendengar maupun pembaca.[2]

Konon, istilah hermeneutika memiliki kaitan khusus dengan sosok yang bernama Hermes. Hermes merupakan utusan para dewa untuk membawa pesan Tuhan yang berbicara bahasa 'langit" agar bisa dipahami oleh manusia yang berbicara dengan bahasa "bumi".[3] Dalam peradaban Arab-Islam, Hermes dikenal sebagai Nabi Idris yang disebut dalam al-Qur'ân, dan dikenal sebagai orang pertama yang mengetahui tulisan (bisa menulis), teknologi (*sinâ'ah*), kedokteran, astrologi, sihir, dan lain-lain. Hal ini nampak pada tulisan-tulisan al-Kindî, al-Sharashtânî, dan al-Qifthî. Di kalangan Yahudi Hermes dikenal sebagai Thoth, sementara dalam mitologi Mesir kuno juga dikenal sebagai Thoth atau Nabi Musa.[4] Dari catatan sejarah mitologi tersebut, M. Amin Abdullah memberikan pandangan spekulatif bahwa Hermes merupakan istilah helenik bagi para nabi dan rasul. Lebih jauh, ia mengatakan:

> "Tugas Hermes bertugas menjadi penghubung dan penerjemah ajaran Tuhan kepada manusia yang tidak ubahnya seperti peran nabi dan rasul dalam Islam. Peran dan fungsi Hermes tersebut demikian urgen, sebab jika saja ia keliru dalam menginterpretasikan firman Tuhan, pastilah ajaran dan misi Tuhan kepada manusia akan mengalami disorientasi. Dapat dipahami apabila hermeneutika kemudian diasosiasikan dengan Hermes tidak lain untuk menggambarkan pentingnya proses interpretasi dalam memahami maksud sebuah teks".[5]

Bersandar pada mitologi Hermes tersebut hermeneutika menunjukkan adanya tiga unsur triadik:

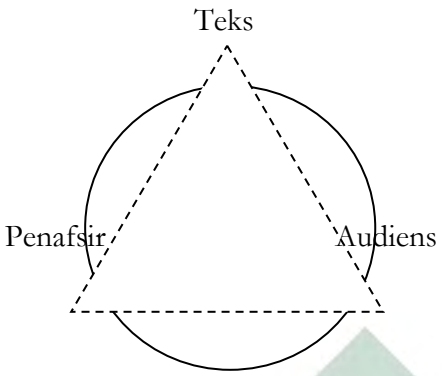
1. Tanda, pesan atau teks yang menjadi sumber atau bahan dalam penafsiran yang diasosiasikan dengan pesan yang dibawah oleh Hermes.
2. Perantara atau penafsir (Hermes).
3. Penyampaian pesan itu oleh sang perantara agar bisa dipahami dan sampai kepada yang menerima.[6]

Gambar. 1

---

[1] Richard E. Palmer, *Hermeneutika: Teori Baru Mengenai Interpretasi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), 14.
[2] Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik* (Jakarta: Paramadina, 1996), 126.
[3] Ibid., 125-126.
[4] Lihat M. Amin Abdullah, "Kata Pengantar" dalam Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembeb*asan (Jakarta: Teraju, 2002), xx. Lihat juga, Muhammad Âbid al-Jâbirî, *Takwîn al-'Aql al-'Arabî* (Beirut: al-Markaz al-Thaqâfî al-'Arabî, 1991), 174-175; Muhammad 'Âbid al-Jâbirî, *Bunyat al-'Aql al-'Arabî* (Beirut: al-Markaz al-Thaqafî al-'Arabî, 1993), 252.
[5] Abdullah, "Kata Pengantar", xx-xxi.
[6] Fahruddin Faiz, *Hermeneutika Qur'ani: Antara Teks*, *Konteks*, *dan Kontekstualisasi* (Yogyakarta: Qalam, 2002), 21.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id



Di sisi lain, interpretasi Gerhad Ebeling terhadap peran Hermes menghasilkan tiga makna dasar terhadap hermeneutika, yaitu:

1. Mengungkapkan sesuatu yang tadinya masih berada dalam pikiran melalui kata-kata sebagai medium penyampaian.
2. Menjelaskan secara rasional sesuatu yang sebelumnya masih samar-samar sehingga maksud atau maknanya dapat dimengerti.
3. Menerjemahkan suatu bahasa yang asing ke dalam bahasa lain yang lebih dikuasai pemirsa.[7]

Secara semantis ketiga makna dasar tersebut ada pada istilah *hermêneuein* dan *hermêneia*, yakni; *pertama,* "mengungkapkan" kata-kata, *kedua,* "menjelaskan", seperti menjelaskan sebuah situasi, *ketiga.* "menerjemahkan", seperti di dalam transliterasi bahasa asing.[8] Ketiga makna itu menurut Palmer, dapat diwakilkan dalam bentuk kata kerja Inggris *to interpret*. Meski demikian, Palmer melanjutkan, masing-masing ketiga arti tersebut membentuk makna independen dan signifikasi bagi interpretasi. Jelasnya, interpretasi dapat mengacu kepada tiga persoalan yang berbeda, antara lain: pengucapan lisan, penjelasan yang masuk akal, dan penerjemahan dari bahasa lain. Hanya saja, orang bisa mencatat bahwa secara prinsip proses Hermes sedang berfungsi dalam ketiga persoalan tersebut, sesuatu yang asing, ganjil, waktu yang berbeda, tempat atau pengalaman yang nyata, hadir, komprehensif adalah sesuatu yang memerlukan representasi, eksplanasi, atau penerjemahan yang bagaimanapun juga "mengarah pada pemahaman".[9]

Pandangan historis yang lain, berbeda dengan uraian mitologis tentang hermeneutika di atas, sebagaimana sebutan Palmer bahwa kata *hermêneuein* dan *hermêneia* dalam berbagai bentuknya, sudah ada dalam beberapa teks kuno yang terus bertahan. Misalnya, Aristoteles telah menemukan kelayakan subjek ini pada risalah besarnya dalam *Organon*, *Peri Hermêneias.*[10] Ia memaksudkan kata tersebut sebagai logika penafsiran.[11] Kata tersebut juga terdapat di dalam karya *Oedipus at Colonus*,[12] sedangkan Plato menggunakan istilah *techne hermeneias*, dimaksudkan sebagai seni membuat sesuatu yang tidak jelas menjadi jelas.[13] Tegasnya, minat utama Aristoteles dan pemikir-pemikir pada masa tersebut adalah interpretasi terhadap ungkapan-ungkapan, baik lisan maupun tulisan.

Dalam perkembangannya, menurut Palmer, ada dua arus utama yang mesti dibedakan dalam pencarian artikulasi hermeneutika. Arus *pertama* memandang hermeneutika sebagai prinsip-prinsip metodologis yang mendasari usaha interpretasi. Sedangkan arus *kedua* melihatnya sebagai eksplorasi filosofis tentang karakter dan kondisi yang diperlukan bagi semua bentuk

---

[7] Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembeb*asan (Jakarta: Teraju, 2002), 24.
[8] Palmer, *Hermeneutika*, 15.
[9] Ibid.
[10] Palmer, *Hermeneutika*, 14
[11] Abdullah Khozin Afandi, *Hermeneutika dan Fenomenologi: dari Teori ke Praktik* (Surabaya: PPs IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2007), 54.
[12] Palmer, *Hermeneutika*, 14
[13] Afandi, *Hermeneutika*, 54.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pemahaman.[14] Jika yang *pertama* lebih bersifat teknis dan normatif, maka yang terakhir meletakkan hermeneutika secara filosofis, kalau bukan menganggapnya filsafat itu sendiri. Tegasnya, hermeneutika dalam pengertian metodis menyangkut hal-hal apa yang dibutuhkan atau prosedur yang harus dipenuhi untuk menghindari pemahaman yang keliru terhadap teks. Sedang dalam pengertian hermeneutika sebagai filsafat adalah memperbincangkan hakikat penafsiran. Carl Braaten merangkum kedua perbedaan tersebut dengan memberikan pengertian bahwa hermeneutika adalah "ilmu yang mencoba menggambarkan bagaimana sebuah kata atau suatu kejadian dalam waktu dan budaya lampau dapat dimengerti dan bermakna secara eksistensial dalam situasi sekarang". Masih menurutnya, "ini melibatkan aturan metodologis yang diterapkan dalam penafsiran maupun asumsi-asumsi epistemologis tentang pemahaman".[15]

Dengan demikian, pemaknaan artikulasi hermeneutika pada akhirnya diartikan sebagai proses mengubah sesuatu atau situasi dari ketidaktahuan menjadi mengerti. Batasan umum ini selalu dianggap benar, baik hermeneutika dalam pandangan klasik maupun dalam pandangan modern.[16] Melangkah pada pemikir kontemporer, seperti Paul Ricouer, mengartikulasikan hermeneutika sebagai "...the theory of the operations of understanding in their relation to the intrepretation of texts".[17] Beranjak dari pengertian ini, maka hermeneutika telah memperluas peran ke dalam ilmu-ilmu sosial lainnya, sehingga hermeneutika dapat digunakan untuk melakukan analisi sosial, kritik ideologi, kesadaran palsu, dan lainnya.

A. Perkembangan Hermeneutika

Mengikuti *shifting paradigm* Thomas S. Kuhn, bahwa pergeseran-pergeseran teori dan gugusan ide dalam penggal waktu tertentu akibat tuntutan kesejarahan, merupakan hal yang tidak bisa terelakkan. Hal ini disebabkan oleh berbedanya karakteristik kesejarahan umat manusia, sehingga melahirkan karakteristik ilmu pengetahuan yang berbeda pula.[18] Karenanya tepat jika Michel Foucault mengatakan, bahwa tugas memberi makna—terhadap realitas apapun—ditilik dari definisinya tak pernah terselesaikan. Begitu pula hermeneutika juga mengalami tuntutan perubahan makna.

Menurut Howard sebagaimana dilangsir oleh Mudjia Raharjo, hermeneutika tidak muncul tiba-tiba sebagai suatu daftar khusus dalam khazanah ilmu pengetahuan, tetapi merupakan suatu sub-disiplin teologi yang sudah muncul di awal dalam sejarah peradaban manusia yang mencakup kajian metodologis tentang autentikasi dan penafsiran teks. Namun, dalam kurun berikutnya, lingkupnya berkembang dan mencakup masalah penafsiran secara menyeluruh.[19]

Kenyataan tersebut berusaha dipotret oleh Maulidin untuk menggambarkan bagaimana evolusi gagasan hermeneutika. Sebagai sebuah praksis interpretasi, ia berpandangan bahwa hermeneutika sesungguhnya sudah muncul sangat-sangat awal dalam sejarah berbagai peradaban manusia. Ia berkeyakinan, peradaban besar yang pernah mekar pada zaman kuno umumnya memiliki kita suci dan berwujud teks tertulis. Kitab suci tersebut tentu tidak berbicara sendiri, karenanya membutuhkan penafsiran. Tegasnya, hermeneutika telah dipraktikkan oleh orang-orang kuno zaman dulu jauh sebelum hermeneutika dibekukan menjadi disiplin keilmuan yang berdiri sendiri sebagai metodologi penafsiran.[20] Sekira awal Abad Pertengahan hermeneutika diperkenalkan oleh Johann Konrad Dannhauer (1603-1666) sebagai metode praksis yang menggarap tema keagamaan. Artinya, evolusi hermeneutika pada tahapan ini masih berupa piranti penafsir ayat suci, khususnya Bible.

---

[14] Farid Esack, *Membebaskan yang Tertindas*, terj. Watung A. Budiman (Bandung: Mizan, 2000), 83
[15] Ibid.
[16] E. Sumaryono, *Hemeneutik Sebuah metode Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1999), 24.
[17] Paul Ricouer, *Hermeneutics and Human Sciences* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), 43.
[18] Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution* (Chicago: The University Of Chicago, 1970).
[19] Mudjia Raharjo, *Dasar-dasar Hermeneutika antara Intersionalisme dan Gadamerian (Yogyakarta:* Ar-Ruzz Media, 2008), 53.
[20] Maulidin, "Sketsa Hermeneutika" dalam *Gerbang Jurnal Studi Agama Dan Demokrasi*, No. 14, Vol. V, 2003, 5.

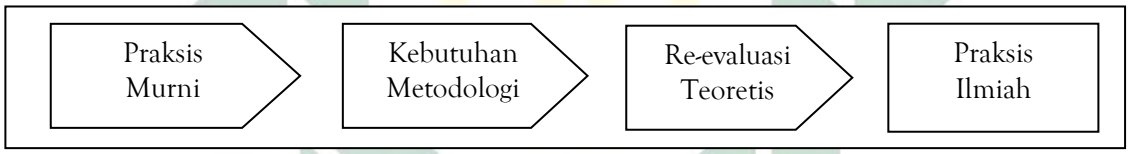
digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Perkembangan tahap kedua dari gagasan hermeneutika tampak dari semakin dibutuhkannya metodologi, tidak hanya untuk menggarap tema-tema keagamaan tetapi juga tema-tema kemanusiaan (humaniora). Hermeneutika yang diangkat pun juga bergeser menjadi bagaimana menangkap realitas yang terkandung dalam kitab suci seperti Bible dan bagaimana menerjemahkan realitas tersebut ke dalam bahasa yang dipahami oleh manusia modern.

Dalam perkembangan selanjutnya, hermeneutika dipahami sebagai sebuah teori, metodologi dan praktik penafsiran, yang digerakkan ke arah penangkapan makna dari sebuah teks atau sebuah analog teks, dan secara temporal atau secara kultural berjarak jauh, atau dikaburkan oleh ideologi dan kesadaran palsu. Tahap ini, hermeneutika lantas beranjak pada pemikiran reflektif-spekulatif terkait dengan upaya manusia memahami proses penafsiran. Dalam bahasa Gadamer, "keseluruhan pemaham kita tentang dunia ini... hingga semua ragam bentuk yang di dalamnya pemahaman ini memanifestasikan dirinya sendiri". Dengan kata lain, mempertanggungjawabkan pemahaman sebagai proses ontologis dalam diri manusia tentang dunia.[21]

Adapun penggambaran evolusi gagasan hermeneutika di atas dibagankan oleh Maulidin sebagai berikut:

Gambar. 2
Evolusi Gagasan Hermeneutika



Dengan semakin luasnya penggunaan hermeneutika sebagai metode, yang tidak hanya berurusan dengan kitab keagamaan, Richard E. Palmer lantas memotret perkembangan hermeneutika melalui definisi yang ia dibagi menjadi enam, antara lain: *pertama*, teori penafsiran Bible (*theory of biblical exegesis)*. *Kedua*, hermeneutika sebagai metodologi filologi umum (*general philological methodology*). *Ketiga,* hermeneutika sebagai ilmu tentang semua pemahaman bahasa (*science of all linguistic understanding*). *Keempat*, hermeneutika sebagai landasan metodologis dari ilmu-ilmu kemanusiaan (*methodological foundation of Geisteswissenschaften*). *Kelima*, hermeneutika sebagai pemahaman eksistensial dan fenomenologi eksistensi (*phenomenology of existence dan of existential understanding*). Dan *keenam*, hermeneutika sebagai sistem penafsiran (*system of interpretation*).[22] Pembagian definisi menurut Palmer tersebut dikemudian menjadi rujukan utama para penggiat hermeneutika.

Keenam definisi tersebut—masih menurut Palmer—bukan hanya merupakan evolusi fase sejarah, melainkan pendekatan yang sangat penting di dalam problem penafsiran suatu teks. Masing-masing, mewakili berbagai dimensi yang sering disoroti dalam hermeneutika. Setiap definisi membawa nuansa yang berbeda, namun dapat dipertanggungjawabkan, dari tindakan manusia menafsirkan, terutama penafsiran teks.[23] Kerangka menyeluruh tentang keenam definisi tersebut dapat dijelaskan sebagai berikut:

1. Hermeneutika sebagai Teori Penasiran Bibel

Gagasan pemahaman paling awal dan mungkin saja masih tersebar luas dari kata hermeneutika adalah merujuk kepada prinsip-prinsip interpretasi Bibel. Terdapat justifikasi historis menyangkut definisi ini, karena kata itu memasuki penggunaan modern sebagai sebuah kebutuhan yang muncul dalam buku-buku yang menginformasikan kaidah-kaidah eksegesis kitab

[21] Ibid., 6
[22] Palmer, *Hermeneutika*, 38.
[23] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

suci. Boleh jadi, peristiwa yang terekam paling awal dari kata itu adalah seperti sebuah judul buku karya J. C. Dannhauer, *Hermeneutica Sacra Sive Methodus Exponendarum Sacracum Litterarum* yang terbit tahun 1645.[24]

Adapun tendensi umum dari hermeneutika Bibel terletak pada sistem interpretasi di luar peristiwa individu dapat ditafsirkan. Teks itu tidak ditafsirkan dalam bentuknya sendiri,[25] karena suatu teks tidak mungkin ditafsirkan dengan bersandar pada teks itu sendiri. Suatu teks hanya bisa ditafsirkan di bawah pengaruh semangat era tertentu. Misalnya, penafsiran teks-teks Kitab Suci pada zaman Pencerahan cenderung optimistik terhadap kebebasan manusia dan memuat nilai-nilai moral yang juga bersifat optimistis. Dalam arti ini, hermeneutika adalah cara ataupun metode sang penafsir untuk menemukan makna tersembunyi di dalam teks dengan melibatkan konteks. Hanya saja perlu catat, menurut Fahruddin Faiz bahwa kesadaran mengenai keterkaitan antara teks dan konteks tentang masalah penafsiran kitab suci ini dikatakan belum begitu "populer". Sebagaian besar penafsir kitab suci biasanya memandang apa yang ditafsirkan sebagai sesuatu yang "seharusnya", yang "tepat", dan seperti yang dikehendaki oleh pembuat teks".[26]

2. Hermeneutika sebagai Metodologi Filologis

Dalam laju perkembangannya, hermeneutika mengalami perubahan dalam memperlakukan teks. Perkembangan ini merambat mengiringi rasionalisme dan lahirnya filologi klasik pada abad ke-18 sehingga mempunyai pengaruh besar terhadap hermeneutika Bibel secara gramatis-historis. Metode yang diaplikasikan pada Bibel seharusnya juga bisa diaplikasikan pada teks-teks lain.[27]

Hal tersebut dikarenakan pengertian verbal kitab suci harus diterima dengan cara yang sama ketika pengertian verbal dari teks yang lain diketahui. Dengan munculnya rasionalisme, penafsir merasa berkewajiban untuk mencoba mengatasi penilaian terdahulu. Norma eksegesis Bibel seperti yang dikatakan Spinoza, hanya dapat menjadi sinaran nalar yang berlaku bagi semua norma. Kata Lessing, kebenaran aksidental historis tak akan pernah bisa menjadi bukti kebenaran pikiran. Tentang interpretasi selanjutnya adalah untuk membuat Bibel relevan dengan pikiran rasional manusia pencerahan. Yang menjadi penting di sini adalah, bahwa penafsir tidak lagi hanya menarik nilai-nilai moral dari suatu teks, tetapi juga mampu memahami "roh" yang berada di balik teks, dan kemudian menerjemahkannya secara rasional sesuai konteks yang berlaku. Banyak ahli yang berpendapat, bahwa pemahaman merupakan proses demitologisasi gerakan pencerahan atas teologi dan agama-agama. Walaupun, terutama di abad ke-20, proses tersebut tidak lagi dipahami sebagai pemurnian tafsiran dari mitos, dan kemudian menjadikannya serasional mungkin, tetapi lebih sebagai proses penafsiran lebih jauh dari penafsiran yang sudah ada sebelumnya.[28]

Sebagai fungsi metode filologi, hermeneutika menuntut penafsir untuk mengerti latar belakang sejarah dari teks yang ditafsirkannya. "Setiap penafsir", tulis J.S Semler, "haruslah mampu berbicara tentang teks yang ditafsirkannya dengan cara yang sesuai dengan zaman yang berbeda, serta situasi yang berbeda…".[29] Dengan demikian, seorang penafsir adalah juga seorang "sejarawan", yang mampu mengerti dan memahami "roh" historis dari teks yang dianalisanya, sehingga makna yang tersembunyi dapat terungkap.

3. Hermeneutika sebagai Ilmu Pemahaman Linguistik

Dalam perkembangan selanjutnya, hermeneutika tidak cukup hanya dipersepsikan sebagai hermeneutika filologis saja. Adalah Schleiermacher yang mempunyai distingsi tentang pemahaman kembali hermeneutika. Ia memandang hermeneutika sebagai semacam sintesa antara

---

[24] Ibid., 38.
[25] Ibid., 41.
[26] Faiz, *Hermeneutika Qur'ani,* 24.
[27] Palmer, *Hermeneutika*, 43.
[28] Ibid., 43.
[29] Ibid., 44.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

"ilmu" sekaligus "seni" untuk memahami. Konsepsi ini mengimplikasikan kritik radikal terhadap sudut pandang filologi, karena ia berusaha melebihi konsep hermeneutika sebagai sejumlah kaidah atau sistem dan berupaya membuat hermeneutika sistematis dan koheren, sebuah ilmu yang mendeskripsikan kondisi-kondisi pemahaman dalam semua dialog. Dengan kata lain, Schleiermacher tidak puas hanya dengan memandang hermeneutika sebagai metode filologi, melainkan juga melihat hermeneutika sebagai "hermeneutika umum". Prinsip-prinsip hermeneutika umum dapat juga berfungsi sebagai landasan atas berbagai macam penafsiran teks.

Dengan merumuskan hermeneutika sebagai "hermeneutika umum", Schleiermacher untuk pertama kalinya memahami hermeneutika sebagai studi atas pemahaman itu sendiri. Hermeneutika semacam ini merupakan semacam sintesa antara tafsir Kitab Suci dan Filologi.[30]

4. Hermeneutika sebagai Fondasi bagi *Geisteswissenchaften*

Adalah Wilhelm Dilthey, seorang penulis biografi Schleiermacher dan salah satu pemikir filsafat besar pada akhir abad ke-19 yang digelisahkan ketiadaan metode yang tepat bagi ilmu-ilmu kemanusiaan. Karenanya, ia berpendapat bahwa hermeneutika adalah inti disiplin yang dapat melayani sebagai fondasi *geisteswissenchaften* (semua disiplin yang memokuskan pada pemahaman seni, aksi, dan tulisan manusia).

Hermeneutika, bagi Dilthey, adalah displin ilmu yang berfokus pada problem penafsiran, dan terutama sekali adalah penafsiran atas objek-objek historis, yakni sebuah teks. Oleh karena itu, metode yang paling tepat adalah "memahami" dan bukan mengalkulasi secara kuantitatif, seperti yang diterapkan pada ilmu-ilmu alam. Nampak sekali Dilthey membedakan antara metode ilmu kemanusiaan dan ilmu natural (alam). Kareananya dalam hal ini, ia telah merumuskan landasan yang lebih manusiawi dan historis tentang metodologi ilmu-ilmu kemanusiaan. Dengan kata lain, Dilthey memperoleh dasar yang lebih humanis dan historis bagi usahanya untuk memformulasikan metodologi humanistik yang konkret bagi *geisteswissenchaften*.[31]

5. Hermeneutika sebagai Fenomenologi *Dasein* dan Pemahaman

Berbicara tentang *Dasein* berarti kita harus berbicara tentang Martin Heidegger. Untuk merefleksikan berbagai problem metafisika, ia menggunakan fenomenologi, seperti yang telah dirumuskan oleh Edmund Husserl. Heidegger melakukan studi fenomenologi atas keseharian manusia di dunia. Studinya tersebut ada pada karya monumentalnya, *Being and Time* (1927). Dalam bukunya tersebut, ia melakukan refleksi atas (manusia) *Dasein*, yang disebutnya sebagai hermeneutika atas *Dasein*. Tegasnya, analisis Heidegger mengindikasikan bahwa pemahaman dan interpretasi merupakan model fondasional keberadaan manusia.

Dalam konteks tersebut, hermeneutika tidaklah diartikan sebagai ilmu ataupun aturan tentang penafsiran teks, atau sebagai metodologi ilmu-ilmu kemanusiaan, tetapi sebagai eksplisitasi eksistensi manusia itu sendiri. Heidegger berpendapat bahwa "penafsiran" dan "pemahaman" merupakan modus mengada manusia. Dengan demikian, hermeneutika *Dasein* dari Heidegger, berupaya merumuskan ontologi dari pengertian, juga merupakan hermeneutika. Ia merumuskan metode khusus hermeneutika untuk menafsirkan *Dasein* secara fenomenologis. Dengan begitu hermeneutika *Dasein* Heidegger melengkapi, khususnya sejauh ia mempresentasikan ontologi pemahaman, juga dipandang sebagai hermeneutika. Penelitiannya adalah hermeneutika baik isi sekaligus metode.

Metode ini kemudian diikuti oleh Gadamer. Di tangan Gadamer, hermeneutika dibawa selangkah lebih maju. Hermeneutika bagi Gadamer adalah pertemuan dengan ada (*being*) melalui bahasa, di mana ada (*being*) sesungguhnya hanya dapat dipahami melalui bahasa. Dengan kata lain, hermeneutika adalah pertemuan penafsir dengan ada (*being*) melalui bahasa. Itu artinya, Gadamer telah memberikan arti lain bagi kata hermeneutika, yakni persoalan-persoalan filosofis tentang relasi bahasa dengan ada, pemahaman, sejarah, eksistensi dan realitas. Hermeneutika pun

---

[30] Ibid., 45.
[31] Ibid., 45-46.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ditempatkan sebagai salah satu refleksi filsafat yang cukup sentral dewasa ini, yang tidak dapat dilepaskan begitu saja dari pertanyaan-pertanyaan yang bersifat ontologis maupun epistemologis, karena proses manusia memahami itu sendiri adalah persoalan ontologis dan epistemologis.[32]

6. Hermeneutika sebagai Sistem Interpretasi

Setelah hermeneutika mengalami pendefinisian yang beragam, dari mulai sebagai metode praksis murni hingga sampai metode filosofis, muncul Paul Ricoeur meraih kembali wacana hermeneutika ke dalam kegiatan penafsiran dan pemahaman teks (*textual exegesis*).[33] Ricoeur mendefinisikan hermeneutika dengan kembali pada analisis tekstual, yang memiliki konsep-konsep distingtif serta sistematis. "Yang saya maksudkan dengan hemeneutika," demikian tulis Ricoeur, "adalah peraturan-peraturan yang menuntun sebuah proses penafsiran, yakni penafsiran atas teks partikular atapun kumpulan tanda-tanda yang juga dapat disebut sebagai teks".[34] Psikoanalisis, terutama dalam tafsir mimpi, jelas merupakan proses hermeneutika. Semua aspek tentang hermeneutika ada di sana. Mimpi menjadi teks. Teks tersebut mempunyai berbagai bentuk simbol, dan sang analis akan menggunakan simbol-simbol tersebut untuk menafsirkan dan mengungkapkan makna yang tersembunyi. Dalam konteks ini, hermeneutika adalah suatu cara untuk menangkap makna yang masih bersifat implisit di dalam mimpi, dan yang sesungguhnya mempunyai arti penting. Objek dari penafsiran, yakni teks dalam arti seluas-luasnya, juga bisa merupakan simbol yang terdapat di dalam mimpi, simbol yang terdapat pada sebuah tulisan, ataupun di dalam masyarakat itu sendiri.

Ricoeur membedakan dua macam simbol, yakni simbol univokal dan simbol ekuivokal. Simbol univokal adalah simbol dengan satu makna, seperti pada simbol-simbol logika. Sementara itu, simbol ekuivokal, yang merupakan perhatian utama dari hermeneutika, yang simbol yang memiliki bermacam-macam makna. Hermeneutika haruslah berhadapan dengan teks-teks simbolik, yang memiliki berbagai macam makna. Hermeneutika juga haruslah membentuk semacam kesatuan arti yang koheren dari teks yang ditafsirkan, dan sekaligus memiliki relevansi lebih dalam serta lebih jauh untuk masa kini maupun masa depan. Dengan kata lain, hermeneutika merupakan sebuah sistem penafsiran, di mana relevansi dan makna lebih dalam dapat ditampilkan melampaui sekaligus sesuai dengan teks yang kelihatan.

Upaya untuk menemukan makna tersembunyi di dalam mimpi, ataupun di dalam "simbol" yang tampak tidak berkaitan satu sama lain menunjukkan satu hal, yakni bahwa realitas yang tampak di depan mata kita ini sesungguhnya tidaklah dapat dipercaya. Sigmund Freud memberikan sumbangan yang penting sekali tentang hal ini. Ia mengajarkan kepada kita untuk tidak begitu saja percaya terhadap apa yang kita sebut sebagai pengetahuan sebagai hasil dari kesadaran. Dengan bertitik tolak dari situ, ia pun mengajak kita untuk menghantam semua bentuk mitos dan ilusi, yang mungkin selama ini telah kita pahami sebagai pengetahuan hasil dari kesadaran. Salah satu yang ingin ditunjukkan Freud adalah agama sebagai mitos dan ilusi manusia. Agama adalah ilusi orang-orang yang tidak dewasa. Dalam hal ini, fungsi hermeneutika kritis Freud bersifat kritis.

Berbagai bentuk cara penafsiran yang dapat dilakukan manusia itulah yang mendorong Ricoeur untuk merumuskan dua macam bentuk hermeneutika, yakni yang pertama hermeneutika sebagai upaya penafsiran untuk menangkap makna tersembunyi di dalam suatu teks ataupun simbol, dan kedua, hermeneutika sebagai cara untuk bersikap kritis dan kemudian menghancurkan semua bentuk ilusi ataupun kesadaran palsu, yang mungkin muncul akibat simbol-simbol atau teks tertentu. Bentuk kedua ini disebut juga sebagai hermeneutika "demistifikasi". Ia kemudian menunjuk beberapa pemikir, yang dianggapnya sebagai filsuf demistifikasi, yakni Nietzsche, Freud, dan Marx. Ketiga orang ini berpendapat, bahwa realitas yang tampak di depan mata kita itu palsu dan menindas. Mereka kemudian merumuskan sebuah

---

[32] Ibid., 46-47.
[33] Faiz, *Hermeneutika Qur'ani*, 36.
[34] Palmer, *Hermeneutika*, 47

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

alternatif berpikir untuk membuka dan melawan kepalsuan tersebut, karena kepalsuan tersebut memiliki ekses-ekses yang menghambat kehidupan manusia. Mereka juga mengganggap agama sebagai salah satu bentuk mitos dan ilusi, yang harus dikupas dan dilawan. Cara berpikir yang benar adalah cara berpikir yang selalu memandang sesuatu secara kritis, yakni dengan penuh kecurigaan dan keraguan. Dengan cara berpikir seperti itu, perubahan sosial ke arah pembebasan manusia dapatlah diwujudkan. Penafsiran yang mengarahkan dirinya pada arah pembebasan. Ini adalah suatu bentuk hermeneutika yang baru.

Dengan begitu banyak metode yang dapat digunakan di dalam hermeneutika, Ricoeur berpendapat bahwa tidak ada satu bentuk norma universal di dalam penafsiran manusia, melainkan teori-teori yang terpisah, dan saling berdebat satu sama lain.[35] Akan tetapi, setidaknya ada dua bentuk besar dari metode hermeneutika ini. Di satu sisi, ada para penafsir yang melihat teks dan simbol sebagai sesuatu yang sakral, dan berupaya untuk menafsirkan yang sakral tersebut untuk menemukan makna yang tersembunyi di baliknya. Di sisi lain, ada para penafsir yang bahwa simbol dan teks adalah sebuah realitas yang palsu, yang harus dikupas struktur-struktur menindasnya.

Penafsiran Ricoeur atas teks-teks Freud sendiri adalah suatu bentuk penafsiran kreatif yang mengagumkan. Ia membaca Freud, menafsirkannya, dan menemukan relevansinya bagi kehidupan masa kini maupun untuk masa depan. Ia mau merumuskan suatu bentuk hermeneutika, di mana rasionalitas dalam bentuk keraguan dan kecurigaan dapat dipadukan dengan interpretasi reflektif untuk menemukan makna tersembunyi di balik teks ataupun simbol tertentu. Sekarang ini, filsafat banyak berupaya menafsirkan bahasa. Hermeneutika, seperti yang telah disintesakan oleh Ricoeur, diajak untuk menafsirkan bahasa secara kreatif tanpa terjatuh mengganggapnya sebagai sesuatu yang sakral, ataupun melulu dicurigai sebagai ilusi atau mitos yang menindas.[36]

B. Paradigma Hermeneutika

Gerak perkembangan hermeneutika sebagaimana penjabaran di atas menunjukkan bahwa hermeneutika tidak berhenti pada satu titik definisi. Pencarian terhadap perbedaan makna pada teks, pengarang, dan penafsir menjadi titik beda dari masing-masing definisi tentang hermeneutika. Dalam konteks inilah akan dijelaskan rumah besar atau paradigma yang mencakup perspektif terhadap perbedaan rumusan hermeneutika. Terkait hal tersebut, Josef Bleicher dalam bukunya C*ontemporary Hermeneutics* menglasifikasikan hermeneutika ke dalam tiga bagian, yaitu hermeneutika teori (*theoretical hermeneutics*), hermeneutika filsafat (*philosophical hermeneutics*), dan hermeneutika kritik (*critical hermeneutics*).[37]

1. Hermeneutika Teoretis

Hermeneutika teoretis ini dikembangkan tokoh-tokoh klasik, khususnya Friedrick Schleiermacher (1768-1834), Wilhelm Dilthey (1833-1911) dan Emilio Betti (1890-1968). Problem hermeneutika ini adalah metode, yakni mempersoalkan metode sebagai "pemahaman" yang sesuai untuk menafsirkan teks sehingga mampu menghindarkan seorang penafsir dari kesalahpahaman.[38] Tujuan dari hermeneutika teoretis ini adalah pencarian makna yang sesuai dengan pengarang teks. Dengan kata lain, memahami makna secara objektif sesuai dengan pengarang teks.

Menurut schleiermacher, dalam hermeneutika teori ada dua bentuk interpretasi; yang *pertama* adalah interpretasi tata bahasa (*grammatical*), yang *kedua* adalah penafsiran psikologis pengarang (*pshycological interpretation*). Dalam *grammatical interpretation,* teks dianalisa dan dipahami

---

[35] Ibid., 48.
[36] Ibid., 49.
[37] Josef Bleicher, C*ontemporary Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique* (London: Routledge dan Kegan Paul, 1980), 2.
[38] Ibid., 15.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dalam konteks bahasanya, dialektika, struktur bahasa dan sastranya. Sedangkan dalam *pshycological interpretation*, teks dipahami dan dianalisa sebagai bagian dari sejarah kehidupan pengarangnya, tepatnya subjektif sang pengarang.[39] Jadi *grammatical interpretation* berusaha untuk menentukan makna kata dalam kalimat dan sekaligus sebagai pelengkap *pshycological interpretation*, dengan memadukan makna kata-kata pengarang dan memahami bahasa sebagai pengarang memahaminya. Di pihak lain, agar penafsir memahami makna yang dikehendaki oleh pengarang teks, hermeneutika ini mengasumsikan sesorang harus menyamakan posisi dan pengalamannya dengan pengarang teks.[40] Tentu saja, agar mampu menyamakan posisinya sederajat dengan pengarang, maka pembaca harus melepaskan sejarah hidup yang membentuk dirinya, kemudian memasuki sejarah pengarang dengan cara berempati kepadanya.

Ringkasnya, dari Schleiermacher tentang hermeneutika teoretis ini adalah tentang penafsiran gramatikal yang bertitik tolak pada wacana umum tentang suatu bahasa, kebudayaan, bersamaan dengan penafsiran psikologis yang didasarkan pada subjektivitas pengarang.

Pandangan serupa terhadap Schleiermacher dikemukakan oleh Dilthey. Ia mengawali kajiannya dengan memilah-milah ilmu menjadi dua disiplin: *pertama*, ilmu alam, *kedua,* ilmu sosial humanoria. Disiplin ilmu yang pertama menjadikan alam sebagai objek penelitiannya, sedangkan disiplin ilmu yang kedua menjadikan manusia menjadi objek kajiannya. Objek dari ilmu alam berada di luar subjek yang ia diposisikan sebagai sesuatu yang datang kepada subjek, sebaliknya objek ilmu sosial-humaniora berada di dalam subjek itu sendiri. Dengan demikian kedua disiplin ilmu ini bukan objeknya semata, melainkan juga orientasi dari subjek pengetahuan, yakni "sikapnya" terhadap objek.[41]

Perbedaan kedua displin ilmu tersebut bersifat epistemologis, bukan ontologis. Secara epistemologis, Dilthey menganggap disiplin ilmu alam menggunakan penjelasan (*erklaren*), yakni menjelaskan hukum alam menurut penyebabnya dengan menggunakan teori. Hal itu karena pengalaman terpisah dari teori. Sedangkan disiplin ilmu sosial-humaniora mengunakan pemahaman (*verstehen*), dengan tujuan untuk menemukan makna subjek karena dalam pemahanan, pengalaman dan pemahaman teoretis bercampur.[42]

Berbeda dari hermeneutika teoretis Schleiermacher, Dilthey bertolak dari dua disiplin ilmu di atas, maka penafsiran secara konseptual dimengerti bukan sebagai *verstehen* (memahami) yang dibedakan dengan *erklaren* (menjelaskan), sehingga ia menganggap makna objektif yang perlu dipahami dari ilmu humaniora (*verstehen*) adalah teks dalam konteks kesejarahannya. Hermeneutika bertujuan untuk memahami teks sebagai ekspresi sajarah, bukan ekspresi psikologis atau mental pengarang. Oleh kerena itu, yang perlu dikonstruksi oleh teks adalah makna dari peristiwa sejarah yang mendorong lahirnya teks. Berbeda dari Scheiermacher, Dilthey berpendapat bahwa untuk merekonstruksi makna teks tidak harus menyelam ke dalam pengalaman pengarang. Sebab, pengalaman itu diperantarai oleh karya-karya para tokoh sejarah yang menghayati realitas pada masanya. Hal itu bisa ditemukan dengan pemahaman terhadap makna budaya yang diproduksinya. Di sinilah sikap empati pembaca terhadap teks menemukan tempatnya.[43]

Sampai di sini, dari Dilthey dapat dikatakan bahwa pengarang tidak mempunyai otoritas atas makna teks, namun sejarahlah yang menentukan maknanya. Idealisme dan intensi pengarang direduksi menjadi refleksi atau dominasi kekuatan-kekuatan dalam sejarah yang menentukan penulisan teks. Istilah "seseorang adalah anak zamannya" mungkin tepat menggambarkan

---

[39] Ibid.
[40] Ibid.
[41] F. Budi Hardiman, *Kritik Ideologi: Menyingkap Kepentingan Pengetahuan Bersama Jurgen Habermas* (Yogyakarta: Kanisius, 2009), 181-182
[42] Aksin Wijaya, *Interpretasi al-Qur'ân Ibn Rushd: Kritik Ideologis-Heimeneutis* (Yogyakarta: LKiS, 2009), 27.
[43] Hardiman, *Kritik Ideologi,* 184-185.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pandangan ini. Tentu saja pandangan semacam ini bersifat totaliter, mengandaikan bahwa tidak ada pemikiran atau teksnya yang mampu keluar dari belenggu sejarah, *dus* merubah sejarah.[44]

Tokoh lain adalah Emillo Betti. Dia mencoba memadukan antara teori Schleiermacher dan Wilhem Dilthey. Menurut Betti, hermeneutika bertujuan untuk menemukan makna obkektif. Ia menawarkan empat momen gerakan alam untuk menemukan makana objektif; *pertama*, penafsiran melakukan investigasi fenomena linguistik *teks*; *kedua*, penafsir harus mengosongkan dirinya dari segala bentuk kepentingan; *ketiga*, penafsir harus menempatkan dirinya dalam posisi seorang pengarang melalui kerja imajinasi dan wawasan; dan *keempat*, merekonstruksi untuk memasukkan situasi dan kondisi guna memperoleh hasil yang ingin dicapai pada ungkapan teks.[45]

2. Hermeneutika Filosofis

Jika hermeneutika teoretis bertujuan menemukan makna objektif, maka problem hermeneutika filosofis bukanlah bagaimana memahami teks dengan benar dan objektif, melainkan bagaimana "tindakan memahami" itu sendiri. Menurut tokoh penggiat hermeneutika filosofis, Hans-Goerge Gadamer, bahwa hermeneutika berhubungan dengan watak interpretasi, bukan teori interpretasi. Dengan mengambil konsep fenomenologi Heidegger tentang *dasein* (ke-"ada"-annya di dunia), Gadamer menganggap hermeneutikanya sebagai risalah ontologi, bukan metodologi.[46]

Gadamer menolak hermeneutika teoretis yang menganggap hermeneutika bertujuan menemukan makna objektif. Dia menilai tidak mungkin teks sebagaimana digagas oleh para penggagas hermeneutika teoretis karena dua alasan: *pertama,* orang tidak bisa berharap menempatkan dirinya dalam posisi pengarang asli teks untuk mengetahui makna aslinya, dan *kedua,* memahami bukanlah komuni misterius jiwa-jiwa di mana penafsir menggenggam makna teks yang subjektif. Memahami menurutnya adalah sebuah fusi antar-horizon, horizon penafsir dan horizon teks.

Untuk itu, Gadamer merumuskan hermeneutika filosofisnya dengan bertolak pada empat kunci heremeneutis: *Pertama*, kesadaran terhadap "situasi hermeneutik". Penafsir perlu menyadari bahwa situasi ini membatasi kemampuan melihat seseorang dalam membaca teks. *Kedua*, situasi hermeneutika ini kemudian membentuk "pra-pemahaman" pada diri penafsir yang tentu mempengaruhi pembaca dalam mendialogkkan teks dengan konteks. Kendati ini merupakan syarat dalam membaca teks, menurut Gadamer, penafsir harus selalu merevisinya agar pembacaannya terhindar dari kesalahan. *Ketiga*, setelah itu penafsir harus menggabungkan antara dua horizon, horizon penafsir dan horizon teks. Keduanya harus dikomonikasikan agar ketegangan antara dua horizon yang mungkin berbeda bisa diatasi. Penafsir harus terbuka pada horizon teks dan membiarkan teks memasuki horizon penafsir. Sebab, teks dengan horizonnya pasti mempunyai sesuatu yang akan dikatakan pada pembaca. Interaksi antara dua horizon inilah yang oleh Gadamer disebut "lingkaran hermeneutik". *Keempat*, langkah selanjutnya adalah menerapkan "makna yang berarti" dari teks, bukan makna objektif teks. Bertolak pada asumsi bahwa manusia tidak bisa lepas dari tradisi di mana dia hidup, maka setiap penafsir menurutnya tentu tidak bisa menghilangkan tradisinya begitu saja ketika hendak membaca sebuah teks.[47]

Berbeda dengan hermeneutika teoretis yang hendak "merekonstruksi makna", tujuan utama hermeneutika filosofis adalah "memroduksi makna teks", melalui fusi horizon pembaca dan horizon teks. Begitu makna produktif ditemukan, langkah selanjutnya adalah menerapkannya ke dalam konteks di mana pembaca berada. Dengan demikian, hermeneutika filosofis adalah sebuah penafsiran selalu berarti proses produksi makna baru dan bukan reproduksi makna awal.[48]

---

[44] Saenong, *Hermeneutika Pembebasan*, 36.
[45] Bleicher, C*ontemporary*, 40; Wijaya, *Interpretasi al-Qur'an*, 28.
[46] Wijaya, *Interpretasi al-Qur'an,* 28.
[47] Ibid., 28-31.
[48] F. Budi Hardiman, "Hermeneutik: Apa Itu?" dalam *Basis*, XL, No. 03, 1991, 9-10.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

3. Hermeneutika Kritis

Paradigma hermeneutis yang demikian kuat dalam hermeneutika filosofis pada akhirnya ternyata memperoleh tantangan dari pemikir "kritik ideologi", yakni apa yang kemudian kita sebut sebagai paradigma hermeneutika kritis. Jika dalam hermeneutika filosofis yang menjadi problem hermeneutis pada akhirnya adalah bahasa dan permainan bahasa, maka hermeneutika kritis, sebagai pendekatan lain dalam hermeneutika kontemporer, justru menempatkan faktor-faktor ekstra-linguistik sebagai masalah yang harus dipecahkan oleh hermeneutika. Menurut pendirian ini baik hermeneutika filosofis maupun hermeneutika teoretis mengabaikan hal-hal di luar bahasa seperti kerja dan mendominasi yang justru sangat menentukan terbentuknya konteks pemikiran dan perbuatan.[49] Dengan kata lain, hermeneutika ini bertujuan untuk mengungkap kepentingan di balik teks.

Bagi Jurgen Habermas, hermeneutika filosofis seperti yang digambarkan Gadamer mem-pra-anggap-kan bahwa pengetahun bersifat steril dari jejak kepentingan yang menindas. Padahal pengetahuan seperti ini harus disingkap oleh refleksi kritis untuk membuktikan selubung idelogisnya.[50] Jika Gadamer menganggap bahwa intepretasi merupakan *unproblematic meditation of subjectivities* karena disatukan oleh eksistensi mereka dalam suatu tradisi umum, maka, menurut Habermas, tradisi itu sendiri harus dikenai analisis kritis, yakni kita perlu mengetahui apa yang tersembunyi di balik konsensus dan bagaimana berbagai *discontinuities* dalam makna dan kesalahpahaman dapat dijelaskan. Bertentangan dengan prioritas Gadamer terhadap bahasa sebagai landasan primer komunikasi dan terutama sebagai dasar eksistensi dan pengalaman, Habermas mengritik bahasa sebagai medium dominasi dan kekuasaan dalam masyarakat.

Benang merahnya adalah Habermas sebagai penggagas hermeneutika kritis telah menempatkan "sesuatu" yang berada di luar teks sebagai problem hermeneutiknya yang oleh dua model hermeneutika sebelumnya justru diabaikan. "Sesuatu" dimaksud adalah dimensi ideologis penafsir dan teks, sehingga dia mengandaikan teks bukan sebagai medium pemahaman sebagaimana dipahami dua model hermeneutika sebelumnya, melainkan sebagai medium dominasi dan kekuasaan. Di dalam teks tersimpan kepentingan pengguna teks. Karena itu, selain horizon penafsir, teks harus ditempatkan dalam ranah yang harus dicurigai.[51]

C. Membaca al-Qur'ân dengan Hermeneutika

Al-Qur'ân dalam tradisi pemikiran Islam, telah melahirkan sederatan teks turunan yang demikian luas dan mengagumkan. Teks-teks turunan itu merupakan teks kedua—bila al-Qur'ân dipandang sebagai teks pertama—yang menjadi pengungkap dan penjelas makna-makna yang terkandung di dalamnya. Teks kedua ini lalu dikenal sebagai literatur tafsir al-Qur'ân, yang ditulis oleh para ulama dengan kecenderungan dan karakteristik masing-masing, dengan corak dan

---

[49] Bleicher, *Contemporary*, 3.
[50] Saenong, *Hermeneutika Pembebasan,* 43.
[51] Wijaya, *Interpretasi al-Qur'an*, 30.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

model metode yang dipakainya beragam dan berbeda-beda.[52]Ada yang sangat kuat dalam merujuk pada data-data periwayatan *(bi al-ma'thûr)*, ada yang sangat mengagumi rasionalitas (*bi al-ra'y*), ada yang mengorientasikan penafsirannya pada sebagai petunjuk dalam tata kehidupan sosial-kemasyarakatan *(al-adabî al-ijtimâ'î*), ada yang memokuskan pada tema-tema fiqh, kalam, tasawuf, ilmiah, dan lain-lain.

Potret itu, menunjukkan sentralitas teks al-Qur'ân telah melahirkan pusaran wacana keislaman yang oleh Komaruddin Hidayat digambarkan sebagai gerak sentripetal dan gerak sentrifugal sekaligus. Di satu sisi, gerak sentrifugal terjadi karena teks al-Qur'ân memiliki daya dorong sedemikian besar bagi umat Islam untuk melakukan berbagai macam penafsiran terhadapnya. Sedangkan di sisi lain, berbagai bentuk pemikiran dalam tubuh umat tersebut senantiasa ingin merujukkan ide mereka kepada al-Qur'ân, bahkan walaupun untuk kepentingan justifikasi semata.[53] Dengan kata lain, tradisi pemikiran yang berkembang dalam dunia Islam pada dasarnya merupakan kompleks gagasan dan pemikiran yang sarat dengan ide dan wacana hermeneutis yang berpusat pada al-Qur'ân.

Tidak heran jika kemudian, Nasr Hâmid Abû Zayd menyebut bahwa Islam merupakan peradaban teks. Baginya, fondasi intelektual dan kultural umat Islam memiliki sentalitas kepada al-Qur'ân dalam gesekan yang dihadapi umat Islam dengan realitas. Persoalan hermeneutika dalam Islam bermula dan berpusat pada sentralitas al-Qur'ân dalam kehidupan umat.[54] Di sisi lain, sebuah keniscayaan bahwa al-Qur'ân akan menjadi bermakna hanya karena ketika diposisikan secara relasional dengan pembacanya. Dengan kata lain, al-Qur'ân tidak pernah berdiri sendiri, tetapi memiliki kaitan dengan tradisi dan komunitas yang meresponsnya. Sebaliknya, ketika al-Qur'ân dilepaskan dari umatnya, maka tak akan lagi bermakna, kecuali sekadar kertas yang dipenuhi goresan tinta. Sistem tanda yang ada dan pesan yang hendak disampaikan oleh al-Qur'ân tak akan muncul kecuali dipanggil oleh pembacanya sebagaimana ujaran 'Alî b. Abû Tâlib "… al-Qur'ân ditulis dengan goresan di antara dua sampul. Ia tidak berbicara. [Agar bisa bersuara] al-Qur'ân perlu penafsir, dan si penafsir adalah manusia".[55] Oleh karenanya setiap teks dan sistem tanda sesungguhnya terus-menerus memanggil-manggil untuk dibaca dan ditafsirkan karena jika tidak ia akan terancam kematian.

Jika demikian, satu hal yang tak dapat dihindari oleh siapapun adalah suatu kenyataan bahwa perintah-perintah Tuhan (*divine instructions*) selalu bertumpu pada "teks".[56] Sebuah kenyataan yang menggoyang pergeseran relasi pembaca dan al-Qur'ân. Sebab dari sisi motif pewahyuan, pada mulanya manusia melalui media Muhammad adalah objek dari al-Qur'ân. Al-Qur'ân diwahyukan Tuhan untuk menyapa manusia dan mengajaknya menuju keselamatan. Tetapi dalam perjalanannya, ketika wahyu menjelma menjadi teks, maka kitab suci berubah menjadi objek, sementara manusia menjadi subjek. Di sinilah muncul keterlibatan subjektivitas manusia terhadap pembacaan atas al-Qur'ân.

Kenyataan tentang sentralitas teks al-Qur'ân di satu sisi dan penafsir dengan subjektivitasnya di sisi lain dalam upaya menafsirkan merupakan hal yang tidak dipungkiri semenjak periode awal studi al-Qur'ân. Dengan kata lain, problem hermeneutis dengan sendirinya *inhern* dengan kemunculan al-Qur'ân itu sendiri di dunia ini. Jadi, meskipun istilah hermeneutika baru dirumuskan secara sistematis semenjak abad ke-17, kerja penafsiran tekstual

---

[52] M. Amin Abdullah, "Kata Pengantar: Arah Baru Metode Penelitian Tafsir di Indonesia", dalam Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia dari Hermeneutika hingga Ideologi* (Jakarta: Teraju, 2002), vii.

[53] Hidayat, *Memahami Bahasa Agama*, 15.

[54] Nasr Hâmid Abû Zaid, *Mafhûm al-Nass: Dirâsah fî 'Ulûm al-Qur'ân* (Beirut: al-Markaz al-Thaqâfî al-'Arabî, 1987), 219.

[55] Dilangsir Khaled M. Abou el-Fadl dari Shihâb al-Dîn Ahmad b. 'Alî b. Hajar al-'Asqalânî, *Fath al-Bârî bi Sharh Shahîh al-Bukhârî*, Vol. 14, 303. Lihat Khaled Abou el-Fadl, *Atas Nama Tuhan: dari Fiqh Otoriter ke Fiqh Otoritatif*, terj. R. Cecep Luqman Yasin (Jakarta: Serambi Ilmu Pustaka, 2004), 47.

[56] M. Amin Abdullah, "Pendekatan Hermeneutik dalam Studi Fatwa-fatwa Keagamaan: Proses Negosiasi Komunitas Pencari Makna, Pengarang, dan Pembaca," dalam Khaled M. Abou el-Fadl, *Atas Nama Tuhan*, ix. Baca juga el-Fadl, *Atas Nama Tuhan*, 113.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dan teori-teori interpretasi sudah ada semenjak dahulu.[57] Pada sisi lain, mengingat bahwa hermeneutika secara praktis sama tuanya dengan penafsiran teks-teks, maka hermeneutika dalam Islam sebenarnya dapat juga dilacak jauh ke dalam tradisi pemikiran Islam klasik.[58]

1. Perkembangan Hermeneutika al-Qur'ân

Pada masa Rasulullah penafsiran al-Qur'ân belumlah menjadi persoalan yang demikian serius. Ini lebih dikarenakan al-Qur'ân diturunkan dalam lingkungan dan berdialog dengan bangsa Arab.[59] Rasulullah yang berwenang menafsirkan al-Qur'ân, baik disebabkan adanya pertanyaan dari sahabat maupun tidak. Setelah Rasulullah wafat, muncul kenyataan baru, hanya para sahabat yang memiliki otoritas yang berwenang menafsirkan al-Qur'ân, seperti Ibn 'Abbâs, 'Umar b. al-Khattâb, dan para sahabat yang lain. Pada masa inilah berkembangan tafsir lisan, di mana tafsir berkembang dan diajarkan melalui lisan. Perkembangan tersebut berlanjut hingga pada masa *tadwîn*.

Pelestarian tafsir via *tadwîn* menunjukkan gerakan tafsir sedemikian rupa mewarnai pasar kitab tafsir. Dengan begitu, upaya gagasan pembacaan teks al-Qur'ân sebagai objek bersinggungan dangan subjek, yakni penafsir tidak lagi terelakkan. Di pihak lain, salah satu dimensi yang paling dekat dengan pembacaan terhadap kitab suci adalah hermeneutika. Memang istilah hermeneutik tidak ditemukan dalam khazanah keilmuan Islam klasik, namun praktiknya sebenarnya sudah dilakukan oleh umat Islam sejak lama—meski belum dalam bentuk hermeneutika modern—dengan sebutan *ta'wîl*.

Ta'wîl pada level tertentu bisa dianggap sebagai padanan dari tafsir, yaitu penjelasan makna teks al-Qur'ân. Tapi para pakar ilmu-ilmu al-Qur'ân membedakan keduanya. Tafsir merupakan penjelasan atau komentar terhadap "yang luar" (*zâhir*) ungkapan baik murni atau pun simbolik dari al-Qur'ân. Sedang *ta'wîl* merujuk pada penjelasan-penjelasan makna-dalam dan tersembunyi maksud ungkapan dari al-Qur'ân.[60] Menurut Farid Esack, sebagaimana yang dijelaskan Fakhruddin Faiz, ada beberapa bukti yang menunjukkan bahwa umat Islam telah mempraktikkan hermeneutika sejak lama. Bukti-bukti itu adalah *pertama*, problematika hermeneutik itu senantiasa dialami dan dikaji, meski tidak ditampilkan secara definitif. Hal ini terbukti dari kajian-kajian mengenai *asbâb al-nuzûl* dan *naskh-mansûkh*. *Kedua*, Perbedaan antara komentar-komentar yang aktual terhadap al-Qur'ân (*tafsîr*) dengan aturan, teori atau metode penafsiran telah ada sejak mulai munculnya literatur-literatur tafsir yang disusun dalam bentuk ilmu tafsir. *Ketiga*, tafsir tradisional itu selalu dimasukkan dalam kategori-kategori, misalnya tafsir Shî'ah, tafsir Mu'tazilah, Ash'ariyah, sharî'ah dan sebagainya menunjukkan afiliasi terhadap ideologi, periode tertentu, maupun horizon-horizon sosial tertentu dari si penafsir.[61]

Ketiga hal yang disebutkan Esack di atas ini menunjukkan bahwa sebenarnya meskipun tidak secara definitif, kesadaran dan pengakuan terhadap variasi tafsir sudah ada sejak dulu dan ini sejalan dengan corak hermenutika yang menganut asas pluralitas pemahaman.

Menurut Amin Abdullah, hanya saja ditinjau dari ranah hermeneutika, dapat diidentifikasi bahwa karya tafsir kalsik, secara metodologis, sebenarnya sebatas mengacu pada data riwayat dan bahasa—dalam pengertian yang sederhana.[62] Dengan bahasa yang berbeda, Abdul Mustaqim mengidentifikasi tafsir klasik lebih menekankan praktik penafsiran yang cenderung *linear-atomistic* dalam menafsirkan al-Qur'ân.[63] Lebih jauh masalah pra-anggapan, *interest*, *pre-text* atau horizon pembaca/penafsir, tidak pernah mendapatkan perhatian serius. Meskipun konteks teks

---

[57] Esack, *Membebaskan*, 83.
[58] Saenong, *Hermeneutika Pembebasan*, 47.
[59] Menurut Ibn Khaldûn, sesungguhnya al-Qur'ân diturunkan dengan bahasa Arab dalam struktur dan retorikanya, maka semua orang Arab dapat memahaminya dan mengerti maknanya baik ketika dalam bentuk kata maupun yang tersusun dalam kalimat. Lihat 'Abd al-Rahmân b. Khaldûn, *al-Muqaddimah* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), 440.
[60] Abdullah, "Arah Baru", viii.
[61] Esack, *Membebaskan yang Tertindas*, 94-95.
[62] Abdullah, "Arah Baru", x.
[63] Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: LKiS 2010), 61.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mendapatkan perhatian, tapi sebatas *asbâb al-nuzûl*, tidak dalam pengertian sosio-kultur-politik yang lebih luas, Hijaz dan sekitarnya. Pengabaian konteks pembaca lebih besar, karena logikanya bukanlah pembaca yang harus menyerap teks, tetapi pembaca haruslah terserap dalam teks.[64]

Pergerakan hermeneutika al-Qur'ân terjadi pada masa modern ini. Menurut Andrew Rippin[65] kesadaran tersebut berkaitan dengan kepentingan menciptakan model-model penafsiran yang memadai terhadap al-Qur'ân dengan bantuan kesadaran dan beragam metodologi ilmiah yang tersedia. Dengan instrumen metodologis tersebut, penafsiran al-Qur'ân diharapkan mampu merasionalkan doktrin yang ditemukan dalam, atau dirujukkan kepada, al-Qur'ân, dan pada saat yang sama, mendemitologisasi berbagai pemahaman mistis dan metafisik di sekitar penafsiran al-Qur'ân.

Wahidur Rahman antara lain menyebut pemikir-pemikir modernis, seperti Sayyid Ahmad Khan dan Muhammad Abduh, telah mengusahakan agar al-Qur'ân berbicara tentang realitas. Hanya saja apa yang mereka lakukan tidak lebih dari jawaban instan terhadap "kebutuhan-kebutuhan aktual masyarakat Muslim dalam rangka memelihara (solidaritas) mereka, atau pada saat mereka menganggap Islam membutuhkan pertahanan dari serangan (luar)".[66] Konsekuensinya, pemikiran yang mereka ajukan lebih cenderung bersifat apologetis karena, tidak berangkat dari dasar-dasar metodologis yang kuat untuk disebut sebagai sebuah hermeneutika.

Sementara itu, model pembacaan hermeneutis rupanya menjadi tren di era kontempoter. Semenjak munculnya gerakan pembaharuan pada abad ke-16 ternyata membawa implikasi pada munculnya suatu bentuk penafsiran (hermeneutika) model baru. Keberadaan hermeneutika di era ini pada dasarnya dapat disebut lompatan besar dalam perumusan metodologi pemikiran Islam umumnya, dan metode penafsiran al-Qur'ân khususnya. Yang perlu dicatat sepintas di sini ialah istilah hermeneutika tersebut diperkenalkan sejak Hasan Hanafi menulis dan mempublikasikan disertasi doktoralnya dari Universitas Sorbonne yang berjudul "Lês Metodes d'Exêgese, essai sur La science des Fondaments de la Comprêhension; 'ilm Usûl al-Fiqh" (1965). Hasan Hanafi menggunakan hermeneutika dalam konteks itu sebagai bagian dari ekperimentasi metodologis untuk melepaskan diri dari kemandegan teoretisasi hukum Islam *(usûl al-fiqh)* yang menurutnya telah berakhir pada *al-Qiyâs fî al-Shar' al-Islâmî* karya Ibn Qayyim. Sebelumnya al-Jâbirî telah meneliti sejarah pemikiran (*episteme*) Islam klasik dengan cermat dan menyimpulkan bahwa persoalan-persoalan hermeneutis dan hermeneutika sebagai metode muncul pasca periode Nabi dan sahabat untuk memahami teks-teks hukum yang diletakkan oleh al-Shâfi'î (wafat 204 H). Hermeneutika tersebut oleh al-Shafi'i dimaksudkan sebagai "undang-undang menafsirkan wacana" atau "al-fahm" yang banyak digunakan dalam *al-fiqh* dan *usûl al-fiqh*.[67]

Selanjutnya, tokoh-tokoh kontemporer melihat dilema intelektual. Di satu sisi, mereka berkewajiban menafsirkan al-Qur'ân sesuai dengan tuntutan ilmiah dan objektif, sementara pada sisi lain, terdapat kepentingan moral untuk menjelaskan al-Qur'ân sejalan dengan kebutuhan umat Islam saat ini. Dua sisi tersebut memang tidak serta-merta kontradiktif dan saling menafikan, melainkan bagaikan dua sisi mata uang yang saling melengkapi. Kesadaran akan hadirnya realitas kekinian dan pemenuhan standar ilmiah dalam kegiatan penafsiran al-Qur'ân pada saat yang bersamaan akhirnya dapat ditemukan dalam tulisan-tulisan yang dikembangkan oleh pemikir Muslim kontemporer, seperti Muhammad Arkûn, Fazlur Rahman, Farid Esack, Hasan Hanafi, Amina Wadud-Muhsin, Asghar Ali Engineer, Nasr Hamid Abû Zayd, dan Khaled Abou el-Fadl. Minat para penulis tersebut dapat dianggap mewakili arus ketidakpuasan terhadap hermeneutika tradisional al-Qur'ân yang bagaimanapun cenderung ahistoris dan tidak kontekstual lagi.

---

[64] Machasin, "Sumbangan Hermeneutika terhadap Ilmu Tafsir," *Gèrbang*, No. 14, Vol. V, 2003, 121-134.
[65] Andrew Rippin, *Muslims: Their Religious Beliefs and Practices: Contemporary Periode*, Vol. 2 (New York: Routledge, 1993), 86.
[66] Wahidur Rahman, "Modernists Approach to the Qoran", dalam *Islam and the Modern Age* (Mei 1991), 93.
[67] Saenong, *Hermeneutika Pembebasan*, 53.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

2. Integrasi Hermeneutika dan Tafsir dalam Pembacaan al-Qur'ân

Kecurigaan terhadap heremeneutika sebagai sesuatu yang asing bagi pembacaan terhadap al-Qur'ân, meniscayakan sebentuk penolakan terhadap hermeneutika sebagai perangkat metode penafsiran al-Qur'ân. Namun, terlepas dari pro-kontra, pilihan integrasi menjadi sebuah keniscayaan ketiga menengok ke belakang sejarah perjumpaan Islam dengan yang lain. Bagaimanapun upaya mengintegrasikan dan menyintesiskan kajian Islam dengan disiplin-disiplin ilmu-ilmu Barat bukanlah hal yang baru di dunia Islam. Integrasi dua atau lebih disiplin ilmu tersebut dilakukan dari masa ke masa dengan memperhatikan perkembangan ilmu yang ada. Pada abad ke-3 H./ke-9 M. kaum Mu'tazilah menggabungkan teologi Islam dengan filsafat Yunani yang pada saat itu menjadi *trendmark* dan dominan dalam kajian-kajian keagaman, sosial dan sains. Abû al-Hudhayl al-'Allâf (w. 227/841), misalnya, menyintesakan Atomismus Yunani dengan teologi Islam. Fakhr al-Dîn al-Râzî, seorang mufassir klasik, memasukkan temuan-temuan ilmiah pada masanya ke dalam kitab tafsirnya *Mafâtih al-Ghayb* untuk menunjukkan kemukjizatan al-Qur'ân dalam bidang sains.[68] Dua contoh tersebut kiranya telah cukup untuk membuktikan bahwa penggabungan kajian Islam dengan satu atau lebih disiplin ilmu yang lain telah lama dipraktikkan oleh tokoh-tokoh Islam. Hasil dari sebuah sintesis ilmiah tentunya beragam dalam hal bentuk, kualitas maupun kuantitas. Keberagaman ini sangat mungkin disebabkan oleh banyak faktor, seperti struktur keilmuan masing-masing dan kualitas pemahan orang yang melakukan perpaduan tersebut.

Pada Abad Modern ide perpaduan beberapa disiplin ilmu ini kembali muncul di kalangan sarjana-sarjana Muslim yang antusias dengan pengembangan keilmuan Islam. Amîn al-Khulî (1885-1967), seorang pemikir Islam dari Mesir yang sangat berpengaruh pada awal abad ke-20 khususnya dalam bidang pembaruan ilmu tafsir, misalnya mengemukakan ide perlunya menggunakan teori-teori sastra modern, di samping teori-teori ilmu tafsir klasik, dalam menafsirkan al-Qur'ân.[69] Ide ini kemudian diejawentahkan oleh murid-muridnya seperti 'Â'isha 'Abd al-Rahmân (Bint al-Shâtî') yang mengelaborasi keindahan bahasa al-Qur'ân dalam menyampaikan pesan-pesan ilahi[70] dan Muhammad Ahmad Khalaf Allâh yang meneliti seni Qur'âni dalam memaparkan kisah-kisah tentang beberapa umat terdahulu.[71] Fazlur Rahman mengemukakan teori *double movement* (Gerak Ganda) dalam penafsiran al-Qur'ân, setelah beliau berinteraksi dengan konsep-konsep hermeneutik yang diutarakan oleh Hans Georg Gadamer dan Emilio Betti.[72]

Pengejawentahan paradigma ini memang perlu terus diintensifkan untuk pengembangkan disiplin-disiplin ilmu dalam kajian Islam dan untuk memperkecil—atau bahkan menghilangkan—dikotomi antara ilmu agama dan ilmu-ilmu Barat. Namun yang perlu dipikirkan adalah apa, mengapa dan bagaimana dua disiplin ilmu tertentu dapat dan seyogyanya dihubungkan, diselaraskan, dan diintegrasikan.

Terkait dengan penafsiran, Sahiron Syamsuddin berkeyakinan, bahwa ide-ide hermeneutik dapat diaplikasikan ke dalam ilmu tafsir, bahkan dapat memperkuat metode penafsiran al-Qur'ân. Asumsi ini didasarkan atas beberapa argumentasi sebagai berikut:[73]

1. Secara terminologis, hermeneutika (dalam arti ilmu tentang "seni menafsirkan") dan ilmu tafsir pada dasarnya tidaklah berbeda. Keduanya mengajarkan kepada kita bagaimana kita memahami dan menafsirkan teks secara benar dan cermat.

---

[68] Rotraud Wielandt, "Tafsir al-Qur'ân: Masa Modern dan Kontemporer", terj. Sahiron Syamsuddin dalam *Tashwirul Afkar: Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan dan Kebudayaan*, 18 (2004), 69-70.

[69] Lihat Amîn al-Khulî, *Manâhij Tajdîd fî al-Nahw wa al-Balâghah wa al-Tafsîr wa al-Adab* (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1961).

[70] Lihat 'Â'isha 'Abd al-Rahmân, *al-Tafsîr al-Bayânî li al-Qur'ân al-Karîm* (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1990).

[71] Sahiron Syamsuddin, *Integrasi Hermeneutika Hans Georg Gadamer ke dalam Ilmu Tafsir? Sebuah Proyek Pengembangan Metode Pembacaan al-Qur'ân pada Masa Kontemporer* (Makalah: Dipresentasikan pada Annual Conference on Islamic Studies (ACIS) yang dilaksanakan oleh Ditpertais DEPAG RI pada tanggal 26-30 November 2006 di Bandung), 2.

[72] Fazlur Rahman, *Islam and Modernity* (Chicago: University of Chicago, 1982).

[73] Sahiron Syamsuddin, *Integrasi Hermeneutika*, 10.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

2. Yang membedakan antara keduanya, selain sejarah kemunculannya, adalah ruang lingkup dan objek pembahasannya. Hermeneutika, sebagaimana yang diungkapkan di atas, mencakup seluruh objek penelitian dalam ilmu sosial dan humaniora (termasuk di dalamnya bahasa atau teks), sementara ilmu tafsir hanya berkaitan dengan teks. Teks sebagai objek inilah yang mempersatukan antara hermeneutika dan ilmu tafsir.
3. Memang benar bahwa objek utama ilmu tafsir adalah teks al-Qur'ân, sementara objek utama hermeneutika pada awalnya adalah teks Bibel, di mana proses pewahyuan kedua kitab suci ini berbeda. Dalam hal ini, mungkin orang mempertanyakan dan meragukan ketepatan penerapan hermeneutika dalam penafsiran al-Qur'ân dan begitu pula sebaliknya. Keraguan ini bisa diatasi dengan argumentasi bahwa meskipun al-Qur'ân diyakini oleh sebagaian besar umat Islam sebagai wahyu Allah secara *verbatim*, sementara Bibel diyakini umat Kristiani sebagai wahyu Tuhan dalam bentuk inspirasi, namun bahasa yang digunakan untuk mengomunikasikan pesan ilahi kepada manusia adalah bahasa manusia yang bisa diteliti baik melalui hermeneutika maupun ilmu tafsir.

Atas dasar asumsi di atas, berkelindan dengan faktor kesejarahan bahwa al-Qur'ân diturunkan sekitar 14 abad yang lalu, di mana situasi sosial pada saat itu sangat berbeda dengan situasi sosial saat ini. Dalam pandangan Fazlur Rahman, abad-abad pertama Islam dinilai sebagai masa keemasan, dengan bukti kesanggupan para pemeluknya untuk memberikan makna signifikan bagi sejarah. Namun sangat disayangkan, perkembangan peradaban Islam menjadi lumpuh ketika penafsiran terhadap al-Qur'ân dan Sunnah Nabi terhenti sebagai Sunnah yang hidup—sebagai suatu proses yang terus-menerus berkembang—dan dipandang sebagai eksistensi kehendak Tuhan.[74] Dalam kondisi demikian, Islam menjadi suatu agama yang beku serta kehilangan dinamika kreativitasnya, stagnan sekaligus tidak mampu menjadi acuan otoritatif dalam kehidupan aktual.

Kini, usaha bagaimana membangun Islam sebagai suatu agama yang kreatif dan dinamis bukan tidak ada sama sekali, para pemikir-pemikir Islam bermunculan menawarkan pembacaan al-Qur'ân dengan seperangkat metodologisnya. Tawaran metode pembacaan al-Qur'ân tersebut sebagaimana dijabarkan oleh Sahiron terdapat tiga pendapat di kalangan sarjana-sarjana Muslim:[75]

1. Pandangan Quasi-Objektivis Tradisionalis

Yang dimaksud dengan pandangan quasi-objektivis tradisionalis adalah suatu pandangan bahwa ajaran-ajaran al-Qur'ân harus dipahami, ditafsirkan dan diaplikasikan pada masa kini, sebagaimana ia dipahami, ditafsirkan dan diaplikasikan pada situasi, di mana al-Qur'ân diturunkan kepada Nabi Muhammad dan disampaikan kepada generasi Muslim awal. Dengan kata lain, berusaha menafsirkan al-Qur'ân dengan bantuan berbagai perangkat metodis ilmu tafsir klasik, seperti ilmu *asbâb al-nuzûl*, ilmu *munâsabât al-âyât*, ilmu tentang ayat-ayat *muhkam* dan *mutashâbih*, dll. dengan tujuan dapat menguak kembali makna objektif atau makna asal (*objective meaning/original meaning*) ayat tertentu. Seluruh yang tertera secara literal dalam al-Qur'ân, menurut mereka, harus diaplikasikan juga di masa kini dan masa yang akan datang.

2. Pandangan Quasi-Objektivis Modernis

Pandangan quasi-objektivis modernis memiliki kesamaan dengan pandangan quasi-objektivis tradisionalis dalam hal bahwa mufassir di masa kini tetap berkewajiban untuk menggali makna objektif atau makna asal dengan menggunakan, di samping perangkat metodis ilmu tafsir, juga perangkat-perangkat metodis lain, seperti informasi tentang konteks sejarah makro dunia Arab saat penurunan wahyu, teori-teori ilmu bahasa dan sastra modern dan hermeneutika. Hanya saja, aliran quasi-objektivis modernis yang di antaranya dianut oleh Fazlur Rahman dengan konsepnya *double movement*, dan Abû Zayd dengan konsepnya *al-tafsîr al-târîkh al-siyâqî,* memandang makna asal (bersifat historis) hanya sebagai pijakan awal bagi pembacaan al-Qur'ân di masa kini; makna asal literal tidak lagi dipandang sebagai pesan utama al-Qur'ân. Bagi mereka,

---

[74] Abd A'la, *Dari Neomodernisme ke Islam Liberal: Jejak Fazlur Rahman dalam Wacana Islam di Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 2003), 69.
[75] Syamsuddin, *Integrasi Hermeneutika*, 11.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sajana-sarjana Muslim saat ini harus juga berusaha memahami makna di balik pesan literal, yang disebut oleh Rahman dengan *ratio legis* (tujuan-tujuan ayat) atau disebut oleh Abû Zayd dengan *maghzâ* (signifikansi ayat). Makna di balik pesan literal inilah yang harus diimplementasikan pada masa kini dan akan datang.

3. Pandangan Subjektivis

Berbeda dengan pandangan-pandangan tersebut di atas, aliran subjektivis menegaskan bahwa setiap penafsiran sepenuhnya merupakan subjektivitas penafsir, dan karena itu kebenaran interpretatif bersifat relatif. Atas dasar ini, setiap generasi mempunyai hak untuk menafsirkan al-Qur'ân sesuai dengan perkembangan ilmu dan pengalaman pada saat al-Qur'ân ditafsirkan. Pandangan seperti ini antara lain dianut oleh Muhammad Shahrûr. Dia tidak lagi tertarik untuk menelaah makna asal dari sebuah ayat atau kumpulan ayat-ayat. Mufassir modern, menurutnya, seharusnya menafsirkan al-Qur'ân sesuai dengan perkembangan ilmu modern, baik itu ilmu eksakta maupun non-eksakta. Shahrûr menegaskan bahwa kebenaran interpretatif terletak pada kesesuaian sebuah penafsiran dengan kebutuhan dan situasi serta perkembangan ilmu pada saat al-Qur'ân ditafsirkan. Dalam hal ini dia berpegang pada adagium: *thabât al-nashwa harakât al-muhtawâ* (teks al-Qur'ân tetap, tetapi kandungannya terus bergerak atau berkembang).

Masih menurut Sahiron, dari tiga pandangan tersebut pandangan quasi-objektivis modernis lebih dapat diterima dalam rangka memproyeksikan pengembangan motode pembacaan al-Qur'ân pada masa kini. Kelemahan pandangan tradisionalis terletak pada keterkungkungannya pada makna asal yang literal dan mengenyampingkan pesan di balik makna literal sebuah ayat atau kumpulan ayat. Padahal ada beberapa ayat al-Qur'ân yang makna asal-literalnya hanya diberlakukan pada ruang waktu tertentu. Sementara itu, pandangan subjektivis cenderung menafsirkan al-Qur'ân sesuai dengan kemauan pembaca, padahal tugas pertama seorang mufassir adalah membiarkan teks yang ditafsirkan itu berbicara dan menyampaikan pesan tertentu, dan bukan sebaliknya. Sedangkan akseptabilitas pandangan quasi-objektivis modernis terletak pada apa yang bisa disebut dengan "keseimbangan hermeneutik", dalam arti bahwa ia memberi perhatian yang sama terhadap makna asal literal dan pesan utama (signifikansi) di balik makna literal.[76] Melalui keseimbangan hermeneutika pula ada harapan kesucian (autentisitas) teks benar-benar terjaga. Dengan kata lain, agar tidak mudah 'disetubuhi' dan selaras dengan makna aslinya. Adapun keseimbangan hermeneutika tersebut adalah maksud teks, pengarang, dan pembaca (*balance of power between the author*, *reader and text*). Penetapan makna berasal dari proses yang kompleks, interaktif, dinamis dan dialektis antara ketiga unsur di atas (teks, pengarang, dan pembaca). Salah satu maksud tiga unsur itu tidak ada yang mendominasi. Tegasnya, penafsiran yang tepat adalah penafsiran yang menghormati peranan, otonomi dan integritas teks.

Sampai di sini kita dapat melihat sebuah kombinasi memungkinkan terjadinya integrasi antara hermeneutika dengan tafsir dalam pembacaan al-Qur'ân.

[76] Ibid., 12.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

PAKET 2
HERMENEUTIKA AL-QUR'ÂN
NASRU HÂMID ABÛ ZAYD

Biografi Nasru Hâmid Abû Zayd

Nasru Hâmid Abû Zayd dilahirkan pada 10 Juli 1943 di Qahâfah, sebuah desa dipinggiran kota Tanta, al-Gharbîyah, Mesir.[1] Sebagai anak desa, Abû Zayd tumbuh sebagaimana anak-anak Mesir lainnya. Sepanjang pagi sampai tengah hari, waktunya ia habiskan di bangku sekolah. Persentuhannya dengan ilmu-ilmu keagamaan ia lakukan lepas tengah hari setelah pulang sekolah. Ia mengaji di sebuah *kuttâb*, semacam sekolah madrasah, yang mengajarkan ilmu-ilmu keagamaan yang dilakoninya secara informal. Namun dari sanalah ia banyak menimba ilmu-ilmu keagamaan secara tradisional. Kegiatan ini ia jalani sejak masih berusia sangat hijau, yaitu dalam usia empat tahun.[2]

Abû Zayd memang beruntung karena lahir dari keluarga taat beragama. Ayahandanya tahu persis bahwa pelajaran agama mesti diberikan kepada anak-anaknya sejak usia dini. Sehingga pada usia delapan tahun saja, Abû Zayd sudah mampu menghapal keseluruhan kitab suci al-Qur'ân. Kemampuan ini terbilang cukup luar biasa yang barangkali hanya bisa dilakukan oleh seorang anak yang memang memiliki kecerdasan di atas rata-rata. Mengingat Abû Zayd termasuk anak itu, hal ini tidak menjadi sesuatu hal yang memberatkan baginya. Karena kecerdasannya, Abû Zayd punya julukan tersendiri di kalangan teman-teman sebayanya. Ia kerap dipanggil teman-teman sebayanya sebagai "Shaykh", julukan yang biasa digunakan bagi para imam masjid yang memimpin salat jamaah. Sudah menjadi konsensus umum di Mesir bahwa seorang imam salat harus hapal al-Qur'ân secara keseluruhan. Pada kenyataannya, Abû Zayd memang sering memimpin salat di lingkungan *kuttâb* tempatnya belajar mengaji.

Selain naluri keilmuan ditanamkan secara masif sejak dini oleh ayahandanya, dunia aktivisme juga ditanamkan mulai fase ini. Ayahanda Abû Zayd memang tidak pernah mengajarkan secara langsung semacam apakah aktivisme itu. Namun pengalaman ayahandanya sebagai aktivis al-Ikhwân al-Muslimûn yang sempat pula ditahan oleh pemerintah menyusul eksekusi terhadap Sayyid Quthb, tokoh al-Ikhwân al-Muslimûn, sedikit banyak membekas juga pada diri Abû Zayd kecil. Maka tak heran dalam usia yang masih sangat belia, sebelas tahun, Abû Zayd masuk sebagai anggota al-Ikhwân al-Muslimûn. Bagi anak seusianya, memasuki organisasi seperti al-Ikhwân al-Muslimûn yang diperuntukkan bagi orang dewasa, memang tidak diperbolehkan. Namun, Abû Zayd kecil bersikeras dan meminta kepada pimpinan cabang setempat untuk didaftarkan juga sebagai anggota organisasi tersebut, sehingga tahun 1954 ia resmi menjadi anggota. Karena namanya tercantum dalam keanggotaan itulah, Abû Zayd kecil pernah menginap di hotel prodeo sehari semalam lamanya. Selain aktivitas-aktivitasnya kerap diawasi penguasa, al-Ikhwân al-Muslimûn sendiri saat itu tengah menjejaki popularitas sepeninggal Hasan al-Bannâ, sang pendiri. Organisasi ini bukanlah organisasi politik, yang lebih tepat dikatakan sebagai organisasi kemasyarakatan. Aktivitasnya tidak terbatas pada hal-hal keagamaan, sebagaimana tujuan awal ia didirikan, tetapi juga merambah pada aktivitas- aktivitas sosial semisal pembinaan olahraga, pementasan-pementasan kebudayaan, yang seringkali melibatkan publik secara luas. Bahkan partisipasi masyarakat disinyalir lebih banyak ditumpahkan pada aktivitas-aktivitas al-Ikhwân al-Muslimûn ketimbang terhadap partai-partai politik yang ada, terhadap partai *al-Wafd* yang masa itu kerap memenangkan pemilu misalnya. Popularitas al-Ikhwân al-Muslimûn dapat digambarkan dari terdapatnya cabang-cabang al-Ikhwân al-Muslimûn

---

[1] Orang tuanya memberikan nama Nasru dengan harapan agar ia selalu membawa kemenangan atas lawan-lawannya, mengingat kelahirannya bertepatan dengan Perang Dunia II. Lihat Nasru Hâmid Abû Zayd, *al-Ittijâh al-Aqlî fî al-Tafsîr: Dirâsah fî Qadhîyat al-Majâz fî al-Qur'ân 'ind Mu'tazilah*, terj. Abdurrahman Kasdi dan Hamka Hasan (Bandung; Mizan, 2003), 10.

[2] Hilman Latief, *Nasr Hamid Abu Zaid: Kritik Teks Keagamaan* (Yogyakarta: eLSAQ press, 2003), 38-39.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang tersebar hampir di pelosok desa-desa di Mesir. Bagi Abû Zayd, ketertarikannya terhadap al-Ikhwân al-Muslimûn bukan hanya karena popularitas organisasi ini saja, tetapi lebih karena sosok Sayyid Qutb yang mampu memesonanya lewat buku *al-Islâm wa al-'Adâlah al-Ijtimâ'iyah* (Islam dan Keadilan Sosial), yang banyak mengupas tentang keadilan manusiawi dalam nilai- nilai Islam. Dekade 1940-an merupakan dekade yang boleh dibilang cukup kelam dalam perjalanan sejarah dunia, pada ada dekade inilah pecah PD II. Sebagaimana negara-negara dunia ketiga lainnya, Mesir tak luput dari pergolakan kebangkitan nasionalisme sebagai akibat dari imprealisme dan kolonialisme. Di Mesir sendiri angin perubahan terjadi pasca-Perang Dunia II usai. Pada tahun 1952, Mesir mengalami krisis kepemimpinan. Konsep negara kebangsaan Mesir saat itu sama seperti bangsa-bangsa Arab lain di kawasan Timur-Tengah, yang berbentuk monarki.[3]

Nasionalisme yang makin subur dan kondisi dalam negeri yang tidak cepat berubah disebabkan lemahnya bentuk pemerintahan sistem ini melahirkan apa yang dikenal dengan *Thawrah Yûliyû* (Revolusi Juli) yang terjadi pada 26 Juli 1952. Akhirnya, bentuk kerajaan diganti menjadi bentuk republik. Peralihan kekuasaan berlangsung dari tangan Raja Faruq kepada Jamâl 'Abd al-Nâsir, tokoh penuh karismatik yang kemudian melahirkan ideologi Nasserisme di Mesir. Beberapa rangkaian peristiwa sejarah ini, selain lingkungan keluarga, banyak mempengaruhi kepribadian Abû Zayd yang kemudian tumbuh menjadi sosok yang kritis, berani, penuh tantangan, dan bertanggung jawab.

Abû Zayd tergolong seorang ilmuwan yang sangat produktif. Ia telah menulis banyak buku penting. Telah banyak buku dan karya-karyanya yang diterjemahkan ke dalam berbagai bahasa, baik oleh dunia Barat maupun dalam bahasa Indonesia. Di antara karya yang dihasilkan oleh Abû Zayd, antara lain: *al-Ittijâh al-'Aqlî fî al-Tafsîr: Dirâsah fi Qadiyyât al-Majâz fî al-Qur'ân 'ind al-Mu'tazilah* (1982), *Falsafat al-Ta'wîl: Dirâsah fî Ta'wîl al-Qur'ân 'ind Muhyi al-Dîn Ibn 'Arabî* (1983), *Mafhûm al-Nass: Dirâsah fî 'Ulûm al-Qur'ân* (Konsep Teks: Studi tentang Ilmu-Ilmu Al-Qur'ân),[4] dan lain-lain. Sebagaimana disinggung di atas, terdapat sebuah kesimpulan akhir yang mempostulatkan bahwa pemaknaan terhadap al-Qur'ân dan sumber-sumber Islam lainnya tidak dapat dilepaskan dari horizon sosio-politik masyarakat di mana sebuah pemikiran keagamaan tumbuh.[5]

Hermeneutika al-Qur'ân Nasr Hâmid Abû Zayd

1. Konsep Teks al-Qur'ân

Menurut Abû Zayd, al-Qur'ân adalah teks lingustik dan produk budaya yang betolak dari dan oleh batasan realitas. Karena keterkaitan erat antara bahasa dan sistem kebudayaan yang membentuk bahasa, Abû Zayd memandang al-Qur'ân sebagai pantulan sosiologis suatu periode sejarah tertentu; seperti halnya karya-karya sastra yang merefleksikan periode dan pemikiran tertentu yang tidak dapat melampaui zamannya dan kondisi sosio-antropologis saat karya itu dihasilakan. Dengan demikian, Abû Zayd ingin menganulir setiap makna dan hukum-hukum

---

[3] Lihat sketsa biografi Abu Zaid dalam Moch Nur Ichwan, *Meretas Kesarjaan Kritis Alquran: Teori hermenutika Nasr Abû Zayd* (Bandung: Teraju, 2003).

[4] Kita ini lahir dari berbagai proses dan dialektika antara realitas dan wacana keislaman yang dialami Abû Zayd. Ia menyadari bahwa tafsir—meminjam tradisi semiotika—merupakan "tanda akhir" dari suatu teks, yang pada kenyataannya tidak jarang dimanfaatkan untuk kepentingan religio-politik. Karena itulah perlu redefinisi tentang hakikat teks secara objektif. Teks (*nass*) harus diperlakukan secara ilmiah, sehingga *nass* al-Qur'ân sebagai teks dapat diinterpretasikan melalui pendekatan kebahasaan (*al-manhaj al-lughawî*). Di samping itu, buku ini juga "membongkar" terhadap ilmu-ilmu al-Qur'ân klasik yang masih terjebak pada rumusan-rumusan dengan pijakan teologis-mitologisnya. Lihat Latief, *Nasr Hamid Abu Zaid*, 44-45; Nasr H{âmid Abû Zayd, *Mafhûm al-Nass: Dirâsah fî 'Ulûm al-Qur'ân* (Beirut: al-Markaz al-Thaqâfî al-'Arabî, 1998).

[5] Lihat Ichwan, *Meretas Kesarjaan Kritis Alquran. Penulis juga mendasarkan karya-karya Abû Zayd pada* Yusuf Rahman, *The Hermeneutical Theory of Nasr Hamid Abu Zayd: An Analytical Study of of His Method of Interpreting the Qur'an* (Thesis--McGill University, Montreal, 2001).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang tetap dan berlaku abadi yang terdapat di dalam al-Qur'ân. Lebih dari itu, ia telah mengingkari sistem kepercayaan dan sistem legal al-Qur'ân atas nama historisitas.[6]

Dari sudut sosiologi pemikiran Arab kontemporer, perdebatan tentang problem interaksi dengan *turâth* cukup mendominasi upaya para pakar. Hanya saja, problematika *turâth* yang dilontarkan oleh Abû Zayd lebih spesifik lagi dengena mengilmiahkan studi teks al-Qur'ân. Pertanyaan dasar di balik kajian-kajian Abû Zayd adalah bagaimana kita memahami teks dan bacaannya.

Selanjutnya, Abû Zayd berpandangan bahwa al-Qur'ân juga telah melukiskan dirinya sebagai *risâlah* (pesan), dan *risâlah* merepresentasikan hubungan komunikasi antara pengirim dan penerima melalui kode, atau sistem bahasa. Namun, karena Sang Pengirim dalam konteks al-Qur'ân tidak mungkin dijadikan objek kajian ilmiah, maka wajar apabila pintu masuk yang ilmiah bagi kajian teks al-Qur'ân adalah realitas dan budaya: realitas yang mengatur gerak manusia sebagai sasaran teks, dan mengatur penerima pertama teks, yaitu Rasul, dan budaya yang menjelma dalam bahasa.[7] Dari titik inilah, Abû Zayd mengawali kajian teks al-Qur'ân, yaitu dengan menempatkan teks al-Qur'ân sebagai produk budaya *(muntaj al-thaqâfah)*, sekaligus ia memproduksi budaya *(muntij li al-thaqâfah)*. Hal ini menurutnya terjadi dalam dua fase, 1) fase keterbentukan *(marhalat al-tashakkul)* dalam kurun waktu lebih dari 20 tahun, yaitu ketika al-Qur'ân membentuk dan mengkonstruksikan diri secara struktural dalam sistem budaya yang melatarinya, di mana sistem bahasa merupakan salah satu bagiannya, dan 2) fase pembentukan budaya "baru" *(marhalat al-tashkîl),* ketika teks al-Qur'ân membentuk dan mengonstruksikan ulang sistem budayanya.[8]

Dengan demikian, maka menurut Abû Zayd, metode analisis yang paling tepat untuk memahami al-Qur'ân sebagai teks yang tidak terpisahkan dari sistem bahasa yang berfungsi informatif dan komunikatif, adalah metode analisis bahasa *(minhâj al-tahlîl al-lughawî)*.

Metode inilah yang merupakan satu-satunya metode yang dapat dipakai karena sejalan dengan objek dan materi kajiannya, di mana objek formal kajiannya adalah "Islam", yang menurut konsensus ulama, apapun aliran mereka, bahwa Islam didasarkan pada al-Qur'ân dan Hadîth. Fakta membuktikan bahwa teks-teks tersebut tidak disampaikan secara sempurna dan final dalam satu momen, namun ternyata "terbentuk" dalam rentang waktu lebih dari dua puluh tahun. Yang kami maksud dengan ungkapan "terbentuk" adalah eksistensi faktualnya dalam realitas dan budaya tanpa memandang adanya eksistensi apapun yang mendahului keduanya dalam Ilmu Tuhan, atau dalam *al-Lawh al-Mahfûz*.[9] Dengan demikian, Abû Zayd berusaha melakukan dekonstruksi atas konsep teks sebagai wahyu transenden yang ada secara azali dan termaktub di *al-Lawh al-Mahfûz* (*preserved tablet*). Konsep itu ingin diganti dengan konsep baru, yaitu al-Qur'ân sebagai teks lingustik dan produk budaya yang bertolak dari batasan konsep-konsep realitas manusia serta terkait erat dengan konsruksi bahasa dan sistem kebudayaan yang turut berperan membentuk teks itu. Mari kita lihat kutipan-kutipan dari berbagai tulisan Abû Zayd seputar konsep teks itu.

Abû Zayd mengatakan bahwa "Jika teks dalam konsep dasarnya sebagai wahyu yang berangkat dari batasan realitas, maka tak diragukan lagi bahwa dalam perkembangannya teks mau tidak mau memperhatikan realitas. Selagi ia diarahkan kepada realitas, maka teks harus memperhatikan syarat-syarat realitas manusia".[10] Ia juga berkata, "Fenomena wahyu bukanlah suatu yang transenden dan berbeda dari realitas atau telah melampaui hukum realitas. Justru

---

[6] Fahmi Salim, *Kritik terhadap Studi Al-Qur'an Kaum Liberal* (Jakarta: Perspektif, 2010), 298.

[7] Nasr Hamid Abu Zayd, *Mafhûm al-Nass: Dirâsah fî 'Ulûm al-Qur'ân*, terj. Khoiron Nahdliyin (Yogyakarta: LKiS, 2002), 19-20.

[8] Ibid.

[9] Ibid., 21.

[10] Salim, *Kritik terhadap Studi Al-Qur'an*, 300.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

wahyu adalah bagian dari konsep-konsep budaya serta berasal dari syarat dan ketentuan kebudayaan yang berlaku."[11]

2. Konsep Historisitas al-Qur'ân Menurut Abû Zayd

Historisitas adalah kajian tentang peristiwa-peristiwa dalam kaitannya dengan sejarah, yaitu teori yang menyatakan bahwa setiap kebenaran itu selalu berkembang maju bersama perputaran sejarah. Abû Zayd mengonfirmasi keniscayaan historisitas al-Qur'ân membuka pintu terhadap perkembangan dan perubahan konsep-konsep al-Qur'ân berupa sistem aqidah, hukum, dan kisah-kisah. Tidak ada yang tetap bagi unsur inti suatu teks karena al-Qur'ân adalah teks humanis-antropologis yang selalu berubah dan berkembang mengikuti perkembangan manusia. Dalam hal ini, Abû Zayd sangat jelas ingin menerapkan historisitas untuk makna dan hukum-hukum al-Qur'ân. Sehingga seluruh diktum kebenaran di dalam al-Qur'ân mulai dari prinsip pertama aqidah berupa iman kepada Tuhan hingga rincian syariat yang dikandungnya harus terus berkembang maju bersama perkembangan sejarah.[12]

Dalam wacana keislaman, sebagian besar sarjana Muslim sepakat bahwa al-Qur'ân adalah Firman Tuhan yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad secara *lafzh wa ma'nâ* (lafal dan makna) dengan perantara Jibril AS, terjaga dalam mushaf, kemudian disampaikan kepada para sahabat dan diwariskan dari generasi ke generasi secara mutawatir (*recurrence*) tanpa keraguan sedikit pun.[13] Membacanya adalah ibadah, di dalamnya terkandung berbagai mukjizat, petunjuk dan ilmu pengetahuan. Sedangkan dalam dataran epistemologis (*epistemic level*), Abû Zayd yang menerapkan metode historis (*historical methodology*), baik dinyatakan secara eksplisit atau tidak, sebenarnya telah menolak sumber ketuhanan terhadap al-Qur'ân yang dianggap sebagai realitas holistik yang dihasilkan dari metodologi penelitian ilmu-ilmu sains. Pernyataan Abû Zayd bahwa al-Qur'ân adalah produk budaya, fenomena sejarah dan teks linguistik membawa pengertian bahwa al-Qur'ân dihasilkan secara kolektif dari serangkaian faktor politik, ekonomi dan sosial. Atau dengan kata lain, al-Qur'ân adalah hasil pengalaman individual yang diperoleh Nabi Muhammad dalam waktu dan tempat tertentu di mana latar sejarah saat itu mengambil peranan inti dalam mewarnai pemikiran Nabi dan bahasa sebagai perangkat ungkapan sejarah.

Sebagai pembaca yang menjadi hakim dalam memaknai teks, Abû Zayd menganjurkan untuk mengunci firman Tuhan dalam ruang dan waktu. Kemudian membatasi makna al-Qur'ân menurut zaman tertentu dalam sejarah. Dengan cara ini, pembaca teks dapat memahami teks secara ilmiah dan tidak terpasung, baik oleh pandangan dogmatis-sektarian (*mazhab minded*), permasalahan ideologis (iman-kufur), mistis, tabu (desakralisasi) maupun khurafat. Sebaliknya, dalam pandangan Abû Zayd, corak pendekatan ulama klasik dalam pembacaan teks, terikat dengan pendekatan *asbâb al-nuzûl* dan *naskh wa mansûkh* adalah terpasung dan tidak ilmiah.[14] Sebab meskipun kedua pendekatan ini juga memperhatikan data empiris, namun pada kenyataannya data empiris yang ditampilkan tersebut masih diwarnai oleh peran Pencipta Teks. Dengan demikian, kecenderungan ulama klasik yang lebih memosisikan teks agama sebagai hakim daripada akal, dipandangnya sebagai corak pendekatan ideologis. Kecenderungan Abû Zayd yang lebih mengesampingkan Sang Pembuat Teks, kemudian menjadikan pembaca teks dengan segala kondisi sosial, politik dan budaya yang melatarbelakanginya, sebagai hakim yang menentukan arah pemaknaan teks, sebenarnya adalah bentuk pengutamaannya terhadap realitas lahiriyah. Sebab baginya, segala aktivitas berpikir yang selalu terbayang-bayangi oleh realitas

---

[11] Ibid.

[12] Ibid.

[13] Contoh ini bisa kita ambil dari wacana teologi Islam. Ketika pada umumnya teolog-teolog Sunni mempertahankan keabadian al-Qur'ân sebagai wahyu Tuhan, kaum Mu'tazilah berpendapat bahwa al-Qur'ân tidaklah abadi. Pun demikian, mayoritas teolog Muslim berpendapat bahwa salah satu mukjizat al-Qur'ân adalah tidak bisa ditiru dari sudut gaya bahasanya begitu juga dari sudut isinya. Lihat Joel L. Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam: Cultural Revival during the Buyid Age* (Leiden Brill Paperback, 1992), 48.

[14] Lihat Nasr Hamid Abu Zaid, *Rethinking the Qur'an: Towards A Humanistic Hermeneutics* (Utrech: Humanistic University Press, 2004).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ketuhanan dan metafisika (aqidah, pahala, siksa, sharî'ah dan akhirat) dipandang sebagai bagian dari mitos (*ustûrah*). Maka dengan demikian Abû Zayd lebih mengutamakan realitas daripada pikiran. Baginya, teks adalah hasil dari sebuah realitas. Setiap perubahan yang terjadi dalam realitas, menuntut perubahan dalam pembacaan teks, sampai akhirnya terjadi kesepaduan antara teks dan realitas (zaman dan tuntutannya). Sehingga tujuan teori hermeneutika Abû Zayd yang ingin menghilangkan ideologi sektarian, justru sangat rancu. Sebab unsur ideologi dalam suatu penafsiran tidak bisa dinetralisir. Ibarat dua sisi mata uang, mengesampingkan suatu ideologi hanya akan terjebak dalam ideologi lainnya. Dengan kata lain, menolak suatu ideologi adalah ideologi itu sendiri, seperti halnya menolak kemapanan adalah menetapkan ketidakmapanan atau bentuk lain dari sebuah kemapanan.

Lebih jauh, Abû Zayd mencela diskursus keagamaan karena tidak mau melakukan pembacaan al-Qur'ân secara historis-antropologis, dan malah malakukan sakralisasi kitab suci. Hal semacam inilah yang telah mengisolasi teks dari konteks kondisi objektif historisnya sehingga menjauh dari karakter dasar teks itu sebagai teks linguistik dan mengubah teks itu menjadi sesuatu yang sakral. Demikian pula, al-Qur'ân telah mengalami transformasi dari teks kepada mushaf dan dari petanda menjadi sesuatu yang instan.[15]

Ide untuk menafsirkan al-Qur'ân secara historis antropologis sejatinya adalah produk dari teori bahwa al-Qur'ân bersumber dari ide dan aspirasi manusia, sehingga petunjuk-petunjuk teks harus terus berubah dan tidak boleh berhenti pada petunjuk pertamanya saja saat ia diturunkan. Abû Zayd menulis, "Kami mengadopsi ide sifat antropologis teks-teks agama. Jika teks agama adalah teks manusiawi disebabkan alokasi bahasa dan kebudayaannya di dalam periode sejarah tertentu, yaitu periode penbentukan teks dan produksi makna, maka dipastikan bahwa teks itu bersifat historis dalam arti bahwa petunjuk maknanya tak akan lepas dari sistem bahasa dan kultural setempat. Di sisi lain, historisitas petunjuk tek al-Qur'ân tidak berarti membakukan makna keagamaan pada periode pembentukan teks tersebut. Ini disebabkan bahasa yang merupakan kerangka konseptual bagi tafsir dan takwil tidak pernah tetap dan diam, namun terus bergerak dan berkembang bersama budaya dan realitas manusia. Perkembangan secara umum dari hakikat menuju *majâz* (makna metafora).[16]

Menurut Abû Zayd, memandang bahasa al-Qur'ân sebagai suatu bahasa yang Azali serta berada di luar bahasa dan realitas akan menyebabkan mitologi teks, sehingga al-Qur'ân mengandung *khurafât* dan mitos-mitos yang tersiar luas di jazirah Arab saat kemunculan Islam. Teks-teks agama bukanlah teks yang transenden dari struktur kebudayaan pembentuknya. Sumber keilahian bagi teks agama tidak bisa menolak aktualitasnya sebagai teks linguistik dengan semua aspek waktu dan tempat historis-sosiologis yang mengitarinya. Semua konsep tentang kalam Ilahi yang berada di luar bahasa hanya akan menarik kita terjerembab, suka dan tidak suka, kepada lingkaran *khurafât* dan mitos.

3. Titik Tolak Historisitas Teks al-Qur'ân

Pertama, prinsip pemisahan antara makna dan signifikasi hukum.

Ini misalnya diterapkan secara kasat pada kasus porsi harta waris untuk kaum wanita. Abû Zayd menyeru agar porsi waris wanita disamakan dengan porsi waris laki-laki dengan menakwil ayat-ayat al-Qur'ân terkait masalah harta waris. Porsi waris wanita yang hanya setengah dari porsi laki-laki diberikan oleh teks al-Qur'ân karena terkait dengan kedudukan wanita pada masyarakat jahiliah. Di situlah Abû Zayd ketika menakwilkan al-Qur'ân berpijak kepada teori historisitas teks dengan cara memisahkan antara makna hukum dan signifikansi yang dikandungnya. Historisitas adalah semacam mekanisme penganulir makna dan perubahan satu hukum kepada hukum lain mengikuti kondisi yang berlaku masa kini dalam setiap upaya pembacaan baru atas teks.[17]

---

[15] Salim, *Kritik terhadap Studi Al-Qur'an*, 301-302.
[16] Lihat Nasr Abu Zaid, *Naql al-Khitab al-Dini*, terj. (Yogyakarta: LKiS, 2003), 206-207.
[17] Salim, *Kritik terhadap Studi Al-Qur'an*, 305.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kata Abû Zayd, "Kita mengajak untuk tidak berhenti pada makna petunjuk historis yang parsial, dan keharusan menyingkap signifikansi yang dapat memungkinkan kita untuk membangun kesadaran kritis-historis. Sebagai alternatif penerapan metode *qiyâs* (analogi, untuk mengubah suatu hukum asal kepada kasus hukum sekunder karena kesamaan *illah*-nya) sebagai suatu metode ijtihad, ia mengusulkan gantinya adalah pemisahan antara makna dan signifikansi. Karena makna mewakili petunjuk historis bagi teks dalam konteks pembentukannya, sedangkan signifikansi (*maghzâ*) memiliki karakter modern sebagai hasil pembacaan masa kini yang berbeda dengan masa kemunculan teks itu".[18]

Artinya, menurut Abû Zayd, jika al-Qur'ân telah memberikan porsi waris untuk wanita setengah daripada laki-laki atau seberapa pun porsinya sesuai dengan posisinya di antara ahli waris setelah sebelumnya bangsa Arab tak pernah memberikan hak waris apa pun kepada mereka, maka makna itu harus dilampaui kepada signifikansinya; yaitu perbaikan nasib kaum wanita di tengah-tengah masyarakat. Jika kemampuan wanita sekarang telah menjadikannya mitra laki-laki yang sejajar dalam segala bidang, maka porsi warisnya pun seharusnya sama besar. Karena teks-teks al-Qur'ân yang menetapkan porsi wanita memiliki signifikansi yang dibatasi oleh standar pergerakan yang dimunculkan oleh teks.

Kedua, historisitas struktur al-Qur'ân. Seperti dijelaskan sebelumnya bahwa Abû Zayd mengonfirmasi keniscayaan historisitas al-Qur'ân yang membuka pintu terhadap perkembangan dan perubahan konsep-konsep al-Qur'ân berupa sistem aqidah, hukum, dan kisah-kisah. Tidak ada yang tetap bagi unsur inti suatu teks karena al-Qur'ân adalah teks humanis-antropologis yang selalu berubah dan berkembang mengikuti perkembangan manusia. Yang dimaksud historisitas di sini bukanlah ilmu *asbâb al-nuzûl* dan ilmu *naskh-mansûkh*. Tapi yang dimaksud adalah historisitas struktur teks al-Qur'ân.[19] Ia menulis:

> "Bukan yang dimaksud dengan dimensi historis di sini ilmu *asbâb al-nuzûl* atau *naskh-mansûkh* atau ilmu al-Qur'ân lainnya. Dimensi historis yang kami kaji adalah terkait dengan historisitas konsep-konsep yang dikandung oleh teks secara eksplisit sebagai konsekuensi logis dari historisitas bahasa yang merangkai teks itu. Tidak ada unsur substansi yang tetap dalam teks tersebut karena setiap pembacaan historis-sosiologis memiliki substansinya yang tersingkap di dalam teks, dan berbeda dengan wacana keagamaan tradisional, ia dapat diterapkan utuk teks-teks terhumanisasi sejak menyatu dalam bahasa manusia dan sejarah. Dengan demikian, ungkapan lahir dan petunjuk teks tersebut diserahkan kepada manusia dan berada dalam realitas historis tertentu. Teks-teks agama itu dikendalikan oleh dialektika antara yang permanen dan yang terus berubah. Yang permanen adalah teks lahirnya, dan yang bergerak dan berubah adalah pemahamannya".[20]

Ketiga, perubahan kualitas teks dari situasi tanzil kepada takwil antropologis. Selain itu, Abû Zayd juga menguatkan tesa sumber manusiawi bagi al-Qur'ân melalui historisasi konsep-konsepnya yang telah kehilangan makna permanennya karena tunduk kepada akal manusia dan pergulatannya dengan teks tersebut. Pemahaman Nabi terhadap teks, bagi Abû Zayd, bukan merupakan argumentasi yang kuat karena tidak ada keharusan pemahamannya itu sesuai dengan petunjuk asli teks.[21]

Abû Zayd menyatakan, "al-Qur'ân adalah teks agama yang konstan dari segi lafalnya, namun karena telah disentuh oleh akal manusia maka pemahaman teks itu telah kehilangan sifat konstannya dan berubah menjadi teks yang termanusiakan. Penting sekali kita kuatkan bahwa kondisi teks baku yang suci bersifat metafisis yang tidak diketahui hakikatnya kecuali apa yang disebutkan oleh teks itu. Dan, tentunya harus kita pahami sesuai sudut pandang manusia yang nisbi dan terus berubah. Teks sejak ia diturunkan pertama kali telah berubah dari statusnya sebagai teks ilahi sehingga menjadi pemahaman 'teks humanis-antropologis', dari *tanzîl* kepada

---

[18] Abu Zaid, *Naql al-Khitab*, 221.
[19] Salim, *Kritik terhadap Studi Al-Qur'an*, 307.
[20] Ibid.
[21] Ibid., 517.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

takwil. Pemahaman Nabi terhadap teks adalah mencerminkan tahap awal pergerakan teks dalam pergulatannya dengan akal manusia. Tidak usah dihiraukan asumsi wacana keagamaan tradisional yang menyatakan kesesuaian pemahaman Nabi dengan petunjuk intrinsik teks tersebut, itu pun jika kita mengendalikan adanya petunjuk intrinsik tersebut.[22]

Dengan kaca pandang historisitas, Abû Zayd tidak melihat keharusan untuk terikat dengan aturan-aturan hukum karena aturan tersebut terkait dengan suatu periode historis tertentu dan saat ini harus kita ganti dengan pemahaman-pemahaman modern yang lebih humanis dan progresif serta lebih baik dari apa yang ditunjukkan teks secara harfiah. Dia menulis, "jika kita baca teks-teks hukum dengan analisis mendalam terhadap strukturnya yang mengandung suatu yang tak terkatakan dan konteks sosiologis yang memproduksi hukum-hukum itu, maka pembacaan yang produktif itu kemungkinan akan menganulir sebagian besar hukum-hukum al-Qur'ân karena aspek historisitasnya yang dulu memberikan solusi dan respons atas realitas tertentu dan bukan suatu upaya kanonisasi."[23]

[22] Ibid.
[23] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

PAKET 3
HERMENEUTIKA al-Qur'ân HASAN HANAFÎ

Biografi Hasan Hanafi

Nama lengkap Hasan Hanafi adalah Hasan Hanafi Hasanayn. Ia lahir di Kairo tanggal 13 Februari 1935. Karir pendidikan dimulai dari Sekolah Menegah Khalîl Aghâ dan menyelesaikan di tahun 1952. Kemudian Hanafi meraih gelar sarjana muda filsafat di Universitas Kairo pada tahun 1956, dan ia kemudian meneruskan pendidikannya ke jenjang lebih tinggi (magister dan doktor) di Universitas Sorbonne, Perancis.

Di Perancis ini, Hanafi merasakan sangat berarti bagi perkembangan pemikirannya, karena ia dilatih untuk berpikir secara metodologis, baik melalui bangku kuliah ataupun karya-karya orientalis. Pada tahun 1966 Hasan Hanafi berhasil menyelesaikan progam Magister dan Doktornya di Universitas Sorbonne dengan mengajukan tesis yang berjudul "Les Methodes d'Exegese, Essai sur La Science des Fondamen de la Comprehension, Ilm Usul al-Fiqh" (Metodologi Penafsiran: Sebuah Upaya Rekonstruksi Ilmu Usul Fiqh). Kemudian pada universitas yang sama Hasan Hanafi memperoleh gelar Doktoralnya dengan mengajukan desertasi "L'Exegese de la Phenomenologie, L'etat actual de la metode phenomenologique et son Application au Phenomene Religiux" (Tafsir Fenomenologis: Status Quo Metode Fenomenologi dan Aplikasinya dalam Fenomena Keagamaan). Keduanya merupakan upaya Hanafi untuk menghadapkan ilmu Usul al-Fiqh pada mazhab filsafat fenomenologi Edmund Husserl.

Pada tahun 1988, Hanafidiserahi jabatan Ketua Jurusan Filsafat di Universitas Kairo. Selain itu Hanafi aktif memberikan kuliah di negara lain seperti Prancis (1969), Belgia (1970), Temple University Philadelphia Amerika Serikat (1971-1975), Universitas Kuwait (1979), Universitas Fez Maroko (1982-1985), di Persatuan Emirat Arab (1985), kemudian diangkat menjadi penasehat progam pada Universitas PBB di Jepang (1985-1987).[1]

Adapun tulisan dan karya Hasan Hanafi dapat dibagi menjadi tiga periode. *Pertama*, tahun 60-an. *Kedua*, tahun 70-an. *Ketiga*, tahun 80-90 an. Pada periode pertama tahun 60-an karyanya tertuang dalam tesis dan disertasinya, yang bertujuan untuk mengintegrasikan antara warisan masa lalu dengan kenyataan masa sekarang. Upaya-upaya yang dilakukan dapat terlihat dalam buku *Muqaddimah fî 'Ilm al-Istighrâb*, seperti tersimpulkan sebagai berikut; 1) metode interpretasi sebagai pembaruan dalam bidang Usul al-Fiqh, 2) fenomenologi sebagai metode untuk memahami realitas agama, 3) menyesuaikan dengan situasi dan kondisi serta menyederhanakan ilmu Usul al-Fiqh sesuai dengan realitas, 4) keharusan agama berdasarkan realitas kontemporer, dan 5) bagaimana memahami serta menjelaskan teks-teks masa lalu.[2]

Sedangkan karya dalam periode *kedua* tahun 70-an, salah satu tujuan tujuan dari tulisan-tulisan periode ini adalah mencari penyebab kekalahan umat Islam ketika perang melawan Israel tahun 1967, maka pada tahun 1976 menulis *Qadâyâ Mu'âsirah fî Fikrinâ al-Mu'âsir*. Dalam buku ini, ia menggambarkan bagaimana iman seorang pemikir menganalisa realitas dan berusaha merevitalisir khazanah klasik Islam. Hanafi mengatakan seorang ilmuan tidak hanya harus duduk, asyik berpikir tetapi juga harus berpikir dan memberikan jalan keluar bagi rakyat yang sedang mengalami kesulitan.[3] Kemudian pada tahun 1977, Hanafi menulis *Qadâyâ Mu'âsirah fî Fikrinâ al-Gharbî*. Dalam buku ini Hanafi memperkenalkan beberapa pemikir Barat, seperti Spinoza, Kant,

---

[1] Keberangkatan ke Amerika Serikat sebagai dosen tamu itu, sebenarnya dikarenakan perselisihannya dengan Anwar Sadat yang memaksanya untuk meninggalkan Mesir, pada tahun 1981. Anwar Sadat memasukkannya ke penjara terkait dengan pemikirannya dalam jurnal *al-Yasâr al-Islâmî* (Kiri Islam). Sementara di Maroko, ia diminta untuk merancang berdirinya Universitas Fez. Baca John L. Esposito, *The Oxford Encyclopedia of Modern Islamic World* (Oxford: Oxford University Press, 1995), 98.

[2] Hasan Hanafi, *Muqaddimah fî 'Ilm al-Istighrâb: Mawqifunâ min al-Turâth al-Gharbî* (Kairo: al-Muassasah al-Jâmi'îyah li al-Dirasât wa al-Nashr, 1992), 12.

[3] Hasan Hanafi, *Qadâyâ Mu'âsirah fî Fikrinâ al-Mu'âsir* (Beirut: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1998), 46.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Hegel, Max Weber dan Herbert Marcuse, fungsi dari buku ini, supaya pembaca memahami dan dapat mengambil metode bagaimana tokoh-tokoh diatas dalam memahami persoalan masyarakat kemudian bagaimana mereka mengadakan reformasi.[4]

Adapun karya pada periode *ketiga*, tahun 80-an dan awal 90-an, di antaranya adalah: 1). *Al-Dîn wa al-Thawrah fî Misr 1952-1981*. Tema buku ini secara keseluruhan membicarakan gerakan-gerakan keagamaan kontemporer dan integritas umat, dan menjelaskan salah satu penyebab konflik berkepanjangan di Mesir adalah tarik menarik antara ideologi Islam dengan Barat.[5] 2). *Dirâsât Islâmîyah* (1981), yang memuat tentang metode studi keislaman melalui Usûl al-Fiqh, Usûl al-Dîn, Filsafat dan bagaimana pembaruannya.[6] 3). *Al-Turâth wa al-Tajdîd*. Buku ini berisi tentang tradisi dan pembaruan yang mendiskusikan sikap yang dibutuhkan umat Islam terhadap tradisi dan khazanah Barat untuk menjaga supaya tidak teralienasi.[7] 4). *Min al-Aqîdah ilâ al-Thawrah* (1988). Buku ini adalah buah karyanya yang besar dan paling penting. Isi buku ini adalah bagaimana cara merekonstruksi ilmu kalam dan penjelasan seluruh karya dan aliran ilmu kalam dari aspek isi, metodologi, latar belakang, dan perkembangannya sampai abad 20.[8] 5) *Muqaddimah fî 'Ilm al-Istighrâb* (1992). Buku ini berisi tentang sikap Hanafî terhadap tradisi peradaban Barat.[9] 6) *Islam in the Modern World* (2000). Buku tersebut terdiri dua bagian: *pertama*, *Religion*, *Ideology*, dan *Development*. *Kedua*, *Tradition*, *Revolution*, dan *Culture*. Buku ini berisi kumpulan artikel yang disampekan pada seminar-seminar di Amerika, Prancis, Jepang, Indonesia, dan negara Timur Tengah lainnya. Buku ini hendak mengideologikan agama dan meletakkan posisi agama serta fungsinya dalam pembangunan di negara dunia ketiga.

Pemikiran Hermeneutika Hasan Hanafî

Pemikiran hermeneutika Hasan Hanafî pertama kali ter-*publish* melalui karyanya *Religious Dialogue and Revolution*.[10] Pembahasan tersebut dapat juga ditemui dalam buku Hanafî *Dirâsat* Islamîyah pada bab Usûl al-Fiqh dan dalam buku *Dirâsat Falsafîyah*[11] sub-bab "Qirâ'ah al-Nass". Hanafî juga membahas perihal aplikasi metode fenomenologi dalam fenomena tafsir melalui karyanya yang berjudul *La Phenomenologie de L'Exegese: Esay d'une Hermeneutique Existentielle a Partir du Nueveau Testament* (Fenomenologi Penafsiran: Risalah Penafsiran Eksistensialisme terhadap Perjanjian Baru) pada tahun 1965-1966. Di sana Hanafî berusaha mengkaji Kitab Perjanjian Baru dengan pendekatan Usûl al-Fiqh sembari menjadikan komentar-komentar al-Qur'ân atas Injil

---

[4] Hasan Hanafi, *Qadâyâ Mu'âsirah fî Fikrinâ al-Gharbî* (Beirut: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1990), 156.

[5] Hasan Hanafi, *al-Dîn wa al Thawrah fî Misr 1952-1981*, Vol. I-VII (Kairo: Maktabah Madbûlî, 1989). Buku ini memberikan bukti-bukti munculkan tragedi politik dan radikalisme Islam.

[6] Hasan Hanafi, *Dirasat Islâmîyah* (Kairo: Maktabah al-Anjilû al-Misrîyah, 1982). Dalam buku ini, Hanafî menggunakan metode fenomenologi dan Hermeneutika, dia menjelaskan objek studi melalui perspektif kesejarahan secara kritis dan melihat sebagaimana adanya.

[7] Hasan Hanafi, *Al-Turâth wa al-Tajdîd Mawqifunâ min al-Turâth al-Qadîm* (Beirut: al-Muassasah al-Jâmi'îyah li al-Dirâsât wa al-Nashr, 1992).

[8] Hasan Hanafi, *Min al-Aqîdah ilâ al-Thawrah* (Kairo: Maktabah Madbûlî, 1988).

[9] Hanafi, *Muqaddimah*.

[10] Buku ini terdiri dari dua bagian, Dialog dan Revolusi. Pada bagian pertama Hasan Hanafî membahas hermeneutika sebagai aksiomatika: sebuah kasus Islam berkaitan dengan metodologi penafsiran dan aplikasi metode penafsirannya, seperti pandangan al-Qur'ân terhadap kitab-kitab suci atau status wanita menurut al-Qur'ân dan ajaran Yahudi. Bagian kedua, termuat dua bagian: *pertama*, dimulai dengan teologi bumi dan agama sebagai perlawanan terhadap zionisme'. *Kedua*, "Agama dan Revolusi", Meskipun terjadi perkembangan krusial tentang perubahan Hanafî dengan apa yang disebut kesadaran individu (*al-wa'y al-fard*) pada dekade 1960-1970 kepada dominannya kesadaran kolektif (*al-wa'y al-ijtimâ'î*) sejak dekade 1980.

[11] Dalam buku ini Hanafî membagi dalam dua pembahasan. *Pertama*, *Fî Fikrinâ al-Mu'âsir* (pemikiran-pemikiran Islam Kontemporer) dan bagian *Kedua*, *Fî Fikrinâ al-Gharb al-Mu'âsir* (pemikiran barat kontemporer). Di bagian ini ada pembahasan "Qirâ'ah al-Nass". Lihat Hasan Hanafi, *Dirâsah Falsafîyah* (Kairo: Maktabah al-Anjilû al-Misrîyah, 1987), 523-549.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sebagai sesuatu yang telah dieksploitasi dan diganti sebagai hipotesis ilmiah yang masih membutuhkan validasi kesejarahannya.[12]

Agenda hermeneutika al-Qur'ân ala Hanafî coba dibangun atas dua agenda besar, persoalan metodis atau teori penafsiran dan persoalan filosofis atau mata-teori penafsiran. Secara metodis, Hanafî menginisiasi beberapa langkah baru dalam memahami al-Qur'ân dengan tumpuan utama pada dimensi liberasi dan otonomi al-Qur'ân. Sementara untuk agenda filosofis, Hanafî telah bertindak sebagai *sarih* kritikus, bahkan dekonstruktor terhadap teori lama yang dianggap sebagai kebenaran dalam metode penafsiran al-Qur'ân. Dalam membangun hermeneutikanya, Hanafî menggunakan beberapa piranti besar, yaitu usul al-fiqh, fenomenologi, marxis, dan hermeneutika itu sendiri. Dengan menggunakan empat elemen tersebut, Hanafî membangun sebuah teori hermeneutika yang mampu mewadahi gagasan pembebasan dalam Islam: tafsir revolusioner yang mumpuni menjadi landasan normatif-ideologis bagi umat Islam untuk menghadapi segala bentuk represi, eksploitasi, dan ketidakadilan, *inside* maupun *outside*. Hanafî mengusung hermeneutika yang lebih bersifat praksis dan mampu menyelesaikan permasalahan-permasalahan kronis umat saat ini.[13] Hanafî menggunakan diskursus usul al-fiqh seumpama ketika ia menekankan makna tafsir yang mendunia, praktis, dan menyentuh permasalahan langsung yang dialami masyarakat dengan menjelaskan sebuah tanggung jawab tafsir, yaitu mengungkapkan eksistensi manusia—tidak melulu eksistensi teologis mengenai Tuhan—baik secara individu maupun sosial, dengan menjelaskan berbagai situasinya dalam kaitannya dengan orang lain dan alam.

Hal ini sangat penting, menurut Hanafî, karena tujuan dari aspek dogmatis dalam Islam itu sendiri adalah untuk mengungkapkan keberadaan dan posisi manusia dalam dengan lima macam *darûrîyat*: agama, jiwa, akal, harga diri, dan harta, atau yang populer dengan sebutan *maqâsid al-sharî'ah*.[14]

Hermeneutika sebagai Aksiomatika

Menurut Hasan Hanafî, Hermeneutika sebagai aksiomatika berarti deskripsi proses hermeneutika sebagai ilmu pengetahuan yang rasional, formal, objektif, dan universal, yaitu dengan membangun sebuah metode yang bersifat rasional, objektif dan universal dalam memahami teks-teks Islam.[15] Dengan demikian, hermenutika harus dapat memainkan peranan yang sama dengan "teori keseluruhan" dan "teori penjumplahan" dalam matematika, hal ini dikarenakan sebagaimana aksiomatika hermeneutika harus meletakkan semua aksiomanya dimuka dan mencoba lebih dahulu menyelesaikan masalah hermeneutika tanpa mengacu pada data relevata khusus.[16]

Sehubungan dengan kitab suci, hermeneutika akan menjadi semacam mathesis universal. Aksiomatisasi hermeneutika menurutnya, tidak membutuhkan perumusan matematis pada ilmu-ilmu tentang manusia, ia hanya perlu menyusun semua masalah yang dikemukakan oleh sebuah kitab suci dan mencoba menyelesaikannya dimuka "in principil" terakhir meletakkan masalah dengan penyelesaian secara bersama-sama dalam bentuk aksiomatis.[17]

Hal ini bertujuan untuk menciptakan sebuah disiplin penafsiran yang objektif, *rigorous*, dan universal. Hanafî bermaksud agar kajian tafsir terhadap al-Qur'ân bisa menyentuh masyarakat secara luas dan empiris dengan segala permasalahan yang dialami, tidak hanya berada sebatas

---

[12] Ibid.
[13] Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir Alquran Menurut Hassan Hanafi* (Jakarta: Teraju, 2002), 8-9.
[14] Hassan Hanafi, *Hermeneutika Al-Quran Dr. Hassan Hanafi?*, terj. Yudian Wahyudi (Yogyakarta: Nawesea Press, 2009), 8-18.
[15] Hassan Hanafi, *Religious Dialogue and Revolution: Essays on Christianity, Judaism, and Islam* (Kairo: Ango Egyptian Bookshop, 1997), 2.
[16] Ibid.
[17] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pada aspek teoretis semata. Artinya, tampak bahwa Hanafi memberikan porsi yang berlebih pada salah satu aspek dari ketiga aspek triadik, yaitu aspek pembaca (*reader*).[18]

Hanafi memberikan *stressing* pada pentingnya ideologi dan kepentingan untuk dibawa ke dalam proses penafsiran. Hal ini dikarenakan penafsir dalam membaca sebuah teks akan selalu terbawa pra-pemahaman, horizon, wawasan, dan pengaruh-pengaruh intern yang ia miliki. Oleh sebab itu, seorang penafsir (*reader*) harus melindungi dirinya dari khayalan-khayalan arbitrer dan kebiasaan-kebiasaan pemikiran untuk kemudian mengarahkan pemahaman teks kepada khayalan dan pemikiran itu. Secara sederhana, seorang penafsir, dalam menafsirkan harus mengenal siapa dia. Hanafi sangat berharap dapat mengeleminir otoritarianisme penafsir terhadap teks al-Qur'ân. Karena baginya, hermeneutika mengajarkan metode yang bersifat normatif dan bukanlah seni yang bergantung sepenuhnya pada kepandaian pribadi dalam menafsirkannya.[19]

Sejalan dengan kepentingan fenomenologi yang dirintis Edmund Hurssel, sebagai disiplin sebuah pendekatan yang apodiktis, yang tidak menginginkan keragu-raguan apapun.[20] Hanafi meletakkan kritik sejarah dalam mengkaji teks-teks kitab suci sebagai masalah teoretis yang krusial. Sebab kritik sejarah berfungsi menjamin keaslian firman Tuhan yang disampaikan kepada Nabi dalam sejarah, baik melalui medium lisan maupun tertulis.[21]

Sementara dalam proses interpretasi, menurut Hanafi, penafsiran harus beranjak dari pemikiran yang kosong, seperti tabula rasa, di mana tidak boleh ada yang lain selain analisis linguistik.[22] Ia sengaja menekankan ini sebagai antitesis terhadap raibnya penafsiran al-Qur'ân yang otoritatif, yang didasarkan pada prinsip-prinsip yang memiliki tujuan ilmiah tertentu. Karena menurutnya kebanyakan tafsir al-Qur'ân tradisional terjebak dalam penjelasan tautologis dan repetitif tentang tema-tema yang sama sekali tidak relevan.[23]

Menurut Hasan Hanafi jika teks bertentangan dengan maslahat, maka maslahat yang harus didahulukan, karena teks itu hanya sekadar sarana dan alat. Sedangkan maslahat adalah alasan, tujuan, dan kepentingan yang harus diutamakan.[24]

Hubungan interpretasi dan realitas memang bagi Hasan Hanafi demikian signifikan dalam hermeneutika al-Qur'ân, meskipun tidak pada hermeneutika sebagai aksioma. Hanafi selalu mengaitkan hermeneutika pada wilayah "praktis", hal ini tidak lepas dari kuatnya pengaruh Marxisme dalam pikirannya, yang menjadikannya sebagai pisau analisis yang tajam tentang masyarakat dan realitas, seperti dapat melihat kesejajaran antara teks dan realitas. Jika teks memiliki struktur ganda: kaya-miskin, penindasan-tertindas, kekuasaan-oposisi, demikian pula halnya dengan sifat dasar teks.[25] Sehingga struktur teks yang bersifat ganda tersebut kemudian melahirkan hermeneutika "progresif" dan "konservatif" yang berangkat dari teks, mendasarkan

---

[18] Metodologi dasar hermeneutika dalam aplikasinya dikenal dengan segitiga triadik. Hubungan triadik ini menggambarkan tiga variabel pemahaman manusia yang terdiri dari unsur pencipta teks (*author*), teks itu sendiri, dan pembaca/penafsir (*audiens/reader*).

[19] Hanafi, *Religious Dialogue and Revolution*, 2.

[20] K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX: Inggris-Jerman* (Jakarta: Gramedia,1983), 103.

[21] Hanafi, *Religious Dialogue and Revolution*, 14.

[22] Menurut Hanafi, analisis linguistik terhadap kitab suci inipun bukanlah analisis yang baik, tetapi merupakan alat sederhana yang akan membawa kepada pemahaman terhadap makna kitab suci, seperti fonologi adalah cabang ilmu bahasa yang mengawasi pembacaan teks, tetapi masih berada dibawah bidang makna, sedangkan Morfologi, Leksikologi dan sintaksis memperkenalkan langsung kepada masalah makna. Lihat Hanafi, *Religious Dialogue and Revolution*, 14.

[23] Hanafi, *Qadlyâ Mu'âsirah fî Fikrinâ al-Mu'âsir*, 176.

[24] Menurut Hanafi, tidak ada perbedaan antara wahyu dan maslahat. Apabila kitab, sunnah, dan *ijmâ'* bertentangan dengan maslahat, maka maslahat harus didahulukan dengan cara takhsish, karena maslahat merupakan dasar semuanya. Lihat lebih lanjut, Hasan Hanafi, *Min al-Nash ilâ al-Wâqi': Muhawalah li Bina' 'Ilm Usul al-Fiqh*, Vol. 2 (Beirut: Markaz al-Kitâb li al-Nashr, 2005), 573.

[25] Hassan Hanafi, *Islam in the Modern World: Tradition, Revolution, and Culture* (Kairo: Dar Kebaa, 2000), 206-213.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

diri pada makna literal dan makna otonom, dan aturan yang didasarkan pada realitas pengandaian.[26]

Melaui Marxisme, Hasan Hanafi mengajak penafsir berangkat dari realitas dan menuju pada praktis, sebagai hermeneutika terapan. Ia mengklaim jika hermeneutika semacam ini berjalan dengan "fenomenologi dinamis". Menurutnya dengan hermeneutika terapan dapat menciptakan perubahan, mentransformasikan penafsiran dari sekadar mendukung dogma (agama) menuju kepada gerakan revolusi (massa) dan dari tradisi ke modernisasi, inilah metode transformasi yang kemudian disebut sebagai tindakan "regresif-progesif".[27]

Teori dan Teknik Hermeneutika al-Qur'ân

Hermeneutika bagi Hasan Hanafi tidak hanya memperbincangkan tentang teknik penafsiran sebagaimana hermenutika metodis, dan hakikat peristiwa penafsiran dalam hermeneutika filosofis, akan tetapi juga memperbincangkan dimensi sejarah teks dan kepentingan praktis dalam kehidupan. Karena menurut Hanafi, prasyarat pemahaman yang baik terhadap suatu teks kitab suci adalah terlebih dahulu membuktikan keasliannya melalui kritik sejarah. Setelah memperoleh keaslian teks barulah hermeneutika dalam pengertian ilmu pemahaman baru dapat dimulai. Menurutnya, pada titik ini hermeneutika berfungsi sebagai ilmu yang berkenaan dengan bahasa dan keadaan-keadaan sejarah yang melahirkan teks. Setelah mengetahui makna yang tepat dari sebuah teks, segera diikuti dengan proses menyadari teks ini dalam kehidupan manusia. Karena pada dasarnya, tujuan akhir sebuah teks wahyu adalah bagi transformasi kehidupan manusia itu sendiri.[28] Dalam bahasa fenomenologis, dapat dikatakan bahwa hermeneutika adalah ilmu yang menentukan hubungan antara kesadaran dan objeknya, yakni kitab-kitab suci.[29]

Hal ini didapat dari tiga fase analisis yang menjadi langkah operasional hermeneutika tersebut, yaitu: *pertama*, kita memiliki kesadaran historis yang menentukan keaslian teks dan tingkat kepastiannya. *Kedua*, kita memiliki kesadaran eidetik yang menjelaskan makna teks dan menjadikannya rasional. *Ketiga*, kesadaran praktis yang menggunakan makna tersebut sebagai dasar teoretis bagi tindakan dan mengantarkan wahyu pada tujuan akhirnya dalam kehidupan manusia dan di dunia ini sebagai struktur ideal yang mewujudkan kesempurnaan dunia.

Dengan tiga fase analisis ini, Hasan Hanafi mengharapkan hermeneutika al-Qur'ân dapat bersifat teoritik sekaligus praktis. Penafsiran praktis berfungsi sebagai analisis filologi murni terhadap, teks yang tidak akan memperbincangkan masalah-masalah prinsipil dalam penafsiran. Sementara dalam itu hermeneutika filosofis, menurutnya sebuah istilah yang digunakan untuk menunjukkan masalah yang terfokus pada problem pembacaan, yang menyerap teks kedalam perbincangannya sendiri. Jika penafsiran praktis bersifat *ekstrovert*, maka hermeneutika filososfis bersifat *introvert*.[30]

Adapun penjelasan dari tiga fase analisis di atas, sebagai berikut:

a. Kritik Historis

Fungsi kritik historis dalam hermeneutika adalah untuk memvalidasi keaslian teks yang disampaikan Nabi dalam sejarah. Artinya, perhatian hermeneutika terletak pada dimensi horizontal wahyu yang sifanya historis, dan bukan pada dimensi vertikalnya yang metafisis. Oleh karena keaslian teks suci hanya bisa dijamin oleh kritik historis, maka kritik historis harus

---

[26] Ibid., 212.

[27] Metode regresif-progesif dijelaskan Hanafi bahwa untuk menafsirkan berarti melakukan sebuah gerakan ganda: dari teks menuju realitas dan dari realitas menuju teks. Pada bagaian pertama diterapkan prinsip-prinsip ampibologis bahasa, sementara bagian kedua digunakan prinsip melalui sensivitas semangat zaman. Baca lebih lanjut dalam, Hanafi, *Islam in the Modern World*, 211.

[28] Hanafi, *Religious Dialogue and Revolution*, 1-2.

[29] Ibid.

[30] Ibid., 3.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

didasarkan aturan objektivitasnya sendiri yang bebas dari intervensi teologis, filosofis, mistis, atau bahkan fenomenologis.[31]

Untuk menjamin keaslian sebuah teks suci, mengikuti prinsip-prinsip kritik sejarah, Hanafi mematok aturan-aturan sebagai berikut: (1) teks tersebut tidak ditulis setelah melewati masa pengalihan secara lisan tetapi harus ditulis pada saat pengucapannya, dan ditulis secara *in verbatim* (persis sama dengan kata-kata yang diucapkan pertama kali). Karena itu, narator harus orang yang hidup pada zaman yang sama dengan saat dituliskannya kejadian-kejadian tersebut dalam teks. (2) Adanya keutuhan teks. Semua yang di sampaikan oleh narator atau nabi harus disimpan dalam bentuk tulisan, tanpa ada yang kurang atau berlebih. (3) Nabi atau malaikat yang menyampaikan teks harus bersikap netral, hanya sekadar sebagai alat komunikasi murni dari Tuhan secara *in verbatim* kepada manusia, tanpa campur tangan sedikitpun dari pihaknya, baik menyangkut bahasa maupun isi gagasan yang ada di dalamnya. Istilah-istilah dan arti yang ada di dalamnya bersifat ketuhanan yang sinomin dengan bahasa manusia. Teks akan *in verbatim* jika tidak melewati masa pengalihan lisan, dan jika nabi hanya sekadar merupakan alat komunikasi. Jika tidak, teks tidak lagi *in verbatim*, karena banyak kata yang hilang dan berubah, meski makna dan maksudnya tetap dipertahankan. Dengan kata lain, hermeneutika tidak berurusan dengan wahyu *in verbatim* ketika masih dalam pemikiran Tuhan atau sebelum diturunkan kepada Nabi-Nya.[32] Jika sebuah teks memenuhi persyaratan sebagaimana di atas, ia dinilai sebagai teks asli dan sempurna. Dengan kaca mata ini, Hanafi menilai bahwa hanya al-Qur'ân yang bisa diyakini sebagai teks asli dan sempurna, karena tidak ada teks suci lain yang ditulis secara *in verbatim* dan utuh seperti al-Qur'ân.

b. Kritik Eidetis

Setelah melalui kritik sejarah seorang penafsir dapat melakukan proses interpretasi atau secara teknis, Hasan Hanafi menyebutnya dengan kritik eidetis, demi menentukan keaslian kitab suci. Hanafi belum menjelaskan pengertian eidetis ini, kecuali mengaitkannya dengan proses interpretasi.[33]

Di sini penulis menerjemahkannya kritik eidetis sebagai proses pemahaman terhadap teks. Hasan Hanafi menjelaskan bahwa fungsi kesadaran eidetis adalah memahami dan menginterpretasi teks setelah validitasnya dikukuhkan oleh kesadaran historis. Kesadaran eidetik juga merupakan bagian terpenting dalam ilmu usul al-fiqh karena melalui mediasinya proses pengambilan ketentuan-ketentuan hukum dari dasar-dasarnya agar menjadi lebih sempurna dan komprehensip.[34]

Dalam proses kritik eidetik (pemahaman teks), Hanafi mempersyaratkan, antara lain: (1) penafsir harus melepaskan diri dari dogma atau pemahaman-pemahaman yang ada. Tidak boleh ada keyakinan atau bentuk apapun sebelum menganalisa linguistis terhadap teks dan pencarian arti-arti. Seorang penafsir harus memulai pekerjaannya dengan tabula rasa, tidak boleh ada yang lain, kecuali alat-alat untuk analisa linguistic; dan (2) Setiap fase dalam teks, mengingat bahwa teks suci turun secara bertahap dan mengalami "perkembangan", harus dipahami sebagai suatu keseluruhan yang berdiri sendiri. Masing-masing harus dipahami dan dimengerti dalam kesatuanya, keutuhannya dan intisarinya.[35]

---

[31] Ibid., 4.

[32] Ibid., 5-7.

[33] Saenong mengatakan istilah reduksi eidetik adalah penyaringan fenomena dari eksistensinya dalam kesadaran kepada *eidos* (hakikat) yang ada dalam fenomena tersebut. Hal ini berbeda dengan istilah reduksi fenomenologi, yang bermakna menunda afirmasi mengenai ada tidaknya suatu fenomena suatu fenomena atau kebenaran. Baca Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir Quran Menurut Hasan Hanafi* (Jakarta: Teraju, 2002), 117.

[34] Menurut Hasan Hanafi kritik eidetik ini merupakan bagian yang mempresentasikan kesungguhan dan kemampuan manusia terhadap pemahaman dan interpretasi alegoris, karena di dalam dasar-dasar itu tidak ada tempat masuk bagi manusia. Hanafi, *Dirasat Islâmîyah*, 78.

[35] Hanafi, *Religious Dialogue and Revolution*, 13.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kritik eidetis menurut Hasan Hanafi, ada tiga level atau tahap analisis, yaitu: *pertama*, analisa bahasa, yaitu dengan menggunakan analisis linguistik dan sintaksis, yang mana keduanya merupakan alat sederhana yang membawa kepada pemahaman terhadap makna kitab suci, dan dapat menyingkap prinsip-prinsip makna ganda dalam teks. Makna inilah yang membuat wahyu sesuai dengan yang dimaksud oleh situasi khusus.[36] *Kedua*, analisa konteks sejarah. Penafsir harus memusatkan diri pada latar belakang sejarah yang melahirkan teks, yang melalui dua jenis situasi: "situasi saat" di mana teks diturunkan dan "situasi sejarah" penulisan wahyu oleh para penulis wahyu pada masa berikutnya yang telah menjadi inspirasi.[37] *Ketiga*, generalisasi, yaitu mengangkat makna dari situasi "saat" dan situasi sejarahnya agar dapat menimbulkan situasi situasi lain. Hanafi ingin memperoleh makna baru dari penafsiran untuk menyikapi berbagai kasus spesifik dalam kehidupan masyarakat.[38]

Bagi Hasan Hanafi, *asbâb al-nuzûl* menunjukkan bahwa wahyu tidaklah menentukan realitas, tapi wahyu justru diundang oleh realitas aktual itu sendiri. Berdasarkan hal itu, *asbâb al-nuzûl* menunjukkan bahwa penafsir harus memilih dari wahyu (al-Qur'ân) yang relevan untuk memecahkan permasalahan aktual yang dihadapi. Dengan kata lain, penafsiran adalah melacak kembali peristiwa perwahyuan, dan *asbâb al-nuzûl* tidak lain adalah problem dalam realitas kontemporer.

c. Kritik Praktis

Bagi Hasan Hanafi kritik praktis merupakan penyempurnaan kalam Tuhan di dunia mengingat tidak ada kebenaran teoretis dari sebuah dogma atau kepercayaan yang datang begitu saja: dogma lebih merupakan suatu gagasan atau motivasi yang ditujukan untuk praktis. Hal ini menurutnya, karena wahyu al-Qur'ân sebagai dasar dogma merupakan motivasi bagi tindakan di samping obek pengetahuan.[39]

Sebuah dogma, kata Hasan Hanafi hanya dapat diakui eksistensinya jika didasari sifat keduniaannya sebagai sebuah sistem ideal, namun dapat terealisasi dalam tindakan manusia. Karena satu-satunya sumber legitimasi dogma adalah pembuktiannya yang bersifat praktis. Menurutnya, realisasi wahyu dalam sejarah melalui perbuatan manusia sama dengan realisasi perbuatan ilahiah dan dengan sendirinya, merupakan realisasi kekuasaan (*khilâfah*) Tuhan di atas bumi. Prinsip yang sama menjadi dasar penciptaan dan penerapan hukum-hukum Tuhan (*al-ahkâm al-shar'îyah*) di dunia. Itulah sebabnya mengapa yurisprudensi (*'ilm usûl al-fiqh*) dianggap *'ilm al-tanzîl*, yang dibedakan dari *'ilm al-ta'wîl* dalam tradisi sufisme. Sebab yang terakhir ini menginginkan gerak dari manusia kepada Tuhan, sementara yurisprudensi menginginkan transformasi Tuhan kembali menuju kehidupan manusia.[40]

Generalisasi pada tahap eidetis membuka jalan bagi kritik praksis yang menjadi tujuan hermeneutika aksiomatik. Hermeneutik pembebasan al-Qur'ân yang memang merupakan cara baca al-Qur'ân dengan maksud-maksud praksis menaruh perhatian besar pada transformasi masyarakat. Karena itu, kebenaran teoretis tidak bisa diperoleh dengan argumentasi tertentu melainkan dari kemampuannya untuk menjadi sebuah motivasi bagi tindakan. Pada tahap terakhir dari proses hermeneutika ini, yang penting adalah bagaimana hasil penafsiran ini bisa diaplikasikan dalam kehidupan manusia, bisa memberi motivasi pada kemajuan dan kesempurnan hidup manusia. Tanpa keberhasilan tahap ketiga ini, betapapun hebatnya hasil interpretasi tidak ada maknanya. Sebab, di sinilah memang tujuan akhir dari diturunkannya teks suci.[41]

Dari sini terlihat tentang fungi hermeneutika al-Qur'ân bagi Hasan Hanafi sebagai sarana perjuangan melawan bermacam-macam bentuk ketidak-adilan dan eksploitasi dalam masyarakat,

---

[36] Ibid., 14-17.
[37] Ibid., 21.
[38] Ibid., 16.
[39] Ibid., 18.
[40] Hasan Hanafi, *Humûm al-Fikr wa al-Watan* (Kairo: Dâr Qubâ' Cet. Ke-2, 1998), 17-56.
[41] Hanafi, *Religious Dialogue and Revolution*, 18

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang kemudian dari fungsi ini menghasilkan tafsir persekptif kesadaran): yakni tafsir berdasarkan kesadaran tentang kemanusian, hubungan manusia dengan yang lainnya, tugasnya di dunia, kedudukan dalam sejarah, dan untuk membangun sistem sosial dan politik.

Langkah Metodis Hermeneutika al-Qur'ân Hanafî

Sebagai langkah praktis dari ketiga metode di atas, dan juga sebagai implikasi dari ciri khas tafsir beliau yang praksis, Hasan Hanafî telah merumuskan langkah-langkah interpretasi sebagai berikut: 1) Komitmen politik sosial. Mufassir memiliki keprihatinan dan kepedulian atas kondisi kontemporernya karena baginya, mufassir adalah revolusioner, reformis, dan aktor sosial. 2) Mencari sesuatu. Mufassir memiliki "keberpihakan" berupa kesadaran untuk mencari solusi atas berbagai persoalan yang dihadapi. Di sinilah, Hanafî melihat *asbâb al-nuzûl* lebih pada realitas social masyarakat saat al-Qur'ân diturunkan. 3) Sinopsis ayat-ayat yang terkait pada satu tema. Semua ayat yang terkait pada tema tertentu dikumpulkan secara saksama, dibaca, dipahami berkali-kali hingga orientasi umum ayat menjadi nyata. Ia menegaskan bahwa penafsiran tidak berangkat dari ayat sebagaimana tafsir tahlili, tapi dari kosa kata al-Qur'ân. 4) Klasifikasi bentuk-bentuk linguistik, meliputi kata kerja dan kata benda, kata kerjawaktu, kata sifat kepemilikan, dan lain-lain. 5) Membangun struktur makna yang tepat sesuai dengan sasaran yang dituju yang berangkat dari makna menuju objek. Keduanya adalah satu kesatuan. Makna adalah objek yang subjektif, sedang objek adalah subjek yang objektif. 6) Analisis situasi faktual. Setelah membangun tema sebagai struktur yang ideal, penafsir beralih pada realitas faktual seperti kemiskinan, HAM, penindasan, dan lain-lain. 7) Membandingkan yang ideal dengan yang riil. Struktur ideal dideduksikan dengan menggunakan analisis isi terhadap teks dengan situasi faktual yang diinduksikan dengan menggunakan statistik dan ilmu-ilmu sosial. Di sini, penafsir berada di antara teks dan realitas. Dan 8) Deskripsi model-model aksi. Sekali ditemukan kesenjangan antara dunia ideal dengan riil, maka aksi sosial menjadi langkah berikutnya. Transformasi dari teks ke tindakan, teori ke praktik, dan pemahaman ke perubahan.[42]

Merekomendasikan Tafsir Tematik (*Mawdû'î*)

Hermeneutika al-Qur'ân tematik merupakan pengembangan tafsir *bi al-ma'thûr* yang ditulis dengan metode tahlili yang masih menyisakan beberapa kelemahan, antara lain: potongan tema yang sama dalam beberapa surat, pengulangan tema yang sama, tidak ada struktur tema yang bersifat rasional maupun riil, tidak adanya ideologi yang koheren, tafsir yang volumenya sangat tebal sehingga membuat lelah dalam membacanya, mengaburkan informasi dengan pengetahuan, berita yang dinformasikan terpisah dengan kebutuhankebutuhan jiwa dan masyarakat sekarang.[43]

Hemerneutika al-Qur'ân tematik memiliki karakteristik unggul, di antaranya: mendeduksi dan menginduksikan makna, menjadikan mufasir bukan hanya penerima mana melainkan pemberi makna, tidak hanya menganalisis tetapi mensintesiskan dan melakukan penafsiran untuk menemukan sesuatu.[44] Skema dan ruang lingkup hermeneutika al-Qur'ân tematik, didasarkan pada tiga lingkaran yang saling berhubungan dengan satu pusat yang sama, yaitu: *pertama*, pada ada (*being*, *sein*) yang merupakan kesadaran individu sebagai inti dari dunia. *Kedua*, mengada dengan yang lain (*being with others*), yang menunjukkan dunia manusia, dunia sosial dan intersubjektivitas, relasi individu dengan individu yang lain dalam hubungan yang terikat. Dan *ketiga*, mengada dalam dunia (*being in the word*, *aussein*, *in-der-welt-sein*) yang menunjukkan adanya hubungan kesadaran individu dengan alam, dunia benda-benda.[45]

---

[42] Ahmad Baedowi, "Tafsir Tematik Menurut Hasan Hanafi" dalam *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Alquran dan Hadis*, Vol. 10, No. 1, Januari 2009, 43.

[43] Adang Kuswaya, *Metode Tafsir Kontemporer: Model Pendekatan Hermeneutika Sosiotematik dalam Tafsir Al-Qur'an Hasan Hanafi* (Salatiga: STAIN Salatiga Press, 2011), 110.

[44] Hassan Hanafi, *Islam in The Modern World*, Vol. 1 (Kairo: Dar Kebaa Bookshop, 2000), 487.

[45] Ibid., 501.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Menurut Hasan Hanafi, hemerneutika al-Qur'ân tematik memiliki prinsip dan aturan, adapun prinsipnya sebagai berikut: Wahyu diletakkan di antara tidak diterima dan juga tidak ditolak, al-Qur'ân sebagai subjek penafsiran, tidak ada penafsiran yang benar atau salah, dalam satu teks terdapat lebih dari satu penafsiran dan konflik dari penafsiran adalah konflik sosio-politik bukan konflik secara teori. Sedangkan aturan yang diterapkan hemerneutika al-Qur'ân, adalah komitmen sosio-politik, mencari sesuatu, membuat outline ayat-ayat yang berkaitan dengan tema-tema dasar tertentu, klasifikasi berdasarkan ilmu bahasa, membangun struktur, perbandingan antara idealitas dan realitas dan penjabaran dari model dengan melakukan suatu tindakan.[46]

Penutup

Penafsiran tradisional yang hanya bertumpu pada teks, hanya memindahkan bunyi teks kepada realita, seolah-olah teks keagamaan itu dapat berbicara sendiri. Dari segi epistemologi penafsiran tradisional memiliki kelemahan, di antaranya: tidak menjadikan realita sebagai teks, tidak menjadikan teks sebagai pembuktian realita nalar, tidak dikaitkan dengan realitas sebagai acuan yang ditunjukinya, tidak menjadikan teks bersifat unilateral, menganggap hanya ada satu pemahaman dari teks, teks tidak diarahkan kepada rasio dan realitas umat dan tidak memperjuangkan muslim sebagai rakyat melainkan memperjuangkan Islam sebagai prinsip serta tidak menjelaskan perhitungan secara kuantitatif. Untuk menyelesaikannya Hanafi memberikan solusi, yaitu tafsir kesadaran (hermeneutika pembebasan) tematik, yang memosisikan al-Qur'ân agar mendeksripsikan manusia, hubungannya antar-sesama, tugasnya di dunia, kedudukannya dalam sejarah, membangun sistem sosial dan politik dan mengajukan alternatif melalui metode analisis pengalaman yang membawa kepada makna teks bahkan realitas itu sendiri. Dengan menggunakan tiga fase analisis sebagai langkah operasionalnya, yaitu: *pertama*, kesadaran historis yang menentukan keaslian teks dan tingkat kepastiannya. *Kedua*, kesadaran eidetik yang menjelaskan makna teks dan menjadikannya rasional. *Ketiga*, kesadaran praktis yang menggunakan makna tersebut sebagai dasar teoretis bagi tindakan dan mengantarkan wahyu pada tujuan akhirnya dalam kehidupan manusia.

Penafsiran Hermeneutika al-Qur'ân yang bersifat parsial, penafsiran yang hanya mengkaji mengenai hajat hidup manusia kontemporer saja, bukan al-Qur'ân secara keseluruhan. Hermeneutika al-Qur'ân yang bersifat tematik, penafsiran yang berpegang teguh keada ensiklopedia al-Qur'ân dan tafsiran ayat-ayat tentang satu tema yang memang dibutuhkan sekarang, ada beberapa yang harus diperhatikan, di antaranya: membangun analisis bentuk berdasarkan unsure kebahasaan dan kalimat, analisis makna, memberikan prioritas terhadap tema-tema yang sejalan dengan kehidupan sekarang, membentuk tema dalam kerangka rasional, kokoh dan terpadu. Hermeneutika al-Qur'ân yang bersifat temporal, yang hanya sanggup memberikan visi al-Qur'ân kepada satu generasi dan satu fase waktu tertentu, bukan seluruh generasi dan waktu.

[46] Ibid., 497.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Paket 4
HERMENEUTIKA AL-QUR'ÂN FAZLUR RAHMAN

Biografi Fazlur Rahman

Fazlur Rahman merupakan intelektual Muslim kontemporer yang dilahirkan pada tanggal 21 September 1919, di daerah Hazara ketika India belum terpecah menjadi India dan Pakistan, daerah tersebut sekarang terletak di sebelah Barat Laut Pakistan.[1] Ayahnya, Maulana Syahab al-Din, adalah ulama terkenal lulusan madrasah Deoband. Meskipun berpendidikan agama sistem tradisional, Syahab al-Din sangat menghargai sistem pendidikan modern.

Ada beberapa faktor yang telah membentuk karakter keberagamaan Fazlur Rahman, salah satunya adalah pendidikan dari ibunya tentang kejujuran, kasih sayang, serta kecintaan sepenuh hati seorang ibu. Hal lain adalah ayahnya tekun mengajarkan agama kepada Rahman di rumah dengan disiplin yang tinggi sehingga ia mampu menghadapi ragam peradaban dan tantangan di dunia modern.[2]

Fazlur Rahman banyak dididik ilmu agama oleh orang tuanya dengan mazhab fiqh Hanafi. Selain itu ketika Rahman hidup di Pakistan telah lebih dahulu berkembang pemikiran yang agak liberal seperti Syah Waliyullah, Syah Abdul Aziz, Sayyid Ahmad Syahid, Sayyid Ahmad Khan, Sayyid Amir Ali, dan Sir Muhammad Iqbal. Dari para pemikir tersebut tentunya juga mempengaruhi pola pikir Rahman.

Pada tahun 1933, Fazlur Rahman melanjutkan studinya ke Lahore dan memasuki sekolah modern. Pada tahun 1940 Rahman menyelesaikan BA-nya dalam bidang Sastra Arab pada Universitas Punjab. Kemudian, dua tahun berikutnya (1942) dia menyelesaikan Masternya dalam bidang yang sama pada Universitas yang sama pula. Empat tahun kemudian (1946) Fazlur Rahman berangkat ke Inggris untuk pengembaraan intelektualnya keluar negeri dengan masuk di Universitas Oxford di bawah bimbingan Prof. S. Van Den Bergh dan H.A.R. Gibb dalam program doktor filsafat Islam (Ph.D).

Pada tahun 1949 Fazlur Rahman menyelesaikan studinya dengan disertasi tentang Ibn Sînâ.[3] Dua tahun kemudian disertasinya diterbitkan oleh Oxford University Press dengan judul *Avecinna's Psychology*. Setelah mendapatkan gelar doktor dalam bidang Filsafat Islam (Ph.D) Fazlur Rahman tidak langsung pulang kampung, melainkan dia masih tetap tinggal di Inggris dengan ikut mengembangkan karirnya sebgai seorang dosen studi Persia dan filsafat Islam di Universitas Durham dari tahun 1950 hingga tahun 1958.[4] Selanjutnya pada tahun 1958 ia hijrah ke Kanada, ia di sana diangkat sebagai lektor kepala (*associate professor*) di Institut Studi Islam Universitas Mc.Gill, Kanada.

Pada tahun 1961 Fazlur Rahman diundang untuk pulang di tanah airnya, Pakistan oleh seorang Presiden Ayyub Khan yang memerintah pada waktu itu, untuk membantu pembaruan di Pakistan. Terutama di lembaga Riset Islam Pakistan dan selanjutnya ia diangkat sebagai direktur lembaga tersebut pada tahun 1961-1969. Di tahun 1964, Fazlur Rahman juga ditunjuk sebagai salah seorang anggota Dewan Penasehat Ideologi Negara Islam Pakistan yang salah satu tugasnya adalah meninjau seluruh hukum, baik yang telah ada maupun yang akan dibuat agar selaras dengan pesan-pesan al-Qur'ân dan Sunnah serta mengajukan rekomendasi kepada pemerintah pusat dan daerah bagaimana seharusnya kaum Muslim Pakistan menjadi Muslim yang terbaik. Kedua lembaga ini yakni lembaga Riset Islam Pakistan dan Dewan Penasehat Ideologi Negara Islam Pakistan memiliki hubungan yang sangat erat, karena masing-masing dapat meminta

---

[1] Fazlur Rahman, *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam*, terj. Taufik Adnan Amal (Bandung: Mizan, 1993), 13.
[2] M. Hasbi Amiruddin, *Konsep Negara Islam Menurut Fazlur Rahman* (Yogyakarta: UII Press, 2000), 10.
[3] Sutrisno, *Fazlur Rahman: Kajian terhadap Metode, Epistomologi, dan Sistem Pendidikan* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), 62.
[4] Ilyas Supena, *Desain Ilmu-ilmu Keislaman dalam Pemikiran Hermeneutika Fazlur Rahman* (Semarang: Walisongo Press, 2008), 45.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bahan-bahan dan mengajukan saran-saran mengenai suatu rancangan undang-undang yang diajukan kepadanya.

Fazlur Rahman menerima tawaran Ayyub Khan tersebut dengan harapan ia dapat mengajukan gagasan-gagasan pembaruan dalam dunia Islam. Gagasan-gagasan tersebut kemudian ia lontarkan dalam tiga jurnal yang diterbitkan lembaga riset Islam, yakni *Dirâsah Islâmîyah* (Arab), *Islamic Studies* (Inggris), dan *Fikr-O-Nazr* (Urdu). Melalui jurnal tersebut, bidang-bidang kajian Islam Rahman bukan hanya sejarah filsafat dan pemikiran Islam pada umumnya, melainkan juga bidang-bidang lain yang lebih praktis seperti riba dan bunga bank, sistem ekonomi, lembaga perkawinan dan keluarga, masalah-masalah kesehatan pengobatan, sistem politik dan kenegaraan dan sistem pendidikan.

Usaha-usaha tersebut dilakukannya dengan memberi makna baru terhadap ayat-ayat al-Qur'ân dengan metodologi tafsir baru. Gagasan pembaruan Rahman tersebut yang pada dasarnya adalah representasi kelompok neo-modernis berkaitan dengan Sunnah dan Hadîth, riba dan bunga bank, zakat, fatwa-fatwa tentang kehalalan binatang yang disembelih dengan alat mekanik dan sebagainya. Gagasan-gagasan tersebut banyak mengundang kontroversi berskala nasional, yang puncaknya terjadi pada bulan September 1967 ketika dua bab pertama karya monumentalnya *Islam* dipublikasikan dalam jurnal berbahasa Urdu yang bernaung di bawah lembaga Riset Islam. Dalam buku tersebut Rahman mengatakan bahwa secara keseluruhanya al-Qur'ân adalah kalam Allah, dan dalam pengertian biasa juga seluruhnya merupakan perkataan nabi Muhammad.[5]

Pernyataan tersebut seperti bisa diduga akan menimbulkan reaksi keras oleh kalangan ulama tradisionalis dan fundamentalis di Pakistan. Bahkan tidak sedikit yang menuduh Rahman sebagai *munkir al-Qur'ân*. Kondisi itu diperparah dengan terjadinya demonstrasi masa dan aksi mogok kerja yang berskala masif di beberapa kota di Pakistan pada awal September 1968. Aksi massa menurut beberapa kalangan dinilai sebagai bersifat politis, memangdalam waktu yang cukup lama belum juga bisa diredakan. Salah satu pendapat yang menyatakan aksi masa tersebut bersifat politis adalah John L. Esposito. Menurutnya aksi massa tersebut sebenarnya bukan hanya datangnya dari penyataan Rahman, melainkan juga adanya faktor politik yang sebenarnya lebih ditujukan untuk menentang kepemimpinan Ayyub Khan.[6]

Akhirnya, karena menemukan dirinya tanpa dukungan dan kurang strategis dalam mengembangkan pembaruan Islam, Rahman mengajukan pengunduran dirinya dari jabatan Direktur Lembaga Riset Islam pada 5 September 1968 yang langsung dikabulkan oleh Ayyub Khan. Setahun kemudian pada tahun 1969 Rahman melepaskan keanggotaannya dari Dewan Penasehat Ideologi Islam Pakistan.[7] Pertimbangan pengunduran dirinya dari kedua lembaga tersebut merupakan faktor yang sangat menentukan bagi keputusan Rahman untuk segera meninggalkan Pakistan di tengah hujatan dan sorotan kritik atas pandangan-pandangannya sebagai seorang yang dianggap terlalu liberal.

Pada musim semi tahun 1969, Fazlur Rahman diangkat menjadi guru besar tamu di Universitas California, Los Angles dan kemudian ditarik Universitas Chicago sebagai professor pemikiran Islam. Pada tahun 1986, ia direkrut oleh Horald H. Swift menjadi guru besar di Chicago University hingga wafatnya pada Juli 1988.[8]

Hermeneutika Fazlur Rahman

---

[5] Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual*, terj. Ahsin Muhammad (Bandung: Pustaka, 1984), 31; dan Ebrahim Moosa, *Introduction dalam Fazlur Rahman, Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism* (Oxford: Oneworld Publication, 2000), 35.

[6] John L. Esposito, "Pakistan: Pencarian Identitas Islam" dalam *Islam dan Perubahan Sosial Politik di Negara Berkembang*, terj. Wardah Hafiz (Yogyakarta: PLP2M, 1985), 286.

[7] Abd A'la, *Dari Neo-Modernisme ke Islam Liberal: Jejak Fazlur Rahman dalam Wacana Islam di Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 2003), 37.

[8] Rahman, *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam*, , 15.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Secara epistemologis ada beberapa poin yang bisa ditangkap dari pemikiran hermeneutika Fazlur Rahman, yaitu: *Pertama*, dalam memahami al-Qur'ân, hermeneutika Rahman lebih mendahulukan prinsip moral al-Qur'ân ketimbang dimensi lahiriah teks, meskipun ia tidak meninggalkan teks sama sekali. Dalam hal ini, Rahman menunjuk pada pengalaman generasi sahabat yang mengambil kesimpulan hukum berdasarkan pengalaman generasi mereka akan totalitas ajaran al-Qur'ân dan baru mengutip ayat-ayat individual al-Qur'ân pada tahap sekunder. Bagi umat Islam yang tidak pernah hidup bersama Nabi, maka memahami totalitas al-Qur'ân dapat dilakukan dengan memahami latar historis penurunan al-Qur'ân tersebut dan kemudian menyusun prinsip-prinsip moral al-Qur'ân tersebut secara sistematis.

Kedua, sumber informasi pengetahuan dalam konsep hermeneutika Rahman bukan hanya teks, melainkan mencakup tiga horizon sekaligus; dunia teks (*world of view*), dunia pengarang (*world of the author*), dan dunia pembaca (*world of the reader*). *Pertama*, seorang hermeneut harus memahami teks al-Qur'ân, mengenal tradisi masyarakat Arab ketika al-Qur'ân diturunkan dan seolah-olah hidup di tengah-tengah mereka. Setelah itu kembali mengajak al-Qur'ân dan Muhammad (sebagai penafsir otoritatif atas al-Qur'ân) untuk hidup kembali di masa kini.

Ketiga, hermeneutika rahman lebih mengutamakan validitas pengetahuan yang bersifat intersubjektif. Hermeneutika tidak mengenal model penafsiran yang bersifat tunggal dan menjadi hak monopoli kelompok tertentu. Sebaliknya, kebenaran dan pengetahuan menjadi hak milik semua orang dan semua kelompok sehingga kebenaran dalam sudut pandang hermeneutika lebih bersifat pluralistik. Karena itu, pesan al-Qur'ân yang dipandang relevan dalam penggalan ruang waktu tertentu belum tentu relevan dalam penggalan ruang waktu yang lain.

Keempat, intersubjektivitas yang diusung hermeneutika ini tidak akan sampai melahirkan relativisme, sebab fleksibilitas rumusan hukum Islam tersebut akan selalu dapat dikembalikan kepada prinsip-prinsip moral (ideal moral). Watak relatisme hermeneutika secara objektif selalu dipagari oleh prinsip-prinsip moral al-Qur'ân yang selalu dijadikan sebagai pijakan dalam merumuskan hukum Islam tersebut.[9]

Teori "Double Movement"

Fazlur Rahman sebenarnya telah merintis rumusannya tentang metodologi sejak dia tinggal di Pakistan pada dekade 1960-an. Namun rumusan metodologinya ini secara sistemati dan komprehensif baru diselesaikannya ketika dia telah menetap di Chicago. Metodologi yang ditawarkannya ini, yang dia sebut sebagai "double movement", merupakan kombinasi pola penalaran induksi dan deduksi: *pertama*, dari yang khusus (partikular) kepada yang umum (general), dan *kedua*, dari yang umum kepada yang khusus. Pada tahun pada tahun 1982 melalui bukunya yang berjudul *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Rahman mengemukakan metode tafsir dalam memperoleh pemahaman al-Qur'ân, yakni *double movement method* (metode gerakan ganda). Pada gerakan pertama[10] dari metode sebuah gerakan gandanya terdapat dua langkah yang harus ditempuh oleh seorang penafsir al-Qur'ân.

---

[9] Ilyas Supena, *Desain Ilmu-ilmu Keislaman dalam Pemikiran Hermeneutika Fazlur Rahman* (Semarang: Walisongo Press, 2008), 86-87.

[10] Pada dasarnya, gerakan pertama dari dua gerakan metodis yang terdiri dari dua langkah merupakan penjabaran dari tiga pendekatan pemahaman dan penafsiran al-Qur'ân, yaitu pendekatan historis, kontekstual, dan sosiologis. Agaknya gerakan pertama ini lebih dikhususkan terhadap ayat-ayat hukum. Dari gerakan pertama dalam metode sebuah gerakan gandanya ini, pendekatan Rahman hampir serupa dengan pendekatan historisisme yang kerap kali digunakan orientalis dalam mengkaji Islam. Pendekatan ini menyatakan bahwa "suatu entitas, baik itu institusi, nilai-nilai maupun agama berasal dari lingkungan fisik, sosio-kultural, dan sosio-religius tempat entitas itu muncul". Namun, pendekatan historisisme ini akan nampak sangat berbeda dengan pemikiran Rahman ini jikalau kita mengkajinya dengan saksama. Perbedaan tersebut ialah bahwa Rahman sama sekali tidak menolak adanya wahyu yang ikut membentuk suatu aturan-aturan konkret dalam al-Qur'ân, justru ia melakukan metode ini untuk memilah aspek yang sifatnya ilahiah dengan entitas yang dibentuk oleh sejarah. Lihat Taufik Adnan Amal, "Fazlur Rahman dan Usaha-usaha Neomodemisme Islam Dewasa ini", dalam Fazlur Rahman, *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam* (Bandung: Mizan, 1996), 27-28.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Langkah pertama, seorang penafsir harus memahami arti atau makna dari sesuatu pernyataan dengan mengkaji situasi atau problem historis, di mana pernyataan al-Qur'ân tersebut merupakan jawabannya. Tentu saja, sebelum mengkaji ayat-ayat spesifik pancaran situasi-situasi spesifiknya, suatu kajian mengenai situasi makro dalam batasan-batasan masyarakat, agama adat istiadat, lembaga-lembaga, bahkan mengenai kehidupan secara komprehensif di Arab pada saat kehadiran Islam khususnya di Makkah akan harus dilakukan. Jadi, langkah pertama dari gerakan yang pertama adalah memahami makna al-Qur'ân sebagai suatu keseluruhan di samping dalam batas-batas ajaran-ajaran khusus yang merupakan respons terhadap situasi-situasi khusus.

Ini berarti seorang Muslim (penafsir) harus memahami arti atau makna suatu pernyataan (ayat) dengan mengkaji konteks historis, di mana pernyataan al-Qur'ân tersebut merupakan jawabannya. Sebelum mengkaji ayat-ayat spesifik dalam situasi-situasi spesifiknya, tentu saja suatu kajian situasi makro dalam batasan-batasan masyarakat, agama, adat-istiadat, lembaga bahkan keseluruhan kehidupan masyarakat di Arab pada saat Islam datang dan khususnya di Makkah dan sekitarnya, mutlak harus dilakukan terlebih dahulu.

Adapun langkah kedua, adalah menggeneralisir respons-respons spesifik tersebut dan menyatakannya sebagai ungkapan-ungkapan yang memiliki tujuan moral sosial umum, yang dapat disaring dari ungkapan ayat-ayat spesifik dalam sinar latar sosio-historis dan dalam sinar "rationes leges" ('*illah* hukum) yang sering digunakan. Selama proses ini, perhatian harus ditujukan kepada ajaran al-Qur'ân sebagai suatu keseluruhan, sehingga setiap arti tertentu yang dipahami, setiap hukum yang dinyatakan, dan setiap tujuan yang dirumuskan akan koheren dengan yang lainnya. Al-Qur'ân sendiri mendakwakan secara pasti bahwa "ajaran tidak mengandung kontradiksi", melainkan koheren dengan keseluruhan".[11]

Bila gerakan yang pertama mulai dari hal-hal yang spesifik lalu ditarik menjadi prinsip-prinsip umum dan nilai-nilai moral jangka panjang, Gerakan Pertama ini disebut Rahman sebagai 'tugas pemahaman' (*task of understanding*). Dalam gerak pemahaman ini. Rahman mensyaratkan kajian-kajian bidang lain yang menunjang pemahaman yang *feasible*. Di samping pengetahuan tentang bahasa al-Qur'ân (tata bahasa, gaya bahasa, dan lain-lain), suatu kajian tentang pandangan-pandangan kaum Muslimin—khususnya generasi awal-akan membantu. Artinya, dipergunakan pendekatan linguistik dan historis (kritis). Akan tetapi, pandangan-pandangan tersebut harus menduduki tempat kedua dalam materi-materi objektif yang digariskan di atas; karena walaupun penafsiran-penafsiran historis atas al-Qur'ân akan membantu, juga harus mendapatkan penilaian dari pemahaman yang diperoleh dari al-Qur'ân sendiri.[12]

Gerakan kedua ditempuh dari prinsip umum ke pandangan spesifik yang harus dirumuskan dan direalisir ke dalam kehidupan sekarang. Gerakan kedua ini mengandaikan adanya kajian yang cermat atas situasi sekarang sehingga situasi sekarang bisa dinilai dan dirubah sesuai dengan priortitas-prioritas moral tersebut. Dengan kata lain, ajaran-ajaran yang bersifat umum harus ditubuhkan (*embodied*) dalam konteks sosio-historis yang konkret di masa sekarang.[13]

Pada dasarnya, ide pokok yang terkandung dalam gerakan pertama, sebagaimana diurai sebelumnya, adalah penerapan metode berpikir induktif: "berpikir dari ayat-ayat spesifik untuk sampai kepada ayat-ayat prinsipil", atau dengan kata lain adalah "berpikir dari aturan-aturan legal spesifik untuk sampai kepada moral sosial yang bersifat umum yang terkandung di dalamnya. Terdapat tiga perangkat untuk dapat menyimpulkan prinsip moral-sosial. *Pertama* adalah prangkat *'illah* hukum (*ratio legis*) yang dinyatakan dalam al-Qur'ân secara eksplisit; *kedua*, *'illah* hukum yang dinyatakan secara implisit yang dapat diketahui dengan cara menggeneralisir beberapa ungkapan spesifik yang terkait; dan *ketiga* adalah perangkat sosio-historis yang bisa berfungsi untuk menguatkan ilat hukum implisit untuk menetapkan arah maksud.

---

[11] Fazlur Rahman, "Toward Reformulating the Methodology of Islamic Law: Syeikh Yamani on Public Interest Islamic Law", *Journal of International Law and Politics*, Vol. 12, No. 2 (New York University, 1979), 221.

[12] Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi Atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman* (Bandung: Mizan, 1996), 7-8.

[13] Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas*, 8.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Mengenai 'illah (*ratio logis*, alasan hukum) dan hikmah (sasaran), pada prinsipnya Rahman sependapat dengan Shaykh Yamani, bahwa kedua kata tersebut mengandung implikasi makna yang berbeda jika dikaitkan dengan aspek ibadah (*religious*), tetapi jika dikaitkan dengan aspek *mu'âmalah* (pranata sosial), keduanya memiliki pengertian yang erat. Namun Rahman tidak sependapat jika dikatakan bahwa dalam aspek ibadah tidak terkandung hikmah dan dalam aspek *mu'âmalah* tidak terkandung nilai religius, atau semata-mata dikatakan sekuler. Hal ini sebagaimana dikatakan oleh mayoritas Muslim sekuler yang mengidentifikasikan "aspek religius" sebagai hal-hal yang bersifat abadi, tidak dapat diubah karena terkandung hikmah di dalamnya, sedangkan *mu'âmalah* dipandang sebagai hal-hal yang mutlak, dan bebas mengalami perubahan. Menurut Rahman, di dalam aspek ibadah terdapat hikmah sebagaimana terdapat dalam aspek *mu'âmalah*. Namun antara keduanya mempunyai kualifikasi yang berbeda.[14]

Standar hikmah dalam aspek *mu'âmalah* adalah nilai logis. Sebaliknya, aspek-aspek sosial juga mengandung nilai-nilai religius yang bersifat abadi, tidak semata-mata bersifat sekuler. Nilai nilai moral-sosial yang terkadang dalam aspek *mu'âmalah* adalah bersifat religius dan abadi. Bahkan hukum-hukum yang ditarik dari nilai-nilai moral-sosial tersebut sebagai respons terhadap zaman apapun juga bersifat religius, sekalipun ia tidak bersifat abadi. Dengan bahasa lain, aturan (hukum) sosial bisa saja seperangkat nilai-nilai dan tujuan moral-sosial. Perubahan hukum yang melanggar nilai-nilai dan tujuan moral-sosial tidak dapat dibenarkan secara Islam. Rahman sendiri tidak pernah mempermasalahkan nilai-nilai atau prinsip-prinsip moral-sosial tersebut apakah sebagai *'illah* ataupun sebagai hikmah.

Adapun dalam gerakan kedua ini terdapat dua kerja yang saling terkait. *Pertama* adalah kerja merumuskan prinsip umum al-Qur'ân menjadi rumusan-rumusan spesifik, maksudnya yang berkaitan dengan tema-tema khusus, misalnya prinsip ekonomi Qur'âni; prinsip demokrasi Qur'âni; prinsip hak-hak asasi Qur'âni dan lain-lain, di mana rumusan prinsip-prinsip tersebut harus mempertimbangkan konteks sosio-historis yang konkret, dan bukan rumusan spekulatif yang "melangit", kerja pertama tidak mungkin terlaksana kecuali disertai kerja kedua yaitu pembahasan secara akurat terhadap kehidupan aktual yang sedang berkembang dalam segala aspeknya: ekonomi, politik, budaya, dan lain-lain.

Kenyataan kehidupan aktual suatu masyarakat atau bangsa memiliki corak-corak tertentu yang bersifat situasional dan kondisional. Selain itu, ia sarat akan perubahan- perubahan. Oleh karena itu, tanpa pencermatan situasi dan kondisi aktual, akan cenderung kepada upaya pemaksaan prinsip-prinsip Qur'âni, sedangkan yang diinginkan Rahman bukanlah seperti itu, melainkan hanyalah "perumusan" prinsip umum al-Qur'ân dalam konteks sosio-historis aktual. Bahkan suatu prinsip tidak dapat diterapkan sebelum ia dirumuskan kembali.

Pada langkah pertama dari gerakan pertama ini, Rahman hendak menempatkan wahyu al-Qur'ân dalam konteks kesejarahannya atau konteks lingkungan, di mana wahyu tersebut turun dan menjadi solusi terhadap pelbagai permasalahan yang dirasakan masyarakat Arab ketika itu. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa ia hendak membatasi isi pesan dalam al-Qur'ân dalam konteks masyarakat Arab ketika itu. Langkah *pertama* dari sebuah gerakan gandanya ini, menempatkan wahyu sebagai pelbagai respons dari Allah melalui Nabi Muhammad atas stimulus-stimulus yang datang dari problem-problem historis masyarakat Arab ketika itu.[15]

Pada langkah *kedua*, seorang penafsir al-Qur'ân harus membuat generalisasi atas solusi-solusi yang diberikan kepada masayarakat Arab ketika itu dengan dilandasi oleh alasan-alasan yang terdapat dalam al-Qur'ân ketika memberikan solusi-solusi tersebut. Rahman menyadari bahwa langkah kedua ini adalah implikasi dari langkah pertama. Langkah kedua dari gerakan pertama ini merevisi langkah pertama yang membatasi wahyu al-Qur'ân dalam konteks kesejarahannya, karena pada langkah kedua ini Rahman hendak mengambil makna moral-sosial yang tidak dibatasi oleh oleh ruang dan waktu. Maksudnya, jika pada langkah pertama ia

---

[14] Rahman, "Toward Reformulating", 220.

[15] Lihat Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago dan London: The University of Chicago Press, 1982), 5.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

membatasi wahyu al-Qur'ân dalam konteks historis atau sosial tertentu di mana wahyu dinyatakan sebagai solusi-solusi atas problem historis, maka pada langkah kedua ia hendak mengambil makna dari suatu solusi-solusi tersebut yang dinilainya merupakan sesuatu hal yang trans-historis atau melampaui batas kesejarahan pewahyuan.

Menurut Rahman, tidaklah mungkin jika pada masa lalu berhasil diterapkan, namun pada masa kini tidak dapat diaktualisir. Oleh karenanya, ia menyarankan diperlukannya "jihad intelektual", yang dilakukan dengan cara melakukan usaha terus-menerus dalam memahami makna dari suatu teks atau pernyataan dari masa lampau tersebut (al-Qur'ân) yang mempunyai suatu aturan, dan kemudian mengubah aturan tersebut yang dikontekskan dengan masa kini atas dasar nilai-nilai yang terkandung dalam teks berserta konteks historisnya.

Ebrahim Moosa memandang bahwa metode sebuah gerakan ganda ini terpengaruh oleh tokoh hermeneutika objektif asal Italia, Emilio Betti. Menurutnya, metode Rahman tersebut tersebut adalah ringkasan dari empat kaidah penafsiran[16] yang dikemukakan oleh Betti. Walaupun terdapat pendapat yang menyatakan bahwa kaidah-kaidah penafsiran teks dalam hermeneutika Betti telah diringkas oleh Rahman dalam wujud metode sebuah gerakan ganda, terdapat perbedaan yang cukup sifnifikan antara keduanya. Betti percaya pada makna yang hidup kembali karena penegasan tujuan dalam pikiran penafsir orisinal.[17]

Sedangkan dalam metode sebuah gerakan ganda, Rahman menyakini bahwa terdapat kebutuhan dalam mengetahui maksud dalam pikiran penafsir, bahkan menegaskan bahwa konteks sejarah penafsir dengan semua kesulitannya harus diselidiki. Rahman yakin bahwa dengan penerapan teori "double movement"-nya ini di dalam penafsiran teks, ijtihad dapat diaktualisir kembali. Apabila hal ini dapat dilakukan, pesan-pesan al-Qur'ân dapat 'hidup' dan menjadi efektif sekali lagi. Gerakan ganda seperti yang dikemukan oleh Rahman memang strategis dalam upaya mengaitkan relevansi teks dan konteks, terutama untuk merumuskan kembali hukum dari al-Qur'ân. Lebih lanjut, Rahman memastikan perlunya pendekatan multidisiplin dalam mengkaji pesan-pesan al-Qur'ân, karena pesan-pesan yang terkandung di dalam al-Qur'ân seringkali kompleks, sehingga rawan untuk ditafsirkan secara otoriter oleh kelompok tertentu yang berkepentingan dengan model penafsiran tunggal.

Aplikasi Teori Double Movement dalam Menafsir al-Qur'ân

Ayat Potong Tangan

Beberapa contoh pemahaman al-Qur'ân yang sedikit banyak mencerminkan bentuk konkret penerapan teori gerak ganda dapat ditemukan dalam beberapa tulisan Rahman di antaranya mengenai hukuman potong tangan bagi pencuri. "Sebagai mana biasa ia mengritik pemahaman yang sempit dan tidak kontekstual dari para ulama klasik.Usaha sebagian kalangan

---

[16] Kaidah-kaidah penafsiran tersebut antara lain: a). otonomi objek hermeneutik. Artinya, ragam bentuk yang bermakna harus dipahami berdasarkan perkembangan logika mereka sendiri, hubungan yang diharapkan, kepentingan, koherensi, dan kesimpulannya. Pada langkah ini seorang penafsir harus melihat suatu objek yang tercipta dari pengarang dan harus dipandang dari sudut pandang pengarang serta stimulus-stimulus yang membentuknya dalam proses-proses kreatif; b). koherensi makna (prinsip kemutlakan). Artinya keseluruhan dan sebagian dalam pelbagai bentuk yang bermakna saling berhubungan. Makna keseluruhannya harus diambil dari unsur-unsur individual, dan unsur individual harus dipahami dengan mengacu pada totalitas, yang menembus makna keseluruhan di mana ia merupakan bagiannya; c). aktualitas pemahaman. Artinya, melacak kembali proses kreatif, merekonstruksinya dalam dirinya sendiri, menerjemahkan kembali pemikiran yang tak berkaitan dengan sebuah "yang lain", sebuah bagian dari masa lalu, sebuah peristiwa yang dapat diingat, yang menjadi aktualitas hidup seseorang; dan d). keharmonisan atau korespondensi hermeneutik dari makna (ketepatan-makna dalam memahami). Artinya, penafsir harus berusaha membawa pemahaman yang "hidup" ke dalam harmoni yang paling erat dengan stimulasi yang ia terima dari objek dengan suatu cara sehingga satu sama lain beresonansi secara harmonis. Lihat Ilyas Supena, *Bersahabat dengan Makna melalui Hermeneutika* (Semarang: Program Pascasarjana IAIN Walisongo Semarang), 56; bandingkan Fazlur Rahman, *Kebangkitan dan Pembaharuan di dalam Islam*, Ebrahim Moosa (ed.), terj. Munir (Bandung: Pustaka, 2001), 20-21.

[17] Ebrahim Moosa, "Introduction" dalam Fazlur Rahman, *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism* (Oxford: Oneworld Publication, 2000), 31.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

modernis untuk menafsirkan *qat} al-yad* secara metafor, di mana ia menjadi berarti "menutup peluang bagi orang untuk mencuri" atau "memotong jangkauan tangannya melalui perbaikan ekonomi"[18]—juga dinilainya tidak sesuai dengan fakta historis (yang menjadikan makna literal sebagai pengertian yang digunakan dan dipraktikkan). Sebagaimana telah disebutkan sebelumnya, ia selalu menekankan pemahaman al-Qur'ân menurut konteks sosio-historisnya agar terhindar dari penafsiran yang subjektif dan artifisial).

Secara sosiologis, menurutnya,praktik potong tangan agaknya telah ada di antara suku-suku tertentu sebelum kedatangan Muhammad, dan kemudian bentuk hukuman ini diadopsi oleh al-Qur'ân. Ada dua unsur utama dalam pencurian, pertama ia merupakan perbuatan keliru yang dilakukan karena desakan ekonomi, dan kedua terjadi pelanggaran terhadap hak milik orang lain. Dalam masyarakat kesukuan hak milik terkait erat dengan kehormatan seseorang, sehingga tindak pencurian bukan saja dianggap sebagai kejahatan ekonomi, tetapi lebih dinilai sebagai kejahatan terhadap kehormatan orang lain. Akan tetapi dalam masyarakat urban yang telah maju terdapat perubahan nilai yang cukup jelas di mana pencurian lebih dilihat sebagai kejahatan (yaitu perampasan hak) yang dimotivasi oleh kepentingan ekonomi. Hak yang dirampas oleh pencuri ini adalah hak pemilik untuk menggunakan aset ataupun fasilitas ekonomi tertentu. Kesimpulan akhirnya adalah bahwa perubahan nilai seperti ini tentu saja menghendaki perubahan bentuk hukuman.

Poligami

Ayat yang berkaitan dengan poligami adalah Q.S. al-Nisâ [4]: 3 dengan konteks ayat yang berkaitan dengan permasalahan gadis-gadis yatim yang telah berusia dewasa. Q.S. al-Nisâ [4]: 2, di mana wali mereka tidak berkenan menyerahkan harta kekayaan anak yatim yang dikuasainya. Q.S. al-Nisâ [4]: 3 memang menganjurkan poligami dengan disertai syarat bahwa para suami mampu berbuat adil, dengan diiringi penekanan "jika engkau kuatir tidak mampu berbuat adil, cukuplah hanya dengan seorang istri".

Selanjutnya sebagaimana pada ayat kedua, yang memerintahkan berbuat adil pada anak-anak yatim. Q.S. al-Nisâ [4]: 129 juga menegaskan "Kamu sekali-kali tidak akan mampu berbuat adil kepada isteri-isterimu walaupun sesungguhnya kamu sangat menghendaki untuk berbuat demikian-(jika engkau tidak mampu berbuat adil sepenuhnya)—maka setidak-tidaknya janganlah kamu cenderung sepenuhnya kepada salah satunya sehingga yang lain terkatung-katung".

Rahman mencoba mendekati nas ini dengan menggali nilai yang terkandung di dalam teks formalnya bedasarkan sosio-historis dan kulturalnya. Rahman tidak sependapat bahwa frasa "berlaku adil" dalam ayat 3 surat al-Nisâ hanya terbatas pada perlakuan lahiriah. Jika frase tersebut hanya bermakna demikian, niscaya tidak mungkin ada penegasan pada peringatan ayat 129 surat al-Nisâ. Frase tersebut hanya tepat jika ditafsirkan dalam aspek psikis, cinta kasih. Ia beralasan dengan ayat-ayat yang mengatur poligami sudah menjadi semacam *endemic* dalam struktur sosial Arab pada masa itu, maka al-Qur'ân secara bijaksana menerima status *quo* tersebut dengan disertai langkah-langkah perbaikan melalui sejumlah rancangan hukum. Tetapi bersamaan dengan itu al-Qur'ân juga mengemukakan rancangan moral di mana masyarakat secara gradual dianjurkan menuju ke arah tersebut, yaitu monogami.

Dengan memandang izin poligami bersifat temporer dan memandang bahwa maksud yang hendak dituju oleh al-Qur'ân yang sebenarnya adalah menegakkan monogami, akan

---

[18] Bandingkan Benazir Bhutto, "Politics and the Muslim Woman" dalam Charles Kurzman (ed.), *Liberal Islam: A Source Book* (New York-Oxford: Oxford University Press, 1998), 108-l09. Di sini Benazir Bhutto di antaranya menyatakan bahwa pemahaman "faqt}'û aydiyahumâ" seperti makna literalnya sebagai *rigid interpretation* (penafsiran yang kaku) dan merupakan pengertian yang dibela oleh para ulama tradisional. Akan tetapi dalam analisis konsepsi Islam dapat berarti tuntutan membuat instrumen (sarana) yang akan dapat mencegah mereka untuk mencuri lagi. Instrumen ini bisa berkembang seiring dengan kemajuan masyarakat, misalnya dalam bentuk konsultasi psikiatris atau menempatakan para pencuri tersebut dalam sebuah rumah (tahanan) yang terpisah. Bentuk pemahaman yang terakhir ini disebutnya sebagai *conceptual interpretation* (penafsiran konseptual).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menyelamatkan ayat 3 dan ayat 129 surat al-Nisâ dari pengertian yang kontradiktif. Masalah poligami berkaitan erat dengan konteks keadilan sosial terhadap wanita.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Paket 5
HERMENEUTIKA AL-QUR'ÂN
MUHAMMAD SHAHRÛR

Biografi Muhammad Shahrûr

Muhammad Shahrûr lahir di Damaskus, Suriah, pada 11 April 1938. Ayahnya bernama Daib sedangkan ibunya bernama Siddîqah binti Salih Filyûn. Shahrûr beristeri 'Azîzah dan dikarunia lima orang anak.[1] Sejak kecil Shahrûr terkenal dengan anak yang cerdas dan cemerlang. Jenjang pendidikan Shahrûr sebagaimana anak-anak lainnya diawali dari madrasah Ibtidâîyah, I'dâdiyah (sederajat SLTP/Tsanawiyah), dan Thanawiyah (sederajat SMU/Aliyah) di Damaskus. Dalam usia 19 tahun Shahrûr memperoleh ijazah Tsanawiyah dari Madrasah 'Abd al-Rahmân al-Kawâkibî pada tahun 1957 M.[2]

Karena kecerdasannya, Shahrûr kemudian perolehan beasiswa dari pemerintah Suriah ke Moskow, Rusia untuk melanjutkan kuliah di bidang Teknik Sipil pada Maret 1957. Jenjang pendidikan ini ditempuhnya selama lima tahun mulai 1959 hingga berhasil meraih gelar Diploma (S1) pada tahun 1964. Pasca kelulusan, Shahrûr kembali ke negara asalnya mengabdikan diri pada Fakultas Teknik Sipil Universitas Damaskus sampai tahun 1965. Dalam waktu yang tidak lama, Universitas Damaskus mengutusnya ke Dublin Irlandia tepatnya di *Ireland National University* untuk melanjutkan studinya pada jenjang Magister dan Doktoral dalam bidang yang sama dengan spesialisasi Mekanika Pertanahan dan Fondasi. Pada tahun 1969 Shahrûr meraih gelar Master dan tiga tahun kemudian, tahun 1972, dia berhasil menyelesaikan program doktoralnya. Pada tahun yang sama ia diangkat secara resmi menjadi dosen Fakultas Teknik Sipil Universitas Damaskus dan mengampu mata kuliah Mekanika Pertanahan dan Geologi.[3]

Lingkungan keluarga yang cinta ilmu, telah membetuk kecerdasan pribadi Shahrûr. Ayah Shahrûr adalah murid dekat Shaykh Nâsir al-Dîn al-Albânî. Setiap kali Shaykh al-Albânî berkunjung ke Damaskus, ayahnya menjemputnya dan mengajaknya menginap di rumah mereka. Kesempatan menginap Shaykh al-Albâni kemudian dimanfaatkan ayahnya untuk meminta kepada Shaykh al-Albânî menyampaikan ceramah pengajian. Potret tersebut telah menjelaskan betapa akrab dan dekat keluarga Shahrûr dengan sosok Shaykh al-Albânî (w. 1999 M), seorang pakar H{adîth abad ke-21. Meskipun keluarga Shahrûr begitu dekat dengan al-Albânî yang terkenal sebagai ulama konservatif di bidang H{adîth, namun hal itu ternyata tidak mewarnai pemikiran Shahrûr. Bahkan ia cenderung memberontak terhadap pandangan H{adîth yang diusung oleh al-Albânî dan ulama H{adîth klasik lainnya.[4]

Negara Suriah tempat Shahrûr dilahirkan dan tumbuh tercatat sebagai negara yang memiliki pengaruh luar biasa dalam arus pemikiran di dunia Islam, baik sosial, politik, budaya, dan intelektual. Dari tanah Suriah setidaknya telah muncul sejumlah tokoh dan ulama terkenal seperti Ibnu 'Ashâkir (w. 1176 M), Jamal ad-Dîn al-Qâsimî (w. 1913 M), Nâshir ad-Dîn al-Albânî (w. 1999 M) dan yang masih hidup adalah Wahbah al-Zuhaylî, Sa'îd Ramadân al-Bûti dan tentu dirinya. Penduduk Suriah secara umum sangat toleran dan jauh lebih terlatih untuk hidup berdampingan dengan agama lain jika dibandingkan dengan negara Muslim lainnya. Dengan kata lain, kultur sosial-politik Suriah sangat mendukung setiap orang untuk menghasilkan dan

---

[1] Ahmad Zaki Mubarok, *Pendekatan Strukturalisme Linguistik dalam Tafsir al-Qur'ân Kontemporer 'ala M. Syahrur* (Yogyakarta: Elsaq Press, 2007), 137.

[2] Untuk penjelasan lebih lengkap tentang biografi Muhammad Shahrûr dapat dirujuk langsung ke *website* resminya, yaitu www.shahrour.org.

[3] Peter Clark, "The Shahrorur's Phenomenon: A Liberal Islamic Voice from Suriah", dalam *Islam and Christian-Muslim Relation*, Vol. VII, No. 3, Oktober, 1996, 339.

[4] Wawancara dengan Shahrûr, lihat "Lâ Aqbal al-Julûs 'ind Aqdâm Ibn 'Abbâs wa al-Shâfi'î", dalam www.shahrour.org.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mempublikasikan pemikiran-pemikirannya, tanpa harus mengalami "sanksi politik" dan "sanksi teologis" sebagaimana yang dialami oleh Nasr Hâmid Abû Zayd.[5]

Secara historis, besar kemungkinan ini merupakan peninggalan kebijakan dari masa para khalifah dahulu. Di Suriah jumlah umat Islam mencapai 80% sedangkan 20 % terdiri dari Kristen, Yahudi, dan aliran-aliran keagamaan lainnya seperti Shi'ah Druz. Dalam undang-undang yang berlaku dinyatakan dengan tegas bahwa kepala negara republik harus beragama Islam, di samping undang-undang juga menjamin kebebasan beragama bagi penduduknya. Sedang mazhab yang berkembang luas adalah mazhab Hanafî, meskipun mazhab lain juga tetap digunakan.[6]

Shahrûr meski berlatar belakang sebagai insinyur, namun ia lebih dikenal dalam kajian-kajian keislaman. Ia secara intens menulis buku-buku keislaman yang berbobot. Hal ini sebagaimana diwujudkannya dalam *al-Kitâb wa al-Qur'ân* (tahun 1992), sebagai karya pertama yang monumental. Buku inilah sebenarnya yang telah membuat namanya populer dalam kancah pemikiran. Renungan dalam buku ini ternyata tidak tanggung-tanggung karena ditulisnya dalam waktu yang cukup lama, yaitu 20 tahun. Di bidang spesialisasinya sendiri, Shahrûr sebenarnya juga menonjol, khususnya di negaranya sendiri, sebab pada tahun 1972, bersama rekan-rekannya ia membuka biro konsultasi teknik (*Dâr al-Istishârât al-Handasîyah*) di Damaskus, dan pada 1982-1983 pihak universitas mengirimnya ke luar negeri sebagai tenaga ahli pada *al-Sawd Consult*, Saudi Arabia.

Secara garis besar, karya-karya Shahrûr di antaranya adalah *al-Handasah al-Asâsîyah* (3 Volume) dan *al-Handasah al-Turâbîyah* 2. Sedang karya-karya Shahrûr di bidang keislaman dapat dikategorikan kedalam dua kategori (serial dan non-serial), ditambah karya-karya berbentuk artikel. Karya-karya serial Shahrûr, yakni *Dirâsât Islâmîyah Mu'âsirah*, adalah: (1) *Al-Kitâb wa al-Qur'ân* (1990), (2) *Fî al-Dawlah wa al-Mujtama'* (1994), (3) *Al-Islâm wa al-Imân: Manzûmah al-Qiyam* (1996), (4) *Nahw Usûl Jadîdah li al-Fiqh al-Islâmî: Fiqh al-Mar'ah* (2000), dan (5) *Tajfîf Manâbi' al-Irhâb* (2008). Sedangkan karya-karya non-serial Shahrûr adalah: (1) *Mashrû' Mithâq al-'Amal al-Islâmî* (1999) dan (2) *Al-Qasas al-Qur'ânî: Qirâ'ah Mu'âsirah: Madkhal ilâ al-Qasas wa Qissah Âdam* (2010). Selanjutnya artikel-artikel Shahrûr di antaranya adalah: (1) "The Divine Text and Pluralism in Muslim Societies", dalam Muslim Politics Report, 14 (1997) dan (2) "Islam and the 1995 Beijing World Conference on Woman" dalam Kuwaiti Newspaper dan dipublikasikan juga dalam Charles Kurzman (Ed.), Liberal Islam: A Sourcebook (New York & Oxford: Oxford University Press, 1998).

Semua karya non-artikel Muhammad Shahrûr tersebut diterbitkan oleh *Al-Ahlî li al-Tibâ'ah wa al-Nashr wa al-Tawzi'*, Damaskus. Sedang buku pertama, yakni *Dirâsât Islâmîyah Mu'âsirah: Al-Kitâb wa al-Qur'ân* (1992) diterjemahkan kedalam bahasa Inggris berjudul *The Qur'ân, Morality, and Critical Reason: The Essential Muhammad Shahrûr*.[7]

Proyek Hermeneutika Muhammad Shahrûr

Penjelasan mengenai konsep hermeneutika Shahrûr bukan berarti membahas tentang kajian Shahrûr secara menyeluruh, karena kajian al-Qur'ân yang dilakukan Shahrûr amat luas dan konsep hermeneutika tersebut merupakan bagian dari kerangka metodologis yang digunakan dalam melakukan dekonstruksi sekaligus rekonstruksi pemahaman terhadap umat Islam terhadap al-Qur'ân. Hermeneutika bagi Shahrûr merupakan suatu cara yang dapat digunakan untuk memahami ayat-ayat *al-Kitâb* (istilah Sharur terhadap al-Qur'ân) sebagai katagori *al-nubuwwah* dan katagori *al-risâlah* digunakan sebagai ijtihad.[8] Antara hermeneutika dan ijtihad tersebut dibahas

---

[5]Lihat Moh. Inam Esha, "Rekonstruksi Historis Metodologis Pemikiran M. Shahrûr" dalam Jurnal *al-Huda*, Vol. 2 No. 4, 2001, 124.

[6]Nurcholish Madjid, *Dialog Keterbukaan; Artikulasi Nilai Islam dalam Wacana Sosial Politik Kontemporer* (Jakarta: Paramadina, 1998), 130.

[7] Andreas Christmann, *The Qur'ân, Morality, and Critical Reason: The Essential Muhammad Shahrûr* (Leiden, The Netherlands: Koninklijke Brill NV, 2009).

[8] Muhammad Shahrûr, *Al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu'âsirah* (Damaskus: Al-Ahâlî li-al-Tibâ'ah, 1990), 37.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dan dirangkai oleh Shahrûr dalam suatu kerangka metodologi kajiannya terhadap al-Qur'ân yang disebut dengan pembacaan hermeneutis kontemporer (*qirâ'ah mu'âsirah*).

1. Filosofi Dasar Hermeneutika

Bicara tentang hakikat "realitas" adalah bicara tafsir tentang. Pemikiran Shahrûr tentang realitas adalah sesuatu yang ada (*being*) ini bersifat materi partikular (*matter*) maupun bersifat formal universal (*form*) di mana hal itu sudah berada dalam tataran empiris maupun berada dalam tataran rasional (*ideas*).[9] Untuk menjelaskan masalah realitas tersebut, Shahrûr menggunakan *triadic ontologis*, yaitu tiga kata kunci dasar yang menjadi landasan filosofis yang dimanfaatkan sebagai pembacaan hermeneutikanya, *Pertama*, *al-kaynûnah* yang berarti kondisi berada (*dasein*, *being*). *Kedua*, *al-sayrûrah* merupakan derivasi yang berarti berjalan atau perjalanan sejarah atau kondisi berproses (*process*). *Ketiga*, *sayrûrah* yang berarti kondisi menjadi (*becoming*).[10]

Gagasan ketiga term tersebut dalam praksisnya saling terkait dan merupakan studi filsafat termasuk tentang ketuhanan (teologi), alam (naturalistik), dan manusia (antropologi).[11] Dengan kata lain, persoalan ketuhanan, dan manusia sebagai suatu yang ada/*being*/*kaynûnah* dan akan selalu mengalami kondisi berada (*kaynûnah*) yang tidak terlepas dari perjalanan masa *(sayrûrah)* sebagai kondisi berproses yang terus mengalami perkembangan dan perubahan dalam tiap tahapannya, karena itulah akan selalu mengalami kondisi menjadi *(sayrûrah)*.

Landasan filosofis Shahrûr tersebut sangat kental keterpengaruhannya oleh filsafat proses A. N. Whitehead. Menurut Whitehead, segala sesautu berproses di bawah katagori *being, process*, dan *becoming*. Jadi gerak di sini adalah pergerakan menuju kebaruan, atau dengan kata lain, ada gerakan potensialitas menuju aktualitas.[12] Karenanya, apabila tidak adanya kesadaran terhadap ketiga hal tersebut akan berimbas terhadap pendistorsian, kebekuan, dan stagnasi yang mengancam toleransi dalam realitas yang plural karena relasi ontologis secara terus menerus akan berdialektika. Shahrûr menolak anggapan yang meletakkan hukum logika sebagai pengganti hukum dialektika. Menurut Shahrûr, hukum logika berangkat dari prinsip esensialisme dan penafian kontradiksi, karena hukum logika hanya berada pada titik *sayrûrah* (kondisi berproses) dan *sayrûrah* (kondisi menjadi), sementara hukum dialektika adalah hukum eksistensi objektif yang terfokus pada argumentasi atas adanya perkembangan dan perubahan pada segala sesuatu.[13]

Bangunan hermeneutika Shahrûr tersebut mengindikasikan akan pentingnya kesadaran sejarah dalam memahami al-Qur'ân, terutama pada konsep *sayrûrah* (proses) dan inilah yang dalam bahasa Wilhelm Dilthey disebut sebagai *historical understanding* atau dalam bahasa Palmer sebagai *historical consciousness*, karena produk tafsir ibeserta perangkat metodologinya, juga merupakan bagian dari eksistensi (*kaynûnah*/*being*) yang sangat akrab dengan perjalanan sejarah (*sayrûrah*) yang tentu mengalami perkembangan dan perubahan sesuai dengan tuntutan zaman sehingga proyek metodologi dan perangkat prosedural dalam pembacaan al-Qur'ân menjadi sebuah keniscayaan yang merupakan bagian dari "kondisi berproses" (*sayrûrah*) dari perjalanan hermeneutis sebagai proyek pembumian al-Qur'ân. Oleh karena itu, standar validitas produk penafsiran adalah kesesuaiannya dengan kondisi dan situasi di mana dan kapan tafsir itu diproduksi.[14]

2. Hermeneutika: Antara Teks, Penafsir (akal), dan Realitas Empiris

---

[9] Ibid., 194.

[10] Muhammad Shahrûr, *Nahw Usûl Jadidah li al-Fiqh al-Islâmî: Fiqh al-Mar'ah* (Damaskus: al-Ahâli li al-Tibâ'ah wa al-Nashr, 2000), 27.

[11] Ibid., 28-30.

[12] Mustaqim, *Epistemologi*, 127

[13] Imro'atul Mufidah, *Hermeneutika Al-Qur'an Muhammad Syahrur* dalam Kurdi, dkk, *Hermeneutika Al-Qur'an dan Hadis* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010), 293.

[14] Ibid., 296.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Melalui pemahaman terhadap hakikat realitas di atas, bahwa pada gilirannya akan menyentuk tentang hakikat tafsir, hal yang mengharuskan adalah melakukan peninjauan atas persoalan ontologis, yaitu mengadakan penyelidikan terhadap sifat dan realitas penafsiran dengan reflektif rasional serta analisa sitesis logis. Dalam pengertian ini, yang perlu dipetakan terlebih dahulu adalah, bahwa objek material tafsir adalah al-Qur'ân, sedangkan objek formalnya adalah problem memberi makna untuk mengungkap maksud firman Tuhan.

Bagaimanapun, seorang penafsir sebenarnya hanya berusaha untuk memahami maksud Tuhan firman Tuhan sesuai dengan bekal keilmuan yang dimiliki dan konteks yang melingkupinya. Demgan demikian, ia bukanlah penentu kebenaran itu sendiri. Oleh karena itu produk sesungguhnya adalah sebuah entitas yang berbeda dengan al-Qur'ân itu sendiri. Jika al-Qur'ân secara teologis diyakini memiliki kebenaran mutlak, maka hasil penafsiran adalah bersifat nisbi-relatif sebab ia terikat oleh latar belakang sosio-historis sang penafsir.

Terkait dengan hakikat tafsir, menurut Fazlur Rahman bahwa tafsir adalah hasil ijtihad atau interpretasi manusia atas teks-teks al-Qur'ân yang harus dipandang sebagai sesuatu yang tidak final dan harus diletakkan dalam konteks di mana tafsir itu diproduksi. Oleh karenanya, tafsir sangat terbuka untuk dikritisi dan dikaji ulang sesuai dengan dengan tuntuan zamannya, mengingat ia lahir dalam situasi spesifik yang sarat dengan kondisi sosio-historis sang penafsir.[15] Sedangkan Shahrûr berpendapat, tafsir harus ditempatkan sebagai kajian ilmiah yang objektif atas teks kitab suci keagamaan. Oleh karena itu, upaya menafsirkan al-Qur'ân semestinya tidak boleh dilandasi oleh kepentingan-kepentingan-kepentingan tertentu sebab hal itu akan menjerumuskan seseorang ke dalam sikap *wahm* (ilusi) dan menyebabkan hilangnya "objektivitas" penafsiran.[16]

Berangkat dari keyakinan ontologis bahwa penafsiran terhadap al-Qur'ân adalah sesuatu yang tidak final, maka sebuah penafsiran adalah "karya yang terus berubah dan terbuka bagi setiap penafsiran.[17] Untuk mempertegas hal itu, Shahrûr memandang bahwa tafsir adalah upaya manusia untuk memahami teks ketuhanan (*devine text*), di mana seluruh interpretasi atasnya tidak lain hanyalah usaha manusia untuk mengetahui, bertindak, dan berinteraksi dengan teks ketuhanan.[18] Sebagai sebuah respons terhadap teks ketuhanan, maka kesimpulan terhadap Shahrûr, bahwa tafsir adalah bersifat nisbi, relatif, dan temporer.

Karena tafsir bersifat nisbi, relatif, dan temporer, maka sudah seharusnya diupayakan visi baru dalam memandang al-Qur'ân agar senantiasa mendinamisir produk tafsir sesuai dengan nalar keilmuan kontemporer. Oleh karenanya, Shahrûr menganjurkan agar al-Qur'ân harus dipandang seolah baru saja turun dan Nabi Muhammad baru saja menyampaikannya kepada manusia. Implikasi teoretis dari pandangan ini adalah bahwa kita sebagai orang yang hidup di era kontemporer perlu menggunakan perangkat keimuan kontemporer untuk memahami al-Qur'ân tanpa dibebani, baik secara psiokologis maupun teologis oleh keberadaan produk-produk tafsir masa lalu. Sebab, bagaimana pun produk tafsir tidaklah bersifat universal dan tidak berlaku sepanjang zaman.[19]

Dari pengertian ontologis tafsir di atas gilirannya mengantarkan pemahaman terhadap tafsir yang ditempatkan sebagai proses yang meniscayakan adanya dialektika secata terus-menerus antara teks (wahyu), penafsir (akal), dan realitas (konteks) yang terus berubah. Hubungan ketiganya, tidaklah bersifat struktural, tetapi bersifat fungsional yang berproses secara dielektika dan dinamis. Sementara itu, terkait dengan pengungkapan makna terhadap teks, Shahrûr tidak percaya terhadap makna "autentik". Menurutnya makna "autentik" sebuah teks justru adalah makna-makna yang diproduksi dalam konteks dan nalar pengetahuan.[20] Dengan ungkapan lain,

---

[15] Mustaqim, *Epistemologi Tafsir*, 117.
[16] Shahrûr, *al-Kitâb wa al-Qur'ân*, 30.
[17] Khalid Aboe el-Fadl, *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, terj. R. Cecep Lukman Yasin (Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2004), 212.
[18] Mustaqim, *Epistemologi Tafsir*, 123.
[19] Ibid., 128-129.
[20] Ibid., 125.

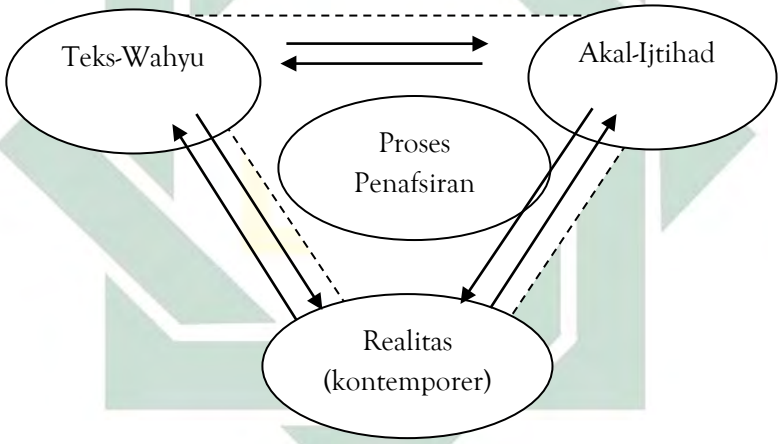
digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

teks akan menemukan makna pada konteks, meminjam bahasanya Ahmad Baw'ud sebagaimana dikutip Abdul Mustaqim, "sesungguhnya pemahaman terhadap teks, tidak akan sempurna kebenarannya kecuali dengan memahami secara baik terhadap realitas (konteks)".[21]

Mempertegas terhadap tolok ukur kebenaran tafsir, Shahrûr menyebut, asumsi dasar antara akal, wahyu dan realitas sesungguhnya tidak saling bertentangan.[22] Dengan demikian, dialektika antara wahyu (teks), penafsir (akal), dan realitas (konteks) harus senantiasa difungsikan secara berimbang, mengingat al-Qur'ân bukanlah teks "mati". Kesadaran akan kenyataan bahwa problem manusia terus berkembang dan konteks senantiasa berubah, sementara ayat-ayat al-Qur'ân bersifat statis dan jumlahnya pun terbatas, mestinya mampu menggerakkan manusia untuk senantiasa menjadikan al-Qur'ân sebagai mitra dialog dalam menjawab problem sosial keagamaan yang muncul.

Adapun proses dan produk penafsiran yang merupakan dielektika antara wahyu (teks), penafsir (akal), dan realitas (konteks) dapat digambarkan sebagai berikut:

Gambar:
Proses dan Produk Dielektika Tafsir



Hubungan antara teks (wahyu) dan akal (penafsir) bersifat fungsional. Bukan struktural, sedangkan hubungan teks (wahyu)-akal (penafsir)-realitas (konteks) bersifat dielektik, komunikatif dan sirkulatif.[23]

3. Diferensiasi dalam Sinonimitas

Muahammad Shahrûr memandang salah satu prolem yang terbesar dalam penafsiran al-Qur'ân adalah prolem aplikasi metodologi penafsiran al-Qur'ân. Untuk itu, ia melakukan direfensiasi tegas mana yang merupakan *Kitâb al-Risâlah* dan mana yang merupakan *Kitâb al-Nubuwah* sehingga aplikasi metode pembacaan kontemporer memperoleh akurasi secara ilmiah.[24]

Untuk mengurai problem metodologis tersebut, Shahrûr men-"dekontruksi" terhadap istilah kata-kata kunci yang terdapat dalam al-Qur'ân, seperti, *al-Kitâb, al-Qur'ân, al-Dhikr*, dan *al-Furqân* yang selama ini istilah-istilah tersebut cenderung disamakan begitu saja. Perbedaan atas istilah-istilah tersebut didasarkan pada prinsip tidak adanya sinonimitas dalam al-Qur'ân, sehingga setiap ada perbedaan istilah atau kata pasti juga terdapat aksentuasi makna yang berbeda.[25]

Pandangan Shahrûr terhadap tidak adanya sinonimitas tersebut terispirasi oleh pendekatan linguistik yang disebut sebagai metode ilmiah-historis (*manhâj al-târikhî al-'ilmî*).[26] Mulanya ia

---

[21] Ibid., 126.
[22] Shahrûr, *al-Kitâb wa al-Qur'ân*, 194.
[23] Mustaqim, *Epistemologi Tafsir*, 30.
[24] Shahrûr, *al-Kitâb wa al-Qur'ân*, 51-54
[25] Mustaqim, *Epistemologi Tafsir*,141-142.
[26] Ja'far Dâk Albâb, "Taqdîm: al-Manhaj al-Lughawî fî al-Kitâb", dalam Muhammad Shahrûr, *al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu'âsirah* (Damaskus: Al-Ahâlî li-al-Tibâ'ah, 1990), 21-22

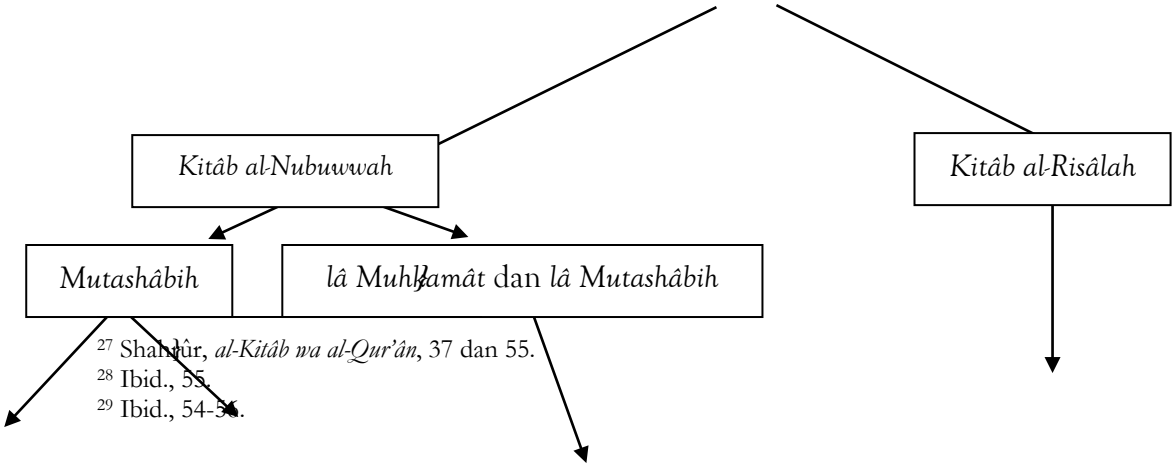
digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

melakukan komparasi terhadap metode linguistiknya Abû 'Alî al-Fârisî, Ibn Jinnî, dan 'Abd al-Qâhir al-Jurjânî. Implikasi terhadap metode tersebut, Shahrûr menyimpulkan bahwa sejak awal pertumbuhan bahasa merupakan ujaran logis dan menolak adanya sinonimitas dalam bahasa Arab. Berdasarkan hal tersebut, Shahrûr menjadikan kamus *Mu'jam Maqâyis al-Lughah* karya Ibn Fârisî yang merupakan penganut ketiadaan sinonimitas sebagai referensi wajibnya. Ketiadaan sinonimitas inilah kemudian menjadi salah satu dari prinsip metode penafsirannya.

Dari analisis lingusitik tersebut, Shahrûr pada kesimpulan membedakan istilah *al-Kitâb* dan *al-Qur'ân*. Al-Kitab ialah sekumpulan tema yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad yang terdiri dari ayat-ayat dalam mushaf. Sedangkan *al-qur'ân* adalah istilah khusus yang hanya mencakup salah satu bagian dari al-Kitab berdimensi *al-Nubuwwah*. Sementara *Umm al-Kitâb* merupakan salah satu bagian dari al-Kitab berdimensi *al-Risâlah*. Shahrûr mengartikan istilah *Kitâb al-Risâlah* adalah kumpulan pengetahuan tentang hal-hal yang harus dilakukan oleh manusia seperti ibadah, *mu'âmalah*, akhlaq, dan halal-haram. Dengan kata lain ayat-ayat risalah adalah ayat-ayat yang berisi tentang aturan-aturan hidup manusia dan oleh karenanya berfungsi untuk membedakan antara yang halal dengan yang haram. *Kitâb al-Risâlah* adalah ayat-ayat muhkamat yang berisi tentang *hudûd*, ibadah, *al-furqân*, dan *ta'limât*. Ayat-ayat *muhkamât* adalah ayat yang mengatur hubungan manusia dengan Tuhannya, hubungan antar-manusia dan dasar-dasar sharî'ah. Ayat-ayat ini disebut juga dengan istilah *umm al-kitâb* (Q.S. *Âli* Imrân: 7).[27] *Hudûd* adalah batas-batas hukum yang tidak boleh dilampaui, baik batas maksimal maupun batas minimal.[28] Ibadah adalah ritual-ritual keimanan seperti salat dan puasa. *Al-Furqân* adalah sepuluh perintah Tuhan yang diturunkan Allah kepada Nabi Musa, Isa dan Muhammad yang menjadi titik persamaan risalah Yahudi, Nasrani, dan Islam. *Al-Ta'limât* adalah perintah-perintah dan larangan-larangan baik yang bersifat khusus kepada nabi maupun bersifat umum untuk seluruh manusia.

Sedangkan Kitâb al-Nubuwwah adalah ayat-ayat yang berbicara mengenai kumpulan pengetahuan tentang alam dan sejarah yang memuat penjelasan atas realitas objektif dan berfungsi sebagai pemisah antara haq dan batil, pemisah antara kebenaran dan sangkaan.[29] *Kitâb al-Nubuwwah* merupakan kumpulan pengetahuan itu terdiri dari dua kelompok, yaitu kelompok *mutashâbih* dan *lâ muhkamât* dan *lâ mutashâbih*. Ayat *mutashâbih* adalah ayat yang berisi penjelasan atas realitas objektif. Ayat ini terdiri dari ayat *al-Qur'ân al-'Azîm* dan *al-Sab' al-Mathânî* (QS al-Hijr: 87). *Al-Qur'ân al-'Azîm* adalah sekumpulan ayat yang menginformasikan tentang hukum-hukum alam permanen yang tertulis dalam *lawh mahfûzh* dan hukum alam yang berubah yang tertulis dalam *imâm mubîn*. *Al-Qur'ân al-'Azîm* disebut juga dengan *al-hadîth* atau *al-hâq* karena berbicara tentang gerak dan realitas. *Al-Sab' al-Mathânî* adalah tujuh ayat *fawâtih al-suwâr* seperti *alif-lâm-mîm* dan empat belas huruf bunyi dan disebut juga dengan istilah *ahsân al-hadîth*. Adapun ayat *lâ muhkamât* dan *lâ mutashâbih* (bukan *muhkamât* bukan *mutashâbihât*) adalah ayat yang menjelaskan isi, karakter dan sistematika al-Kitâb (*tafsîl al-kitâb*).

Gambar Diferensiasi Al-Kitab



[27] Shahrûr, *al-Kitâb wa al-Qur'ân*, 37 dan 55.
[28] Ibid., 55.
[29] Ibid., 54-55.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Al-Qur'ân al-'Azîm	*al-Sab' al-Mathânî*	*Tafsîl al-kitâb*	*Muhkamât* (*Umm al-Kitâb*)

Perbedaan itu dimaksudkan, jika untuk memahami *al-Kitâb* harus menggunakan metode ijtihad sesaui dengan konteks dan perkembangan zaman, sebaliknya, ketika hendak memahami ayat-ayat al-Qur'ân harus didekati dan dipahami dengan menggunakan metode hermeneutika (*ta'wîl*) dan pemahamannya bisa tunduk pada perkembangan ilmu pengetahuan yang relatif (nisbi).[30]

1. Struktur Hermeneutis Shahrûr

a. Teks: Relasi Antara Bahasa dan Pemikiran

Teks adalah adalah bersifat otonom,[31] demikian kata Shahrûr. Pernyataan tersebut tidak lepas dari pendekatan struktural linguistik yang telah digunakannya. Sebagaimana disinggung dipenjelasan sebelumnya bahwa Shahrûr, atas dasar pendekatan tersebut, tidak setuju dengan adanya sinonimitas dalam bahasa. Dengan melakukan sintesis antara teori linguistiknya Ibn Jinnî dan teori linguistiknya 'Abd al-Qâhir al-Jurjânî, Shahrûr menghasilkan prinsip tentang teks, yang antara lain: *pertama*, adanya kesusesuaian antara logika, pemikiran, dan fungsi transmisi sejak permulaan pertumbuhan bahasa. *Kedua*, pemikiran manusia sesungguhnya terus melakukan proses penyempurnaan dalam berbagai fase, mulai dari pengetahuan terhadap objek konkret hingga entitas abstrak. *Ketiga*, penolakan terhadap keistimewaan bahasa, yakni sinonimitas. *Keempat*, tata bahasa tersusun secara utuh dalam dalam berbagai level struktur yang bertingkat. *Kelima*, keharusan dalam memperhatikan hal-hal yang bersifat universal dan konstan dalam studi tata bahasa tanpa menafikan hal-hal yang bersifat spesifik.[32]

Sampai di sini sintesis tersebut memberikan kenyataan bahwa sesungguhnya bahasa manusia pada awalnya berupa ucapan logis sehingga bentuk pertama bahasa adalah lafal yang mengungkapkan sebuah pemikiran dan memuat tujuan komunikasi.[33] Pembentukan teks yang demikian pada gilirannya berimplikasi terhadap metode semantik yang tidak hanya mengandalkan kamus, tetapi lebih pada makna logis kontekstual berdasarkan perkembangan kontemporer.

b. Referensi Makna

Referensi makna Shahrûr tidak lepas dari gagasan diferensisasi. Dalam hal ini adalah pemilahan antara al-Kitab menjadi tiga katagori *muhkâmât*, *mutashâbih* dan *lâ muhkamât* dan *lâ mutashâbih*. Pemetaan tersebut dimaksudkan untuk membatasi peran takwil pada objek tafsir yang hanya bisa bermain pada *mutashâbih* dan *lâ muhkamât* dan *lâ mutashâbih*. Batasan objek takwil tersebut juga lebih ditekan pada *mutashâbih,* yang dikhususkan lagi pada al-Qur'ân tepatnya dibahasan *lawh mahfîzh* (sekumpulan ayat yang menginformasikan tentang hukum-hukum alam permanen) dan *imâm mubîn* (hukum alam yang berubah).

Sampai di sini penekanan takwil Shahrûr pada katagori sebagaimana disebutkan di atas, merupakan upaya penafsiran yang mengarah secara metaforis. Misalkan, ketika Shahrûr memberi arti *inzâl* dan *tanzîl*. *Inzâl* adalah proses transformasi objektif di luar jangkauan akal manusia dari sesuatu yang abstrak menjadi dapat dipahami oleh manusia. Sedangkan *tanzîl* adalah proses pemindahan objek secara bentuk yang berlangsung di luar kesadaran manusia seperti

---

[30] Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir*, 145-46

[31] Ibid., 161

[32] Ja'far Dâk Albâb, "Taqdîm: al-Manhaj al-Lughawî fî al-Kitab", 22-24.

[33] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

transformasi gelombang satelit. Ia mencontohkan konsep *inzâl* dan *tanzîl* dengan tayangan TV yang menyiarkan pertandingan bola sepak secara langsung dari satu tempat kemudian dilihat oleh penonton yang berada di tempat yang lain.[34]

Dengan demikian realitas kontemporer tentang teori ilmiah dapat memberikan referensi yang difalsifikasi dan dirumuskan dari oleh al-Qur'ân yang sesuai dengan perkembangan zaman. Karenanya, sifat dan hasil takwil adalah relatif (nisbi) sesuai dengan perkembangan teori ilmu pengetahuan.

c. Objektivitas Penafsiran

Standar objektivitas menurut Shahrûr adalah adanya kaidah penelitian dan teori ilmu pengetahuan kontemporer, khususnya ilmu-ilmu alam, sebab bagaimanapun realitas hanya bisa dikaji berdasarkan aturan penelitian ilmiah objektif.[35] Dengan begitu, standar objetivitas takwil al-Qur'ân sejauhmana ayat-ayat al-Qur'ân menghasilkan berbagai teori ilmiah serta dapt dikaji dalam kerangka metodologi penelitian ilmiah yang sesuai dengan perkembangan ilmu pengetahuan kontemporer. Dengan kata lain, konsep takwil Shahrûr bersifat epistemologi-metodologis yang menuntut untuk ditindaklanjuti ke dalam tataran praksis dalam kerangka objektivitas ilmiah.

d. Metode dan Pendekatan Penafsiran

Guna mengatasi problem penafsiran parsial dan atomistik Shahrûr menawarkan metode penafsiran yang meliputi:

a. Metode Tartil

Adapun metode yang sesuai menurut Shahrûr dan mendapat presenden dari al-Qur'ân yaitu "tartîl".[36] Berbeda pada umumnya kata tartila sering diterjemahkan dengan membaca (*tilâwah*), tidak demikian dengan Shahrûr yang memaksudkan *tartîl*, yaitu mengambil ayat-ayat yang berkaitan dengan satu topik dan mengurutkan sebagaiannya di belakang sebagaian yang lain. Tartil diperlukan sebab banyak topik tertentu di dalam al-Qur'ân disebutkan secara berserakan. Agar memperoleh gambaran komprehensif dan alternatif, ayat-ayat yang berserakan itu harus dipertemukan.[37]

Dari pengertian yang dikemukan Shahrûr, yang dimaksud dengan metode *tartîl* hampir mirip bahkan serupa dengan tematik. Pengertian tematik secara umum bisa dipahami debagai upaya memahami al-Qur'ân dengan memokuskan pada tema yang telah ditetapkan dengan mengkaji secara serius tentang ayat-ayat yang terkait dengan tema tersebut. Topik inilah yang menjadi ciri utama dari metode tematik.[38] Kekurangan dari metode *tartîl* yang ditawarkan oleh Shahrûr yang mirip dengan pengertian tematik tersebut adalah tidak penjelasan detail langkah-langkah metodisnya. Sebaliknya langkah-langkah metodis justru telah dirumuskan al-Farmawî: 1) Menetapkan masalah yang akan dibahas (topik); 2) Menghimpun ayat-ayat yang berkaitan dengan masalah tersebut; 3) Menyusun runtutan ayat sesuai dengan masa turunnya, disertai pengetahuan tentang *asbâb al-nuzûl*-nya; 4) Memahami korelasi ayat-ayat tersebut dalam surahnya masing-masing; 5) Menyusun pembahasan dalam kerangka yang sempurna (*out-line*); 5) Melengkapi pembahasan dengan hadîth-hadîth yang relevan dengan pokok bahasan; dan 5) Mempelajari ayat-ayat tersebut secara keseluruhan dengan jalan menghimpun ayat-ayatnya yang mempunyai pengertian yang sama, atau mengkompromikan antara yang *'âm* (umum) dan yang *khâs* (khusus), mutlak dan *muqayyad* (terikat), atau yang pada lahirnya bertentangan, sehingga kesemuanya bertemu dalam satu muara, tanpa perdebatan atau pemaksaan.[39]

---

[34] Shahrûr, *al-Kitâb wa al-Qur'ân*, 147-155.
[35] Ibid., 103.
[36] QS. Muzammil [73]: 4.
[37] Shahrûr, *al-Kitâb wa al-Qur'ân*, 198.
[38] Mustaqim, *Epistemologi Tafsir*, 167.
[39] 'Abd al-Hay al-Farmâwî, *al-Bidâyah fî al-Tafsîr Al-Mawdhû'î* (Kairo: al-Hadârah Al-'Arabîyah, 1977), 114-115.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

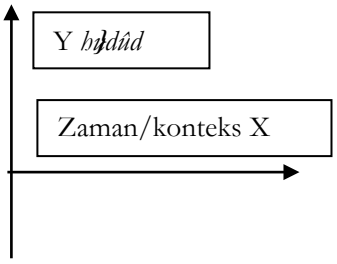
Di sisi lain, untuk melengkapi prosedurnya, dalam upayanya Shahrûr, memanfaatkan pendekatan *paradigmatis-sintagmatis*. Paradigmatis ialah suatu analisa pencarian dan pemahaman terhadap sebuah konsep (makna) suatu simbol-simbol lain yang mendekati dan yang berlawanan, sedangkan *sintagmatis* adalah analisa yang bertujuan untuk menetapkan makna yang paling tepat di antara makna-makna yang ada, di mana setiap kata pasti dipengaruhi oleh hubungannya secara linear dengan kata-kata di sekelilingnya. Dalam meramu aspek semantik dengan model analisanya ini Shahrûr kerap menggunakan metafora dan analogi yang diambil dari bidang keahlian dasarnya, ilmu teknik dan sains secara umum, terutama sekali adalah penggunaan analisa matematika dan fisika.[40]

b. Metode Ijtihad

Seperti telah disinggung sebelumnya, salah satu temuan orsinal Shahrûr dalam rangka menafsirkan ayat-ayat muhkamat dalam al-Qur'ân adalah apa yang disebutnya teori batas (*nazhrîyat al-hudûd*). Teori ini di bangun di atas asumsi dasar pemahaman yang serius terhadap duan karakter Islam, yakni konsep *istiqâmah* (gerak konstan) dan *hanîfîyah* (gerak lurus) dalam *al-Kitab*. *Hanîfîyah* merupakan penyimpangan dari jalan yang lurus, sedangkan *istiqâmah* merupakan lawan dari *hanîfîyah* yang berarti mengikuti jalan yang lurus. Shahrûr menyimpulkan bahwa kedua sifat ini merupakan bagian integral dari risalah yang mempunyai hubungan simbiotik. *Hanîfîyah* adalah sifat alam yang terdapat juga ada pada manusia.[41] Jika *hanîfîyah* terdapat pada sifat alam, "teori batas" inilah yang dijadikan jawaban atas konsep *istiqâmah*-nya. Teori ini diperoleh diperoleh melalui penelaahan terhadap sifat dasar di atas dengan mendasarkan pada analisis matematika Isaac Newton.[42] terutama mengenai persamaan fungsi yang dirumuskan dengan Y=F (X), jika ia hanya mempunya satu variable dan Y + F (X, Z) jika ia mempunyai dua variable atau lebih.[43]

Karenanya, memahami persamaan fungsi ini menjadi sesuatu yang niscaya bagi seseorang yang akan memahami ajaran Islam yang memiliki dua sisi yang berlawanan namun saling berkaitan (*interwined*), yaitu sisi *al-thâbit* (*al-istiqâmah*) yang bergerak konstan dan sisi *al-hanîfîyah (al-mutaghayyir)* yang bergerak dinamis. Hubungan antara sisi *al-istiqâmah* dan sisi *al-hanîfîyah* dapat digambarkan seperti kurva dan garis lurus yang bergerak pada sebuah matriks.[44] Lihat gambar sebagai berikut:

Gambar Metode Ijtihad



Sumbu X menggambarkan Zaman konteks waktu dan sejarah, sedangkan Y menggambarkan hukum yang ditetapkan Allah. Dengan demikian dinamika ijtihad sesungguhnya

---

[40] Sibawaihi, "Pembacaan al-Qur'ân Muhammad Syahrur", dalam Jurnal *Tashwirul Afkar,* LAKPESDAM NU, Edisi No. 12 tahun 2002, 121.

[41] Hukum fisika mengatakan bahwa tidak ada benda yang gerakannya dalam garis lurus terus. Seluruh benda sejak dari elektron yang paling kecil hingga galaksi yang terbesar bergerak secara *hanîfîyah* (tidak lurus). Lihat Muhammad Shahrûr, *al-Kitâb wa al-Qur'ân*, 447-449.

[42] Ibid., 450.

[43] Mustaqim, *Epistemologi Tafsir*, 198.

[44] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

berada dalam wilayah kurva *al-hanîfîyah* yang bergerak dinamis sejalan dengan sumbu X. Hanya saja, gerak dinamis dibatasi oleh *hudûd* Allah, yakni Y (kurva *al-istiqâmah*)[45]

Catatan Akhir

Dari penjelasan-penjelasan di atas dapat ditarik kesimpulan bahwa apa yang ditawarkan Shahrûr telah memberi kontribusi besar bagi perkembangan keilmuan, terutama di bidang kajian al-Qur'ân. Dengan konsentrasi pada bidang bahasa (linguistik), Shahrûr yang *notabene* sebagai insinyur teknik mampu mendalami kajian al-Qur'ân sampai pada menelorkan teori baru, yakni kajian tentang pembacaan hermeneutis kontemporer (*qirâ'ah al-muâ'asirah*), yakni sebuah model pembacaan hermeneutika uantuk memberikan pemaknaan baru dengan mendekonstruksi sekaligus merekonstruksi terhadap term-term istilah al-Qur'ân dengan menggantikan pemahaman lama yang begitu mapan mewarnai kehidupan khazanah keilmuan Islam.

Metode hermeneutika *ta'wîl* diaplikasikan terhadap ayat-ayat *mutashâbih* yang berisi informasi atau isyarat ilmu pengetahuan. Dengan menggunakan metode tersebut, ayat-ayat yang tadinya masih merupakan kebenaran teoretis rasional atau berupa realitas objektif di luar kesadaran manusia menjadi sebuah teori yang benar-benar sesuai dengan akal dan realitas empiris. Jadi, hermeneutika yang ditawarkan Shahrûr untuk memahami ayat-ayat *mutashâbih* dimaksudkan untuk membuktikan bahwa informasi teoretis al-(q)ur'ân agar sesuai dengan realitas empiris sehingga terjadi harmonisasi antar-sifat absolut ayat-ayat al-(q)ur'ân dengan pembacaan relatif pembacanya.

[45] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

PAKET 6
HERMENEUTIKA AL-QUR'ÂN MUHAMMAD ARKÛN

Biografi Muhammad Arkûn

Muhammad Arkûn lahir pada 1 Februari 1928 di Tourirt-Mimoun, Kabilia, Aljazair. Kabilia merupakan daerah pegunungan berpenduduk Berber, terletak di sebelah Timur Aljir. Berber adalah penduduk yang tersebar di Afrika bagian utara. Bahasa yang dipakai adalah bahasa non-Arab.

Semenjak mudanya, Arkûn secara intens akrab dengan tiga bahasa: Kabilia, Peranci,s dan Arab. Bahasa kabilia biasa dipakai dalam bahasa keseharian, bahasa Perancis digunakan dalam bahasa sekolah dan urusan administratif, sementara bahasa Arab digunakan dalam kegiatan-kegiatan komunikasi di mesjid. Sampai tingkat tertentu, ketiga bahasa tersebut mewakili tiga tradisi dan orientasi budaya yang berbeda. Bahkan ketiga bahasa tersebut juga mewakili cara berpikir dan memahami. Bahasa Kabilia, yang tidak mengenal bahasa tulisan, merupakan wadah penyampaian sehimpunan tradisi dan nilai pengarah mengenai kehidupan sosial dan ekonomi yang sudah berusia beribu-ribu tahun. Bahasa Arab merupakan alat pengungkapan tertulis mengenai ajaran keagamaan yang mengaitkan negeri Aljazair ini dengan Timur Tengah. Bahasa Perancis merupakan bahasa pemerintahan dan menjadi sarana akses terhadap nilai dan tradisi ilmiah barat. Karena itu, tidak mengherankan kemudian kalau masalah bahasa mendapatkan perhatian besar dalam bangunan pemikiran Arkûn.[1]

Setelah tamat sekolah dasar, Arkûn melanjutkan ke sekolah menengah di kota pelabuhan Oran, kota utama Aljazair bagian barat. Sejak 1950 sampai 1954 ia belajar bahasa dan sastra Arab di universitas Aljir, sambil mengajar di sebuah sekolah menengah atas di al-Harrach, di daerah pinggiran ibu kota Aljazair. Tahun 1954 sampai 1962 ia menjadi mahasiswa di Paris. Tahun 1961 Arkûn diangkat menjadi dosen di Universitas Sorbonne, Paris. Arkûn menggondol gelar doktor Sastra pada 1969. Sejak 1970 sampai 1972 Arkûn mengajar di Universitas Lyon. Kemudian ia kembali sebagai guru besar dalam bidang sejarah pemikiran Islam.[2]

Pemikiran Arkûn sangat dipengaruhi oleh gerakan post-strukturalis Perancis. Metode historisisme yang dipakai Arkûn adalah formulasi ilmu-ilmu sosial Barat modern hasil ciptaan para pemikir post-strukturalis Perancis.[3] Referensi utamanya adalah Ferdinand de Sausure (linguistic), Levi Straus (antropologi), Lacan (psikologi), Roland Barthes (semiologi), Foucault (epistemologi), Jacques Derrida (grammatologi), filsuf Perancis Paul Ricoeur, antropolog seperti Jack Goody dan Pierre Bourdieu.[4] Arkûn banyak meminjam konsep-konsep kaum post-strukturalisme untuk kemudian diterapkannya ke dalam wilayah kajian Islam. Konsep-konsep seperti korpus, epistema, wacana, dekontruksi, mitos, logosentrisme, yang ter, tak, dan dipikirkan, *parole*, *aktant* dan lain-lain, adalah bukti bahwa Arkûn memang dimatangkan dalam kancah pergulatannya dengan post-strukturalisme.

Arkûn mengaku dirinya sebagai sejarawan-pemikir dan bukan sebagai sejarawan-pemikiran. Sejarawan pemikiran bertugas hanya untuk menggali asal-usul dan perkembangan pemikiran (sejarawan murni), sementara sejarawan-pemikir dimaksudkan sebagai sejarawan yang setelah mendapatkan data-data objektif, ia bisa juga mengolah data tersebut dengan memakai analisis filsufis. Dengan kata lain, seorang sejarawan-pemikir bukan hanya bertutur tentang sejarah pemikiran belaka secara pasif, melainkan juga secara aktif bisa bertutur dalam sejarah.[5]

Sementara itu, karya-karya Arkûn meliputi berbagai bidang. Di sini hanya disebutkan karya-karya yang berkaitan dengan kajian Islam pada umumnya dan metodologi "cara membaca

---

[1] Johan Hendrik Meuleman, "Nalar Islami dan Nalar Modern: Memperkenalkan Pemikiran Mohammed Arkoun", *Jurnal Ulumul Qur'an*, No. 4, Vol. 1 (1993), 94.
[2] Ibid.
[3] Ibid.
[4] Ibid.
[5] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Qur'annya pada khususnya: *Traduction Francaise Avec Introduction et Notes du Tahdib al-Akhlaq*, *La Pensee Arabe*, *Essais Sur La Pensee Islamique*, *Lecture du Coran*, *Pour Une Critique de la Raison Islamique*, *Discours Coranique et Pensee Scintifique*. Rata-rata karya Arkûn ditulis dalam bahasa Perancis.[6]

Proyek "Kritik Akal Islam" Muhammad Arkûn

Muhammad Arkûn memiliki "proyek kritik atas akal Islam" dimana metode historis modern menempati peran sentralnya. Proyek ini terkandung dalam bukunya yang paling fundamental, *Pour de la Raison Islamique* (Menuju Kritik Akal Islam). Semula buku ini akan diterjemahkan ke dalam bahasa Arab dengan judul *naqd al-'aql al-Islâmî*, kemudian diterjemahkan dengan judul *Târîkhîyat al-Fikr al-'Arabî al-Islâmî* (Historitas Pemikiran Arab Islam).

Metode yang ditempuh Arkûn dalam buku ini adalah metode historisisme. Historisisme berperan sebagai metode rekonstruksi makna melalui cara penghapusan relevensi antara teks dengan konteks. Melalui metode historisisme, yang mewujud dalam bentuk "kritik nalar Islami", teks-teks klasik didekonstruksi menuju rekonstruksi (konteks). Bila metode ini diterapkan pada teks-teks agama, apa yang diburu Arkûn adalah makna-makna baru yang secara potensial bersemayam dalam teks-teks tersebut.[7]

Arkûn menganggap proyek kritik akal Islamnya sebagai tak lain dari perluasan terhadap makna ijtihad klasik. Perpindahan dari ijtihad klasik ke kritik akal Islam adalah usaha mematangkan dan memantapkan posisi ijtihad itu sendiri.[8] Karena begitu sentralnya "proyek kritik akal Islam" ini dalam bangunan pemikiran Arkûn, berikut ini disajikan penjelasan Arkûn mengenai maksud dari kata "kritik" dan "akal", dengan eksplorasi penerapannya.

Menurut pengakuannya, istilah "kritik akal" dalam bukunya itu tidaklah mengacu pada pengertian filsafat, melainkan pada kritik sejarah. Ketika mendengar kata kritik akal, orang memang tidak gampang melupakan karya filsuf besar Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason* dan *Critique of Practical Reason*, dan karya J. P. Sartre, *Critique of Dialectical Reason*. Tetapi, kata Arkûn, belakangan Francois Furet menggunakan istilah tersebut untuk tujuan penelitian sejarah. Berbeda dengan Kant dan Sartre, Furet adalah seorang sejarawan. Ia berusaha memikirkan (ulang secara kritis tentunya) seluruh tumpukan literatur sejarah mengenai revolusi perancis. Revolusi Perancis adalah peristiwa sejarah yang amat kompleks serta mempunyai pengaruh yang begitu besar, sebegitu rupa sehingga darinya lahir interpretasi yang beragam dan bahkan bertentangan. Menurut Arkûn keadaan ini bisa dibandingkan dengan peristiwa turunnya wahyu al-Qur'ân yang telah melahirkan sekian banyak literatur, yang selain beragam juga kadang saling bertentangan satu sama lain.[9]

Adapun kata akal merujuk pada akal sebagai fakultas dalam diri manusia untuk berpikir. Manusia berpikir dengan menggunakan alat-alat, yakni berupa kata-kata dari suatu bahasa, kategori-kategori dari logika, postulat atau hipotesa tentang realitas. Akal bisa berubah, seiring dengan perkembangan alat-alat berpikir yang ditemukan akal itu sendiri, seperti dari penemuan-penemuan ilmiah yang revolusioner. Karena itu, Arkûn menegaskan bahwa akal bukanlah konsep abstrak yang melayang-layang di udara, ia adalah konsep konkret yang bisa berubah-ubah. Ia mempunyai sejarahnya dan memang terus menyejarah.

Arkûn membedakan bahan dan postulat antara akal religius (*religious reason*) dan akal filsufis (*philosophical reason*). Dalam diskursus religius misalnya, ada metafor-metafor, simbol dan kisah-kisah mitis. Akal religius digunakan oleh kaum semitis: Yahudi, Kristen, dan Islam, sementara akal filosofis digunakan oleh filsuf Yunani. Menurutnya, penemuan revolusioner Galileo dibidang astronomi (bahwa bumi mengitari matahari) pada abad 16, revolusi Lutherian pada abad 18 yang menegakkan pendirian (otonomi) akal—dan menempatkannya dalam posisi rasional—terhadap

---

[6] Suadi Putro, *Mohammad Arkoun tentang Islam dan Modernitas* (Jakarta: Paramadina, 1996), 18-19.
[7] Luthfi Assyaukanie, "Islam dalam Konteks Pemikiran Pasca-Modern: Pendekatan Menuju Kritik Akal Islam", *Jurnal Ulumul Qur'an*, No. 1, Vol. 5 (1994), 25.
[8] Ibid., 26.
[9] Mohammed Arkoun, "Metode Kritik Akal Islam", *Jurnal Ulumul Qur'an*, No. 6, Vol. 5 (1994), 157.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kitab suci, dan revolusi politik di Inggris dan Perancis pada abad 18, telah merubah akal secara radikal dengan menghasilkan akal "modern". Tetapi, apa yang terjadi di Italia, Inggris, Perancis, spanyol itu tidak terjadi dalam masyarakat-masyarakat Islam.[10] Akibatnya, akal (atau alam pikiran) umat Islam belum bisa lepas dari mental Abad Pertengahan yang kental dengan ortodoksisme dan dogmatisme.

Untuk menelusuri sejarah pemikiran Islam, layaknya seorang arkeolog, Arkûn menggali seluruh lapisan geologis pemikiran (akal) Arab-Islam dengan memakai "pisau" epistemologi Michel Foucault. Arkûn membagi tiga tingkatan sejarah terbentuknya akal Arab-Islam: klasik, skolastik dan modern. Yang dimaksud dengan tingkatan klasik adalah sistem pemikiran yang diwakili oleh para pemula dan pembentuk peradaban Islam. Skolastik adalah jenjang kedua yang merupakan medan *taqlîd* sistem berpikir umat. Sedangkan tingkatan modern adalah apa yang dikenal dengan kebangkitan dan revolusi. Dengan membagi sejarah ke dalam tiga penggalan (*ruputure*) epistema ini, tampaknya Arkûn bermaksud untuk menjelaskan term "yang terpikirkan" (*le pensable/ thinkable*), "yang tak terpikirkan" (*l'impinse/unthikable*) dan "yang belum terpikirkan" (*l'impensable/not yet thought*),[11] untuk kemudian diterapkan dalam rangka membedah sejarah sistem pemikiran Arab-Islam. Yang dimaksud dengan "yang terpikirkan adalah hal-hal yang mungkin umat Islam memikirkannya, karena jelas dan boleh dipikirkan. Sementara "yang tak terpikirkan adalah hal-hal seputar tidak ada kaitannya antara ajaran agama dengan praktik kehidupan.[12]

Dengan kritik historisnya, Arkûn menemukan karakteristik umum akal-akal Islam. *Pertama*, ketundukan akal-akal kepada wahyu yang "terberi" (diturunkan dari langit). Wahyu mempunyai kedudukan dan posisi yang lebih tinggi, sebab dihadapan akal-akal itu ia memiliki watak transendentalitas (*al-ta'âlî*, *La trancendance*) yang mengatasi manusia, sejarah dan masyarakat. *Kedua*, ketaatan kepada otoritas agung. Imam mujtahid dalam setiap mazhab tidak boleh dikritik, walaupun di antara para mujtahid sendiri terdapat banyak perbedaan bahkan perselisihan. Para imam mujtahid ini telah mematok kaidah-kaidah menafsirkan al-Qur'ân secara benar, termasuk *istinbât* hukum. Otoritas ini menjelma dalam sosok para imam mazhab. *Ketiga*, akal beroperasi dengan cara pandang tertentu terhadap alam semesta, yang khas Abad Pertengahan, sebelum lahirnya ilmu astronomi modern.[13]

Bagi Arkûn, syarat utama untuk mencapai inklusivitas pemikiran Islam di tengah kancah dunia modern adalah dekonstruksi terhadap dogmatisme Abad Pertengahan. Dari kritik historisnya, Arkûn juga mendapati bahwa tumpukan literatur tafsir al-Qur'ân tak ubahnya seperti endapan lapisan-lapisan geologis bumi. Dalam konteks ini, secara radikal Arkûn menganggap sejarah tafsir sebagai sajarah penggunaan al

-Qur'ân sebagai dalih bahwa jika kita lihat khazanah tafsir dengan seluruh macam mazhabnya, kita akan tahu bahwa sesungguhnya al-Qur'ân hanyalah "alat" saja untuk membangun teks-teks lain yang dapat memenuhi kebutuhan dan selera suatu masa tertentu setelah masa turunnya al-Qur'ân itu sendiri. Seluruh tafsir itu meruang dan mewaktu. Ia merupakan karya intelektual serta produk budaya yang lebih terikat dengan konteks kultural yang melatarinya, dengan lingkungan sosial atau teologi yang menjadi "payungnya" daripada dengan konteks al-Qur'ân itu sendiri.[14]

Menurutnya, pola hubungan yang terus-menerus antara teks pertama dan eksploitasi teologis dan ideologis yang begitu beragam terhadapnya yang dilakukan oleh berbagai latar kultural dan sosial yang berbeda itu, membuat teks kedua memiliki sejarahnya sendiri. Sejarah tafsir adalah sejarah pernyataan yang diulang-ulang, secara lebih kurang atau lebih bersemangat, mengenai sifat kebenaran, keabadian dan kesempurnaan dari risalah yang diterima dan

---

[10] Mohammed Arkoun, "Menuju Pendekatan baru Islam", *Jurnal Ulumul Qur'an*, No. 7, Vol. 2 (1990), 82-83.
[11] Ibid.
[12] Penjelasan konsep ini bisa dilihat dalam Johan Hendrik Meuleman, "Takarir" dalam Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru* (Jakarta: Inis, 1995), 316.
[13] Arkoun, "Metode Kritik", 158-159.
[14] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

disampaikan Nabi Muhammad. Dengan begitu, tafsir lebih bersifat "apologi defensif" daripada pencarian suatu cara memahami. Padahal, kata Arkûn, al-Qur'ân tidak membutuhkan suatu apologi guna menunjukkan kekayaan yang terkandung di dalamnya.[15] Karena itu, berbagai literatur tafsir, di satu sisi, memang membantu mengantarkan kita untuk memahami al-Qur'ân; namun, di sisi lain, kadang malahan merintangi pemandangan kita dari al-Qur'ân. Lantaran produk tafsir yang selalu harus tetap itulah, barangkali, Arkûn memandang al-Qur'ân sekarang lebih banyak menyebabkan kemandegan ketimbang pencerahan dan kemajuan.

Hermeneutika al-Qur'ân Muhammad Arkûn

Dua kerangka besar yang hendak diaktualisir Muhammad Arkûn untuk membaca al-Qur'ân, antara lain: *pertama*, menegasikan seluruh produksi tafsir al-Qur'ân. *Kedua*, menetapkan suatu kriteriologi[16] yang di dalamnya akan dianalisis motif-motif yang dapat dikemukakan oleh kecerdasan masa kini, baik untuk menolak maupun untuk mempertahankan konsepsi-konsepsi yang dipelajari.

Dalam mengangkat makna dari al-Qur'ân, hal yang paling pertama dijauhi oleh Arkûn adalah pretensi untuk menetapkan "makna sebenarnya dari al-Qur'ân. Sebab, Arkûn tidak ingin membakukan makna al-Qur'ân dengan cara tertentu, kecuali menghadirkan—sebisa mungkin—aneka ragam maknanya. Untuk itu dibutuhkan tiga momen pembacaan, antara lain:

1. Momen linguistis yang memungkinkan *mufassir* menemukan keteraturan dasar di bawah keteraturan yang tampak.
2. Momen antropologis yang memungkinkan *mufassir* mengenali dalam al-Qur'ân bahasanya yang bersusunan mitis.
3. Momen historis yang di dalamnya akan akan ditetapkan jangkauan dan batas-batas tafsir logiko-leksikografis dan tafsir-tafsir imajinatif yang sampai hari ini dicoba oleh kaum muslim.[17]

Momen Linguistis

Pembacaan linguistik dimulai dengan pengumpulan data-data linguistis dari al-Qur'ân sebagaimana tertulis. Dalam tahap ini, misalnya, Arkûn memeriksa tanda-tanda bahasa (*modalisateur du dicours*). Karena "kanon resmi tertutup" ditulis dalam bahasa Arab, maka tanda-tanda bahasa yang harus diperhatikan adalah tanda-tanda (bahasa) bahasa Arab. Menurut Arkûn, semakin kita menegaskan *modalisateur du discours*, kita semakin memahami maksud (intensi) dari *locuteur* (penutur).

Untuk memasuki proses pengujaran, di antara unsur-unsur linguistik yang diperiksa biasanya adalah determinan (*ism ma'rifah*), kata ganti orang (pronomina, *dhamîr*), kata kerja (*fi'il*), sistem kata benda (*ism* dan *musammâ*), struktur sintaksis, dan lain-lain. Pemeriksaan terhadap unsur-unsur linguistis ini dimaksudkan untuk menganalisis aktan-aktan (*actants*), yaitu pelaku yang melakukan tindakan yang berada dalam teks atau narasi. Dengan kategori aktan, ujaran (*utterance*) dipandang sebagai suatu hubungan antara berbagai aktan yang membentuknya. Atau, dalam kaca mata linguistik, ujaran mau tidak mau harus dilihat dari dari kategori hubungan antar-aktan. Dilihat dari kategori ini, ada tiga poros hubungan antar-aktan. Poros pertama dan yang terpenting adalah poros subjek-objek di mana orang dapat memeriksa "siapa" melakukan "apa". Poros kedua adalah poros pengirim-penerima yang menjawab persoalan siapa melakukan dan untuk siapa dilakukan. Sedangkan poros ketiga dimaksudkan untuk mencari aktan yang mendukung dan menentang subjek, yang berada dalam poros "pendukung-penerima". Ketiga pasangan aktan ini

---

[15] St. Sunardi, "Membaca Qur'an bersama Mohammed Arkoen", dalam Johan Hendrik Meuleman, *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme: Memperbincangkan Pemikiran Mohammed Arkoun* (Yogyakarta: LKiS, 1996), 60.

[16] Kriteriologi adalah himpunan dari berbagai kriteria atau ukuran (*critere*); Arkoun mengatakan misalnya, semua teks Arab dari Abad Pertengahan mematuhi kriteriologi yang ketat, yaitu himpunan keyakinan yang membentuk berbagai pra-anggapan dari setiap tindak pemahaman pada periode tersebut. Lihat Mohammed Arkoun, *Berbagai Pembacaan Qur'an* (Jakarta: INIS, 1997), 248.

[17] Ibid., 51.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dapat membantu pembaca untuk mengidentifikasi aktan dan kedudukannya. Aktan tidak selalu harus berupa orang atau pribadi, tapi juga bisa berupa nilai.[18]

Dengan kategori poros aktan pengirim-penerima, misalnya, Arkûn mengatakan bahwa Allah adalah aktan pengirim-penerima; manusia sebagai pengujar adalah aktan penerima-pengirim. Dalam kebanyakan surat al-Qur'ân, Allah adalah aktan pengirim (*destinateur*) pesan, sementara manusia adalah aktan penerima (*destinaire*) pesan. Akan tetapi hal sebaliknya juga bisa berlaku: manusia juga menjadi "pengirim" dan Allah menjadi "penerima". Analisis aktansial ini tidak saja diterapkan pada tingkat sintaksis tapi juga terhadap seluruh teks sebagai suatu kesatuan atau seluruh narasi.

Hasil dari kritik linguistik di atas sebenarnya sudah banyak dipikirkan oleh para *mufassir* klasik. Mereka mementingkan—dan sudah terbiasa dengan analisis sintaksis. Tetapi bagi Arkûn lebih dari itu: pentingnya analisis linguistis kritis ini terletak pada kemungkinan "mengungkapkan tatanan yang mendalam" yang berada di balik penampakan teks yang seolah-olah tidak teratur.

Momen Antropologis

Professor linguistik dari Swis, J. Starobinski, mengartikan hubungan kritis sebagai "a transcoding, a free transcription of various data presented in the 'interior' of the 'text'". Keberhasilan suatu kritik teks bukan terletak pada kemampuannya untuk mengupas. Keberhasilannya harus diarahkan kepada hubungan-hubungan yang ada pada teks yang tidak lain adalah "the driving force behind the text"

Asumsi Starobinski ini terutama berlaku bagi penafsiran teks-teks keagamaan. Karena analisis linguistis memberikan kesan yang determisnistis dan tidak mempunyai piranti khusus bagi teks keagamaan. Arkûn telah berusaha melampaui keterbatasan linguistik tersebut. Dalam hal ini, Starobinski telah memberikan andil besar dalam usaha Arkûn untuk memberikan pertanggungjawaban metodologis. Arkûn meninggalkan aras kritis dan analitis menuju aras relasional. Pada aras ini, *qirâat* diarahbidikkan kepada *signifie dernier*, petanda terakhir. Dalam rangka mencari petanda terakhir inilah Arkûn beranjak pada tahap (moment) antropologis di mana ia memakai analisis mitis. Bila pada tahap linguistis-kritis data linguistis pertama-tama dianggap sebagai "kata sebagai tanda" (*mot-signe*), maka pada tahap antropologis data linguistik kemudian dianggap sebagai "kata sebagai simbol" (*mot-symbole*).[19]

Dengan suatu bangunan simbolis luas di atas, al-Qur'ân membanjiri hati nurani manusia. Hingga hari ini bangunan simbolis luas itu tak henti-hentinya memberikan ilham kepada orang-orang beriman untuk berpikir dan bertindak. Dalam al-Qur'ân unsur-unsur bangunan simbolis itu adalah: a) "simbolisme kesadaran akan kesalahan" yang oleh refleksi teologi, yuridis dan moral akan disederhanakan dalam peraturan formal dan kaku; b) "simbolisme cakrawala eskatologis" yang menugasi sejarah dengan satu makna, yakni pengarahan dan pemaknaan. Orang-orang masuk Islam, dengan demikian, mendapatkan dirinya termasuk dalam sejarah sakral dari umat Tuhan; sebagai agen-agen ungkapan terakhir Kehendak Sakral—Muhammad telah menutup dengan pasti rangkaian para Rasul—mereka menjadi umat terpilih yang mesti menunjukkan cakrawala keselamatan kepada orang-orang lain; c) "simbolisme umat" yang menerjemahkan apa

---

[18] Sunardi, "Membaca Qur'an", 72-73.

[19] Untuk menghindari terjadinya kebingungan dan kerancuan mengenai alur pemikiran Arkoun, di sini perlu diuraikan secara singkat pengertian mengenai tanda (*sign*), simbol (*symbol*), dan mitos (*myth*). Tanda adalah segala sesuatu yang menunjuk di luar dirinya. Lima huruf r, u, m, a, dan h adalah tanda yang bisa menunjuk (*designare*) sesuatu di luar dirinya, yaitu rumah dalam realitasnya. Simbol juga semacam tanda. Setiap simbol adalah tanda,tetapi tidak setiap tanda simbol. Sebab, simbol mempunyai ciri khas: rujukan ganda. Merah misalnya, tidak saja berarti merah buat darah, tapi juga untuk simbol keberanian. Maka merah menjadi simbol karena memiliki rujukan ganda. Mitos adalah mirip simbol. Mitos adalah sejenis simbol yang diungkapkan dalam kisah atau cerita, yang terjadi dalam waktu dan tempat. Mitos adalah wahana orang untuk bisa cerita tentang kehidupan eksistensial dirinya sendiri, masyarakat, alam yang mendalam dan rumit. Karenanya, struktur cerita mitis sangat kental dan sublim. Lihat Ibid., 81-82.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang telah lalu dan menerima proyeksi sejarah konkret di Madinah pada tahun 1H/622 M.; dan d) "simbolisme hidup dan mati".

Simbolisme-simbolisme yang berbeda-beda di atas ini saling mengisi, saling memperkuat untuk membangun suatu visi dari dunia yang benar, yakni suatu visi fungsional yang disesuaikan secara sempurna dengan pencarian keselamatan kita. Untuk sekadar mengambil contoh, simbolisme menyangkut kesadaran akan kejahatan tampak misalnya pada surat al-Fâtihah dalam ungkapan "iyyâk na'bud..., sirât mustaqîm, magdub alayhim, dallîn, dan lain-lain. Maka, dalam Islam khususnya, visi imajinatif trans-historis akan mengalahkan visi metafisis yang merasionalkan.[20]

Analisis simbolis ini memungkinkan bahasa keagamaan dapat menjadi bahasa performatif atau bahasa yang mempunyai kekuatan kreatif (*force effectuante*). Ciri performatif ini, yang memang merupakan ciri yang paling mencolok dalam bahasa keagamaan, juga berlaku pada al-Qur'ân. Baginya, "wacana" performatif" adalah "*parole* yang 'mengatakan' apa yang saya buat dan pada waktu yang bersamaan merupakan *parole* yang membuat saya menyempurnakan atau menyelesaikan tindakan saya". Dengan demikian, wacana performatif bukanlah wacana tentang "tindakan", melainkan wacana yang diucapkan bersamaan dengan dilakukannya "tindakan". Segi performatif inilah yang memungkin al-Qur'ân menjadi *parole* bagi siapa saja yang mengujarkannya sebagaimana ia dulu menjadi *parole* Nabi Muhammad. Ketika kita membaca "al-rahmân al-rahîm", misalnya, kita tidak hanya mengatakan suatu tindakan, melainkan juga sedang menciptakan tindakan, entah itu pengharapan (mohon pengampunan dari ar rahman ar rahim), pengakuan, penyerahan diri, permintaan kepada-Nya dan seterusnya.[21]

[20] Arkoun, *Berbagai Pembacaan*, 57-60.
[21] Sunardi, "Membaca Qur'an", 87-88.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Paket 7

HERMENEUTIKA al-Qur'âN KHALED ABOU EL-FADL

Biografi Singkat Khaled Abou El-Fadl

Khaled Abou el-Fadl adalah salah satu tokoh Islam yang aktif menyuarakan Islam moderat dan sangat menentang paham-paham yang puritan. El-Fadl dilahirkan di Kuwait pada tahun 1963, kemudian tumbuh berkembang untuk menghabiskan masa kanak-kanaknya hingga remaja di Kuwait dan Mesir.[1] Ayahnya, Medhat Abou Fadl, adalah seorang ahli hukum Islam, yang menjadi guru pertamanya untuk melawan segala bentuk penindasan, dan ibunya, Afaf Nimr, yang setiap pagi membangunkannya dengan melantunkan ayat-ayat al-Qur'ân.[2]

Pada usia belasan (kurang lebih 12) tahun, ia telah mampu menghafal seluruh al-Qur'ân, dan belajar berbagai tradisi dan pemikiran Islam secara mendalam dengan menceburkan diri untuk *menyetubuhi* berbagai teks-teks Islam klasik.[3] Sebagai orang yang tumbuh untuk menemukan identitas dirinya, mulanya el-Fadl menempatkan dirinya sebagai seorang fundamentalis yang sangat setia memegang ajarannya, ia sangat menentang keras pada pemikiran *inkâr al-sunnah* yang muncul dan menjadi wacana pada saat itu.[4] Kondisi itu karena ia dididik oleh formasi sosial, yang apabila dilihat ke belakang, "sarat dengan mimpi-mimpi kekanak-kanakan tentang kebangkitan Peradaban Islam—sebuah peradaban yang harus dijadikan menara kebebasan, keadilan, dan kemuliaan." Peradaban ini dimaksudkan untuk membangkitkan kembali kejayaan dan keindahan pengalaman Nabi di Madinah.

Di sisi yang lain, el-Fadl dibesarkan dengan ruang sosial yang tidak menentu, baik karena pergolakan politik-perang, teror dan ancaman yang mewarnai hari-harinya di masa pertumbuhan hidupnya.[5] Pergolakan sosial-politik tersebut membuatnya gelisah melihat masa depan, hingga akhirnya dia bergabung dengan kelompok Wahabisme, yang ia anggap dapat menawarkan solusi. Ia sangat tekun dan taat pada ajaran teologi dan moralitas yang kaku, yang diajarkan oleh faham Wahabi. Pemahaman yang kaku mengenai Islam ini coba ia paksakan kepada orang lain dan bahkan keluarganya sendiri, hingga ia pernah merusak kaset musik milik kakak perempuannya,[6] dan pernah menganggap kedua orang tuanya telah keluar dari Islam (*kâfir*), karena aktivitas kehidupan mereka tidak sesuai dengan apa yang ia pahami bersama kaum Wahabi yang lain.[7] Akan tetapi dalam perjalanan pemikirannya mengalami pergeseran, dari seorang fundamentalis menuju seorang pecinta demokrasi. Hal itu, tampaknya ia alami ketika ia belajar di sekolah menengah dan setelah ayahnya menantangnya untuk menjadi seorang sarjana hukum Islam. Ada yang menyatakan bahwa kepergiannya ke Amerika juga disebabkan oleh tulisannya tentang pro-demokrasi dan puisi pembebasan.[8]

Setelah menamatkan sekolah menengahnya di Mesir ia berangkat ke Yale Law School pada tahun 1982.[9] Empat tahun kemudian, ia lulus dengan yudisium *magna cumlaude* (bergelar B.A.), dan menjadi sarjana terbaik sekaligus memenangkan penghargaan bergengsi *Scholar of the House*. Gelar sarjana hukum (J.D.) ia dapatkan dari University of Pennsylvania pada tahun 1989, dan

---

[1] "About Khaled Abou El-Fadl," dalam *Scholar of the House*, http://www.scholarofthehouse.org /abdrabelfad.html.

[2] Lihat Raheel Razza, "Calling of Islamic Reformation: Scholar is Critical to Fellow Muslims status of Women Needs Examination," dalam *Scholar of the House* (http://www.scholarofthehouse.org/caltorstar11.html.

[3] Lihat Teresa Watanabe, "Battling Islamic Puritans," dalam *Los Angeles Times*, 2 Januari 2002, http://www.scholarofthehouse.org/batlosantimj.html

[4] Raheel Razza, "Calling."

[5] Khaled M. Abou Fadl, *Melawan Tentara Tuhan: yang Berwenang dan yang Sewenang-wenang dalam Islam*, terj. Kurniawan Abdullah (Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2003), 17-26.

[6] Khaled Abou el-Fadl, "Catatan tentang Transformasi," dalam *Musyawarah Buku: Menyusuri Keindahan Islam dari Kitab ke Kitab,* terj. Abdullah Ali (Jakarta: Serambi, 2002), 190

[7] Ibid.

[8] Khaled M. Abou El-Fadl, *Just Some Whispering Thoughts* (*Book of Poetry*) (Kuwait: Dâr al-Buhûth al-'Ilmîyah, 1980).

[9] Teresa Watanabe, "Battling".

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mendapatkan penghargaan sebagai pemenang pertama pada *Jessup Moot Court Competition*. Pada tahun 1998, dia menyelesaikan program doktoralnya (Ph.D.) di Princeton University, dengan konsentrasi *Islamic Studies*. Lagi-lagi penghargaan ia sabet, yakni penghargaan bergengsi dalam penulisan disertasi terbaik yang berjudul "Rebellion and Violence in Islamic Law"—yang kemudian dipublikasikan pada tahun 2001 oleh Cambridge University Press.[10] Pada tahun yang sama ia menempuh studi hukum di UCLA. Akhirnya di UCLA pula ia membangun karir kesarjanaan dalam bidang hingga sekarang. Di sana dia mengajar tentang HAM, hukum imigrasi dan hukum internasional, hukum Islam, hukum investasi Timur-Tengah, dan mengajar segala yang berhubungan dengan Hak Asasi Manusia dan terorisme.[11]

Selain mengajar, hidupnya ia dedikasikan untuk memperjuangkan nilai-nilai pluralisme, egalitarianisme, demokrasi, kesetaraan gender, dan keadilan sosial dengan menulis di berbagai media masa dan berbicara di forum-forum diskusi. Peran yang dilakukan tersebut tidak lepas dari pengetahuannya tentang tradisi klasik dan perjumpaannya dengan tradisi intelektual Amerika yang *concern* pada kebebasan, toleransi, HAM, dan humanitas menjadikan el-Fadl kritis terhadap interpretasi keagamaan yang bersifat dehumanistik.[12]

Sikap kritis itu kemudian berujung pada keberaniannya untuk mengecam faham Wahabi dan kaum puritan, yang ia ekspresikan baik dalam bentuk tulisan ringan maupun dalam bentuk buku hasil dari kerja akademiknya yang serius. Tidak berhenti di situ, dalam berbagai karyanya dia mengecam pemerintah Arab Saudi, karena dianggap telah ikut mendanai gerakan Wahabi dunia. Hal ini mengakibatkan buku-bukunya dilarang untuk dipublikasikan di dunia Arab, dengan alasan membahayakan dan akan merusak bagi ajaran Islam—tetapi di sana ada beberapa kelompok mahasiswa yang secara diam-diam telah memublikasikannya.[13]

Demi mengasah intlektualitasnya, dalam perpustakaan pribadinya tersedia lebih dari 40.000 jenis buku dan manuskrip, beberapa di antaranya ada yang merupakan produk abad ke-13 M. Koleksinya mencakup bidang,hukum, sastra, sejarah, filsafat dan sosiologi, 10.000 di antaranya adalah mengenai hukum. *Budget* untuk membeli buku hingga mencapai $60.000 per tahun. Semua buku ini berjajar di dinding memenuhi lantai dua rumahnya, hingga tidak muat dan terpaksa sebagaian ia taruh di luar.[14] Setiap malam ia mengunjungi perpustakaan setelah selesai mengajar.[15]

El-Fadl terhitung pemikir prolifik. Tulisan-tulisannya berkisar tema moral dan kemanusiaan. Di antara karya bentuk buku, antara lain: *Speaking in Go'd Name: Islamic Law, Authority and Women* (Oneworld Press, Oxford, 2001); *Rebellion and Violence in Islamic Law* (Cambridge University Press, 2001); *And God Knows the Soldiers: The Authoritative and Aunthoritarian in Islamic Discoursees* (UPA/Rowman and Littlefield, 2001); *Islam and the Challenge of Democracy* (Princeton University Press, 2004); *The Place of Tolerance in Islam* (Beacon Press, 2002); dan *Conference of the Books: The Search for Beauty in Islam* (University Press of Amerika/Rowman and Littlefield, 2001).[16]

Dalam karya-karya tersebut nampak sekali bahwa ia piawai dalam menguraikan nilai-nilai Islam klasik dalam konteks modern. Gagasan-gagasan el-Fadl yang kritis dan membongkar otoritarianisme tafsir keagamaan membuat kebanyakan Ayatullah maupun para shaykh dan para

---

[10] Ibid.
[11] Raheel Razza, "Calling."
[12] Teresa Watanabe, "Battling"
[13] Raheel Razza, "Calling."
[14] Teresa Watanabe, "Battling".
[15] Khaled Abou el-Fadl, *Musyawarah Buku: Menyusuri Keindahan Islam dari Kitab ke Kitab,* terj. Abdullah Ali (Jakarta: Serambi, 2002), 13-22.
[16] Selain dalam bentuk buku, karya-karyanya lebih banyak bertebaran dalam jurnal-jurnal internasional. Lihat selengkapnya dalam http://www.scholarofthehouse.org. Sebagaian besar karyanya sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia, antara lain: *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif* (Penerbit Serambi), *Melawan Tentara Tuhan* (Penerbit Serambi), *Musyawarah Buku* (Penerbit Serambi), *Cita dan Fakta Toleransi Islam: Puritanisme versus Pluralisme* (Penerbit 'Arsy-Mizan), *Islam dan Tantangan Demokrasi* (Penerbit Ufuk). Selain itu, pikiran-pikiran el-Fadl—sebagaian besar sama dengan tema-tema buku-bukunya—juga bertebaran di puluhan jurnal akademis internasional.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pengikutnya "gerah" dan menganggapnya sebagai koruptor dari Amerika yang paling berbahaya terhadap Islam. Tidak heran bila buku-bukunya dilarang masuk Saudi Arabia, dan beberapa negara Timur-Tengah lain.

Konsep Otoritas dan Otoritarianisme

Dalam salah satu hasil besutannya *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*, El-Fadl menyajikan sebuah kerangka konseptual tentang *otoritas* dan *otoritarian* dalam Islam. Pembahasan otoritas nampaknya sangat penting bagi el-Fadl, karena tanpa otoritas maka yang terjadi adalah beragama secara subjektif, relatif, dan individual.

Sebelum mengkaji proses terbentuknya pemegang otoritas dalam Islam sebagaimana dimaksud el-Fadl, ada baiknya memperjelas pemahaman terhadap teori tentang otoritas. Secara definitif istilah otoritas sulit dijelaskan karena ambigu dan mengandung kompleksitas penggunaan istilah yang ditujukan dalam berbagai jenis aktivitas sosial yang beragam.[17] Namun secara umum sifat dasar otoritas adalah menempatkan kemampuan untuk membuat pihak lain melakukan sesuatu atau tidak melakukan sesuatu sesuai dengan keinginan pihak yang mempunyai otoritas.[18]

Dalam kaitannya dengan otoritas el-Fadl membedakan jenisnya, yakni otoritas yang bersifat koersif dan otoritas yang bersifat persuasif. Yang *pertama* untuk mengarahkan perilaku orang lain dengan cara membujuk, mengambil keuntungan, mengancam, atau menghukum, sehingga orang yang berakal sehat akan berkesimpulan bahwa untuk tujuan praktis mereka tidak punya pilihan lain kecuali harus menurutinya. Sedangkan yang *terakhir* melibatkan kekuasaan yang bersifat normatif, yakni kemampuan untuk mengarahkan keyakinan atau perilaku seseorang atas dasar kepercayaan.[19]

Gagasan tentang otoritas tersebut, diakui oleh el-Fadl terinspirasi oleh terminologi Richard Friedman yang membedakan antara "memangku otoritas" (*being in authority*; berada di dalam kekuasaan) dan "memegang otoritas" (*being an authority*; keberadaan kekuasaan).[20] Menurut Friedman sebagaimana dilangsir el-Fadl, "memangku otoritas" diartikan sebagai suatu otoritas dengan jabatan struktural dengan memaksa orang lain untuk menerima otoritas tersebut. Dalam kasus ini tidak dikenal adanya "ketundukan atas keputusan pribadi", karena seseorang bisa saja berbeda pendapat dengan yang memangku otoritas, namun tidak memiliki pilihan lain kecuali menaatinya. Sedangkan "pemegang otoritas" adalah suatu otoritas yang didapatkan tanpa jabatan struktural dan paksaan, melainkan karena kapabilitas dan akseptabilitas seseorang yang akhirnya memunculkan kesadaran orang lain untuk menerimanya.[21]

---

[17] Secara definitif istilah otoritas mengacu pada perspektif yang menggunakannya. Misalnya, perspektif para teoretisi konservatif yang cenderung mempertegas eksistensi bentuk otoritas dan mempertahankan pentingnya otoritas bagi stabilitas serta preservasi gaya kehidupan bermasyarakat. Berbeda dengan para teoretisi liberal, sosial, dan anarkis yang memaknai otoritas dengan dengan berbagai macam derajat kecurigaan. Seperti para rasionalis liberal memandang otoritas sebagai perampasan hak-hak pribadi untuk secara mandiri berpikir dan menentukan keputusannya, sedang kaum sosialis menganggap otoritas sebagai sesuatu pemutarbalikan idelogi dalam bentuk ketidakadilan kelas penguasa, sementara para ahli anarkis semua bentuk otoritas sebagai suatu sumber korupsi sosial. Lihat April Carter, *Otoritas dan Demokrasi*, terj. Sahat Simamora (Jakarta: CV. Rajawali, 1985), 1-3.

[18] Maswadi Rauf, "Kata Pengantar" dalam Carter, *Otoritas dan Demokrasi*, terj. Sahat Simamora (Jakarta: CV. Rajawali, 1985), viii.

[19] Khaled Abou El-Fadl, *Speaking in God's Name,* 37. Bandingkan dengan nuansa dua tipekal otoritas menurut April Carter, yaitu kemampuannya untuk menghasilkan kesetiaan yang bersifat sukarela dan kemampuannya untuk memerintah dan memaksakan kepatuhan. Sementara Secara mekanis otoritas yang bersifat koersif (kekerasan) dalam melaksanakan otoritasnya merupakan suatu hal yang mudah. Otoritas ini hanya memerlukan kekuatan (*power*) yang melebihi kekuatan dari pihak yang akan dikuasai. Adapun otoritas yang bersifat persuasif dihadapkan pada kenyataan bahwa manusia adalah makhluk berakal (*rational*), maka diperlukannya dialektika argumentasi untuk menundukkan nalar manusia tersebut dengan menujukkan kerugian dan keuntungan dalam suatu masalah sehingga pandangan manusia tersebut dapat berubah. Lihat Rauf, "Kata Pengantar", viii dan xi.

[20] el-Fadl, *Speaking in God's Name,* 37.

[21] Ibid., 37-8. Dengan mengacu pada Friedman, nampaknya el-Fadl memperoleh impirasinya tentang otoritas dari konsep pokok otoritas masyarakat Aristokratis (kekuasaan dalam Pemerintah Kuno) yang bersandar pada status

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Secara sintesis el-Fadl menganggap terminologi "memangku otoritas" Friedman tidak lain adalah otoritas koersif, karena orang yang memiliki jabatan struktur ditaati lantaran memiliki kekuasaan yang bersifat memaksa. Sementara otoritas persuasif sejalan dengan makna ungkapan "memegang otoritas", dengan memegang otoritas atau menjadi otoritatif melibatkan unsur kepecayaan, dan setiap perilaku yang dapat memelihara kepercayaan tersebut, termasuk memberikan argumentasi persuasif, akan melanggengkan dan meningkatkan otoritas semacam ini.[22]

Masih menurut el-Fadl, otoritas persuasif atau "pemegang otoritas" tidak melibatkan penyerahan secara total atau penyerahan otonomi tanpa syarat.[23] Sejalan dengan el-Fadl, dalam pandangan April Carter "pemegang otoritas" memiliki suasana otoritarian terhadap pihak lain, tetapi itu tidak harus menuntut kepatuhan mutlak dari pihak lain. Sebab seorang yang mempunyai keahlian pengetahuan (kapabilitas dan akseptabilitas) berada dalam posisi memberi pelayanan kepada pihak lain yang berharap pada ketrampilannya dengan mempertimbangkan urgensinya sehingga terbuka peluang untuk tidak menerima atau mencari alternatif lain.[24] Dengan bahasa lain, terungkap dalam pernyataan el-Fadl, bahwa "menyejajarkan antara otoritas dengan praktik taklid adalah hal yang tidak masuk akal"[25] tampaknya telah menemukan momentumnya.

Dengan menggunakan teori otoritas tersebut el-Fadl mencoba mengonstruksi gagasan tentang pemegang otoritas dalam dikursus ke-Islam-an. Dalam konstruksinya konsep otoritas Islam sebagai wujud menjembatani kehendak Tuhan, el-Fadl memerhatikan tiga hal berikut: *Pertama* berkaitan dengan "kompetensi" (autentisitas). *Kedua*, berkaitan dengan "penetapan makna". *Ketiga* berkaitan dengan "perwakilan". Tiga pokok persoalan inilah menurut el-Fadl, memainkan peranan penting dalam membentuk "pemegang otoritas" dalam dikursus ke-Islam-an.[26]

Menempatkan otoritas dalam diskursus ke-Islam-an bukan tanpa persoalan, karena dengan sikap kesewenang-wenangan terhadap gagasan otoritas akan menggiring pada sikap otoritiarianisme. Dengan demikian ini meniscayakan gagasan otoritas di satu sisi akan saling berhadapan dengan sikap otoritarianisme di sisi lain. Sedangkan yang dimaksud el-Fadl dengan otoritarianisme pada dasarnya adalah bukan pembicaraan yang bersifat sosiologis, namun lebih berfokus pada proses penafsiran yang dilakukan oleh seseorang untuk memahami kehendak Tuhan yang tertuang dalam teks dan pada proses penyampaian makna hasil dari penafsiran tersebut kepada orang lain. Bagi el-Fadl, "otoritarianisme adalah tindakan mengunci dan mengurung kehendak Tuhan atau kehendak teks, dalam sebuah penetapan makna, dan kemudian menyajikan penetapan tersebut sebagai sesuatu yang pasti, absolut, dan menentukan".[27] Otoritarianisme juga ditandai dengan penyatuan pembaca dengan teks, sehingga penetapan pembaca itu akan menjadi perwujudan eksklusif teks tesebut. Akibatnya teks dan konstruksi pembaca akan menjadi satu dan serupa. Dalam proses ini teks tersebut akan tunduk kepada pembaca dan secara efektif pembaca menjadi pengganti teks.[28] Dengan demikian pembaca hanya akan melahirkan penafsiran yang otoriter. Lebih jauh lagi melahirkan fanatisme yang mengkultuskan pada penafsiran-penafsiran itu sehingga menganggap hasil penafsirannya memiliki kompetensi (autentisitas) yang sama dengan teks asal (al-Qur'ân dan Sunnah). Dalam posisi seperti ini, maka secara realitas ontologis Tuhan pergerakan ontoritarianisme telah

---

hirarkis sosial dan berdasar pada ilmu pengetahuan (baca: kapabilitas dan akseptabilitas). Hal ini menunjukkkan bahwa dalam pandangan el-Fadl, konsep otoritas masyarakat Aristokratis masih tetap mampu mendesakkan pengaruhnya. Dengan kata lain, masyarakat kontemporer masih tetap belum berubah. Untuk memperdalam pemahaman konsep otoritas masyarakat Aristokratis. Lihat Carter, *Otoritas*, 7-24

[22] el-Fadl, *Speaking in God's Name*, 42.

[23] Ibid., 43.

[24] Carter, *Otoritas dan Demokrasi*, 31.

[25] el-Fadl, *Speaking in God's Name*, 40.

[26] Ibid., 50-51.

[27] Ibid., 138-9

[28] Ibid., 206

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mengambil alih kehendak Tuhan oleh wakil Tuhan. Perbedaan antara wakil dan Tuannya menjadi tidak jelas dan kabur.[29] Ujungnya pernyataan antara seorang wakil dan kehendak Tuhan menjadi satu dan serupa.

Dalam dataran subjektivitas penafsiran, ditegaskan oleh el-Fadl, bahwa semua penafsiran terdapat kecenderungan yang pasti mengarah kepada otoritarianisme. Yang ditandai dengan "penetapan makna yang bersifat tetap dan tidak bisa berubah". Bagi el-Fadl, lagi-lagi dalam pengertian ini, moralitas tertinggi adalah moralitas diskursusnya, bukan semata ketetapannya. Dalam konteks otoritarianisme, gagasan tentang "teks terbuka" sangat membantu untuk memahami pemikiran el-Fadl. Bagi el-Fadl, al-Qur'ân dan sunnah adalah sebuah karya yang selalu membiarkan dirinya terbuka bagi strategi penafsiran.[30]

El-Fadl menambahkan, bahwa dalam penetapan makna terdapat proses dialektika yang tidak akan pernah final, sebaliknya penafsiran yang otoriter akan menganut sebuah tesis bahwa ia akan tiba pada sebuah kebenaran akhir, atau akan mencapai sebuah sintesis bahwa ia mesti dipandang final dan tidak bisa berubah. Dengan ungkapan lain, proses penafsiran otoriter ini percaya bahwa ia mendengar firman Tuhan dengan jelas dan lugas, serta bebas dari ambiguitas. Seandainya penafsiran otoriter ini sepenuhnya terlibat dalam proses dialektika, maka ia akan memperpendek proses tersebut. Sekali lagi, teks memiliki spektrum yang luas. Selalu ada ketegangan antara teks dan representasinya.[31]

Konsep otoritas dan otoritarianisme inilah yang mendasari gagasan hermeneutika negosiatif el-Fadl, yang kemudian akan dijelaskan pada paparan-paparan berikutnya.

Perangkat Hermeneutika Negiosasi

Terobosan terpenting yang disajikan oleh El-Fadl dalam usahanya menggali "sesuatu yang telah terlupakan" adalah mengembalikan jati diri otoritas keagamaan (baca: "kompetensi—autentisitas—", "penetapan makna", "perwakilan") dari sikap otoritarianisme dengan melawan paksa upaya penaklukan dan penutupan teks oleh pembaca. Baginya, teks tetap bebas, terbuka, dan otonom. Ide yang sama juga pernah disampaikan oleh Farid Esack dengan memahami al-Qur'ân sebagai "pewahyuan progresif".[32] Maka dari itu, untuk menghindari sikap otoriter adalah tetap sadar bahwa teks (al-Qur'ân) merupakan "karya yang terus berubah" atau "wahyu yang progresif", sehingga segala bentuk penafsiran dan pemahaman akan terus aktif, dinamis, dan progresif. Berdasar pengertian tersebut paparan akan menampilkan gagasan el-Fadl tentang poin-poin penting yang mendasari perangkat hermeneutikanya yang kemudian dikenal dengan hermeneutika negoisasi.

Hermeneutika Otoriter: Sebuah Kegelisahan Akademik

Beranjak dari teoretis otoritas dan otoritarianisme di atas, secara hermeneutis, kelompok pemberi fatwa hukum Islam Timur Tengah (baca: CRLO) menggunakan interpretasi yang bertujuan makna pengarang secara objektif. Pemberi fatwa menempatkan dirinya sebagai pihak yang mempunyai otoritas penuh atas kebenaran hukum. Sementara orang lain dinilai sebagai pihak yang tidak mempunyai kebenaran sebagaimana subtansi fatwa.

Logika interpretasi seperti ini dalam pandangan el-Fadl bisa berimplikasi hukum yang membahayakan bagi umat Islam dalam menghadapi berbagai problem kehidupan. Pasalnya, ditangan mereka, hermeneutika ini kemudian mewujud ke dalam apa yang oleh el-Fadl disebut sebagai "hermeneutika otoriter".[33] Secara teoretis, "hermeneutika otoriter" dapat terjadi ketika

---

[29] Ibid., 205.
[30] Ibid., 212.
[31] el-Fadl, *Melawan Tentara Tuhan*, 54.
[32] Salah satu manifestasinya adalah mengutus nabi-nabi sebagai instrumen pewahyuan progresif-Nya. Karakteristik al-Qur'ân juga bersifat aktif dan progresif seperti proses turunya al-Qur'ân secara bertahap (tadriji). Lihat Farid Esack, *Membebaskan Yang Tertindas, terj. Watung A. Budiman (*Bandung: Mizan, 2000), 87
[33] Khaled Abou El-Fadl, *Speaking in God's Name*, 4-5

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sang penafsir berhadapan dengan dua titik ekstrem. *Pertama*, penafsir menegaskan tidak ada keterangan atau teks tentang kompetensi, sehingga pada tingkat tertentu, semua bentuk penafsiran terhadap teks akan diterima begitu saja, tanpa adanya proses evaluasi. Dengan begitu penafsir pada akhirnya akan menegasikan nilai teks itu sebagai sumber otoritas. *Kedua*, persoalan kompetensi dan makna dapat dipecahkan dengan pasti. Dengan kata lain, makna dari suatu teks hanya tunggal dan tidak bisa diperdebatkan lagi. Dua titik ekstrem ini bisa diartikan bahwa Kehendak Tuhan ditundukkan oleh pemahaman dan kehendak manusia.[34]

Dari pengertian di atas, bahwa apa yang mereka gali dari kompetensi dan makna teks telah diklaim sebagai autentik pesan Tuhan sehingga pada gilirannya mengantarkan pada nilai sakralitas. Disadari atau tidak logika seperti ini telah menempatkan diri mereka pada posisi Tuhan sekaligus menjadi wakil sah pemegang autentisitas atau makna objektif pesan Tuhan. Dari sini kemudian memunculkan tiga implikasi yang dapat dideskripsikan sebagai berikut:[35]

Pertama, mengebiri otoritas Tuhan sebagai pemilik teks, padahal Tuhan menghendaki semua orang untuk melakukan upaya sungguh-sungguh dalam mencari kehendak Tuhan, yang dalam terminologi *usûl fiqh* disebut ijtihad. Menurut El-Fadl, anjuran ini merupakan bentuk penafian terhadap tindakan otoritarianisme dan memberikan kebebasan agar setiap orang berusaha semaksimal mungkin mencari apa yang dikehendaki Tuhan.

Kedua, melampaui wewenang teks. Jika mereka mengklaim bahwa interpretasi mereka yang benar lantaran mewakili posisi pengarang teks, berarti pula pemahman lain menjadi tidak benar. Ini berarti, sang penafsir telah membatasi otoritas teks dan membuat teks menjadi tertutup. Padahala menurut El-Fadl, teks bersifat terbuka, tidak statis. Sebaliknya, teks selalu berdialog dengan dan bernegoisasi dengan konteks, lantaran teks mengalami otonomi relatif dan mempunyai kenyataan objektif tersendiri yang berada di luar kendali pengarang maupun penafsir. Kendati teks tidak mewakili pesan sempurna pengarang, paling tidak, teks memberikan peluang terbuka bagi pemaknaan.

Ketiga, menafikan unsur yang berubah dalam Islam atau al-Qur'ân. Mereka menempatkan keseluruhannya ke dalam unsur yang tetap, sedang yang tetap adalah apa yang mereka fatwakan. Dengan begitu, jika ada pemahaman interpretasi lain yang berbeda dengan mereka tentang al-Qur'ân atau hukum Islam, dengan sendirinya mereka bakal dipandang mengubah apa yang seharusnya tetap dan itu berarti melanggar kehendak Tuhan.

Struktur Hermeneutika

a. Kompetensi

Kompetensi merupakan pembuktian sejarah dan pengujian autentisitas teks dari Tuhan atau Nabi. Maksudnya adalah agar kita mengetahui bahwa perintah tersebut benar-benar datang dari Allah atau Nabi-Nya.[36] Dengan kata lain, kompetensi berfungsi untuk mencari (autentisitas-orisinalitas teks) dengan melihat aspek historisitasnya dalam teks. Apakah dengan melalui sumber-sumber atau *asbab al-nuzûl*-Nya, atau kalau dalam hadîth adalah untuk mengetahui "sahîh" atau tidaknya suatu teks hadîth.

Persoalan yang harus dibahas adalah melakukan uji kualifikasi atas teks tersebut. Kualifikasi yang dimaksudkan oleh el-Fadl adalah otoritas teks untuk mewakili atas nama atau tentang Tuhan. Jika sebuah teks terbukti dari seorang sahabat Nabi, maka kita harus mempertanyakan sejauh mana teks itu dapat mewakili atas nama Nabi, dan akhirnya atas nama Tuhan. Dan jika ternyata teks tersebut berasal dari seorang yang saleh, cerdas atau berilmu, maka kita harus mempertanyakan hal yang serupa.[37] Konsekuensinya, jika teks-teks yang tidak memiliki kompetensi (autentisitas atau kesahihan hadîth), maka dinilai tidak memiliki suara Tuhan dan Nabi, lebih jauh penggunaan teks-teks yang tidak otoritatif dan tidak mempunyai kompetensi

[34] Ibid., 47-49.
[35] Wijaya, *Interpretasi al-Qur'ân Ibn Rushd,* 40-41.
[36] el-Fadl, *Speaking in God's Name*, 50.
[37] Ibid., 128.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

(autentisitas) akan menjerumuskan (reader/penafsir, fuqaha/ulama) pada sikap otoritarianisme interpretasi dan cenderung despotik dan otoriter.

Dan ketika autentisitas al-Qur'ân sudah tidak diragukan lagi maka segala apa yang dikatakan al-Qur'ân harus dan layak untuk diterima sebagai kehendak dan perintah Tuhan, begitu juga hadîth. Jawaban-jawaban etis-teologis tentang autentisitas al-Qur'ân dan hadîth sangat banyak menjelaskannya. Pada saat yang sama, tampaknya el-Fadl enggan untuk memperdebatkan kompentesi al-Qur'ân, baginya autentisitas al-Qur'ân tidak terbantahkan lagi dan benar-benar berasal dari Tuhan (huruf dan lafal).

Karenanya, dalam pembahasan kompetensi ini akan diarahkan pada pengungkapan melalui epistemologi tentang gagasan el-Fadl terhadap arti "kompetensi". Menurutnya, hal yang penting untuk mengenali teks dan bangunan otoritas adalah berbicara tentang "komunitas-komunitas makna" sebagai konstruksi simbolis dan maknanya. Bagi el-Fadl, simbol bahasa tidak mesti bermakna bagi orang-orang Islam, akan tetapi hal ini tidak berarti bahwa simbol bahasa tersebut tidak berguna atau tidak bisa menjadi dasar pembuktian. El-Fadl menyadari hal tersebut agak problematis untuk menganalisis otoritas dalam Islam (al-Qur'ân) dengan menggunakan perangkat simbolis.[38] Ini juga tidak berarti bahwa para intelektual Muslim harus berhenti "memperkenalkan konstruksi konseptual yang berguna ke dalam budaya Islam kontemporer, sekalipun konstruksi konseptual itu berasal dari Barat." Namun, baginya seorang intelektual yang tertarik untuk berdiskusi dengan orang-orang Islam harus "mengendalikan diri dan bersikap rasional" ketika ia menggunakan sebuah diskursus yang dapat melahirkan "bentuk pemaksaan kategori simbol" yang dibuat-buat terhadap sejarah dan intelektual umat Islam. Maksudnya "dengan pengendalian diri dan bersikap rasional" adalah seseorang harus menahan diri dari godaan untuk menggunakan pengalaman umat Islam sebagai sebuah "teks" yang dijadikan acuan untuk melanjutkan "perdebatan" mengenai pengalaman sejarah Barat. El-Fadl mencontohkan, Mohammed Arkoun yang telah menggunakan simbol-simbol "postmodernisme" untuk menyerukan sebuah pemikiran ulang terhadap tradisi Islam. Arkoun ingin menggunakan tradisi Islam sebagai sebuah "teks," yang dengan teks itu Arkoun akan melanjutkan perdebatan tentang epistemologi Barat. Dengan begitu, Arkoun hanya memberi perhatian yang kecil terhadap kekhasan kondisi dan tradisi Islam, seolah-olah Arkoun berharap bahwa tradisi Islam dapat menyediakan "bahan baku" untuk membangun bangunan epistemologi Barat. Sehingga, gagasan Arkoun hanya menghasilkan "gema yang kecil" dalam konteks Islam.[39] Karenanya, "kita harus memulainya dengan pengalaman umat Islam sendiri dan kemudian secara cermat mempertimbangkan cara pandang yang mungkin dimiliki Barat." Demikian kata el-Fadl.[40]

Hal yang perlu dicatat, tidak seharusnya mencangkokkan sebuah gagasan *epistemology* yang tidak mencerminkan pengalaman umat Islam sendiri, namun ada beberapa pendekatan-pendekatan tertentu yang kemungkinan memperoleh "legitimasi" dalam konteks Islam meski sedikit porsinya. Dengan kata lain, el-Fadl dalam hal ini bukannya menolak gagasan tentang pengambilan sebuah epistemologi dari suatu budaya tertentu untuk dicangkokkan kepada budaya yang lain, akan tetapi pencangkokan semacam ini harus dilaksanakan dengan "terukur dan rasional," sehingga gugus budaya yang menerima proses pencangkokan itu tidak "bereaksi keras."[41]

Misalkan, ketika el-Fadl menolak argumentasi terhadap kompentesi berdasarkan "proses kepengarangan al-Qur'ân" pada sejumlah tradisi. Bagaimanapun menurutnya, tradisi terbentuk dari komunitas kaidah bahasa, asumsi historis, dan keyakinan umum. Semua jenis komunitas tersebut berubah, berkembang, dan mendaur ulang dirinya sendiri akibat krisis epistemologis yang menderanya. Sampai di sini, pengkajian terhadap "proses kepengarangan al-Qur'ân," menurut El-Fadl dibedakan menjadi dua peran. Yang *pertama* peran yang dimainkan oleh *outsider*

---

[38] Ibid

[39] Ibid. 99, 133.

[40] Ibid, 99.

[41] Ibid, 99-100.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang mengkaji dan mendokumentasi mekanisme dan struktur pada sebuah tradisi. Menurut El-Fadl, mereka sama sekali tidak berhak untuk mencampuri atau bahkan harus menghindari untuk tidak menata ulang subjek penelitiannya. Yang *kedua* adalah peran seorang *insider* yang memainkan peran normatif, mempraktikkan sikap rasional dan mengendalikan diri. Dalam hal ini seorang *insider*) harus memulai mengidentifikasi bagian-bagian manakah dari tradisi itu—yang merupakan bagian dari komunitas-komunitas maknaya—yang perlu dikaji ulang. Dalam proses ini seorang *insider* harus mengidentifikasi bagian dari tradisi yang tidak dapat dipertahankan dan tidak dapat dibuktikan kebenarannya, baik dari sudut pandang rasio, moral maupun teologi. Lebih jauh, seorang *insider* harus menghargai legitimasi dirinya dihadapan otoritas tradisi. Dari argumentasi tersebut el-Fadl mempertahankan konsep "kesakralan al-Qur'ân," yang memiliki konsekuensi logis untuk merima gagasan tentang sebuah teks yang berasal dari Tuhan. Sebaliknya, ini dapat diartikan menolak gagasan tentang "proses kepengarangan al-Qur'ân."[42]

a. Penetapan Makna

Manusia di hadapan teks adalah 'lidah' sebagai artikulatur sekaligus interpreter teks. Memposisikan manusia dalam subjek teks, bukan tanpa masalah, malah sebaliknya. Karena tidak jarang, kita jatuh pada "pembunuhan teks" dan "pelacuran hermeneutika" yang merampas kesucian (autentisitas) teks. Ketika semua berhak bersetubuh dengan teks tanpa kewewenangan, tidak ada yang bisa menjamin teks tersebut ditafsirkan sebebas-bebasnya. Dalam posisi ini, teks akan ditelanjangi dari autentitas, makna dan tujuannya. Dalam pandangan Abou El-Fadl, sikap tersebut merupakan tindakan sewenang-wenang yang menyuburkan penafsiran otoriter.

Bagaimana menjaga kesucian (autentisitas) teks ini, agar tidak mudah 'disetubuhi' dan selaras dengan makna aslinya? Menurut el-Fadl untuk menjawab persoalan ini kita membutuhkan keseimbangan kekuatan yang harus ada antara maksud teks, pengarang dan pembaca (*balance of power between the author, reader and text*). Penetapan makna berasal dari proses yang kompleks, interaktif, dinamis dan dialektis antara ketiga unsur di atas (teks, pengarang dan pembaca). Salah satu maksud tiga unsur itu tidak ada yang mendominasi. Penafsiran yang tepat adalah penafsiran yang menghormati peranan, otonomi dan integritas teks.

Selain persoalan penetapan makna tersebut, el-Fadl juga memaparkan persoalan penting lain yaitu persoalan pembuktian yang mendasari pengambilan kesimpulan hukum. Pembuktian itu terkait dengan "asumsi dasar" dalam komunitas penafsiran. Ada empat asumsi dasar yang berfungsi sebagai landasan untuk membangun analisis hukum. Yaitu, asumsi berbasis nilai, asumsi metodologis, asumsi berbasis iman, dan asumsi berbasis akal.[43]

Asumsi berbasis nilai dibangun di atas nilai-nilai normatif yang dipandang penting atau mendasar oleh sebuah sistem hukum. Misalnya nila-nilai dalam perbedaan *dharuriyat, hajiyat,* dan *tahsinat*. Asumsi metodologis terkait dengan sarana atau langkah yang diperlukan untuk mencapai tujuan normatif hukum. Perbedaan antara madzhab hukum dipandang sangat bersifat metodologis. Sedangkan asumsi berbasis akal berdasar pada potongan-potongan bukti yang bersifat kumulatif, sebagai hasil dari proses objektif dalam mempertimbangkan berbagai bukti secara rasional, bukan hasil dari pengalaman etis, eksistensial, atau metafisik yang bersifat pribadi. Sedangkan asumsi berbasis iman bukan berasal dari klaim diperoleh dari perintah Tuhan, tapi dinamika antara manusia (wakil) dan Tuhan. Asumsi berbasis iman dibangun di atas pemahaman-pemahaman pokok atau mendasar tentang karakteristik pesan Tuhan dan tujuannya.[44]

b. Pelaku Hermeneutis

Gagasan Abou El-Fadl tentang pelaku hermeneutika adalah menarik untuk memahami gagasan Qur'âniknya. Pada beberapa kesempatan, al-Qur'ân merujuk pada fakta bahwa Tuhan telah menciptakan manusia sebagai *khalîfah* di muka bumi. *Khalîfah* bisa berarti pewaris, wakil atau

---

[42] Ibid., 99-100
[43] el-Fadl, *Speaking in God's Name,* 227.
[44] Ibid., 227-231.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pelaksana, tetapi gagasan dasarnya adalah bahwa manusia diciptakan sebagai wakil Tuhan di bumi.[45] Kehendak Tuhan yang termanifestasikan dalam Kedaulatan Tuhan tidak akan menegasikan kewakilan manusia, justru sebaliknya, mengakomodir keterwakilan manusia dan akan menaikkan derajat mereka sebagai sebuah kontribusi mereka atas penjagaan dan penegakan hukum Tuhan di muka bumi ini.

Meskipun manusia dipandang sebagai pelaksana kehendak Tuannya, sebenarnya mereka, sebagai pelaksana, tidak sepenuhnya bebas, karena terikat dengan seperangkat instruksi yang dikeluarkan Tuannya. Mereka tidak boleh bertindak melampui mandat ini.[46] Petunjuk untuk mengetahui kehendak Tuhan adalah *dalîl* yang akan menjadi petunjuk, pemandu, tanda atau bukti mengenai kehendak Tuhan. Pada garis ini, ditegaskan bahwa Tuhan tidak mengharapkan sebuah kebenaran yang objektif atau tunggal. Tuhan menginginkan agar manusia mencari dan menemukan kehendak Tuhan. Kebenaran adalah pencarian itu sendiri—pencarian itu sendiri adalah kebenaran yang tertinggi. Oleh karena itu, hasil dari pencarian itu diukur berdasarkan ketulusan seseorang dalam melakukan pencarian.

Pergumulan seorang wakil untuk mengetahui dan memahami kehendak Tuhan dengan berbagai medium di atas, telah menimbulkan problem hermeneutis yang cukup serius dan beragam. Salah satunya adalah ketika seorang wakil berpetualang untuk mengetahui dan memahami kehendak Tuhan dengan menggunakan medium teks, juga akan menimbulkan problem hermeneutis tersendiri.

Sebagaian wakil (orang-orang Islam yang beriman dan saleh, yang disebut sebagai wakil umum) menundukkan keinginannya dan menyerahkan sebagaian keputusannya kepada sekelompok orang atau wakil dari golongan tertentu (ulama). Mereka melakukan hal tersebut "karena, dan hanya karena," mereka memandang wakil dari golongan tertentu memiliki otoritas. Kelompok khusus ini menjadi otoritatif karena dipandang memiliki kompetensi dan pemahaman yang khusus terhadap perintah atau kehendak Tuhan. Kelompok khusus (disebut dengan wakil khusus) ini dipandang otoritatif "bukan karena mereka *memangku otoritas*"—[47] jabatan formal tidak relevan sama sekali—tetapi karena persepsi wakil umum menyangkut otoritas mereka berkaitan dengan seperangkat perintah (petunjuk) yang mengarah pada jalan Tuhan. Proses penyerahan keputusan untuk mengetahui dan memahami kehendak Tuhan, dari wakil umum kepada wakil khusus juga memiliki problem hermeneutis tersendiri—misalnya, pada proses tindak komunikasi dan dialog di antara keduanya.

Sampai di sini, dapat kita tarik sebuah pemahaman, bahwa kerja hermeneutika dalam kasus Islam, memiliki beberapa subjek, yang antara lain Tuhan, medium (teks dan lainnya), dan manusia (yang terbagi ke dalam wakil khusus dan wakil umum). Selain itu dapat ditegaskan pula bahwa kehendak Tuhan terwujud sebagai kedaulatan Tuhan yang diekspresikan melalui berbagai medium, salah satunya adalah teks.

Manusia sebagai wakil Tuhan berkewajiban untuk merealisir kedaulatan Tuhan tersebut di muka bumi ini, dengan mengetahui dan memahami kehendak Tuhan melalui berbagai medium, tetapi sebagai medium yang terpenting adalah teks. Dalam proses pemahaman terhadap teks muncul problem hermeneutis, pada tingkat pertama. Wakil Tuhan terbagi menjadi dua kategori, wakil umum dan wakil khusus, di mana yang pertama menyerahkan tugas mencari dan mengetahui kehendak Tuhan kepada yang terakhir, lagi-lagi di sini juga memunculkan problem hermeneutis tersendiri.

---

[45] Lihat Q.S. al-Baqarah [2]: 30, Q.S. al-An'âm [6]: 165, dan Q.S. al- A'râf [7]: 69.

[46] el-Fadl, *Speaking in God's Name,* 26-27.

[47] el-Fadl, dengan merujuk kepada R.B. Friedman, membedakan antara orang yang "memangku otoritas" (*being in authority*) dan "memegang otoritas" (*being an authority*). Yang pertama diartikan suatu otoritas didapatkan dengan jabatan struktural dan cenderung memaksa kepada orang lain untuk menerima otoritas tersebut. Sedangkan yang kedua suatu otoritas yang didapatkan tanpa jabatan struktural dan paksaan, lebih terbangun dari kesadaran orang lain untuk menerimanya. Lihat el-Fadl, *Atas Nama Tuhan*, 37-40.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

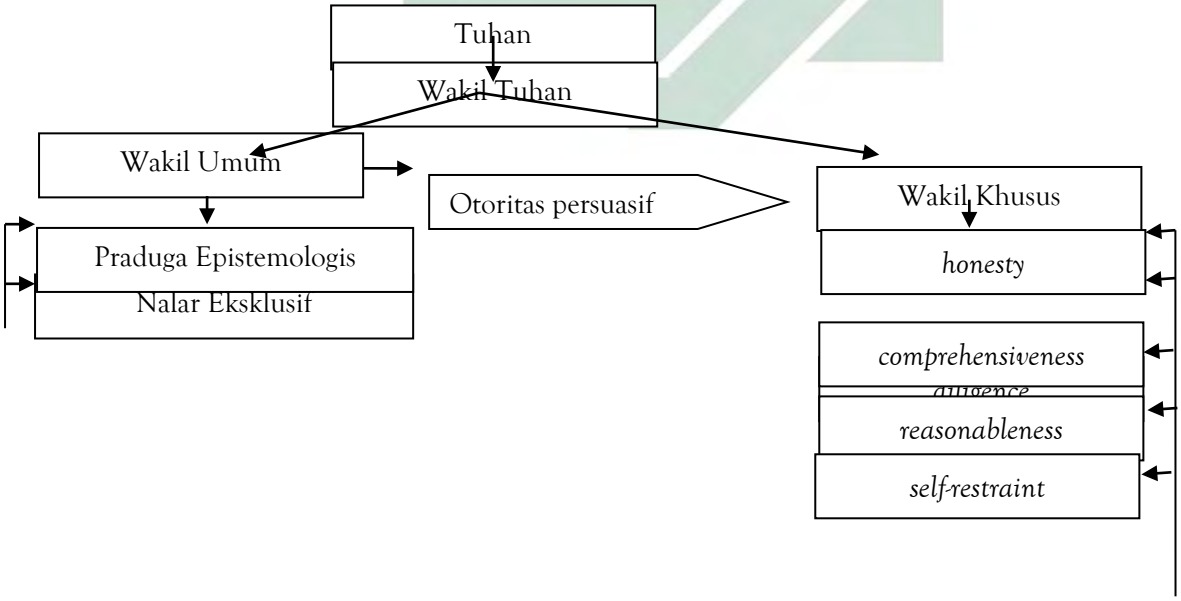
Menarik untuk ditambahkan bahwa dalam melakukan pelimpahan otoritas wakil khusus dan untuk menghindari penyelewengan otoritas tersebut, el-Fadl mengajukan "lima syarat keberwenangan" yang harus dipenuhi wakil khusus ketika ia menerima otoritas yang diberikan wakil umum dan agar wakil khusus tidak menyelewengkannya—yang menurut hemat penulis bisa disebut sebagai prinsip-prinsip penafsiran, karena tidak hanya berbicara tentang penjagaan otoritas, tapi juga menggagas bagaimana sebuah proses penafsiran menjadi "bertanggung jawab."

Uraiannya adalah sebagai berikut: *pertama*, kejujujuran (*honesty*), memiliki kejujuran, dapat dipercaya untuk menjadi wakil dalam memahami perintah Tuhan. *Kedua*, kesungguhan (*diligence*), mengerahkan segenap upaya rasional dalam menemukan dan memahami kehendak Tuhan. *Ketiga* kemenyeluruhan (*comprehensiveness*), melakukan penyelidikan secara menyeluruh untuk memahami kehendak Tuhan. *Keempat*, rasionalitas (*reasonableness*) melakukan upaya penafsiran dan menganalisis perintah-perintah Tuhan secara rasional. *Kelima* pengendalian diri (*self-restraint*) memiliki kerendahan hati dan pengendalian diri dalam menjelaskan kehendak Tuhan.[48]

Seorang wakil harus memiliki kewaspadaan untuk menghindari penyimpangan atas peran Tuhan, berarti dia harus mengenal batasan peran yang menjadi haknya saja. Seorang wakil khusus jika tidak memiliki syarat di atas, maka akan mudah melakukan pemahaman dan tindakan yang otoriter dengan mengatasnamakan Tuhan.

Sebaliknya, agar wakil umum (masyarakat) tidak mengikuti secara membabi buta terhadap pembaca tertentu yang mempunyai otoritas dan wewenang dalam memahami pesan dan kehendak Tuhan, el-Fadl menawarkan dua prinsip yakni praduga epistemologis dan penggunaan nalar eksklusif. Praduga epistemologis berarti bahwa harus ada kesamaan pandangan antara orang yang diikuti dan orang yang mengikuti, sedangkan nalar ekskutif merupakan suatu nalar yang dapat memutuskan secara bebas apakah dia akan mengikuti otoritas tersebut atau tidak.[49]

Gambar Pelaku Hermeneutika



c. Kerangka Kerja Hermeneutika Negoisasi

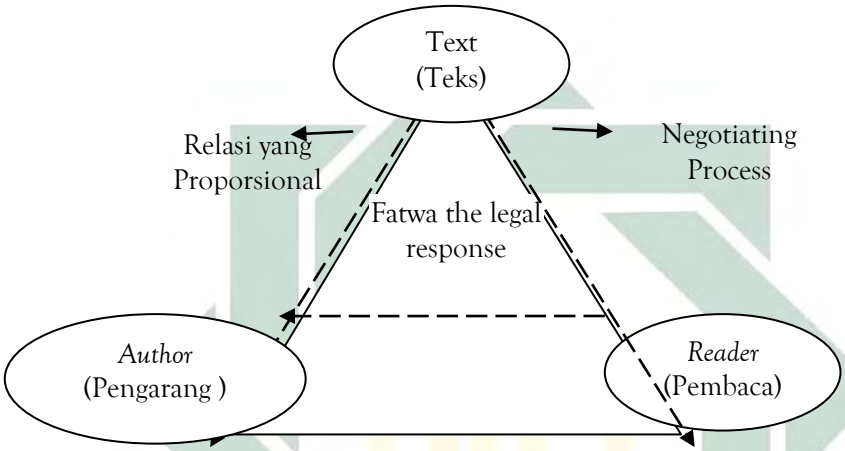
Dalam rangka menyikap klaim kebenaran berdasar hermeneutika otoriter tersebut di atas, el-Fadl melalui penelaah berpikir normatif-analitik,[50] kemudian menawarkan teori hermeneutika negosiasi. Hermeneutika ini bertolak pada prinsip "negoisasi" kreatif antara teks, pengarang, dan

[48] Ibid 97-101.
[49] Ibid., 18-23.
[50] Spaking, 6.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

penafsir (pembaca),[51] dengan teks sebagai titik usaha terbuka yang pada gilirannya berfungsi sebagai penetapan makna. Penetapan makna sendiri berasal dari proses yang kompleks, interaktif, dinamis, dan dialektis antara ketiga unsur di atas. Salah satu maksud dari tiga unsur tersebut tidak boleh ada yang mendominasi. Penafsiran yang tepat adalah penafsiran yang menghormati peranan, otonomi, dan integritas teks.

Adapun prinsip hermenutika negoisasi digambarkan pada skema di bawah ini dan proses relasi yang proporsional dapat dijelaskan sebagai berikut:

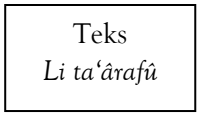


Pertama, teks (*text*). Al-Qur'ân meminjam istilah Umberto Eco, merupakan "karya yang terus berubah" (*works in movement*)—adalah karya yang membiarkan diri mereka terbuka bagi berbagai strategi penafsiran. Selama teks bersifat terbuka, ia akan terus berbicara, dan selama ia berbicara, ia akan terus relevan dan bermakna penting. *Kedua*, pengarang (*author*). Secara historis, kehadiran sebuah teks tidak dapat dipisahkan dari pengarangnya.[52] Kalau problem ini kita hadapkan pada al-Qur'ân, maka pengarang teks[53] adalah Tuhan dan teks itu sendiri adalah al-Qur'ân. *Ketiga*, penafsir. Pembaca dihadapan teks adalah lidah penafsir. Penafsir memiliki kompetensi dan sekaligus memiliki lima prinsip moral sebagamana telah disinggung sebelumnya.

Sebagai kerangka kerja penafsiran, el-Fadl menyebut hermeneutika negoisasi sebagai interpretasi yang dinamis (*lively interpretative*), yakni sebuah proses menggali konteks kekinian (*significance*) dari makna (*meaning*) asal sebuah teks. Dengan kata lain, hermeneutika negosiatif ala el-Fadl ini membahas dampak dan kedudukan penting (*significance*) makna asal teks.[54] Sebuah gagasan yang mirip dengan paradigma hermeneutika filosofis.

Sebagai contoh, konsep al-Qur'ân *li ta'ârafû* (saling mengenal) dalam konteks modern adalah suatu elemen dasar yang dibutuhkan untuk kerja sama sosial dan saling membantu guna memanifestasikan nilai keadilan. Hal ini berarti "elemen dasar kerja sama sosial dan saling membantu" menjadi *significance* dari makna asal (*meaning*) supaya saling kenal mengenal. Dengan kata lain, *li ta'ârafû* merupakan landasan pemikiran bagi etika untuk membuka diri belajar kasih sayang. Jika digambarkan dalam bentuk bagan sebagai berikut:

Gambar Proses *Significance*



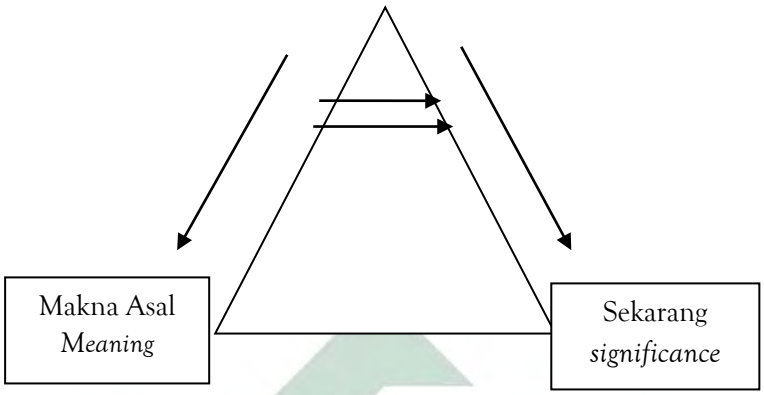
[51] Ibid, 90

[52] Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik* (Jakarta: Paramadina, 1996), cet. ke-3, 2.

[53] el-Fadl menolak konsep kepengarangan terhadap al-Qur'ân bahkan dipandangnya sebagai *qillat al-adab* (perbincangan yang tidak sopan). Konsep kepengarangan yang dimaksud Khaled adalah sebuah teks terlibat dalam beragam pengarang, yaitu pengarang historis yang menciptakan teks, pengarang produksi yang mungkin mengolah dan mencetak teks, pengarang revisi yang menyunting, mengubah, dan menuangkan kembali teks tersebut, dan pengarang interpretasi yang menerima dan menciptakan makna dari lambang-lambang yang membentuk teks. Lihat el-Fadl, *Speaking in God's Name,* 103.

[54] Ibid., 126.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id



"Supaya saling mengenal" "elemen kerja sama dan saling membatu, membuka diri untuk memiliki sifat kasih sayang."

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

HERMENEUTIKA AL-QUR'ÂN JAMÂL AL-BANNÂ

Biografi Jamâl al-Bannâ

Ahmad Jamâl al-Dîn Ahmad 'Abd al-Rahmân atau yang akrab dipanggil Jamâl al-Bannâ merupakan adik bungsu dari Hasan al-Bannâ (1906-1949 M), pendiri kelompok al-Ikhwân al-Muslimûn. Ia lahir pada bulan Desember 1920 di sebuah desa yang masih asri dan cukup terkenal di Propinsi Bukhayrah, yakni Desa Mahmûdîyah, sekitar 50 kilometer dari kota wisata Alexandaria-Mesir[1] dan meninggal pada 30 Januari 2013 dalam usia lebih dari 93 tahun.

Ayahnya bernama Ahmad b. 'Abd al-Rahmân b. Muhammad al-Bannâ al-Sâ'atî[2] atau yang biasa dipanggil Shaykh al-Bannâ. Sedangkan ibunya bernama Umu Sa'ad Saqar.[3] Orang tuanya memberi nama Jamâl agar kelak menjadi sosok revolusioner besar seperti Jamâl al-Dîn al-Afghânî. Berbeda dengan kakaknya yang menjadi aktivis, juru dakwah, dan terhitung pembaru Islam (*mujaddid*) abad 20 M, sang adik bungsu justru dikenal luas dengan reputasinya sebagai seorang pemikir dan penulis liberal. Jamâl al-Bannâ dikenal cukup berani menggugat ajaran-ajaran pokok yang telah baku dalam sharî'at Islam.

Selain dikenal sebagai penulis, Jamâl al-Bannâ juga menjadi dosen dan aktivis dunia buruh selama beberapa dekade. Ia pernah memimpin serikat pekerja resmi di industri tekstil dan pada 1953 M ia mendirikan lembaga swadaya "Masyarakat Mesir untuk Perawatan Tahanan dan Keluarga Mereka". Sebagai dosen, Jamâl al-Bannâ mengajar di Institut Kairo pada Studi Serikat Perdagangan selama 30 tahun (1963-1993). Pada tahun 1981 ia mendirikan Konfederasi Islam Internasional Tenaga Kerja di Jenewa dan menjadi presiden pertamanya.

Jamâl al-Bannâ adalah seorang tokoh yang secara intelektual dididik dan dibesarkan dalam tradisi keislaman kuat.[4] Pada prosesnya, *sense of crisis*-nya sanggup mengantarkannya untuk mendeklarasikan sebuah mazhab baru yang ia beri nama dengan Revivalisme Islam (*al-Ihyâ' al-Islâmî* atau *Islamic Revivalism*).[5] Di antara isu yang diangkat dalam ide pembaruannya adalah pentingnya merekonstruksi metode penafsiran al-Qur'ân.

---

[1] http://ar.wikipedia.org/wiki/Jamâl_al_Banna

[2] Ia adalah pengarang kitab *al-Fath al-Rayyân fî Tartîb al-Musnad al-Imâm Ahmad bin Hanbal al-Shaybânî* sebanyak 24 jilid. Lihat Muhammad 'Ajjâj al-Khâtib. *Usûl al-Hadîth: Ulûmuh wa Mustalahuh* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1997), 329. Dalam mendidik, ayahnya memberikan kebebasan kepada putra-putranya untuk bisa mendalami dan mengikuti berbagai madhhab. Ini bisa terlihat dari anak-anaknya seperti Hasan al-Bannâ yang menggeluti (dalam bidang fikih) madhhab Hanafî, 'Abd. al-Rahmân dengan madhhab Mâlikî, Muhammad al-Bannâ dengan madhhab Hanbalî, dan Jamâl al-Bannâ dengan madhhab Shâfi'î. Pun dalam berkarir, kebebasan mutlak ada di tangan putra-putra untuk memilih karirnya, entah karir kepolitikan dan guru seperti Hasan al-Bannâ, sebagai sastrawan dan perwira polisi seperti 'Abd. al-Basit al-Bannâ, atau sebagai pemikir seperti Jamâl al-Bannâ. Lihat Ashraf 'Abd. al-Qâdir, "Jamâl al-Bannâ: al-'Almânîyah laysat diddu al-Dîn wa lâkin diddu an Yadkhula al-Dîn fî al-Siyâsah" (wawancara) dalam www.ahewar.org/debat/14-02-2003/diakses 09-05-2007.

[3] Lihat Ensiklopedi tokoh yang memuat profil ibunda Hasan al-Bannâ dalam www.egyptwindow.net/nafidatumasr/07-08-2007

[4] Walaupun begitu, sistem pendidikan yang diterapkan oleh Ayahnya, Ahmad al-Bannâ, yang juga pengarang *al-Fath al-Rayyân fî Tartîb al-Musnad al-Imâm Ahmad bin Hanbal al-Shaybânî*, sangat pluralistik. Di bidang agama, keluarga besar al-Bannâ biasa berlaku longgar untuk bisa mendalami dan mengikuti beberapa mazhab, ini bisa terlihat dari anak-anaknya seperti Hasan al-Bannâ yang mendalami mazhab Hanafî, 'Abd. al-Rahmân dengan mazhab Mâlikî, Muhammad al-Bannâ dengan mazhab Hanbalî, dan Jamâl al-Bannâ dengan mazhab Shâfi'î. Bisa dianggap bahwa tradisi dalam keluarga besar al-Bannâ adalah tradisi yang liberal, kebebasan mutlak ada di tangan putra-putranya untuk memilih karir intelektualnya, entah berpolitik seperti Hasan al-Bannâ, atau menjadi sastrawan seperti 'Abd. al-Bâsit al-Bannâ di samping menjadi perwira, atau seorang Jamâl al-Bannâ yang menjadi seorang intelektual murni. Lihat al-Qâdir, "Jamâl al-Bannâ: al-'Almânîyah"

[5] Di sini, istilah Revivalisme Islam atau "al-Ihyâ' al-Islâmî" Jamâl al-Bannâ mengalami kerancuan istilah apabila dibandingkan dengan gambaran revivalisme Islam dalam beberapa tipologi yang dikembangkan oleh beberapa pemikir modern. Sebut saja, misalnya, studi yang dilakukan oleh Fazlur Rahman (1919-1988) dalam mengklasifikasikan tipologi pembaruan pemikiran Islam serta reaksi-reaksi yang ditimbulkan dari pemikiran tersebut diawali dengan revivalisme pra-modernis (seperti gerakan Wahâbîyah, Sanûsîyah di Afrika Utara, Mahdîyah di

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Di sini Jamâl mencoba menegaskan bahwa untuk menjadi rasional dan progresif, umat Islam bisa menggali rasioanalitas dari sumber utamanya, al-Qur'ân. Seperti inipula yang ditegaskan oleh Hâshim Sâlih—spesialis penerjemah karya-karya Muhammad Arkûn dari bahasa Prancis ke dalam bahasa Arab—dalam surat kabar al-Sharq al-Awsat yang menulis artikel dengan judul "Jamâl al-Bannâ bayn al-Islâh al-Dînî wa al-Tanwîr" (Jamâl al-Bannâ antara reformasi keagamaan dan pencerahan), di mana dalam artikel tersebut ia memandang Jamâl al-Bannâ sebagai pemikir yang setelah melalui proses mendekonstruksi ideologi yang bersemayam dalam khazanah *turâth* Islam kemudian digalilah prinsip-prinsip rasionalitas yang bersumber dalam sumber utamanya, al-Qur'ân. Oleh karenanya, Sâlih kemudian menjulukinya dengan Martin Luther-nya Islam karena kedua tokoh, baik Luther maupun Jamâl, sama-sama menggerakkan reformasi keagamaan (*al-islâh al-dînî*) dalam agamanya masing-masing.[6]

Jamâl al-Bannâ merupakan pemikir prolifik yang karyanya mencapai ratusan buku. Ada beberapa karyanya yang khusus mengupas tentang metodologi penafsiran al-Qur'ân. Karya-karya tersebut antara lain: *Al-Aslân al-'Azîmân: al-Kitâb wa al-Sunnah (Ru'yah Jadîdah)* (1982); *Al-Awdah ilâ al-Qur'ân* (1984); *Al-Hukm bi al-Qur'ân wa Qadiyyat Tathbîq al-Sharî'ah* (1986); *Nahw Fiqh Jadîd: Muntaliqât wa Mafâhim, Fahm al-Khitâb al-Qur'ânî* (1995); *Tathwîr al-Qur'ân* (2001); *Tafsîr al-Qur'an al-Karîm bayn al-Quddâmâ wa al-Muhaddithîn* (2003); *Tafnîd Da'wâ Hudd al-Naskh fî al-Qur'ân al-Karîm* (2004), *Tajdîd al-Islâm wa I'âdat Ta'sîs Manzumat al-Ma'rifah al-Islâmîyah* (2005), dll.

Penafsiran al-Qur'ân Menurut Jamâl al-Bannâ

1. Al-Qur'ân sebagai Kitab Mukjizat

Al-Qur'ân merupakan mukjizat Islam dan menjadi media untuk mendapatkan hidayah. Menurut Jamâl, hal ini harus dipahami sebagai kunci dalam memahami eksistensi al-Qur'ân. Selama al-Qur'ân menjadi pegangan umat Islam, sudah semestinya ia memenuhi standar maupun unsur mukjizat: sebuah 'kekuatan' khusus yang akan memberikan kebenaran al-Qur'ân sebagai esensi keimanan di setiap masa. Ini berarti setiap masa, bahkan tempat sekalipun, mempunyai hak yang sama untuk tidak memonopoli keistimewaan al-Qur'ân dalam memberikan petunjuk.[7]

Sudan), modernisme klasik semisal Jamâl al-Dîn al-Afghânî (1838-1897) dan Muhammad 'Abduh (1849-1905), neo-revivalisme (yang lebih reaksioner seperti kelompok Abû al-A'lâ al-Mawdûdî (1903-1979) dan Sayyid Qutb (1906-1966), dan menyebut dirinya sebagai neo-modernis memang mengindikasikan keterpisahan epistemik.

Bagi penulis, secara leksikografis memang tidak ada perbedaan yang signifikan terhadap *tajdîd, islâh, ihyâ',* atau *nahdah* dalam konteks pembaruan pemikiran Islam. Istilah-istilah tersebut saling berhubungan dan tidak bisa berdiri sendiri walaupun ada yang berasumsi bahwa peristilahan seperti itu timbul bukan sekadar perbedaan semantik belaka, akan tetapi dilihat dari isi pembaruan itu sendiri. Namun, karena setiap definisi dari istilah tersebut tidak berkarakter *jâmi'* dan *mâni'*, maka cukup sulit melacak problem kebahasaan tersebut karena sudah masuk pada wilayah *lughat al-qawm.* Seperti yang diungkapkan oleh Luis Lozano, seorang penerjemah profesional, yang berkesimpulan bahwa kita tidak akan bisa memproyeksikan tiap unsur pengamatan kita ke dalam pikiran orang lain dengan menghadirkannya kembali di dunia kita.

Maka dari itu, untuk membedakan dengan pola pemikiran Revivalisme-konservatif tersebut dengan ide pembaruan yang diwartakan Jamâl al-Bannâ, penulis di sini akan menggabungkan ide "revivalisme" Jamâl al-Bannâ dengan kata kunci dari idenya tersebut, yakni "humanisme". Maka dari istilah Revivalisme Islam kemudian penulis merubahnya menjadi Revivalisme-Humanis. Lihat Taufik Adnan Amal, "Pengantar: Fazlur Rahman dan Usaha-usaha Neomodernisme Islam Dewasa ini" dalam Fazlur Rahman, *Metode dan Alternatif Neo-Modernisme,* terj. Taufik Adnan Amal (Bandung: Mizan, 1992), 17-20. Dikutip dari Syarif Hidayatullah, *Intelektualisme dalam Perspektif Neo-Modernisme* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000), 3-4; Ami Ayalon, *Language and Change in The Arab Middle East: Studies in Middle Eastern History* (New York: Oxford University Press, 1987), 127; Mukhammad Zamzami, "Konsep Pembaruan Revivalisme-Humanis Jamâl al-Bannâ" (Disertasi—IAIN Sunan Ampel, Surabaya, 2012), 13-20.

[6] Hâshim Sâlih juga menempatkan proyek pemikiran Jamâl al-Bannâ setara dengan proyek para pemikir Islam kontemporer yang lain, seperti Muhammad al-Thalabî, 'Abd. al-Majîd al-Sharafî, Hasan Hanafî, Muhammad Arkûn, Muhammad 'Âbid al-Jâbirî, 'Abd. al-Karîm Shoroush dan lain-lain. Lihat Hâshim Sâlih, "Jamâl al-Bannâ… Bayn al-Islâh al-Dînî wa al-Tanwîr" dalam www.assyarqalawsat.com/24-Mei-2004.

[7] Jamâl al-Bannâ, *al-Islâm kamâ Tuqaddimuhu Da'wat al-Ihyâ' al-Islamî* (Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmî, 2004), 59.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Setiap model dakwah dalam Islam selalu mengusung spirit bahwa al-Qur'ân merupakan sumber utama, seperti slogan yang diungkapkan oleh gerakan al-Ikhwân al-Muslimûn, "al-Qur'ân dustûrunâ" (al-Qur'ân adalah undang-undang kita). Demikian halnya dengan pembaruan Jamâl al-Bannâ yang menempatkan al-Qur'ân sebagai kerangka utamanya. Perbedaan keduanya adalah jika model yang pertama memahami al-Qur'ân melalui kitab-kitab tafsîr klasik seperti tafsîr al-Ṭabarî, al-Qurṭubî, Ibn Kathîr, al-Râzî, dll), maka pembaruan Jamâl al-Bannâ justru mengasi seluruh produk tafsîr klasik, karena baginya setiap tafsir merupakan produk masanya.[8] Bagi Jamâl, produk tafsîr klasik tersebut banyak dicemari oleh riwayat ḥadîth-ḥadîth *mawḍû'*, konservatisme sebagai *worldview*, maupun penyusupan cerita-cerita *Isrâîlîyat*. Di samping itu, konstruksi intelektual setiap *mufassir* banyak berkontribusi dalam memproduksi penafsiran. Dengan begitu, al-Zamakhsharî yang berpaham Muktazilah-Linguistis (*mu'tazilîyan lughawîyan*) memberikan tafsîrnya atas ideologi Muktazilahnya, sama halnya dengan penafsir lain seperti Ibn Kathîr dan al-Ṭabarî yang memberikan kontribusi tafsîrnya atas dasar periwayatan, penggunaan dalil-dalil naqli, dan lain-lain.[9]

Dalam memahami al-Qur'ân sebagai kitab mukjizat, Jamâl al-Bannâ tidak berpijak pada penafsiran klasik. Karena menurutnya, khazanah tafsîr tersebut menjadi penghalang bagi kaum Muslim dalam memahami makna yang dikehendaki al-Qur'ân. Dalam bukunya, *Mâ ba'd al-Ikhwân al-Muslimîn,* Jamâl al-Bannâ menyampaikan beberapa kritik terhadap tafsîr al-Qur'ân:

Pertama, semua tafsîr hanya dijadikan justifikasi terhadap wahyu Tuhan, baik secara riwayat maupun maknawi, dari yang lebih rendah ke yang lebih tinggi, dari yang bersifat mungkin kepada yang bersifat meyakinkan.

Kedua, satu-satunya penafsiran al-Qur'ân yang tidak mungkin salah adalah tafsîr al-Qur'ân itu sendiri, yakni ayat al-Qur'ân yang menafsirkan ayat yang lain.[10] Dengan kata lain, satu ayat mungkin tidak secara rinci menjelaskan tentang sebuah permasalahan, kemudian ada ayat lain yang menjelaskannya.

Makna seperti ini terkadang tampak nyata pada suatu masa, namun menjadi misteri di masa yang lain. Konteks sebuah tafsîr adalah penafsir itu sendiri. Maka, tidak berlebihan jika ada yang mengasumsikan bahwa tafsîr yang tidak menelaah pra dan pasca suatu ayat tidak dapat diterima. Penafsiran suatu ayat harus sesuai dengan konteksnya, dan semua itu terdapat dalam diri al-Qur'ân sendiri. Ia tidak membutuhkan "tafsîr luar".[11]

Ketiga, pada dasarnya al-Qur'ân diturunkan sebagai petunjuk kepada manusia. Inilah yang telah dilakukan al-Qur'ân dengan caranya sendiri (pendekatan seni dan psikis). Setelah itu, al-Qur'ân mengalirkan nilai-nilai universalnya. Dalam konteks ini, al-Qur'ân tidak jauh berbeda dengan mukjizat-mukjizat yang lain. Dia seperti matahari yang bersinar, lautan yang bergelombang, dan bulan yang terang. Hingga al-Qur'ân mampu mempengaruhi jiwa seseorang.

Al-Qur'ân berhasil menciptakan jiwa-jiwa yang beriman di masa Nabi. Pada masa itu, tidak ada tafsîr maupun penjelasan. Namun demikian, para sahabat mampu menciptakan iklim yang progresif serta peradaban yang luhur dan meninggal dunia tanpa melakukan seperti yang dilakukan oleh para *mufassir.*[12]

Tiga Tahapan dalam Memahami al-Qur'ân

Dalam rekonstruksi penafsiran al-Qur'ân, Jamâl al-Bannâ mengajukan model yang berbeda dengan pemikir lainnya. Ia mengetengahkan tahapan-tahapan yang harus dilalui oleh setiap penafsir dalam memahami al-Qur'ân. Trilogi pendekatan itulah yang dapat menghantarkan

---

[8] Jamâl al-Bannâ, *Mâ ba'd al-Ikhwân al-Muslimîn* (Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmî, 1996), 129.
[9] Ibid., 126.
[10] Jamâl al-Bannâ, *Hâ Huwa Dhâ al-Barnâmij al-Islâmî* (Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmi, 1991), 17.
[11] Jamâl al-Bannâ, *Tajdîd al-Islâm wa I'âdat Ta'sîs Manẓûmat al-Ma'rifah al-Islâmîyah* (Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmî, 2005), 228.
[12] al-Bannâ, *Mâ ba'd,* 127-128.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

penafsir untuk sampai pada makna hakiki al-Qur'ân. Di antara tiga pendekatan itu antara lain: pendekatan seni, pendekatan psikis, dan pendekatan rasional.

Sebagian ulama berpendapat bahwa agama—terutama Islam—bertentangan dengan seni. Namun, bagi Jamâl, seni adalah sarana interaksi dengan hati dan yang berkaitan dengannya, seperti perasaan, cinta, dan keadilan. Seni membuka diri dengan kebaikan dan menjauhi keburukan. Seni juga dapat membedakan antara kebaikan dari sebuah perbuatan baik. Begitu juga sebaliknya. Inilah yang menjadi poros agama-agama.[13]

Apabila seni adalah pintu masuk menuju segala kebaikan, sementara poros agama juga di sana, maka jelaslah bahwa di antara agama dan seni terjalin hubungan yang erat. Bagi Jamâl, seni adalah pintu masuk dan sebuah alat dalam agama. Dengan demikian, seni juga bisa hadir dalam ritual agama.

Pertentangan yang muncul disebabkan asumsi yang melihat seni sebagai sesuatu yang lahir dari hawa nafsu dan dilakukan untuk kepentingan seni semata. Sementara seni yang digunakan al-Qur'ân adalah seni untuk mereformasi dan memperbaiki keadaan manusia. Untuk merealisasikan hal itu, seni tentu tidak bisa dilepaskan, karena tidak mungkin memperbaiki jiwa dan hati seseorang tanpa melalui jalur seni.[14] Bahkan, panca indra pun bisa tunduk olehnya. Seperti yang tertuang dalam QS. al-Zumar: 23[15]:

"Gemetar karenanya kulit orang-orang yang takut kepada Tuhannya, kemudian menjadi tenang kulit dan hati mereka di waktu mengingat Allah. Itulah petunjuk Allah, dengan kitab itu Dia menunjuki siapa yang dikehendaki-Nya. Dan barangsiapa yang disesatkan Allah, niscaya tidak ada baginya seorang pemimpinpun."

Rasulullah juga menyatakan bahwa hati dapat memperbaiki (dan merusak) jiwa seseorang.

ان فى الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله وإذا فسدت فسد الجسد كله ألا وهي القلب.

"Sesungguhnya dalam jiwa seseorang terdapat segumpal daging. Bila daging itu baik, seluruh jiwa akan baik. Bila tidak, seluruh jiwa akan rusak. Itulah hati."[16]

Dari sini, Jamâl menegaskan bahwa pemahaman kaum salaf yang keliru terhadap al-Qur'ân adalah pemikiran bahwa al-Qur'ân merupakan kitab sastra, sehingga penafsiran yang dihasilkan berkutat kepada *al-i'jâz al-bayânî*. Baginya, al-Qur'ân adalah kitab seni terbesar dan kemukjizatan terbesarnya adalah penggunaan bahasa sebagai alat untuk memahami seni yang terdapat dalam al-Qur'ân. Rahasia kemukjizatan (pembacaan) musikal yang dimunculkan dari al-Qur'ân bisa menjadi pendekatan psikologis, hanya dengan mendengar bacaan al-Qur'ân. Ini adalah karakteristik seni. Hanya dengan mendengarkan seseorang bisa tercuci otaknya, seperti penikmat musik di Barat yang tercuci otaknya ketika mendengarkan Beethoven atau opera-opera musikal. Hal ini juga ditegaskan dalam al-Qur'ân surah al-Hasyr [59]: 21:[17]

"Kalau sekiranya Kami turunkan al-Qur'ân ini kepada sebuah gunung, pasti kamu akan melihatnya tunduk terpecah belah disebabkan ketakutannya kepada Allah. Dan perumpamaan-perumpamaan itu Kami buat untuk manusia supaya mereka berfikir."[18]

Untuk membumikan nilai seninya, al-Qur'ân menggunakan pendekatan baru dalam pengungkapan. Sebuah cara yang tidak terkenal sebelumnya. Dalam tradisi Arab, hanya ada pengungkapan *nathr* (prosa) yang kekuatannya terletak pada keserasian makna dan konteks, atau syair yang kekuatannya terletak di penyeragaman kata akhir.

Al-Qur'ân datang dengan pendekatan baru. Dia bukan *nathr* karena di setiap akhir kata terdapat "kunci", bukan juga syair karena dia tidak mengikuti jalur syair seperti *wazn* (aturan dalam syair arab) dan keseragaman kata akhir (*qawâfî*). Pendekatan yang diusung al-Qur'ân tidak

---

[13] Jamâl Al-Bannâ, *Nahwa Fiqh Jadîd: Muntaqliqât wa Mafâhîm: Fahm al-Khitâb al-Qur'ânî*, Vol. 1 (Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmî, 1996), 154.
[14] Ibid.
[15] Jamâl al-Bannâ, *al-Awdah ilâ al-Qur'âan* (Kairo: Dâr al-Shurûq, 2008), 48.
[16] al-Bannâ, *Nahwa*, Vol. 1, 154.
[17] Jamâl al-Bannâ, *Istrâtîjîyah al-Da'wah al-Islâmîyah fî Qarn 21* (Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmî, 2000), 59.
[18] Lihat juga QS. al-Isrâ' [17]: 107-108.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pernah terbayangkan oleh orang-orang Arab sebelumnya. Tidak seorang pun bisa meniru gaya bahasa dan penyampaian al-Qur'ân. Oleh karenanya, benar bila dikatakan bahwa bahasa Arab adalah *nathr*, syair, dan al-Qur'ân (*inna al-lughah al-'Arabîyah nathr, wa shi'r, wa Qur'ân*).[19] Gaya penyampaian al-Qur'ân ini berpengaruh besar terhadap orang-orang yang menggunakan bahasa Arab, dan pada akhirnya menjadi bagian tidak terpisahkan dari susunan kalimat bahasa Arab.[20]

Dalam konteks seni, hal pertama yang dapat dipahami manusia adalah struktur musik, sebab al-Qur'ân harus disuarakan melalui pembacaan. Maka, membaca al-Qur'ân yang baik membutuhkan pendengaran dan *talaqqî* (membaca di hadapan guru). Dalam al-Qur'ân, terdapat kalimat-kalimat yang membutuhkan cara khusus dalam membacanya. Contohnya, dalam surah al-Fajr "alam tara kayf fa'al rabbuk bi 'Âd" (Apakah kamu [Muhammad] tidak mengetahui apa yang dilakukan Tuhanmu terhadap kaum 'Âd). Kalimat "alif-lâm-mîm" dalam ayat ini dibaca "alam". Padahal dalam ayat lain dengan tulisan yang sama dibaca "alif-lâm-mîm" seperti yang terdapat dalam awal surah al-Baqarah.

Oleh karena itu, menurut Jamâl, al-Qur'ân pertama kali semestinya dibacakan kepada ahli al-Qur'ân untuk memperbaiki dan membenarkan bacaannya. Berbeda dengan kitab-kitab yang lain, membaca al-Qur'ân yang baik membutuhkan nada tinggi, rendah, panjang, pendek, dengung, dan seterusnya, yang terlebih dahulu harus diketahui pembaca al-Qur'ân. Membacakannya kepada mereka yang ahli akan menghindarkan seseorang dari kesalahan membaca.[21]

Terlepas dari itu semua, membaca al-Qur'ân dengan cara yang keras dapat menghadirkan ketenangan tersendiri. Struktur seninya terdengar indah. Seseorang yang beriman dan berinteraksi dengan al-Qur'ân, seperti seniman berinteraksi dengan nada musik atau petikan lagu. Walaupun terdapat perbedaan yang sangat besar antar-keduanya.

Al-Qur'ân mempunyai struktur musik tersendiri. *Tajwîd* pada titik tertentu dapat mengungkap musik al-Qur'ân, karena ia adalah ilmu dan penadaan musik al-Qur'ân yang bisa memperindah bacaan dan hiasan membaca, meski tanpa bantuan alat musik tertentu. Maka, ketika suara tertata sesuai dengan kaidah musik, dia dapat meninggalkan kesan cukup mendalam dalam jiwa.[22] Bahkan, tidak berlebihan jika dikatakan bahwa tidak satu kitab pun yang menggunakan pengaruh musik seperti al-Qur'ân. Al-Qur'ân memberikan kreasi musik tersendiri kepada kita. Komposisi huruf dan kata dalam al-Qur'ân seakan menjadi bel pelantun musik walaupun tanpa gitar, nada, bahkan suara.

Itulah cara-cara memperindah suara dalam bahasa dan mempunyai dampak psikologis. Kelebihan mukjizat al-Qur'ân dalam suara ini dapat mempengaruhi, baik bagi orang yang memahami artinya atau tidak. Oleh karenanya, dengan mendengarkan al-Qur'ân, terlepas paham atau tidak, seseorang telah tertarik.[23]

Menurut Jamâl, berbeda dengan musik bergitar lainnya, musik al-Qur'ân pada dasarnya adalah musik bahasa yang diatur oleh tata bahasa itu sendiri. Itulah "lagu yang indah".[24] Itulah perbedaan mendasar antara tajwîd dan nada. *Tajwîd* diatur oleh kaidah, sedangkan nada lebih bebas sesuai dengan psikologi dan pemahaman yang bersangkutan. Oleh karenanya, penadaan seseorang terhadap teks akan berbeda dengan yang lain. Nada bebas tidak bisa diterapkan dalam al-Qur'ân.

Dalam konteks musik al-Qur'ân, menurut Jamâl, sebenarnya al-Qur'ân tidak memberikan "ruang lebih" bagi para ahli nada dan musik, karena setiap ayat dalam al-Qur'ân membawa musiknya sendiri. Karena pengaruh musik ini, telinga kemudian menerima, bahkan tertarik untuk

---

[19] Jamâl al-Bannâ, *al-Asâlîb al-'Azîmân "Al-Qur'ân wa al-Sunnah"; Ru'yah Jadîdah* (Kairo: Maktaba'ah Hasân, 1982), 20.
[20] al-Bannâ, *Nahj*, Vol. 1, 156-157.
[21] al-Bannâ, *al-Asâlîb*, 15.
[22] Ibid., 16-17.
[23] al-Bannâ, *al-Awdah,* 50.
[24] al-Banna, *Nahj*, Vol. 1, 162.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

terus mendengarkannya.[25] Dari sini kemudian tercipta pengaruh keimanan.[26] Tujuan sebenarnya dari musik al-Qur'ân bukanlah keindahan itu sendiri, tapi penyatuan makna dengan emosi. Oleh karenanya, bagusnya suara—walaupun itu penting—bukan segala-galanya. Yang lebih penting adalah penyatuan suara dan makna.

Deskripsi seni di sini tidak hanya menjadi salah satu cara al-Qur'ân mempengaruhi jiwa, akan tetapi menjadi sarana satu-satunya untuk bisa memahami Allah dan hal gaib lainnya. Bahkan deskripsi seni ini dapat digunakan untuk menerangkan hal yang tampak, tapi tidak bisa diterangkan secara ilmiah dan pasti.[27] Ketika al-Qur'ân diharapkan menjadi petunjuk bagi manusia, menurut Jamâl, tidak mengejutkan bila deskripsi seni dijadikan salah satu jalannya—untuk tidak mengatakan jalan satu-satunya—untuk bisa mewujudkan semua itu. Semua tentang Allah dan hal gaib lainnya adalah sasaran dari pendekatan ini.[28]

Disamping itu, karena tujuan al-Qur'ân adalah memperbaiki manusia, maka memperbaiki tersebut harus melalui pendekatan psikis dan nurani sebagai penyempurna dari pendekatan awal melalui jalur musik dan seni. Substansi dua pendekatan di atas mengarah kepada jiwa.[29]

Yang perlu ditegaskan adalah, al-Qur'ân tidak berhenti sampai di sini (pendekatan rasa). Ia juga menggunakan pendekatan rasional yang mungkin tidak pernah dilakukan oleh kitab-kitab lain. Contoh-contoh yang telah disampaikan adalah buktinya. Al-Qur'ân menggunakan sesuatu yang fitrah dan rasional.

Al-Qur'ân menggunakan pendekatan rasa untuk mempersiapkan jiwa hingga bisa menerima tujuan al-Qur'ân, yang dapat diringkas dalam dua hal: *Pertama,* penggunaan akal dan mengimani nilai-nilai universal. Tidak ditemukan satu kitab pun, seperti al-Qur'ân, yang mendorong pembacanya untuk berkeliling dunia guna mengetahui dan mempelajari peninggalan orang-orang terdahulu.[30] Dengan begitu, mereka dapat mengetahui keagungan Allah dan menemukan hikmah-hikmah tersimpan. Al-Qur'ân menganjurkan agar manusia menggunakan akal pikirannya. Untuk mendukung argumentasinya, Jamâl banyak mengutip potongan-potongan ayat al-Qur'ân seperti QS. al-Baqarah [2]: 73 dan 242, *la'allakum ta'qilûn* (agar supaya engkau berpikir), QS. al-Baqarah [2]: 219, *la'allakum tatafakkarûn* (agar supaya engkau berpikir), QS. al-An'âm [6]: 50, *afalâ tatafakkarûn* (apakah engkau tidak berpikir), dan lain sebagainya.[31] Dalam ayat lain, Allah juga menjelaskan penyebutan orang-orang yang berakal dengan *ûlû al-albâb*. Hal ini seperti yang tertuang dalam QS. al-Baqarah [2]: 179 dan 269, QS. Âl Imrân [3]: 7.[32]

Adapun sasaran kedua dari tujuan al-Qur'ân adalah beriman kepada nilai-nilai universal, seperti kebaikan, cinta-kasih, kebebasan, keadilan, kebenaran, kehormatan, dan semua hal yang menjauhkan seorang Muslim dari kejelekan, kezaliman, egoisme, dan mengikuti hawa nafsu.[33]

Rasionalisasi al-Qur'ân, sebagai tahapan terakhir yang hendak dibangun Jamâl al-Bannâ, sebenarnya tidak membatasi kepada sebuah metode tertentu dalam 'membaca' al-Qur'ân. Karena baginya, al-Qur'ân sebagai media revolusi peradaban manusia yang berkeimanan tidak akan membatasi satu metode tertentu untuk menafsirkan al-Qur'ân. Namun, Jamâl menolak jika satu metode tertentu mempunyai garansi sebagai satu-satunya cara menemukan kebenaran. *Apa saja boleh* dan siapapun boleh/otonom untuk menafsirkan selama hal itu secara aksiologis

---

[25] Proses transferensi dari suara yang diterima oleh telinga mampu menjadi alat memperlancar proses hidayah. Menurut Jamâl, hal ini seperti yang tergambar dalam QS. al-Jin [72]: 1 dan 13; QS. al-Mâidah [5]: 83. Lihat al-Bannâ, *al-Awdah,* 48-49.

[26] al-Banna, *al-Asl*, 22.

[27] al-Bannâ, *Nahw*, Vol. I, 172.

[28] QS. al-Nûr [24]: 35-41. Lihat al-Bannâ, *al-Islâm kamâ,* 66.

[29] Adapun contoh pendekatan psikis bisa ditelusuri QS. al-Mu'minûn [23]: 37-38 dan 90; QS. Saba' [34]: 3; QS. al-Taghâbun [64]: 7; QS. Qâf [50]: 39-40; QS. al-Baqarah [2]: 204-205; QS. Ali Imrân [3]: 75; QS. al-Qiyâmah [75]: 33; QS. al-Tûr [52]: 35; QS. al-Anbiyâ' [21]: 23; dan QS. Yûnus [10]: 79.

[30] al-Bannâ, *al-Islâm kamâ*, 67.

[31] al-Bannâ, *al-Awdah*, 54-55.

[32] Ibid., 55.

[33] al-Bannâ, *al-Islâm kamâ*, 67.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

diorientasikan untuk memupuk kesadaran imaniah seseorang. Hal ini jugalah yang mendasari Jamâl al-Bannâ untuk menempatkan *hikmah* sebagai sumber ketiga Islam karena sifatnya yang fleksibel dalam membangun pola pikir yang otonom, humanis, dan berbasis kemaslahatan manusia. Bahwa penafsir harus menguasai ilmu-ilmu kekinian, setidaknya berbagai teori-teori, ilmu sejarah, ilmu sosiologi, ilmu ekonomi, maupun ilmu politik menjadi kerangka referensial mutlak bagi seorang penafsir dalam membaca teks al-Qur'ân.[34]

Semua itu menunjukkan adanya optimalisasi akal dan iman dalam nilai-nilai universal. Apalagi, semua itu melalui pendekatan musik dan seni. Al-Qur'ân mempersiapkan jiwa untuk bisa menerimanya, dapat membumikan yang menjadi cita-cita Islam. Berakal dan beriman akan membuat seseorang bisa menerima dengan tulus, tidak tersesat oleh *khurafât* dan tidak dikalahkan oleh syahwat. Lebih jauh, nilai-nilai itu dapat tercerminkan dalam kehidupan masyarakat.

[34] al-Bannâ, *al-Awdah*, 94.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

HERMENEUTIKA AL-QUR'ÂN AMINA WADUD

Biografi Amina Wadud

Amina Wadud memiliki nama panjang Amina Wadud Muhsin. Ia adalah salah seorang tokoh feminis Muslimah kontroversial yang lahir di Bethesda, Maryland Amerika Serikat pada 25 September 1952. Ayahnya adalah seorang penganut Methodist dan ibunya keturunan budak Berber, Arab, dan Afrika pada kurun ke-8 Masehi. Wadud memeluk Islam pada tahun 1972.[1] Wadud janda dengan lima anak, dua laki-laki dan tiga perempuan. Yang laki-laki adalah Muhammad dan Khalilullah, dan yang perempuan adalah Hasna, Sahar, dan Ala (oleh Wadud mereka dianggap lebih dari anak yaitu saudara-saudara seiman).[2]

Studi perguruan tingginya dimulai di University of Pennsylvania dalam bidang pendidikan. Wadud meraih gelar sarjana (B.S) pada tahun 1975. Kemudian Wadud melanjutkan studi pascasarjananya di The University of Michigan dan meraih gelar magister (M.A.) pada bulan Desember tahun 1982 di bidang Kajian-kajian Timur Dekat (*Near Eastern Studies*). Dan di universitas yang sama juga Wadud meraih gelar Doktor (Ph.D) pada bulan Agustus tahun 1988 di bidang Kajian-kajian Keislaman dan Bahasa Arab (*Islamic Studiea and Arabic*).[3]

Semenjak lulus dari University of Pennsylvania selama tahun 1976-1977, Wadud kemudian diangkat menjadi dosen di jurusan bahasa Inggris pada College of Education Universitas Qar Yunis, Libya. Sepulang dari Libya pada tahun 1979-1980, Wadud mengajar di Islamic Community Center School di Philadelphia, Amerika Serikat.

Di luar aktivitas sebagai seorang feminis Wadud adalah seorang guru besar di Commonwealth University, Richmond Virginia. Pada tahun 1988 ia memperoleh gelar doktor dalam bidang bahasa Arab dan kajian Islam di Michigan University, sambil lalu ia juga belajar bahasa Arab di American University. Selain itu ia juga pernah belajar filsafat Islam di al-Azhar dan kajian tafsir al-Qur'ân di Cairo University, Mesir.[4]

Wadud banyak menguasai bahasa asing diantaranya, Inggris, Arab, Turki, Spanyol, Prancis, dan Jerman. Penguasaan banyak bahasa membuat Wadud banyak ditawari menjadi dosen tamu di berbagai universitas di antaranya, Harvard Divinity School (1997-1998), International Islamic Malaysia (1990-1991), Michigan University, American University di Kairo (1981-1982), dan Pensylvania University (1970-1975). Ia juga pernah menjadi konsultan *workshop* dalam bidang studi Islam dan gender yang diselenggarakan oleh Maldivian Women's Ministry (MWM) dan Perserikatan Bangsa-bangsa (PBB) pada tahun 1999.

Di sini, meskipun karya *Qur'an and Woman* yang ditulis Wadud merupakan karya pertama yang terpopuler, namun aktivitas akademiknya terbilang cukup banyak. Ia banyak menjadi pembicara, pengajar, dan konsultan yang diundang di berbagai negara, semisal Amerika Serikat, Yordania, Afrika Selatan, Nigeria, Kenya, Pakistan, Indonesia, Kanada, Norwegia, Belanda, Sarajevo, dan Malaysia.[5] Di situs resmi *Women's Studies in Religion Program*, Harvard Divinity School, tercatat 18 artikel ilmiah dan 3 buku (2 diantaranya dibuat bersama *Sisters in Islam*) lahir dari ketajaman pena Wadud.[6]

Charles Kurzman—dalam bukunya *Liberal Islam*[7]—menjelaskan bahwa penelitian Wadud mengenai peran perempuan dalam al-Qur'ân yang kemudian diterbitkan dalam bukunya berjudul *Qur'an and Woman*, muncul dalam suatu konteks historis yang erat kaitannya dengan pengalaman

---

[1] www.wikipedia.com, diakses pada tanggal 15 Juni 2012.

[2] Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* (New York: Oxford University Press, 1999), xxiv.

[3] Dikutip dari curriculum vitae-nya di situs resmi Virginia Commonwealth University.

[4] www.wikipedia.com, diakses pada tanggal 15 Juni 2012

[5] www.has.vcu.edu/wld/faculty/wadud.html.

[6] www. hds.harvard.edu/wsrp.

[7] Charles Kurzman, *Liberal Islam: A Source Book* (New York: Oxford Uiversity Press, 1998), 127.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dan pergumulan para perempuan Afrika-Amerika dalam memperjuangkan keadilan gender. Karena selama ini, sistem relasi laki-laki dan perempuan di masyarakat memang seringkali mencerminkan adanya bias-bias patriarki. Sebagai impliksinya perempuan kurang mendapat keadilan secara lebih proporsional.

Di samping berhadapan dengan pengalaman sosial sebagaimana di atas, ada pengalaman personal yang melingkupinya, di mana Wadud yang notabene memiliki ras Afro-Amerika sering mendapatkan diskriminasi sepihak oleh masyarakat di mana ia tinggal, di sisi lain diskriminasi itu sering ditimpakan kepadanya karena ia adalah perempuan, Muslimah, dan janda.

Magnum opus Wadud tersebut sesungguhnya bentuk kegelisahan intelektual terkait dengan ketidakadilan gender dalam masyarakatnya. Salah satu sebabnya adalah pengaruh ideologi-doktrin penafsiran al-Qur'ân yang dianggap bias patriarki. Dalam buku tersebut Wadud mencoba untuk melakukan dekonstruksi dan rekonstruksi terhadap model penafsiran klasik yang syarat dengan bias patriarki.

Salah satu asumsi dasar yang dijadikan kerangka pemikiran Wadud adalah bahwa al-Qur'ân merupakan sumber nilai tertinggi yang secara adil mendudukkan laki-laki perempuan setara (*equal*). Oleh karenanya, perintah atau petunjuk Islam yang termuat dalam al-Qur'ân mestinya harus diinterpretasikan dalam konteks historis yang spesifik. Dengan kata lain, situasi sosio-historis-kultural atau tempat ketika ayat al-Qur'ân itu diturunkan harus diperhatikan *mufassir* ketika hendak menafsirkan al-Qur'ân. Tidak hanya itu, bahkan latar belakang yang melingkupi seorang *mufassir* juga perlu diperhatikan karena sangat mempengaruhi hasil penafsiran terhadap al-Qur'ân, dan itulah yang nantinya dielaborasi lebih lanjut oleh Wadud dalam model hermenetikanya, khususnya ketika berbicara mengenai *text* dan *prior text*.

Tidak banyak karya Wadud dalam bentuk buku[8], karena karya tulisnya lebih banyak berupa artikel lepas di media dan jurnal-jurnal ilmiah. Karya dalam bentuk buku—selain kumpulan artikel—sejauh pengamatan penulis hanya ada dua, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* yang terbit pada tahun 1999 dan *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam* yang terbit pada tahun 2006.

Adapun beberapa karya artikel yang dihasilkan oleh Wadud diantaranya adalah: "Muslim Women as Minority", *Journal of Muslim Minority Affairs*, London (1989); "The Dynamics of Male-Female Relations In Islam", *Malaysian Law News* (July, 1990); "Women In Islam: Masculine and Feminine Dynamics in Islamic Liturgy, Faith, Pragmatics and Development" (Hongkong, 1991); "Understanding the Implicit Qur'anie Parameters to the Role Women in the Modern Context" (1992); "Islam: A Rising Responsse of Black Spiritual Activisme" (1994); dan "Sisters in Islam: Effective against All Odds, in Silent Voices Doug Newsom" (1995).

Konstruksi Pemikiran Amina Wadud

Metode penafsiran Wadud pada dasarnya didasarkan pada kerangka penafsiran Fazlur Rahman, seorang perintis tafsir kontekstual. Dalam pandangan Rahman, ayat-ayat al-Qur'ân yang diturunkan dalam kurun waktu tertentu dalam sejarah mempunyai keadaan umum dan khusus yang melingkupinya, selain ia juga menggunakan ungkapan yang relatif mengenai situasi tertentu. Karenanya pesan al-Qur'ân tidak bisa direduksi oleh situasi historis pada saat ia diwahyukan saja. Dengan demikian, tantangan yang dihadapi kaum Muslim pada periode pasca-Rasulullah adalah memahami implikasi dari pernyataan al-Qur'ân sewaktu diwahyukan, untuk menentukan makna utama yang dikandungnya.

Menurut Fazlur Rahman, persoalan metode dan pemahaman terhadap al-Qur'ân belum cukup dibincangkan dalam tradisi keilmuan Islam, dan ini merupakan perkara yang amat mendesak untuk dikaji pada zaman ini. Corak penafsiran yang diwarisikan oleh khazanah keilmuan Islam klasik dianggap telah gagal memaparkan pesan-pesan al-Qur'ân secara padu dan

[8] Menurut literatur yang penulis temukan, hanya ada tiga buah karya Wadud dalam bentuk buku dan dalam bentuk artikel kurang lebih 18 buah. Untuk karya buku yang sangat monomental adalah *Qur'an and Woman* dan dalam bentuk artikel yang paling populer adalah "Sister in Islam: : Effective against All Odds, in Silent Voices Doug Newsom".

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

koheren. Hal ini di akibatkan oleh kaidah penafsiran ayat per ayat, serta kecenderungan terhadap penggunaan ayat-ayat al-Qur'ân secara atomistik. Kalangan *mufassir* dan umat Islam pada umumnya tidak dapat menangkap keterpaduan pesan al-Qur'ân yang dilandaskan atas suatu *weltanschauung* atau *worldview* (pandangan dunia) yang pasti.[9]

Berdasar pada argumen tersebut, Wadud yakin bahwa dalam usaha memelihara relevansinya dengan kehidupan manusia, al-Qur'ân harus terus-menerus ditafsirkan ulang. Dalam konteks ini, Wadud mengajukan metode hermeneutika al-Qur'ân sebagaimana ditawarkan Fazlur Rahman. Salah satu tujuan Wadud menggunakan metode ini adalah menafsirkan ulang makna al-Qur'ân.[10] Baginya, penafsiran adalah penafsiran. Tidak ada penafsiran yang definitif *(no interpretation is difinitive*).[11] Dia mengutip perkataan 'Alî b. Abî Tâlib: "Al-Qur'ân ditulis pada dua garis lurus dan berada di antara dua *cover*, dia tidak berbicara dengan sendirinya, ia membutuhkan penafsir dan penafsirnya adalah manusia".[12]

Selain beberapa aspek dan kategori di atas, *prior texts* (latar belakang, persepsi, dan kondisi)[13] menjadi hal yang teramat penting dalam kerangka metodologi tafsir Wadud. *Prior texts* memberi cakupan luas, sehingga tidak muncul anggapan bahwa tafsir tertentu lebih benar dari tafsir yang lain, karena sikap seperti itu justru membatasi luasnya makna suatu ayat.

Pada dasarnya al-Qur'ân bersifat fleksibel untuk dapat mengakomodir sejumlah situasi kultur yang berbeda, karena al-Qur'ân sendirilah yang menyatakan bahwa ia universal bagi setiap umat yang mengimaninya. Oleh karenanya memaksakan pemahaman al-Qur'ân dari perspektif kebudayaan tunggal (termasuk juga perspektif masyarakat Islam pertama di zaman Nabi Muhammad) akan menyebabkan terjadinya limitasi dalam penerapannya, dan berlawanan dengan tujuan universal al-Qur'ân itu sendiri.[14]

Maka dari itu, dalam menafsir ayat-ayat al-Qur'ân yang berkaitan dengan jenis kelamin, penafsiran ala Wadud tidak memberikan prioritas terhadap jenis kelamin tertentu. Hal ini dilakukan sesuai dengan petunjuk al-Qur'ân yang bersifat universal. Ayat-ayat al-Qur'ân sebagai *kalâm Allâh* harus bisa mengatasi hakekat keterbatasan bahasa sebagai alat komunikasi manusia. Yang perlu menjadi catatan dalam pembahasan bahasa dan *prior texts* dalam penafsiran al-Qur'ân adalah sejauh mana objektivitas *mufassir* dan bagaimana harus menyikapinya. Sebab tanpa ada *pre-understanding* sebelumnya, teks itu justru akan bisu dan mati.

Akar permasalahan ketidaksetaraan laki-laki dan perempuan, menurut Wadud, adalah dari penciptaan manusia sebagaimana tercantum dalam al-Qur'ân. Wadud ingin menarik benang merah bahwa penciptaan manusia yang terpusat pada pentingnya "berpasangan" dalam penciptaan segala sesuatu. Oleh sebab itu baik pria maupun wanita sangat punya arti dalam penciptaan dan sama-sama memiliki keunggulan. Wadud menepis mitos bahwa Hawa adalah penyebab terlemparnya manusia dari surga. Wadud berpendapat bahwa peringatan Allah agar menjauhi bujukan setan itu ditujukan kepada mereka berdua, yakni Adam dan Hawa.

Al-Qur'ân berusaha mengeliminir perbedaan antara laki-laki dan perempuan, atau menghilangkan pentingnya perbedaan jenis kelamin, yang akan membantu masyarakat memenuhi kebutuhannya dan berjalan dengan lurus. Tetapi al-Qur'ân tidak mengusulkan seperangkat posisi atau definisi tunggal mengenai peran bagi setiap jenis kelamin dalam setiap kebudayaan.[15] Tidak ada fungsi eksklusif bagi kedua jenis kelamin yang digambarkan oleh al-Qur'ân. Antara laki-laki dan perempuan memiliki potensi sama untuk berpartisipasi secara konkret dalam menjalankan fungsi-fungsinya.

---

[9] Fazlur Rahman, *Islam and Modernity* (Chicago: University Press, 1982), 2-3.
[10] Amina Wadud, *Inside the Gender Jihad*: *Women's Reform in Islam* (Oxford: Oneworld, 2006), 7.
[11] Wadud, *Inside*, 199.
[12] Wadud, *Inside*, 197.
[13] Wadud, *Qur'an and Woman*, 8.
[14] Wadud, *Inside*, 7.
[15] Wadud, *Inside*, 9.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Wadud membantah jika Allah memilih laki-laki untuk menjadi Nabi dan Rasul itu karena jenis kelaminnya. Allah memilih laki-laki sebagai penyampai risalah itu karena faktor efektivitas saja. Wadud mengusulkan, cara untuk meyakini keseluruhan isi kitab adalah dengan mengetahui *worldview* al-Qur'ân serta menerima pandangan hidup, visi, dan tujuan hakikinya. Tetapi dalam konteks dunia yang maju secara teknologi, komitmen itu memerlukan perspektif yang lebih luas dan global, juga tidak terbatas pada suatu konteks lokal saja.[16]

Dalam merealisasikan proyek dekonstruksinya, Wadud berangkat dari asumsi dasar bahwa laki-laki dan perempuan berasal dari penciptaan yang sama, lantas mengapa pada tataran pelaksanaan hukum *'ubûdîyah* hal itu justru berbeda? Menurut Wadud, tradisi masyarakat Muslim yang menempatkan laki-laki sebagai pemegang otoritas publik (agama, politik, dan sosial) justru mendistorsi maksud Islam mengenai perempuan. Wadud percaya bahwa yang menjadikan perempuan sebagai *second personality* bukanlah agama, melainkan penafsiran dan implementasi al-Qur'ân yang mempunyai struktur patriarkal yang telah mengkungkung kebebasan perempuan dalam segala hal.

Seperti contoh, tindakan yang dilakukan oleh Wadud ketika menjadi imam salat Jum'at yang terdiri dari makmum laki-laki dan perempuan yang sekaligus Wadud bertindak sebagai khatib. Seperti kutipan khutbah salat Jum'at:

> "....Tidak ada ayat dalam al-Qur'ân yang menyebutkan bahwa perempuan tidak boleh menjadi imam. Pada abad ke-7, Nabi Muhammad pernah mengizinkan wanita menjadi imam bagi jamaah laki-laki dan perempuan. Nabi Muhammad meminta Umm Waraqah menjadi imam dalam salat Jum'at bagi jama'ah di luar kota Madinah. Kita sebagai umat Islam yang hidup pada abad ke-21 mempunyai mandat untuk memperbaiki tanggungjawab partisipasi laki-laki dan perempuan. Perempuan bukanlah seperti dasi yang hanya menjadi pelengkap busana. Kapanpun laki-laki melakukan kontak dengan perempuan, maka perempuan harus disejajarkan dengan laki-laki secara seimbang. Melalui salat Jum'at ini, kita sama-sama melangkah ke depan. Langkah ini merupakan simbol dari adanya banyak kemungkinan dalam Islam".[17]

Dengan menggunakan metode tafsir tauhid, menurut Wadud, hal ini dapat mengembangkan sebuah kerangka berdasarkan pemikiran yang sistematis dalam rangka mengkorelasikan dan menunjukkan dampak dari pertalian yang sesuai dengan al-Qur'ân serta menjelaskan dinamika antara hal-hal yang universal tanpa melepaskan diri dari latar belakang al-Qur'ân itu sendiri,[18] yang dibantu dengan kajian terhadap bahasa, teks, gramatika, dan pembentukan al-Qur'ân.

Secara kontinuitas Wadud mencoba menelisik dan menginterpretasikan teks-teks al-Qur'ân yang selalu menjadi legitimasi superioritas kaum laki-laki. Dalam rangka itulah Wadud berusaha membongkar maksud al-Qur'ân mengenai penciptaan manusia (antara laki-laki dan perempuan serta derajat manusia). Dalam pembahasan mengenai kesetaraan laki-laki dan perempuan, Wadud menariknya ke akar teologis permasalahan, yaitu asal usul penciptaan manusia yang ada dalam Q.S. al-Nisâ' [4]: 1 dan Q.S. al-Rûm [30]: 21.

Bertolak dari dua ayat tersebut, Wadud kembali mengkritisi kata *nafs* dan *zawj* yang selama ini menjadi perdebatan di kalangan *mufassirîn*. Bagi Wadud, kata *nafs* digunakan secara umum dan teknis, walaupun kata *nafs* secara umum diterjemahkan sebagai diri dan jamaknya adalah *anfus* sebagai diri-diri. Namun al-Qur'ân tidak pernah menggunakannya untuk menunjuk pada sesuatu diri yang diciptakan selain manusia. Adapun secara teknis dalam al-Qur'ân, *nafs* merujuk pada asal-muasal manusia secara umum, meskipun konsekuensinya manusia berkembang biak di muka bumi ini dan membentuk bermacam-macam negara, suku ras, dan lain sebagainya".[19] Namun demikian, dalam kisah penciptaan al-Qur'ân, Allah swt tidak pernah berencana untuk memulai

---

[16] Wadud, *Inside*, 106-107.
[17] Amina Wadud, *Penggalan Khotbah Jum'at*, dalam Majalah Gatra edisi 2 April 2005, 81.
[18] Amina Wadud, *Qur'an menurut Perempuan: Meluruskan Bias Gender dalam Tradisi Tafsir* (Jakarta: Serambi, 2001), 14.
[19] Wadud, *Qur'an and Woman*, 57.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

penciptaan manusia dengan seorang laki-laki dan juga tidak pernah menunjuk pada Adam sebagai asal mula bangsa manusia.[20]

Demikian pula kata *zawj* yang sesungguhnya bersifat netral, karena secara konseptual keabsahan juga tidak menunjukkan bentuk *muannath* (feminin) atau *mudhakkar* (maskulin). Meski al-Qur'ân menegaskan bahwa manusia secara sengaja diciptakan secara berpasang-pasangan antara laki-laki dan perempuan,[21] namun tidak secara spesifik memberikan karakteristik yang tegas kepada seluruh salah satu pasangan.[22]

Atas dasar pemikiran inilah, Wadud secara implisit menegaskan bahwa penciptaan manusia antara laki-laki dan perempuan hendaknya dilihat sebagai aksentuasi dari paham *tawhîd* (bersatu), saling melengkapi dan saling mengisi satu dengan yang lainnya. Laki-laki dan perempuan sesungguhnya ibarat dua sayap burung merpati yang keduanya harus berfungsi menggerakkan tubuh burung tersebut agar dapat terbang dengan lancar dan aman. Jika salah satu sayapnya patah atau sengaja dipatahkan, maka burung tersebut akan kehilangan keseimbangan. Itulah makna dari *balancing power* dari eksistensi perempuan bagi laki-laki.

Konsep Dasar Poligami

Menurut Wadud, banyak negara-negara Muslim yang sekarang menganggap bahwa praktik poligami telah dilembagakan dan dilegitimasi berdasarkan perspektif al-Qur'ân (baik pernikahan dalam perspektif Islam maupun perkawinan modern).[23] Apa yang termuat dalam surat al-Nisâ' ayat 3 dianggap Wadud sebagai kewajiban seorang Muslim untuk memelihara anak yatim yang telah ditinggal oleh orang tuanya (orang tua laki-laki) dalam peperangan, baik dalam hal pengasuhan, pemeliharaan harta, maupun yang lainnya. Namun, sebagian besar pendukung poligami masih sedikit sekali dalam menginterpretasikan bahkan mengaplikasikan maksud ayat tersebut.[24]

Bagi Wadud, keadilan dalam konsep poligami tentu tidak dapat diukur dan didasarkan pada kualitas waktu, persamaan dalam hal kasih sayang atau pada dukungan moral, spiritual bahkan intelektual. Ia berpendapat bahwa konsep monogami merupakan pilihan yang sesuai dengan cita-cita al-Qur'ân dalam membentuk keluarga yang harmonis. Tidak mungkin kiranya dapat tercipta keluarga yang bahagia ketika suami-ayah terbagi antara lebih dari satu keluarga. Seperti yang tertera dalam surat al-Nisâ' ayat 129.[25]

Berbeda dengan pendapat Qâsim Amîn yang menjelaskan bahwa poligami adalah adat istiadat kuno yang telah ditransfer oleh Islam di penjuru dunia. Dalam praktik poligami juga terdapat aspek penghinaan terhadap kaum perempuan, karena tidak ada seorang yang rela untuk di madu. Sebagaimana tidak akan rela seorang laki-laki jika istrinya dicintai orang lain. Lebih lanjut ia menjelaskan bahwa agama Islam pada hakekatnya menganjurkan untuk monogami. Poligami adalah alternatif terakhir dalam keadaan terpaksa.[26]

Para ulama berbeda pendapat mengenai ketentuan poligami, meskipun dasar pijakan mereka sama yakni surat al-Nisâ' ayat 3. Menurut jumhur ulama, ayat tersebut turun setelah perang Uhud selesai, ketika banyak pejuang Muslim yang gugur di medan peperangan. Sebagai konsekuensinya banyak anak yatim dan janda yang ditinggal mati ayah atau suaminya. Hal ini juga berakibat terabaikannya kehidupan mereka terutama dalam hal pendidikan dan masa depan mereka.[27] Kondisi inilah yang melatari disharî'atkannya poligami dalam Islam.

---

[20] Wadud, *Qur'an and Woman*, 58.
[21] Lihat Q.S Fât}ir [35]: 11, Q.S al-Najm [53]: 45, Q.S. Âli 'Imrân [3]: 36.
[22] Wadud, *Qur'an menurut Perempuan*, 62.
[23] Wadud, *Qur'an and Woman*, 82.
[24] Wadud, *Qur'an and Woman*, 83.
[25] "Dan kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil di antara isteri-isteri(mu), walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian".
[26] Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), 79.
[27] Khairuddin Nasution, *Riba dan Poligami: Sebuah Studi atas Pemikiran Muhammad Abduh* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 85.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ibn Jarîr al-Ṭabarî sangat setuju dengan pendapat yang mengatakan bahwa makna ayat tersebut merupakan kekhawatiran tidak mempunyai seorang wali yang berbuat adil terhadap harta anak yatim. Maka jika terdapat rasa yang begitu khawatir terhadap kepada anak yatim, mestinya juga khawatir terhadap perempuan. Maka janganlah menikahi mereka kecuali dengan perempuan yang kalian yakin bisa berbuat adil.[28]

Di sisi lain, seorang laki-laki yang mapan secara finansial tidak tepat menjadikan alasan tersebut sebagai kemapanan secara keseluruhan untuk melakukan praktik poligami. Hal ini menurut Wadud adalah perbuatan yang kurang elegan. Sebab apabila hal ini dijadikan acuan untuk berbuat poligami, maka yang menjadi pertanyaan kemudian adalah bagaimana dengan orang laki-laki yang belum mapan secara finansial?. Sebab dalam konteks patriarki, posisi perempuan diasumsikan hanya sebagai beban keuangan, reproduksi tetapi tidak produsen. Tentunya poligami adalah solusi yang tidak mudah dalam hal masalah finansial.[29]

Alasan lain yang kurang tepat dalam praktik poligami menurut Wadud adalah seorang perempuan yang dianggap telah mandul, sehingga tidak bisa memiliki keturunan dari darah daging suaminya. Asumsi ini biasanya dipakai senjata bagi kaum laki-laki untuk menikah lebih dari satu. Lebih lanjut Wadud mengatakan bahwa memang benar memiliki hubungan darah sendiri memang penting, akan tetapi tidak boleh seseorang dalam bahasa Wadud dikatakan 'menghakimi' kemampuan seseorang untuk peduli dan memelihara kodratnya sebagai manusia.

Secara eksplisit Wadud memang tidak mengatakan bahwa ia secara terang-terangan menolak praktik poligami. Namun demikian, melihat berbagai pernyataan yang telah dijelaskan di atas, maka Wadud termasuk perempuan yang tidak mengamini adanya praktik poligami.

Konsep *Hijâb* sebagai Tradisi Pakaian Muslimah

Sebagian golongan menganggap bahwa gagasan *hijâb* merupakan deklarasi identitas publik dengan ideologi Islam. Akan tetapi, Wadud menganggap hal ini tidak dinilai sebagai kewajiban agama, juga tidak dianggap sebagai nilai religius. Hal ini tentu bukan penilaian yang bersifat objektif dari nilai-nilai kesopanan.[30] Dalam pengakuannya, Wadud telah konsisten memakai jilbab selama lebih dari tiga puluh tahun tanpa mempertimbangkan hukumnya.[31] Meskipun demikian, Wadud juga tidak menghilangkan gaya pakaiannya dengan perspektif neo-tradisionalis dan Muslim konservatif.

Keberadaan jilbab juga bisa memberikan beberapa korelasi perempuan dengan Islam. Hal ini setidaknya ada jaminan penghormatan atau perlindungan bagi posisi perempuan di dalam masyarakat. Pengertian *hijâb*[32] tidak harus diartikan sebagai penutup seluruh bagian tubuh perempuan, ini pernah dilakukan Wadud ketika ia berdomisili di Amerika Serikat dan Libya dengan menutup seluruh bagian tubuhnya termasuk wajahnya dengan menggunakan cadar (*jilbâb* radikal).[33]

Sebelum Wadud memeluk Islam dan masih menjadi komunitas Afrika-Amerika, ia telah mengenakan pakaian dengan gaun panjang dengan penutup kepala. Dapat diilustrasikan bahwa gaun tersebut berbentuk kain yang bergelombang yang jika tertiup angin, kain tersebut dapat bergerak kesana-kemari, di mana perempuan membawa tubuh mereka dengan martabat dan mengekspresikan integritas seksualnya melalui gaun yang digunakan dengan penutup kepala yang beraneka ragam macamnya.[34]

---

[28] Ibn Jarîr al-Ṭabârî, *Jamî' al-Bayân fî al-Tafsîr al-Qur'ân* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1978), 155.
[29] Wadud, *Qur'an and Woman*, 84.
[30] Q.S Al-A'râf [7]: 26 yang artinya: "Hai anak Adam, sesungguhnya Kami telah menurunkan kepadamu pakaian untuk menutup auratmu dan pakaian indah untuk perhiasan. dan pakaian takwa itulah yang paling baik".
[31] Wadud, *Inside the Gender Jihad*, 176.
[32] Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, jilbab diartikan sebagai kerudung lebar yang dipakai wanita Muslim untuk menutupi kepala dan leher sampai dada
[33] Wadud, *Inside*, 220.
[34] Wadud, *Inside*, 220..

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Lain halnya yang dikatakan Qâsim Amîn, *hijâb* yang dikenal di kalangan masyarakat adalah keharusan perempuan untuk menutup seluruh tubuhnya termasuk muka dan telapak tangan. Hal ini bukan datang dari sharî'at Islam melainkan dari adat istiadat di luar Islam yang telah berkembang.[35] Sebenarnya Qâsim tetap mempertahankan *hijâb* dan memandangnya sebagai salah satu prinsip dasar Islam. Ia juga menjelaskan bahwa orang Barat terlalu fulgar dalam menonjolkan bagian anggota tubuhnya, sementara orang Islam terlalu berlebihan dalam menutup bagian tubuhnya. Dan antara keduanya ini adalah pertengahan. Inilah yang di maksud *hijâb* dalam Islam.[36]

Kehidupan Wadud semasa remaja sama halnya dengan remaja pada umumnya di Afrika yang mengenakan gaun pendek sehingga terkesan tidak memiliki bahan yang cukup untuk menutupi celananya ketika ia dalam posisi duduk. Wadud sadar, perilaku tersebut memancing kaum laki-laki untuk tidak mampu mengendalikan hawa nafsu mereka.[37]

Sebagai perempuan keturunan budak Afrika, Wadud sadar bahwa nenek moyangnya tidak memberikan pilihan tentang bagaimana mengenakan busana yang sesuai dengan nilai kepantasan. Akan tetapi, ia sengaja untuk menutup sebagian dari tubuhnya (kepala) dengan *hijâb* sebagai alat yang mencerminkan identitas historis, martabat serta integritas seksualnya.

Bagi Wadud *hijâb* merupakan alat mengontrol diri. Jika pada tataran lokal, Wadud seringkali melepaskan *hijâb* dari kepalanya, baik ketika ia sedang menjemput anaknya di depan pintu rumah, ketika makan malam bersama anak-anaknya, bahkan ketika memotong rumput depan rumahnya. Lain halnya ketika dalam acara formal, seperti berpakaian ke kampus, urusan masyarakat, keterlibatan profesional atau publik dan forum antar-agama, Wadud acap kali mengenakan penutup kepala sebagai identitas Muslim.[38]

Tetapi ada hal yang menarik yang dilakukan oleh Wadud, yakni ketika selesai dalam acara formal dan dilanjutkan acara semi formal, Wadud terkesan 'membuang' *hijâb*-nya[39] dengan tujuan untuk menghindari stigma kaku tentang Islam dan untuk mencapai integritas sederhana.

Wadud lebih sering memilih memakai *hijâb* ketimbang menanggalkannya. Yang menarik sebagai perempuan keturunan Afrika, mengenakan jilbab telah meningkatkan anominitas etnisnya di banyak negara termasuk Amerika Serikat. Hal ini tentu saja membuat sebagian kalangan memberikan persepsi yang berbeda terhadap diri Wadud.

Pada akhirnya, yang harus diperhatikan umat Islam adalah ketika telah rela segenap jiwa raga untuk memeluk agama Islam, maka disitulah terletak di pundak kita sebuah kewajiban untuk mengamalkan ajaran agama.

---

[35] Qâsim Amîn, *Al-Mar'ah al-Jadîdah* (Kairo: t.p., t.th.), 81.
[36] Amîn, *Al-Mar'ah*, 78.
[37] Wadud, *Inside*, 221.
[38] Wadud, *Inside*, 223.
[39] Hal ini dilewati Wadud ketika ia menemukan kandungan dari isi al-Qur'ân yang terdapat dalam Q.S. al-Nûr [24]: 60 yang artinya:
"Dan perempuan-perempuan tua yang telah terhenti (dari haid dan mengandung) yang tiada ingin kawin (lagi), Tiadalah atas mereka dosa menanggalkan pakaian(pakaian luar yang kalau dibuka tidak menampakkan aurat) mereka dengan tidak (bermaksud) menampakkan perhiasan, dan berlaku sopan adalah lebih baik bagi mereka. dan Allah Maha Mendengar lagi Maha Bijaksana".

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

HERMENEUTIKA HADÎTH MUHAMMAD AL-GHAZÂLÎ

Biografi Muhammad al-Ghazâlî

Shaykh Muhammad al-Ghazâlî terlahir dengan nama lengkap Muhammad al-Ghazâlî Ahmad al-Saqâ. Muhammad al-Ghazâlî dilahirkan pada tanggal 5 Zulhijjah tahun 1335 H, bertepatan dengan 22 September 1917 Masehi di kampung "Naklâ al-'Anâb"[1] masuk pada provinsi al-Bâhirah di Mesir. Nama lahirnya atau nama kecilnya adalah Muhammad al-Ghazâlî.

Al-Ghazâlî dilahirkan di kalangan keluarga keturunan Mesir yang saleh, mencintai tasawuf, dan bekerja sebagai pedagang. Orang tuanya adalah seorang yang hafal al-Qur'ân, oleh karena itu, sejak kecil al-Ghazâlî juga sudah diajari dengan prilaku kesungguhan dan ketekunan dengan harapan agar ia menjadi seorang anak yang mampu juga menghafal al-Qur'ân. Ketika masih kecil sekitar berumur 10 tahun, ayahnya membawa al-Ghazâlî pindah dari Naklâ al-'Anâb ke Iskandariyah untuk belajar mengenai ilmu-ilmu agama.

Setamat dari Jurusan Dakwah, al-Ghazâlî kemudian menyelesaikan program Magister tahun 1362 H/1943 M. Setelah itu, ia mengajar dan sekaligus sebagai penasehat di al-Azhâr. Selain itu, ia juga mengajar di Universitas Umm al-Qurâ Arab Saudi, Universitas Qitr, Universitas al-Amîr 'Abd al-Qâdir di Aljazair.

Semenjak kecil al-Ghazâlî memang orang yang gila baca, hingga sering kali ia membaca buku di saat ia juga sedang makan atau sarapan. Al-Ghazâlî merasa kagum dengan beberapa ulama besar terdahulu, di antaranya adalah Abû Hamîd al-Ghazâlî, Ibn Taymîyah, Muhammad 'Abduh, M. Rashîd Rida yang pada akhirnya ia banyak mengambil beberapa pemikiran para ulama besar tersebut. Selain itu, ia juga banyak mempelajari pemikiran 'Abd al-'Azim al-Zarqânî dan Mahmûd Shaltût. Oleh sebab itu, al-Ghazâlî banyak terpengaruh dengan beberapa pemikiran ulama besar sebelumnya, sehingga ia juga menjadi tokoh kontemporer yang piawai dan berpengaruh. Namun demikian, ia tidak mau terkungkung pada salah satu mazhab tertentu, apalagi menjadi seorang yang fanatis.

Al-Ghazâlî juga ikut bersama Hasan al-Bannâ dalam jemaah al-Ikhwân al-Muslimûn.[2] Al-Ghazâlî berkata bahwa pergaulannya bersama al-Bannâ memberikan pengaruh besar pada pemikirannya, serta jalan hidupnya. Al-Ghazâlî sangat memperhatikan situasi dan kondisi masyarakat Islam pada saat itu yang banyak mengalami permasalahan dan kerusakan. Kemudian ia banyak mengikuti diskusi pemikiran, sehingga ia mampu mengambil manfaat besar dari diskusi tersebut.

Di berbagai kesibukannya dalam berdakwah, al-Ghazâlî menyadari pengaruh besar dari tulisan dan ceramah dalam melakukan perubahan masayarakat, sehingga ia makin gencar dan lebih banyak berperan di bidang dakwah untuk memerangi kerusakan, kezaliman dan kebodohan. Ia tidak pernah meninggalkan metode jihad pemikiran ini dengan berbagai tulisan hingga akhir

---

[1] Daerah ini adalah salah satu daerah yang banyak melahirkan pemikir-pemikir atau cendekiawan, sehingga dikenal dengan daerah yang memiliki sejarah yang bagus. Misalnya saja tokoh yang lahir adalah al-Mujâhid al-Shâ'ir Mahmûd Sâmî al-Bârûdî, al-Shaykh Tamîm al-Busyrâ, al-Shaykh Ibrâhîm Hamrûsy, al-Shaykh Muhammad 'Abduh, al-Shaykh Mahmûd Syaltût, dan lain-lain. 'Air Ma'rûf, "al-Shaykh Muhammad al-Ghazâlî Ibn al-Islâm", dalam http://www.alghazaly.org/index.php?id=132. Diakses tanggal 24 Januari 2011.

[2] Al-Ghazâlî ikut bergabung bersama pergerakan ini ketika berumur 20 tahun. Dan ia bergabung selama 17 tahun. Dalam karya Latîfah Husain al-Kandarî dan Badr Muhammad Malik. "Tarbîyah al-Mar'ah min Manzûr al-Shaykh Muhammad al-Ghazâlî". Dalam http://www.alghazaly.org/index.php?id=50. Diakses tanggal 24 Januari 2011, sehingga hal yang wajar jika pemikirannya yang gelisah terhadap pemerintahan atau kondisi masyarakat ketika itu banyak diungkapkan dalam karya-karyanya. Sebut saja dalam bukunya yang diberi judul Al-Islâm wa al-Audâ' al-Iqtisâdîyah menjelaskan kebenciannya terhadap penguasa yang bergelimang harta, sementara pada waktu yang sama rakyat banyak yang menderita, bodoh secara intelektual. Hal yang sama juga bisa dilihat dalam latar belakang penuisan buku kritik Hadîth ini dalam kata pengantar.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

hayatnya. Pada tanggal 9 Maret 1996, al-Ghazâlî meninggal dunia.[3] Ia dimakamkan di Bâqi' dekat dengan kuburan para sahabat. Al-Ghazâlî memulai ikut memerangi kezaliman sosial sejak masih muda, ia bersungguh-sungguh ingin memperjuangkan kekerasan terhadap perempuan atas nama Islam. Pada saat itu, ia banyak menerima kecaman dan penolakan, sehingga tidak jarang al-Ghazâlî disebut sebagai orang yang *munkir* Sunnah Nabi. Salah satu pemimpin yang menyerang al-Ghazâlî adalah Rabî' b. Hâdi 'Amir al-Madkhalî.

Karya-karya Muhammad al-Ghazâlî

Muhammad al-Ghazâlî adalah salah satu ulama kontemporer yang sangat produktif. Namun demikian, dari beberapa karya al-Ghazâlî, karya mengenai Hadîth hanya ada satu yang secara lebar menjelaskan pandangannya terhadap Hadîth atau Sunnah. Namun demikian, beberapa artikelnya juga memperhatikan beberapa permasalahan kontemporer yang tidak sedikit mengutip Sunnah Nabi. Di antara karya-karya al-Ghazâlî, antara lain: *al-Isti'mâr Ahqâd wa Athnâ'*, *al-Islâm al-Muftar 'alayh*, *al-Islâm Khârij Ahlih*, *al-Islâm wa al-Taqât al-Mu'attilah*, *al-Islâm wa al-Istibdâd al-Siyâsî*, *al-Islâm wa al-Awdâ' al-Iqtisâdîyah*, *Humûm Dâ'iyah*, *Hâdha Dînunâ*, *al-Islâm wa al-Manâhij al-Ishtirâkîyah*, *Jaddid Hayâtak*, *Sirr Ta'akhkhur al-'Arab wa al-Muslimîn*, *Zalâm min al-Garb*, *Jihâd al-Da'wah*, *Hasad al-Ghurûr*, *al-Tarîq min Hunâ*, *Kayf Nafham al-Islâm*, *Kayf Nata'âmal ma'a al-Qur'ân*, *Fî al-Dhikr wa al-Du'a 'ind Khâtim al-'Anbiyâ'*, *al-Fasâd al-Siyâsî*, *al-Mahâwir al-Khamsah li al-Qur'ân al-Karîm*, *al-Da'wah al-Islâmîyah*, *Turâthunâ al-Fikrî fî Mîzân al-Shar'*, *Ta'ammulât fi al-Dîn wa al-Hayah*, dan lain-lain.

Pandangan Muhammad al-Ghazâlî terhadap Hadîth

Sebenarnya dari beberapa karya al-Ghazâlî, bisa dilihat bahwa ia bukanlah seorang ulama yang fokus dalam studi Hadîth. Dari sekian karya al-Ghazâlî, ternyata yang memberikan kontribusi signifikan dalam bidang Hadîth hanya tulisannya yang mengritik para *muhaddithîn* yang pada akhirnya memang banyak menuai kritikan tajam. Namun demikian, al-Ghazâlî melalui karya ini, mampu memberikan kontribusi besar dan bahkan banyak mempengaruhi beberapa pemikir setelahnya, sehingga di samping banyak menerima kritikan, tidak sedikit pula yang memberikan pujian manis bagi al-Ghazâlî. Buah karya tersebut diberi judul *al-Sunnah al-Nabawîyah bayn Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Hadîth*. Dalam kitab ini al-Ghazâlî menekankan bahwa umat Muslim harus tetap berpegang teguh pada Sunnah Nabi, karena itu adalah perintah Allah. Namun demikian, al-Ghazâlî juga mengingatkan bahwa kedudukan Sunnah Nabi berada di bawah al-Qur'ân. Oleh sebab itu, al-Ghazâlî selalu mengedepankan al-Qur'ân ketika melihat Sunnah yang kontroversi.[4]

Ada beberapa hal penting yang harus diungkapkan mengenai latar belakang penulisan kitab ini. Sebagai kata pengantar cetakan pertama ia menyebutkan bahwa kitab ini ditulis atas permintaan Lembaga Pemikiran Islam (*Ma'had al-Fikr al-Islâmî*) di Amerika Serikat. Permintaan ini disambut dengan senang hati karena menurutnya lembaga ini adalah salah satu lembaga yang membawa misi intelektual kebudayaan yang tinggi. Di sisi lain, al-Ghazâlî melihat bahwa ilmu kontemporer memiliki kejujuran dan dan keadilan dan sangat sesuai dengan fitrah manusia. Oleh

---

[3] 'Air Ma'rûf, "al-Shaykh Muhammad al-Ghazâlî Ibn al-Islâm", dalam http://www.alghazaly.org/index.php?id=132. Diakses tanggal 24 Januari 2011.

[4] Metode pembandingan dengan al-Qur'ân ini selalu dilakukan oleh al-Ghazâlî dalam memahami Hadîth. Bisa dilihat dalam kitab al-Sunnah al-Nabawîyah Bain Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Hadîth. Pola semacam ini juga ditegaskan oleh Yusuf al-Qaradawi dalam sebuah artikelnya "al-Ghazâlî kamâ Yarâh al-Qaradawî". Dalam http://www.alghazaly.org/index.php?id=2, diakses tanggal 24 Januari 2011. Bahkan dalam artikel ini al-Qarâdawî banyak memuji al-Ghazâlî dengan berkata: "Aku mencintainya sebelum aku melihatnya". Pujian lainnya diaungkapkan dengan sebutan bahwa al-Ghazâlî adalah tokoh yang cemerlang, yang mampu memikirkan sesuatu hal yang baru dan belum terpikirkan oleh orang lain.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sebab itu, sangat bagus ketika Sunnah Nabi juga dianalisis dengan keilmuan kontemporer yang sesuai dengan fitrah manusia, karena Islam sendiri adalah agama fitrah.[5]

Selanjutnya dalam kata pengantar al-Ghazâlî lebih menekankan bahwa ajaran Islan jauh dari cita-cita peradaban Islam. Hal ini terbukti nagara-negara Arab selalu berada di bawah dominasi penjajah. Sebut saja Aljazair yang baru saja merdeka dari jajahan Perancis, ternyata malah sibuk dalam memerangi orang yang dianggap murtad dan penghianat bangsa. Selain itu, penguasaan Zionis Israel pada Palestina juga disebabkan pada strategi pergerakan yang tidak didasari dengan nilai-nilai universal Islam, sehingga dengan mudahnya ditarik oleh persekongkolan dengan dunia internasional. Pada akhirnya, al-Ghazâlî juga menyoroti permasalahan negara dimana ia tinggal yang telah dikuasai oleh pemimpin otoriter. Al-Ghazâlî melihat bahwa ketidak pahaman pada nilai-nilai Islam menyebabkan rakyat ketika itu tenggelam dalam hal yang bersifat *khilâfîyah* yang tidak begitu penting, sehingga tidak memberikan rakyat untuk bangkit melawan kezaliman penguasa. Bahkan menurut al-Ghazâlî, perdebatan yang tidak penting semacam ini sebenarnya sangat diinginkan oleh penguasa zalim dan otoriter, sehingga mereka bisa tetap dalam kursi kekuasaan.[6]

Jika dalam mukaddimah pertama, al-Ghazâlî banyak bergelut pada aspek psikologisnya dalam melihat kondisi negara yang dikuasai oleh penguasa zalim dan kondisi umat Islam yang salah dalam memahami teks keagamaan, maka dalam mukaddimah cetakan keenam al-Ghazâlî lebih mengarahkan agar teks keagamaan, khususnya Sunnah Nabi dipahami demi memajukan peradaban Islam, bukan malah membuatnya mundur dan tertinggal di mata dunia.

Al-Ghazâlî mengungkapkan bahwa ia sadar mengenai kritikan-kritikan pedas dari orang yang menyerangnya. Bahkan ia juga menyadari keberadaan cacian dan hinaan atas pemikirannya. Namun demikian, al-Ghazâlî menekankan bahwa hal tersebut telah dirasakan terlebih dahulu oleh Nabi Muhammad dan para Rasul terdahulu.

Secara tegas al-Ghazâlî berkata bahwa ia hanya bertujuan untuk membersihkan Sunnah Nabi yang telah banyak dikotori dan dicemari. Oleh sebab itu, dengan kitab ini juga ia ingin menjaga dan memelihara peradaban Islam dari orang-orang yang dangkal.

Metode Pemahaman Hadîth Muhammad al-Ghazâlî

Menurut ilmu kritik Hadîth klasik, kesahihan Hadîth ditentukan oleh tiga kriteria, *pertama*, sejauh mana sebuah riwayat dapat dikuatkan oleh riwayat lain yang identik dari periwayat lain. *Kedua*, keadilan dan ke-dabît-an periwayat. *Ketiga*, kesinambungan dengan rantai periwayatan. Hadîth seperti ini disebut dengan Hadîth mutawâtir. Sementara itu, Hadîth âhad, disyaratkan harus melewati lima tahap pengujian.[7] Di antaranya adalah: a). Kesinambungan periwayat (*ittisal al-sanad*), b). 'Adâlah periwayat, yaitu mereka harus menjunjung tinggi agama, dan tidak melakukan dosa-dosa besar, c). Akurasi proses periwayatan, seperti periwayat tidak boleh ceroboh atau diketahui memiliki daya ingat yang lemah, d). Bebas dari *shudhu>dh*, yaitu kontradiksi dengan sumber-sumber yang lebih dapat dipercaya, dan e). Bebas dari cacat-cacat penyimpangan (*'illah qadîdah*), yaitu ketidaktepatan dalam melakukan periwayatan.

Penerapan sistematis metode ini tampak pada kitab-kitab besar Hadîth sahih, yang merupakan puncak keilmuan Hadîth klasik.[8]

Sementara itu, menurut Muhammad al-Ghazâlî, ada lima kriteria untuk menguji kesahihan Hadîth, tiga berkaitan dengan sanad dan dua berkaitan dengan matan. Tiga kriteria yang

---

[5] Muhammad al-Ghazali, "Prakata Penerbit" dalam *Studi Kritis atas Hadis Nabi Saw.: Antara Pemahaman Tekstual dan Kontekstual*, terj. Muhammad al-Baqir (Bandung: Mizan, 1996), 13.

[6] Muhammad al-Ghazali, "Muqaddimah" dalam *Studi Kritis atas Hadis Nabi Saw.: Antara Pemahaman Tekstual dan Kontekstual*, terj. Muhammad al-Baqir (Bandung: Mizan, 1996), 5-6.

[7] Para ulama berbeda pendapat tentang interpretasi aturan-aturan ini. Lihat Muhammad 'Ajjâj al-Khatîb, *Usûl al-Hadîth 'Ulûmuh wa Musthalâhuh* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), 305.

[8] M. Syuhudi Ismail, *Kaidah Kesahihan Sanad Hadis* (Jakarta: Bulan Bintang, 1995), 111.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

berkaitan dengan sanad adalah: (1) Perawi *dâbit*, (2) Perawi *'âdil*, dan (3) Poin satu dan dua harus dimiliki seluruh rawi dalam sanad.[9]

Berbeda dengan pandangan mayoritas ulama Hadîth klasik, Muhammad al-Ghazâlî tidak memasukkan ketersambungan sanad sebagai kriteria kesahihan Hadîth, bahkan unsur ketiga sebenarnya sudah masuk ke dalam kriteria poin kedua. Dalam hal ini Muhammad al-Ghazâlî tidak memberikan argumentasi sehingga sangat sulit untuk ditelusuri, apakah ini merupakan salah pemikiran atau ada unsur kesengajaan.[10]

Adapun dua kriteria yang berkaitan dengan matan, adalah: a). Matan Hadîth tidak *shâdh* (salah seorang atau beberapa periwayatnya bertentangan periwayatannya dengan periwayat yang lebih akurat dan lebih dapat dipercaya), dan b). Matan Hadîth tidak mengandung 'illah qadîhah (cacat yang diketahui oleh para ahli Hadîth sehingga mereka menolak periwayatannya).[11]

Menurut Muhammad al-Ghazâlî untuk merealisasikan kriteria-kriteria tersebut, maka diperlukan kerjasama antara muhaddith dengan berbagai ahli-ahli lain termasuk fuqahâ', mufassir, ahli usul fiqh dan ahli ilmu kalam, mengingat materi Hadîth ada yang berkaitan dengan akidah, ibadah, *mu'âmalah* sehingga memerlukan pengetahuan dengan berbagai ahli tersebut.[12]

Atas dasar itulah, al-Ghazâlî menawarkan empat metode pemahaman Hadîth atau prinsip-prinsip dasar yang harus dipenuhi ketika hendak berinteraksi dengan Sunnah, supaya dihasilkan pemahaman yang sesuai dengan ajaran agama. Di antaranya adalah:

1. Dikomparasikan dengan al-Qur'ân

Muhammad al-Ghazâlî mengecam keras orang-orang yang memahami secara tekstual Hadîth-Hadîth yang sahih sanadnya, namun matannya bertentangan dengan al-Qur'ân. Pemikiran tersebut dilatari adanya keyakinan tentang kedudukan Hadîth sebagai sumber otoritas setelah al-Qur'ân. Tidak semua Hadîth orisinal dan tidak semua dipakai secara benar oleh periwayatnya. Al-Qur'ân menurut Muhammad al-Ghazâlî adalah sumber pertama dan utama dari pemikiran dan dakwah, sementara Hadîth adalah sumber kedua. Dalam memahami al-Qur'ân Hadîth sangat penting, karena Hadîth adalah penjelas teoretis dan praktis bagi al-Qur'ân. Oleh karena itu, sebelum melakukan kajian tentang matan Hadîth, perlu upaya intensif memahami al-Qur'ân.[13]

Pengujian dengan ayat al-Qur'ân ini mendapat porsi yang lebih dari Muhammad al-Ghazâlî dibanding dengan tiga kriteria lainnya. Bahkan menurut Quraisy Shihab bahwa meskipun Muhammad al-Ghazâlî menetapkan empat tolok ukur, kaidah nomor 1 yang dianggap paling utama menurut Muhammad al-Gâzâlî.[14]

Penerapan kritik Hadîth dengan pengujian al-Qur'ân diarahkan secara konsisten oleh Muhammad al-Ghazâlî. Oleh karena itu tidak sedikit Hadîth yang dianggap sahih misalnya terdapat dalam kitab sahih bukhari dan Muslim, dianggap da'îf oleh Muhammad al-Ghazâlî, bahkan secara tegas menyatakan bahwa dalam hal-hal yang berkaitan dengan kemaslahatan dan mu'amalah duniawiyah, akan mengantarkan Hadîth yang sanad-nya da'îf, bila kandungan matan-nya sesuai dengan prinsip-prinsip ajaran al-Qur'ân, dari pada Hadîth yang sanad-nya sahih tapi kandungan matannya tidak sesuai dengan inti dari ajaran-ajaran al-Qur'ân.

Berkaitan dengan hal di atas, al-Ghazâlî memberi contoh Hadîth tentang mayat yang disiksa karena tangisan keluarganya. 'Aisyah menolak Hadîth yang mengatakan bahwa orang mati disiksa karena tangisan keluarganya. Bahkan kemudian dia bersumpah nabi tidak pernah mengucapkan Hadîth tersebut. Alasan penolakannya adalah dianggap bertentangan dengan al-

---

[9] al-Ghazali, *Studi Kritis*, 15.

[10] Suryadi, "Metode Pemahaman Hadîth Nabi: Telaah atas Pemikiran Muhammad al-Ghazâlî Dan Yusuf al-Qardhawi" (Disertasi--Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2004), 6.

[11] Suryadi, "Metode Pemahaman", 6.

[12] Ibid., 20.

[13] Ibid., 21.

[14] al-Ghazali, *Studi Kritis*, 31.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Qur'ân, لا تزر وازرة وزراخري (Tidaklah seseorang menanggung dosa orang lain"). (Q.S. Al-An'am(6): 164).

Demikianlah 'Aisyah menolak dengan tegas periwayatan suatu Hadîth yang bertentangan dengan al-Qur'ân. Meskipun begitu, Hadîth tersebut masih saja tercantum dalam kitab-kitab Hadîth sahih. Bahkan Ibn Sa'ad dalam Tabaqât al-Kabîr-nya menyebutkan berulang-ulang dengan redaksi yang berbeda-beda. Sebagian ulama memberikan interpretasi bahwa yang dimaksud dengan Hadîth tersebut adalah orang mukmin tersebut merasa sakit setelah kematiannya disebabkan tangisan keluarganya. Menurut al-Ghazâlî, pemahaman semacam ini bertentangan dengan Q.S. al-Fussilât (41): 31.[15]

2). Pengujian Melalui Hadîth Lain

Pengujian ini memiliki pengertian bahwa matan Hadîth yang dijadikan dasar argumen tidak bertentangan dengan Hadîth mutawâtir dan Hadîth lainnya yang lebih sahih. Menurut Muhammad al-Ghazâlî hukum yang berdasarkan agama tidak boleh diambil hanya dari sebuah Hadîth yang terpisah dengan Hadîth yang lainnya, tetapi setiap Hadîth harus dikaitkan dengan Hadîth lainnya, kemudian Hadîth-Hadîth yang tersambung itu dikomparasikan dengan apa yang ditunjukkan oleh al-Qur'ân. Mengenai pembahasan ini, seluruh Hadîth selalu diuji oleh al-Ghazâlî dengan Hadîth yang lebih sahih.

3). Pengujian Empiris

Suatu hal yang tidak bisa dipungkiri, bahwa Hadîth muncul dan berkembang dalam keadaan tertentu, yaitu pada masa Nabi Muhammad hidup, oleh karena itu Hadîth dan sejarah memiliki hubungan sinergis yang saling menguatkan satu sama lain. Adanya kecocokan antara Hadîth dengan fakta sejarah akan menjadikan Hadîth memiliki sandaran validitas yang kokoh. Demikian pula sebaliknya, bila terjadi penyimpangan antara Hadîth dan sejarah, maka salah satu di antara keduanya diragukan kebenarannya.

Contoh dalam kasus ini adalah Hadîth tentang larangan perempuan salat jemaah di masjid, yang diriwayatkan oleh Ibn Khuzaimah ditolak oleh al-Ghazâlî, karena dianggap bertentangan dengan amalan Rasulullah yang membiarkan perempuan mengikuti salat jemaah di masjid dengan menyediakan pintu khusus bagi perempuan yang masuk masjid untuk mengikuti salat jemaah. Rasul juga pernah memendekkan salat Subuh dengan membaca surat-surat pendek ketika mendengar tangis bayi, karena dikhawatirkan sang ibu tidak khusyu' karena tangisan anaknya.[16]

Menurut al-Ghazâlî, bahkan Nabi tidak memberikan sugesti agar perempuan lebih baik salat di rumah. Dengan demikian, Hadîth yang menjelaskan tentang larangan perempuan ikut salat di masjid adalah *bâtil*. Hadîth ini juga tidak dijumpai dalam kitab sahih Bukhari dan Muslim.

4). Pengujian dengan Kebenaran Ilmiah

Pengujian ini dapat diartikan bahwa setiap kandungan matan Hadîth tidak boleh bertentangan dengan teori ilmu pengetahuan atau penemuan ilmiah, memenuhi rasa keadilan atau tidak bertentangan dengan hak asasi manusia. Oleh karena itu, adalah tidak masuk akal jika Hadîth nabi mengabaikan rasa keadilan. Menurut al-Ghazâlî, bagaimanapun sahih-nya sanad sebuah Hadîth, jika matan informasinya bertentangan dengan prinsip-prinsip hak asasi manusia, maka Hadîth tersebut tidak layak dipakai.

Hadîth yang membicarakan tentang kadar susuan harus sepuluh isapan. Menurut al-Ghazâlî, Hadîth tersebut tidak dapat dijadikan pedoman, karena sedikit atau banyak isapan tetap berpengaruh terhadap si bayi, yang dianggap menimbulkan hak kemahraman.

---

[15] al-Ghazali, *Studi Kritis*, 29-31.
[16] Ibid., 71-74.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Contoh lain Hadîth tentang tidak adanya *qisâs* bagi seorang Muslim yang membunuh orang kafir. لا يقتل المسلم الكافر (Seorang Muslim tidak boleh dibunuh karena membunuh orang kafir). Al-Ghazâlî menolak Hadîth tersebut disebabkan mengabaikan rasa keadilan dan tidak menghargai jiwa kemanusiaan. Karena antara Muslim dan kafir sebenarnya mempunyai hak dan kewajiban yang sama.

Apabila dicermati, indikator yang ditanamkan oleh al-Ghazâlî dalam kritik matan bukanlah sesuatu yang baru. Al-Ghazâlî sendiri pun mengakui, bahwa apa yang dilakukannya sudah dilakukan oleh ulama terdahulu. Yang paling penting dari semua itu adalah bagaimana mempraktikkan indikator kritik matan tersebut dalam berbagai matan Hadîth nabi. Jadi pada dasarnya, sebelum mengkaji lebih jauh tentang kriteria studi matan yang ditawarkan al-Ghazâlî, satu hal yang perlu dicatat adalah bagaimanapun keadaannya, keempat pengujian tersebut tidak serta merta dapat diterapkan secara penuh untuk semua matan Hadîth. Menurut penelitian yang dilakukan oleh Suryadi, dari 48 contoh Hadîth yang diungkapkan oleh al-Ghazâlî di atas,[17] dapat dikategorisasikan menjadi lima, antara lain: a). Pengujian dengan al-Qur'ân, Hadîth, Fakta Historis, dan Kebenaran Ilmiah. Hal ini berkaitan dengan Hadîth tentang disiksanya mayit karena tangisan keluarganya. b). Pengujian dengan al-Qur'ân, Fakta Historis, dan Kebenaran Ilmiah. Metode ini diterapkan pada tidak adanya *qisâs* bagi seorang Muslim yang membunuh orang kafir. c). Pengujian dengan Hadîth, Fakta Historis, dan Kebenaran Ilmiah. Diterapkan untuk menganalis Hadîth mengenai Hadîth tentang haramnya mengumumkan tentang kematian seseorang. d). Pengujian Dengan Fakta Historis dan Kebenaran Ilmiah. e). Pengujian dengan kebenaran ilmiah. Diterapkan pada Hadîth yang tentang kadar susuan harus sepuluh isapan.

Nuansa Hermeneutis Pemikiran Hadîth Muhammad al-Ghazâlî

Dari dua unsur yang mempengaruhi pemikiran orang, seperti dijelaskan oleh Fakhruddin Faiz seperti pada sub-bab 'titik fokus hermeneutika', jelas bahwa al-Ghazâlî dalam hal ini sangat dipengaruhi oleh dua horizon ini, pertama bahwa al-Ghazâlî menyadari historisitas-sosial-politik yang dialami oleh Rasul dulu berbeda dengan apa yang dirasakan olehnya. Dengan demikian al-Ghazâlî mencoba memberikan pemahaman baru terhadap Hadîth yang seharusnya mampu menciptakan peradaban Islam yang unggul. Namun demikian, al-Ghazâlî ketika memahami Hadîth dengan tujuan menjawab permasalahan kondisi sosial yang melingkupi sejarah kehidupannya, ia tetap tidak pernah berpikir bebas dengan cara mengesampingkan teks yang ada. Dalam hal ini, al-Ghazâlî tetap mencoba membandingkan setiap teks Hadîth dengan Hadîth lainnya, kemudian dengan ayat al-Qur'ân, dan kemudian memperhatikan sejarah di masa turunnya Hadîth, kemudian mengembalikan nilai sejarah tersebut pada masa di saat ia harus mengambil sebuah nilai sebuah Hadîth. Sebagai contoh misalnya seputar wanita.

Untuk menjelaskan argumennya, al-Ghazâlî memulainya dengan sebuah statemen, yaitu bahwa ada dua hal yang membuat Islam bisa bangkit, yaitu: *pertama*, menjauhkan diri dari kesalahan-kesalahan masa lalu yang telah menyelewengkan umat sehingga mendatangkan kelemahan sekaligus mendatangkan keberanian musuh-musuh Islam. *Kedua*, memberikan citra Islam yang praktis dan menyenangkan bagi siapa yang memandangnya.[18]

Dua statmen ini sebenarnya sudah mengindikasikan sebuah pemahamannya yang sangat dipengaruhi oleh kondisi sosial pada saat itu. Ia menginginkan agar Islam dikenal dengan keramahannya, bukan karena kekerasannya. Sebut saja misalnya dalam kesaksian perempuan mengenai hukum pidana. Dalam hal ini, al-Ghazâlî mengutip Hadîth Nabi yang dijadikan sebagai dalil bahwa kesaksian dua orang wanita sama dengan satu orang laki-laki.

قال ابن حزم عن عبد الله بن عمر عن رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ أنه قال في حديث: فشهادة امرأتين تعدل شهادة رجل

[17] Ibid., 23-30.
[18] Ibid., 52.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

"Ibn Hazm berkata dari 'Abd Allâh b. 'Umar dari Rasulullah berkata: Syahadat dua orang perempuan sama dengan persaksian satu orang laki-laki".

Menurut al-Ghazâlî, Hadîth ini tidak bisa diterima, apalagi banyak pemahaman bahwa yang muncul bahwa kesaksian seorang perempuan dalam kasus qisas dan pidana tidak bisa diterima. Dalam hal ini al-Ghazâlî berkata: "Apa artinya menolak kesaksian seorang perempuan dalam urusan hukuman pencurian? Apa artinya menolak kesaksian seorang perempuan yang mereka seringkali melihat dengan mata kepala mereka sendiri pencurian atau pembunuhan?". Dalam hal ini, bahkan al-Ghazâlî mengaitkan argumennya dengan hukum internasional. Menurutnya ketika Islam melakukan diskriminasi terhadap kesaksian perempuan, khususnya kesaksian masalah pidana, maka hal ini sama saja menjatuhkan agama Islam di mata dunia mengenai hukum internasional.[19] Dari pola pemikiran ini, jelas bahwa al-Ghazâlî dipengaruhi oleh kebutuhan realitas yang ada pada saat itu. Artinya al-Ghazâlî memahami betul kondisi yang ada. Oleh karena itu, al-Ghazâlî mencoba, agar agama Islam tetap dipandang sebagai agama yang maju, serta mampu menerima kemajuan peradaban, khususnya mengenai hukum internasional. Tentunya, inilah yang disebut dengan 'kesadaran keterpengaruhan oleh sejarah'.[20]

Kesadaran terhadap sejarah yang melingkupinya sangat sering dilakukan oleh al-Ghazâlî dalam memahami Sunnah Nabi. Misalnya dalam hal tidak boleh menanyakan alasan kenapa seorang suami memukul istrinya. Untuk masalah ini, secara tegas al-Ghazâlî menyatakannya melanggar HAM. Karena tidak ada agama yang membiarkan penganutnya untuk melakukan kekerasan pada orang lain. Dalam hal ini al-Ghazâlî secara tegas menerangkannya dalam karyanya ini sebagai berikut:

سمعت خطيبا يروي هذا الحديث: «لا يسأل الرجل: فيم ضرب امرأته؟» قلت له: إن ديننا متهم بأنه ضد حقوق الإنسان، وضد كرامة المرأة خاصة! فما حملك على إيراد حيث يفيد أن الرجل يضرب امرأته كيف يشاء لا يسأل عما يفعل؟

"Aku mendengar seorang khatib merawikan Hadîth ini: "Tidak ditanya seorang suami mengenai penyebab ia memukul istrinya". Aku berkata padanya: "Sesungguhnya agama kita telah dituduh sebagai agama yang anti hak-hak asasi manusia, tidak menghargai kehormatan perempuan, maka apa alasanmu untuk mengatakan bahwa seorang suami dibenarkan memukul istri sekehendak hatinya?".

Oleh sebab itu, al-Ghazâlî sangat memperhatikan aspek keilmuan yang berkembang seperti adanya HAM dan memperhatikan kondisi sosial umat Islam yang berada di bawah hegemoni Barat pada saat itu. Dalam hal ini, Suryadi mengatakan bahwa al-Ghazâlî memang sering berangkat dari teks Hadîth sekaligus memperhatikan realitas empirik yang ada.[21]

Aspek selanjutnya yang mempengaruhi pemikiran al-Ghazâlî adalah pemikiran ulama klasik. Dalam hal ini didominasi oleh pemikiran mazhab Hanafî. Di awal karyanya ini, memang al-Ghazâlî menyatakan bahwa ia tidak mau terperangkap dengan mazhab tertentu, karena menurutnya fanatisme mazhab adalah sebuah kebodohan.[22] Namun demikian, apa yang diungkapkan oleh Gadamer sebagai teori 'pra-pemahaman' sebenarnya sangat mempengaruhi pemikirannya mengenai kedudukan Sunnah yang harus dinomor duakan setelah al-Qur'ân. Pemikiran semacam ini dipengaruhi oleh ulama mazhab Hanafî. Walupun al-Ghazâlî memberikan beberapa metode kritik Hadîth, namun ia lebih dominan pada kritik pembanding dengan al-Qur'ân sebagaimana dilakukan oleh ulama Hanafî.[23]

Dalam konteks eksternal teks, al-Ghazâlî juga tidak pernah luput jika memang dimungkinkan untuk membahas *asbâb al-wurûd*. Misalnya dalam memahami Hadîth tentang larangan terhadap kepemimpinan perempuan. Al-Ghazâlî secara panjang lebar mejelaskan bahwa Hadîth tersebut tidak terlepas dari situasi sosial polotik pada saat itu. Hadîth ini berkaitan dengan

---

[19] Ibid.

[20] Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an* (Yogyakarta: Nawesea Press, 2009), 45-46.

[21] Suryadi, *Metode Kontemporer Memahami Hadis Nabi* (Yogyakarta: Teras, 2008), 192.

[22] Lihat Kata Pengantar cetakan pertama, 19.

[23] Muhammad Quraish Shihab, "Kata Pengantar" dalam al-Ghazali, *Studi Kritik*, 8-9.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kerajaan Persia yang dipimpin oleh seorang perempuan paganis. Kerajaan tersebut tidak memiliki sistem musyawarah, padahal kondisi mereka pada saat itu diambang kehancuran, sehingga Hadîth tersebut walaupun sahih secara sanad dan matan, namun yang perlu diambil adalah nilainya, bukan makna literalnya. Karena sejarah juga membuktikan beberapa negara bisa sukses ketika dipimpin oleh seorang perempuan, seperti Israel ketika dipimpin oleh Golda Meir. Bahkan al-Ghazâlî tegas mengatakan bahwa seorang perempuan yang taat pada agamanya jauh lebih baik daripada seorang laki-laki yang berjenggot panjang namun mengingkari nikmat Allah.[24] Kemudian membandingkannya dengan kondisi di masa al-Ghazâlî hidup. Ternyata para wanita bahkan mampu menyeimbangi atau lebih unggul daripada laki-laki.

Dari beberapa aspek hermeneutika yang penulis tangkap, jelas bahwa al-Ghazâlî memang memperhatikan kondisi umat Islam yang semakin terpuruk, sehingga sangat wajar kalau seandainya beban psikologis al-Ghazâlî dalam memahami Hadîth sangat terpengaruh. Seperti di awal, al-Ghazâlî menekankan bahwa umat Islam terlalu jauh terpuruk oleh dominasi Barat pada saat ini. Sementara di sisi lain umat Islam juga harus dihadapkan oleh kezaliman para pemimpin otoriter serta haus harta. Oleh sebab itu, menurut al-Ghazâlî seharusnya pemahaman terhadap Hadîth juga harus sesuai dengan kondisi sosial pada saat ini. Artinya, pemahaman terhadap Hadîth, seharusnya bertujuan untuk menciptakan peradaban yang lebih maju dan unggul.

[24] al-Ghazali, *Studi Kritik*, 67-68.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Hermeneutika Hadîth Jamâl al-Bannâ

Sunnah Menurut Jamâl al-Bannâ

Kerancuan Istilah antara Sunnah dan Hadîth

Sunnah merupakan sumber otoritas kedua konsep Revivalisme-Humanis Jamâl al-Bannâ, sebagai kerangka referensial pengetahuan Islam. Secara kebahasaan, Sunnah berarti jalan, metode, dan adat yang berlaku. Dalam *Asâs al-Balâghah* karangan al-Zamakhsharî dikatakan, *sanna sunnatan* (dia meletakkan satu Sunnah), *tarraq tarîqat hasanat* (dia merintis jalan yang baik), *istannâ bi sunnatihî* (dia mengikuti Sunnahnya), dan *fulân mutasannin* (fulan mengikuti Sunnah).[1]

Dalam banyak *hadîth*, Sunnah dimaksudkan dengan makna ini. Seperti dalam *hadîth* yang terkenal, *latattabi'annâ sunan man kâna qablakum* (kalian akan mengikuti Sunnah orang-orang sebelum kalian). Begitu juga dengan hadîth yang mensinyalir bahwa seseorang yang merintis jalan baik akan mendapatkan pahala apabila ada yang mengikutinya, begitu juga sebaliknya.

Sunnah Nabi adalah jalan yang diikuti Nabi dalam ibadah, tingkah laku dan perbuatan lain. Nabi mengatakan, "Seseorang yang tidak mengikuti Sunnahku bukan bagian dariku". Artinya, seseorang yang tidak mengikuti metode dan jalanku dalam berkeadilan dan mencari kebaikan dunia akhirat. Sunnah dengan pemaknaan model ini sangat umum, mencakup metode spesifik yang diikuti Nabi dalam kehidupannya yang mulia.[2]

Menurut Jamâl, semua ini menunjukkan bahwa istilah Sunnah pada dasarnya adalah perbuatan. Oleh karena itu, Sunnah Perbuatan (*al-Sunnah al-'Amalîyah*) adalah metode atau konsep yang dipraktikkan Nabi dalam salat, puasa, haji, zakat, atau bahkan menjalani kehidupan. Sunnah Perbuatan inilah yang dipersaksikan kepada khalayak Muslim, sehingga menjadi tradisi ritualistik seperti yang diperbuat Nabi[3] dan, melalui proses konsensus (*ijmâ'*), menjadi ritual turun-temurun antar-masa.[4]

Dengan demikian, Sunnah merupakan usaha Nabi dalam memberikan petunjuk, penjelas, serta menerangkan perincian terhadap ayat-ayat al-Qur'ân. Dalam konstruk Sunnah sebagai perbuatan, kapasitas dan kebijakan Nabi merupakan unsur terpenting dalam mengelola kepribadian Muslim, baik dalam tataran individu maupun lingkup kemasyarakatan.[5]

Pengertian ini jauh berbeda dengan memahami Sunnah sebagai hadîth. Secara definitif, kalau Sunnah dieksploitasi agar mencakup wilayah *qawlîyah* (ucapan), hal itu, bagi Jamâl al-Bannâ, sulit diterima karena perbedaan substansi makna. Di sisi lain, ucapan tertulis berbeda dengan perbuatan.[6]

Seperti ini pula al-Khulafâ' al-Râshidûn dan para sahabat memahami Sunnah. Imam Mâlik juga mempunyai pemahaman yang sama ketika dia menjadikan perbuatan orang Madinah sebagai bagian dari dalil fiqh.[7] Makna ini dengan sendirinya membedakan antara hadîth dan Sunnah. Sunnah tidak bisa dikatakan yang berbentuk tindakan, karena Sunnah memang demikian. Oleh karenanya, istilah ini—yang berbentuk tindakan—tidak dibutuhkan. Sebagaimana penyempitan arti Sunnah menjadi perkataan juga tidak dapat dibenarkan. Sunnah dengan sendirinya adalah perkataan dan perbuatan yang berbau praksis.

Klasifikasi seperti ini telah ada semenjak dahulu, sehingga seseorang seperti Sufyân al-Thawrî diplot sebagai ulama dalam bidang Sunnah saja, sedangkan Imam Mâlik adalah ulama

---

[1] Jamâl al-Bannâ, *Nah}w Fiqh Jadîd: al-Sunnah wa Dawruhâ fî al-Fiqh al-Islâmî* (Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmî, 1997), 9.
[2] al-Bannâ, *Nah}w Fiqh Jadîd: al-Sunnah*, 11.
[3] Jamâl al-Bannâ, *al-Islâm kamâ Tuqaddimuh Da'wat al-Ih}yâ' al-Islâmî* (Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmî, 2004), 76.
[4] Jamâl al-Bannâ, *Tajdîd al-Islâm wa I'âdat Ta'sîs Manz}ûmat al-Ma'rifah al-Islâmîyah* (Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmî, 2005), 240.
[5] al-Bannâ, *Tajdîd al-Islâm*, 239.
[6] Jamâl al-Bannâ, *Qad}îyat al-Fiqh al-Jadîd* (Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmî, 2001), 56.
[7] al-Bannâ, *Qad}îyat al-Fiqh*, 56.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dalam bidang Sunnah dan Hadîth. Akan tetapi, menurut Jamâl, pemahaman umum tidaklah demikian. Sunnah dan hadîth cenderung disatukan.[8]

Dalam al-Qur'ân, Sunnah disebutkan sebanyak 14 kali. Semuanya dalam bentuk tunggal (*Sunnah*). Sementara dalam bentuk plural (*sunan*) disebut sebanyak dua kali. Al-Qur'ân menyebut Sunnah untuk menunjuk pada prinsip, dasar, dan jalan yang ditetapkan Allah untuk masyarakat tertentu. Para sahabat juga sangat memperhatikan Sunnah, tetapi mereka tidak sampai pada taraf menyamakan—apalagi mengutamakannya—dengan al-Qur'ân, sebab al-Qur'ân adalah kitab yang berisi aturan, kerangka, dan asas paling dasar bagi ajaran Islam.[9]

Sunnah pada masa Nabi dibagi menjadi tiga poros besar. *Pertama,* Sunnah kehidupan Nabi (*al-Sunnah al-hayâtîyah*), baik dalam perbuatan maupun lainnya. Seperti peran Nabi sebagai suami, bapak, dan umumnya kebiasaan manusia seperti makan, minum, dan lainnya. *Kedua*, Sunnah ibadah (*al-Sunnah al-ibâdîyah*), yaitu perbuatan Nabi yang berkaitan dengan ibadah seperti salat, doa, dan lain sebagainya. *Ketiga*, Sunnah politik (*al-Sunnah al-siyâsîyah*), yaitu sikap dan kebijakan Nabi sebagai pemimpin negara dan komandan perang, perencana dalam bidang ekonomi, dan lain sebagainya.[10] Dalam semua konteks ini Nabi menggunakan ijtihâd, setelah al-Qur'ân. Tujuannya adalah menjelaskan apa yang ada dalam al-Qur'ân.[11]

Ini berarti al-Qur'ân memberikan "ruang" kepada Nabi untuk menjelaskan semua itu kepada umat Islam. Seperti tata cara salat, rukun-rukun haji, standar zakat, dan lain sebagainya. Nabi juga mengajarkan etika secara umum, baik sebagai suami, kepala keluarga, politisi dan seterusnya. Kapan beliau harus toleran dan kapan harus tegas. Semua yang dilakukan Nabi terlihat jelas oleh umat Islam pada waktu itu. Perbuatan Nabi dalam bidang ibadah, sikapnya dalam dunia politik dan prinsip hidupnya dapat tertangkap utuh oleh umat Islam generasi pertama. Bagi mereka, Islam adalah jalan hidup dan konsep etika yang membebaskan, menyinari, serta mencerdaskan.[12]

Semenjak Nabi Muhammad meninggal, kebutuhan mengetahui kebijakan Nabi dalam menghadapi sebuah masalah tidak bisa dihindari. Oleh karenanya, proses penelusuran ucapan (*hadîth*) Nabi pun semarak dilakukan para sahabat. Karena apa yang tidak diketahui satu sahabat bisa jadi diketahui oleh sahabat yang lain. Kebutuhan itu dinilai mendesak melihat perkembangan dan perluasan wilayah kekuasaan umat Islam saat itu.[13] Akan tetapi, akibat penyaringan cerita dari ucapan-ucapan Nabi terdahulu, terjadi pergeseran yang membawa ke arah yang bertolak belakang. Sunnah bergeser menjadi hadîth Nabi, kemudian hadîth para sahabat dan *tâbi'în*. Lebih jauh lagi, menurut Jamâl al-Bannâ, perkembangan tersebut mampu membawa Sunnah—yang

---

[8] al-Bannâ, *Nahw Fiqh Jadîd: al-Sunnah*, 10-11.

[9] al-Bannâ, *Nahw Fiqh Jadîd: al-Sunnah*, 11.

[10] Menurut Jamâl, perbuatan Nabi pada wilayah ibadah selama tidak disertai dengan perintah untuk mengikutinya maka tidak wajib dilakukan. Karena di sana ada ibadah yang khusus untuk Nabi sebagai seorang Nabi. Seperti salat panjang dalam kesendirian. Namun dalam konteks sosial tidaklah demikian, seperti keberanian, kejujuran dan keikhlasan, dan lain sebagainya. Menurut Jamâl, apakah dalam konteks ini Nabi harus mengatakan, "Kalian harus melakukan seperti ini", untuk bisa ditiru umat Islam? Bila demikian, di manakah letak keteladanan Nabi? Nabi tidak mungkin mengatakan, "Ikutilah semua tingkah lakuku". Karena ini di luar kemampuan umat. Umat meneladani Nabi sesuai dengan kemampuannya. Dan tidak harus memaksakan diri. Itulah Sunnah. Lihat al-Bannâ, *Nahw Fiqh Jadîd: al-Sunnah*, 175.

[11] al-Bannâ, *Qadîyat*, 99.

[12] Hal ini pernah digambarkan oleh Ja'far b. Abî Thâlib di depan Raja Hashî di Habashah ketika umat Islam diusir orang-orang Quraysh dari Mekkah. Dia mengatakan:

"Kami dahulu orang-orang Jâhiliyah, menyembah patung, memakan bangkai, berbuat jahat, mengganggu tetangga, memutuskan tali silaturrahmi, dan memperbudak mereka yang lemah. Hingga Tuhan mengirim utusan-Nya yang kami ketahui nasabnya, kejujurannya, dan tanggung jawabnya. Utusan itu kemudian mengajak kami untuk menyembah Allah, mengesakan Allah, dan meninggalkan yang kami sembah selama ini, bertanggung jawab, jujur, dan menjaga silaturrahmi. Kami juga dianjurkan untuk tidak berbuat jahat, menghentikan pertumpahan darah, menzalimi anak yatim dan asal tuduh. Kami pun mempercayai dan mengikutinya. Kemudian kami disiksa oleh bangsa sendiri, dan agama kami pun diancam". Lihat al-Bannâ, *Nahw Fiqh Jadîd: al-Sunnah*, 170.

[13] al-Bannâ, *al-Islâm kamâ*, 77.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kemudian dipahami menjadi hadîth—ke posisi paling depan. Bahkan, pada praktiknya, Sunnah telah menguasai al-Qur'ân.

Menurut Jamâl, kebutuhan mengetahui Sunnah Nabi (dalam bentuk ucapan) dalam menghadapi sebuah masalah membawa implikasi masuknya motif-motif tertentu, seperti politik, atau bahkan penegasan sebuah mazhab tertentu. Hal itu bisa dirujuk dalam beberapa hal. Antara lain:

Pertama, ketika Mu'âwîyah menyebarkan kisah-kisah di dalam masjid, terutama kisah yang dibawa oleh Ka'b al-Ahbâr.[14] Apa yang dilakukan oleh Mu'âwîyah ini, walaupun kurang mendapatkan perhatian dari para intelektual, mempunyai dampak sangat besar. Karena hal ini kemudian memberi kesempatan munculnya hadîth-hadîth palsu, seperti isu siksa kubur, hari perhitungan dan lainnya. Hadîth-hadîth tersebut berlebihan dalam mendorong dan menakut-nakuti masyarakat.

Tidak dapat dipungkiri apa yang dilakukan oleh Mu'âwîyah ini bertujuan politis, yaitu untuk menutup ruang perdebatan di seputar *khilâfah*. Lebih jauh, untuk memalingkan masyarakat dari urusan dunia (di dalamnya masalah *khilâfah*) ke urusan akhirat.[15]

Kedua, secara kebetulan hal ini bersamaan dan sejalan dengan yang dilakukan oleh kalangan Yahudi, kaum munafik dan musuh-musuh Islam lainnya. Mereka adalah orang-orang yang percaya kepada hadîth di pagi hari dan mengkafirkannya di sore hari. Mereka juga mengatakan bahwa al-Qur'ân hanyalah dongeng orang-orang terdahulu.[16]

Ketiga, sekelompok "pemalsu hadîth yang saleh", di mana hadîth-hadîth palsu sengaja dihembuskan untuk menakut-nakuti masyarakat. Mereka mengkampanyekan keutamaan surah tertentu dalam al-Qur'ân. Siksa-siksa pun diceritakan secara lebih menakutkan.

Keempat, di samping aliran pemalsu hadîth di atas,[17] ada juga tantangan-tantangan baru yang hadir di hadapan para ulama hukum, sebagai akibat dari semakin meluasnya kawasan Islam pasca penaklukan yang dilakukan umat Islam. Tantangan baru ini memaksa mereka untuk mencari hadîth-hadîth (walaupun palsu), hingga permasalahan yang ada dapat terselesaikan. Apalagi al-Qur'ân hanya menyentuh isu-isu global yang rincian permasalahannya tidak tersentuh. Dari sini, perburuan hadîth kemudian menjadi kecenderungan baru. Perburuan ini mampu menemukan hadîth yang mungkin sebelumnya tidak tereksplorasi. Namun, tidak dapat dipungkiri, perburuan ini juga memberi ruang bagi munculnya hadîth-hadîth palsu karena kepentingan tertentu. Hadîth-hadîth palsu ini pun dipertimbangkan manakala tidak ditemukan hadîth yang benar.[18]

Kelima, disamping faktor-faktor di atas, yang telah memperlebar ruang gerak Sunnah dalam disiplin keilmuan Islam (seperti fiqh), ada faktor lain yang tidak kalah dominan, yaitu politik penguasa.

Keenam, para penguasa menyebabkan munculnya banyak hadîth di seputar khilâfah. Hadîth tersebut tidak lain untuk mendukung dan meruntuhkan kekuasaan politik tertentu, seperti Dinasti Umayyah dan 'Abbâsîyah. Banyak hadîth yang kemudian mendukung kelompok tertentu, seperti yang dialami kalangan Shî'ah.

---

[14] al-Bannâ, *Q}ad}îyat*, 56.

[15] al-Bannâ, *Nah}w Fiqh Jadîd: al-Sunnah*, 12.

[16] al-Bannâ, *Nah}w Fiqh Jadîd: al-Sunnah*, 12. Menurut Jamâl al-Bannâ, hal ini pada perkembangannya menciptakan keyakinan tentang abrogasi (*nâskh-mansûkh*) dalam al-Qur'ân. Pendapat orang-orang Yahudi ini kemudian dinisbatkan kepada para sahabat. Ironisnya, hal ini kemudian dikutip oleh para ahli *tafsîr* dan *h}adîth* dan masih tertulis dalam kitab-kitab mereka hingga sekarang.

[17] Mus}tafâ al-Sibâ'î dalam bukunya *al-Sunnah wa Makânatuhâ fî al-Tashrî' al-Islâmî* menyebut ada sembilan golongan pemalsu h}adîth: 1). Orang-orang Zindîq; 2). Orang-orang yang mengedepankan hawa nafsu; 3). *Al-Shu'ûbiyyûn*; 4). Kalangan fanatik suku atau negara; 5). Kalangan fanatik mazhab; 6). Para pencerita; 7). Para petapa; 8). Orang-orang yang dekat dengan kekuasaan; 9). Orang-orang yang memanjakan h}adîth. Bila ditambah dengan orang-orang Yahudi semuanya menjadi sepuluh golongan. Dikutip dari al-Bannâ, *Tajdîd al-Islâm*, 243.

[18] al-Bannâ, *Nah}w Fiqh Jadîd: al-Sunnah*, 12-13.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ketujuh, perkembangan yang cukup cepat dalam umat Islam telah merangkul banyak masyarakat dengan latar belakang yang beragam. Hadîth-hadîth yang ada tidak dapat dipahami secara benar, mengingat tradisi-tradisi mereka sudah mengakar, selain juga karena dendam sebagian mereka terhadap apa yang dilakukan Islam kepada peradaban Romawi dan Yunani. Oleh karenanya, mereka kemudian menggunakan kesempatan yang ada untuk melampiaskan dendam, dengan cara menghembuskan hadîth-hadîth palsu yang dapat merusak akidah.

Itulah beberapa hal yang mendukung terjadinya pemalsuan Sunnah yang sudah bergeser menjadi hadîth, disamping tidak adanya inisiatif membukukan Sunnah era kepemimpinan *al-Khulafâ' al-Râshidûn*.

Proses Transmisi Sunnah: dari Kodifikasi Ke Validasi

Ada bentuk kemufakatan di antara *al-Khulafâ' al-Râshidûn,* baik Abû Bakar, 'Umar b. Khattab, 'Uthmân b. 'Affân, maupun 'Alî b. Abî Talib untuk tidak mengkodifikasi Sunnah. Adapun kodifikasi Sunnah yang diinisiasi oleh Khalîfah 'Umar b. 'Abd al-'Azîz, terjadi kurang lebih 100 tahun pasca meninggalnya Nabi, karena melihat kebutuhan untuk menjawab problematika yang terjadi serta menghindari usaha pemalsuan terhadap hadîth yang marak terjadi pada saat itu.[19]

Bagi Jamâl, tidak dilakukannya kodifikasi Sunnah pada masa awal Islam karena alasan menghindari tercampurnya teks al-Qur'ân dengan Sunnah adalah pendapat yang salah. Baginya, para sahabat yang menguasai sistem linguistik bahasa Arab memahami perbedaan sistem kebahasaan keduanya. Menurut Jamâl, alasan utama tidak dibukukannya Sunnah pada masa itu, disamping karena perintah Nabi, adalah agar umat Islam tidak menempatkan Sunnah melampaui al-Qur'ân sebagai prinsip dasar utama dan awal bagi umat Islam.[20] Hal ini pulalah yang ditegaskan oleh 'Umar b. al-Khattab ketika melarang kodifikasi tersebut.[21]

Adapun hikmah dilarangnya penulisan hadîth tersebut adalah karena Sunnah sudah memiliki kapasitas untuk memperinci prinsip-prinsip global yang terdapat dalam al-Qur'ân. Karena Islam adalah agama terakhir, maka perincian (atau penafsiran) tersebut akan senantiasa berkembang seiring dengan kebutuhan waktu dan tempat, kecuali Sunnah Nabi yang menjelaskan tata cara salat, puasa, zakat, dan haji, di mana eksistensinya sudah *mutawâtir* dari masa ke masa.[22]

Larangan Nabi untuk membukukan hadîth termaktub dalam hadîth riwayat al-Daylamî. Ia berkata:

أَطِيْعُوْنِي مَا دُمْتُ بَيْنَ أَظْهُرِكُمْ فَإِذَا ذَهَبْتُ فَعَلَيْكُمْ بِكِتَابِ اللهِ أَحِلُّوْا حَلاَلَهُ وَحَرِّمُوْا حَرَامَهُ (رواه الديلمى عن معاذ)

"Taatlah kalian kepadaku selama aku masih berada di tengah-tengah kalian. Dan berpegang teguhlah kalian dengan kitab Allah (al-Qur'ân) halalkan apa yang telah dihalalkan oleh al-Qur'ân dan haramkan apa yang telah diharamkan oleh al-Qur'ân".[23]

Hadîth di atas disebabkan karena sikap beberapa sahabat yang lebih mengunggulkan Sunnah ketimbang al-Qur'ân.[24]

Pada perkembangannya, kebutuhan untuk mengetahui sumber autentik Sunnah Nabi dalam mengawal kehidupan umat Islam menjadi kebutuhan yang sangat mendesak. Peredaran hadîth pada masa itu dilakukan dari mulut ke mulut; dari perâwi satu ke perâwi yang lain, sampai kepada sahabat. Proses tersebut bertahan kurang lebih 150 tahun hingga munculnya inisiator kodifikasi Sunnah, yakni Khalîfah 'Umar b. 'Abd al-Azîz.

---

[19] al-Banna, *Qad}îyat*, 107.; bandingkan al-Bannâ, *al-Islâm kamâ*, 81.
[20] al-Bannâ, *al-Islâm kamâ*, 89-90.
[21] al-Bannâ, *Tajdîd al-Islâm*, 248.
[22] al-Bannâ, *Tajdîd al-Islâm*, 248-249.
[23] 'Alâ' al-Dîn 'Alî al-Muttaqî b. H{usâm al-Dîn al-Hindî al-Burhân Fûrî, *Kanz al-'Ummâl fî Sunan al-Aqwâl wa al-Af'âl*, vol. I, h}adîth ke-906 dan 960 (Beirut: Muassasah al-Risâlah, 1989), 179 dan 189. Bandingkan Nadîm Marghalî dan Usâmah Marghalî, *al-Murshid ilâ Kanz al-'Ummâl fî Sunan al-Aqwâl wa al-Af'âl*, vol. I, h}adîth ke-2454 (Beirut: Muassasah al-Risâlah, Cet. Ke-3, 1989), 121.
[24] al-Bannâ, *Tajdîd al-Islâm*, 251.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Waktu yang cukup lama hingga membuat kodifikasi tersebut tidak mudah dilakukan. Hal itu tidak bisa dilepaskan dari banyaknya intrik dan perpecahan antar kelompok dalam Islam, di samping meluasnya wilayah kekuasaan Islam yang rentan bersinggungan dengan musuh-musuh Islam yang sengaja membuat hadîth-hadîth palsu. Ini membuat verifikasi dan transmisi hadîth pada masa kodifikasi tidak sepenuhnya lepas dari kekurangan.[25]

Bersamaan dengan era kodifikasi, muncul "madrasah hadîth" yang dianggap sebagai badan pengesah hadîth. Bagi Jamâl, walaupun lembaga tersebut berhasil secara kuantitas (dari ratusan ribu menjadi puluhan ribu) dalam penyaringan hadîth, tetapi tidak secara kualitas. Penyaringan ini hanya berhasil mencegah keadaan tidak lebih buruk.[26]

Untuk itu, dalam menelusuri autentisitas sebuah hadîth, Jamâl menganalogikan seperti model transaksi hutang-piutang dalam tradisi *mu'âmalah*, di mana setiap transaksi harus dicatat secara cermat dan jujur yang disertai dengan dua orang saksi laki-laki. Jika tidak ada, maka seorang laki-laki dan dua orang perempuan bisa menjadi saksi agar jika seorang diantaranya lupa maka yang lainnya mampu mengingatkannya. Bagi Jamâl, melalui analogi tersebut, proses 'transaksi' hadîth dari mulut ke mulut harus dipersaksikan minimal dua orang untuk menentukan autentisitas hadîth demi menghindari penyimpangan dalam proses kodifikasi Sunnah.

Jamâl menegaskan hal itu dengan mengutip firman Allah dalam QS. al-Baqarah [2]: ayat 282:

.....وَلَا تَسْأَمُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَى أَجَلِهِ ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَى أَلَّا تَرْتَابُوا....

> "... Dan janganlah kamu jemu menulis (hutang) itu, baik kecil maupun besar sampai batas waktu membayarnya. Yang demikian itu, lebih adil di sisi Allah dan lebih menguatkan persaksian dan lebih dekat kepada tidak (menimbulkan) keraguanmu....".

Pertanyaannya kemudian: apakah dengan cara persaksian, pengukuhan, dan pembebasan dari kepentingan-kepentingan tertentu sudah dipenuhi oleh ulamâ hadîth dalam rangka memilah kualitas hadîth tertentu sehingga hadîth benar-benar mempunyai derajat *mutawâtir*; yakni sebuah hadîth yang diriwayatkan oleh sejumlah besar orang yang menurut adat tidak mengkin mereka melakukan konklusi terlebih dahulu untuk berdusta sejak awal sanad sampai akhir sanad pada semua tingkat (*tabaqât*)? Terlepas dari kenyataan bahwa eksistensi hadîth juga sejalan dengan prinsip-prinsip yang terdapat dalam al-Qur'ân.[27]

Penalaran ketat terhadap kualitas Sunnah di atas bukan usaha meragukan atau bahkan menegasi Sunnah. Bagi Jamâl, Sunnah adalah satu hal dan cara periwayatan adalah satu hal yang lain. Apa yang dikritisi adalah cara periwayatan dengan tujuan menetapkan autentisitas penisbatan hadîth kepada Nabi. Untuk mendukung pendapatnya, Jamâl al-Bannâ mengutip pernyataan Muhammad 'Abduh yang berkata bahwa "ukuran apa yang harus aku percayai mengenai sanad sebuah hadîth di mana aku tidak mengetahui sendiri kapasitas setiap perâwi baik di tingkat *thiqqah* (kepercayaan) maupun *dabt}*(kecermatan)-nya. Yang aku ketahui bahwa nama-nama perâwi itu sudah direkomendasikan oleh para shaykh dengan melabeli sifat-sifat spesifik yang sangat tidak mungkin untuk ditelusuri kebenarannya."[28]

Kualitas *sanad* yang sudah diteliti oleh para ahli hadîth, bagi Jamâl, masih menyisakan anomali yang dapat merusak autentisitas hadîth. Ini jika merujuk kepada kategori hadîth yang sudah diteliti beberapa ulama ahli hadîth serta perbedaan hasil dalam menentukan sebuah sanad. Misalnya, ada hadîth yang dianggap sahih oleh Bukhâri dan Muslim, namun tidak jarang keduanya berbeda pandangan dalam penentuan kualitas *sanad* hadîth yang lain. Akibat perbedaan tersebut, Jamâl al-Bannâ membuat beberapa indikator yang mendorong munculnya perbedaan, antara lain:

---

[25] al-Bannâ, *Tajdîd al-Islâm*, 245.
[26] al-Bannâ, *Nah}w Fiqh Jadîd: al-Sunnah,* 18.
[27] al-Bannâ, *Tajdîd al-Islâm*, 246.
[28] Dikutip Jamâl al-Bannâ dalam Muh}ammad 'Imârah, *Muh}ammad 'Abduh wa Madrasatuhu* (Kairo: Dâr al-Hilâl, 1999), 67-8; bandingkan al-Bannâ, *Tajdîd al-Islâm,* 246.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

1. Tidak ada tolok ukur matematis untuk kualitas *râwi*, sehingga terjadi perbedaan di antara pakar h}adîth dalam menentukan kualitas perawi. Perbedaan antara Bukhârî dan Muslim dalam menentukan kualitas *râwi* tidak serta merta dapat ditutupi dengan adanya kitab-kitab yang menyajikan sekumpulan *rijâl al-h}adîth* yang adil seperti *Mîzân al-I'tidâl*. Kitab-kitab tersebut tidak dapat menggaransi kualitas perawi secara mutlak. Misalnya, jika Ahmad b. H}anbal menemukan perawi yang pernah berargumentasi bahwa "al-Qur'ân adalah makhluk", maka ia akan menolak *râwi* tersebut.[29] Keberpihakan terhadap mazhab tertentu juga akan menjadi alasan kuat menolak riwayat-riwayat yang kemungkinan masih bisa dinisbatkan kepada Nabi.
2. Di satu sisi, ketika para pakar Ilmu H}adîth memilah h}adîth-h}adîth yang *s}ahîh}* untuk dinisbatkan kepada Nabi. Di sisi lain, mereka menutup peluang h}adîth-h}adîth lain yang 'mungkin' *s}ahîh}*. Hal inilah yang menjadi alasan naik-turunnya standar sebuah h}adîth.[30]
3. Statemen yang menggeneralisir bahwa *al-sah}abah kulluhum 'udûl* (semua sahabat adil) walaupun hanya sekali bertemu Nabi adalah ketetapan yang tidak logis. Ini jelas menampik watak dasariah manusia yang bisa berbuat salah. Generalisasi sahabat di atas juga termasuk di dalamnya anak-anak kecil seperti 'Abd al-Allâh b. 'Abbâs, H}asan dan H}usayn b. 'Alî, Nu'mân b. Bashîr, Anas b. Mâlik, dan Abû Sa'îd al-Khudrî di mana dua nama yang terakhir ini, oleh 'Âisah, dianggap masih sangat kecil untuk mengetahui h}adîth. Akan tetapi keduanya meriwayatkan lebih dari seribu h}adîth.[31]
4. Sebagian ulama h}adîth membolehkan periwayatan dengan makna karena lemahnya ingatan seorang sahabat atau karena h}adîth itu begitu lama didengarkan dari Nabi. Menurut Jamâl, hal itu bisa dijadikan alternatif untuk menyelamatkan sebuah h}adîth selama periwayatan makna, dengan memakai sinonim dari kata asal yang diucapkan, dalam sebuah h}adîth tidak berkaitan dengan prinsip-prinsip hukum. Karena perubahan kata bisa mengganti kandungan makna.[32]
5. Sebagian ahli h}adîth memperbolehkan orang dewasa meriwayatkan h}adîth dari anak kecil. Akan tetapi hal itu ditolak oleh al-Zarqânî. Menurutnya, sahabat yang belum mencapai *âqil-bâligh* riwayatnya terhenti.

---

[29] al-Bannâ, *al-Islâm kamâ,* 83.

[30] Al-Nasâî pernah berkata bahwa "aku tidak akan meninggalkan seorang perâwi jika tidak ada kemufakatan bahwa perâwi tersebut ditolak". Hal ini bertolak kepada pengambilan riwayat yang diambil oleh 'Abd. al-Rah}mân b. Mahdî namun ditolak atau di-*d}a'if*-kan oleh Yah}yâ al-Qat}t}ân karena al-Nasâi mengetahui ketatnya standar al-Qat}t}ân terhadap kualitas perâwi. al-Bannâ, *al-Islâm kamâ*, 83-84.

[31] al-Bannâ, *al-Islâm kamâ*, 85. Dalam pelabelan bahwa setiap sahabat adalah adil, para ahli H}adîth mendasarinya pada QS. al-Fath} [48]: 29 yang berbunyi:

مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ اللهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّآءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعاً سُجَّداً يَبْتَغُونَ فَضْلاً مِّنَ اللهِ وَرِضْوَاناً سِيمَهُمْ فِى وُجُوهِهِمْ مِّنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِى التَّوْرَاةِ وَمَثَلُهُمْ فِى الإِنجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَى عَلَى سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ وَعَدَ اللهُ الَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ الصَّلِحَتِ مِنْهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْراً عَظِيماً

"Muhammad itu adalah utusan Allah dan orang-orang yang bersama dengan Dia adalah keras terhadap orang-orang kafir, tetapi berkasih sayang sesama mereka. Kamu lihat mereka rukû' dan sujûd mencari karunia Allah dan keridhaan-Nya. Tanda-tanda mereka tampak pada muka mereka dari bekas sujud. Demikianlah sifat-sifat mereka dalam Taurat dan sifat-sifat mereka dalam Injil, yaitu seperti tanaman yang mengeluarkan tunasnya maka tunas itu menjadikan tanaman itu kuat lalu menjadi besarlah Dia dan tegak lurus di atas pokoknya; tanaman itu menyenangkan hati penanam-penanamnya karena Allah hendak menjengkelkan hati orang-orang kafir (dengan kekuatan orang-orang mukmin). Allah menjanjikan kepada orang-orang yang beriman dan mengerjakan amal yang saleh di antara mereka ampunan dan pahala yang besar".

Bagi para ahli h}adîth, sahabat adalah setiap muslim yang pernah melihat Nabi. Akan tetapi, menurut Jamâl al-Bannâ, konteks ayat di atas tidak membicarakan sahabat *per se*, akan tetapi secara general saja. Hal itu juga ditegaskan dalam kalimat akhir dari ayat di atas yang berbunyi *wa'ad Allâh al-ladhîna âmanû wa 'amilû al-s}âlih}ât minhum maghfirah wa ajrân ad}îmân* (Allah menjanjikan kepada orang-orang yang beriman dan mengerjakan amal yang saleh di antara mereka ampunan dan pahala yang besar).

Hal ini berimplikasi kepada penolakan para ahli h}adith terhadap kritikan dari 'Umar b. al-Khat}t}âb, 'Alî b. Abî T}âlib, Zubayr b. al-'Awwâm, dan Âishah yang ditujukan kepada Abû Hurayrah, misalnya. Lihat al-Bannâ, *al-Awdah*, 42.

[32] al-Bannâ, *al-Islâm kamâ*, 87.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

6. Sebagian ahli fiqh memperbolehkan periwayatan hadîth secara tidak langsung, seperti yang diucapkan oleh Abû al-'Abbâs al-Qurtubî dalam komentarnya terhadap kitab *Shahîh Muslim*, "Beberapa *fuqahâ' ahl al-ra'y* (rasionalis) memperbolehkan mengaitkan sebuah hukum dari bentuk *qiyâs jalî* (*qiyâs* yang jelas) kepada ucapan Nabi, walaupun Nabi sendiri tidak mengucapkannya. Dengan begitu akan didapati teks hadîth yang berbunyi *qâla Rasûl al-Allâh saw kadhâ*. Oleh karena itu, banyak didapati hadîth-hadîth yang matannya lemah karena itu merupakan fatwa-fatwa dari para pakar fiqh semata.[33]

Dari beberapa indikator di atas, dapat ditegaskan bahwa tidak ada jalan untuk menyelamatkan autentisitas Sunnah kecuali dengan mengkomparasikan dengan kebenaran yang terdapat dalam al-Qur'ân. Hadîth yang benar adalah hadîth yang sejalan dengan prinsip al-Qur'ân, sedangkan hadîth yang tidak sejalan dengannya dianggap hadîth palsu. Jika ia berada di antara dua kondisi, antara benar dan salah, maka selalu terbuka ruang untuk kemampuan akal. Artinya, akal bisa menentukan bahwa sebuah hadîth logis atau tidak.[34]

Menuju Sunnah Revivalis[35] Jamâl al-Bannâ

Ada dua kecenderungan tentang studi hadîth selama ini. *Pertama,* kecenderungan konservatif. Kecenderungan ini biasanya diikuti oleh para ulama fiqh dan dilindungi oleh lembaga keagamaan seperti al-Azhar, Lembaga Wakaf (di Mesir), dan lain sebagainya. *Kedua,* kecenderungan yang memisahkan *hadîth* dari al-Qur'ân. Menurut aliran kedua ini, al-Qur'ân sudah segalanya dan tidak membutuhkan hadîth, kecuali Sunnah *'amalî* yang periwayatannya mencapai tingkat *mutawâtir*.

Jamâl al-Bannâ tidak sependapat dengan dua kecenderungan di atas. Untuk kritik pada aliran pertama, Jamâl berkeyakinan bahwa "konsep sanad" tidak bisa menjamin dalam usaha menyelamatkan hadîth karena pemalsuan hadîth telah berkembang biak selama kurang lebih 100 tahun sebelum masa *tadwîn al-hadîth* (kodifikasi hadîth). Bahkan pemalsuan *hadîth* tersebut telah dilakukan di masa Nabi oleh orang-orang Yahudi dan kaum munafik.

Terkadang, para pemalsu hadîth menisbatkkan hadîth-nya kepada sahabat, *tâbi'în* dan *tâbi' tâbi'în*. Bahkan hingga masa kodifikasi itu sendiri. Motif pemalsuan ini sangat beragam. Sebagian melakukan demi melangsungkan hegemoni tertentu, seperti kalangan Quraysh, Umayyah, dan 'Abbâsîyah. Sebagian karena faktor "keikhlasan": yaitu untuk keutamaan, seperti hadîth yang berhubungan dengan siksa kubur dan lainnya. Sementara bagian lainnya untuk menghancurkan Islam dengan cara memalsukan hadîth-hadîth *Isrâiliyyât* dalam akidah. Ditambah lagi dengan menjamurnya periwayatan maknawi. Akhirnya, sulit ditemukan hadîth *mutawâtir* yang hakiki, meskipun hanya satu. Karena dalam hadîth *mutawâtir*, selalu terdapat perbedaan dalam bidang teks. Menurut Jamâl, bila ini terjadi pada hadîth yang disebut *mutawâtir*, bagaimana dengan lainnya. Lebih parah lagi, terdapat banyak hadîth yang bertentangan dengan al-Qur'ân dan spirit perjuangan Islam.

Oleh karenanya, dapat ditegaskan bahwa kajian para ulama hadîth selama ini sangat tidak cukup. Walaupun demikian, Jamâl juga tidak setuju dengan konsep "pengasingan" hadîth dari al-Qur'ân. Karena ini tidak menyelesaikan masalah.

Contohnya adalah salat. Para sahabat tidak pernah mendengar langsung doa dalam rakaat, sujud dan lainnya dari Nabi. Mereka mengetahui hal itu dari hadîth yang kemudian disebarkan oleh para sahabat kepada yang lain.

---

[33] al-Bannâ, *al-Islâm kamâ*, 87.
[34] al-Bannâ, *Tajdîd al-Islâm*, 247.
[35] Kata "Revivalis" diambil dari konsep pembaruan pemikiran yang dinamainya sebagai *al-Ih}yâ' al-Islâmî*, sebagai seruan untuk menghidupkan kembali nilai-nilai Islam. Lebih jauh lihat Mukhammad Zamzami, Konsep Pembaruan Revivalisme Humanis Jamâl al-Bannâ" (Disertasi--PPs UIN Sunan Ampel, Surabaya, 2012).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Walupun dalam ribuan hadîth yang ada saat ini terdapat ribuan hadîth palsu, namun tidak dapat dipungkiri bahwa terdapat ribuan hadîth pula yang tidak dapat dipungkiri keabsahannya. Oleh karena itu, bagi Jamâl, standar ideal untuk menguji autentisitas hadîth adalah al-Qur'ân. Karena tidak ada kitab lain yang menyamai apa yang dikatakan Nabi kecuali al-Qur'ân. Al-Qur'ân harus dijadikan dasar dan ukuran Sunnah agar terhindar dari segala keraguan. Hadîth yang benar adalah hadîth yang sejalan dengan prinsip al-Qur'ân serta sejalan dengan *maqâsid al-sharî'ah*,[36] sedangkan hadîth yang tidak sejalan maka hadîth tersebut palsu. Jika berada di antara dua kondisi, antara benar dan salah, maka kemampuan akal selalu terbuka untuk digunakan. Artinya, akal bisa menentukan bahwa sebuah hadîth logis atau tidak.[37]

Banyak ahli hadîth yang menolak pemikiran tersebut. Karena menurut mereka, Sunnah atau hadîth posisinya sama dengan al-Qur'ân. Lebih jauh mereka mengatakan bahwa Nabi dianugerahkan al-Qur'ân dan sesuatu yang menyamainya, yakni Sunnah. Bila benar demikian, tentunya al-Qur'ân tidak dibutuhkan. Karena yang ada dalam al-Qur'ân juga dapat ditemukan dalam Sunnah. Namun, pendapat tersebut tidak mungkin diterima. Akhirnya, mereka pun menggunakan al-Qur'ân secara ideologis. Bila dibutuhkan, al-Qur'ân akan digunakan. Bila tidak, al-Qur'ân pun tidak pernah dibuka.

Tidak dapat dipungkiri bahwa umat Islam meneladani sosok Nabi Muhammad karena al-Qur'ân menganjurkannya. Sementara pada saat yang sama, al-Qur'ân menegaskan bahwa Nabi tidak mempunyai peran apapun kecuali menyampaikan. Nabi tidak bisa menambah, mengurangi atau mengubah yang ada dalam al-Qur'ân.

Nabi hanyalah penyampai dan pemberi keterangan, sedangkan penetapan sharî'ah tetap menjadi milik Allah semata. Oleh karenanya, batasan mematuhi Nabi menjadi jelas. Semua itu pada akhirnya kembali kepada al-Qur'ân. Nabi bersabda:

حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ مُحَمَّدٍ الصَّفَّارُ حَدَّثَنَا الْعَبَّاسُ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ الْفَضْلُ بْنُ دُكَيْنٍ حَدَّثَنَا عَاصِمُ بْنُ رَجَاءِ بْنِ حَيْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ قَالَ قَالَ أَبُو الدَّرْدَاءِ - يَرْفَعُ الْحَدِيثَ - قَالَ «مَا أَحَلَّ اللَّهُ فِي كِتَابِهِ فَهُوَ حَلاَلٌ وَمَا حَرَّمَ فَهُوَ حَرَامٌ وَمَا سَكَتَ عَنْهُ فَهُوَ عَافِيَةٌ فَاقْبَلُوا مِنَ اللَّهِ عَافِيَتَهُ فَإِنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُنْ نَسِيًّا ». ثُمَّ تَلاَ هَذِهِ الآيَةَ (وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا)

> "Diceritakan kepada kita dari Ismâ'îl bin Muhammad al-Saffâr diceritakan kepada kita dari Abû Nu'aym al-Fadl bin Dukayn diceritakan kepada kita dari 'Âsim bin Rajâ' bin Haywah dari Ayahnya dari Abû al-Dardâ' berkata—dengan meninggikan suaranya—Nabi bersabda, "Apa yang dihalalkan oleh Allah dalam kitab-Nya maka itu adalah halal. Dan yang diharamkan Allah adalah haram. Yang diluar keduanya adalah pengampunan. Maka terimalah pengampunan Allah. Karena Allah tidak pernah lupa terhadap suatu apapun. Dan Tuhanmu bukanlah pelupa. Kemudian Nabi membacakan ayat *wamâ kâna rabbuka nasiyya* (QS. Maryam [19]: 64)"[38]

Dalam hadîth yang merupakan wasiat Nabi dikatakan bahwa Talhah b. Musharraf pernah berkata kepada 'Abd. al-Allâh b. Abû 'Awf. "Apakah Nabi berwasiat?" Dia berkata, "Tidak. Bagaimana (mungkin) beliau berwasiat kepada manusia." Dia kemudian mengatakan, "Nabi mewasiatkan kitab Allah." B. Hajar menjelaskan hadîth ini dengan mengatakan bahwa yang dimaksud adalah berpegangan dan mengamalkan al-Qur'ân. Sesuai dengan hadîth yang mengatakan: *Aku tinggalkan sesuatu untuk kalian. Bila kalian menjadikannya sebagai pedoman*, *kalian tidak akan pernah sesat, yaitu al-Qur'ân dan Sunnah.*

Menggunakan al-Qur'ân sebagai standar keabsahan Sunnah juga pernah diinisiasi oleh Abû Bakar. Diriwayatkan bahwa Abû Bakar pernah mengumpulkan masyarakat pasca meninggalnya Nabi. Ia berkata, "Kalian menceritakan hadîth Nabi dengan banyak perbedaan. Mereka yang datang setelah kalian akan semakin terjerumus dalam perbedaan. Maka, janganlah kalian menceritakan apapun dari Nabi. Bila ada yang bertanya, maka katakanlah, kita telah memiliki

---

[36] al-Bannâ, *al-Awdah,* 82.

[37] al-Bannâ, *Tajdîd al-Islâm*, 247.

[38] Abû al-H{asan al-Dâr al-Qut}nî, *Sunan al-Dâr Qut}nî,* vol. I, h}adîth ke-2047 (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, Cet. Ke-1, 1996), 120; bandingkan al-Bannâ, *Nah}w Fiqh Jadîd: al-Sunnah*, 246; bandingkan dengan Jamâl al-Bannâ, "Risâlah ilâ Ahl al-Dhikr" dalam www.metransparent.com/jamalal-banna/07-12-2006/diakses 09-02-2008.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kitab Allah. Maka halalkanlah yang dihalalkan olehnya. Dan haramkanlah yang diharamkan olehnya."[39]

'Âishah juga menganjurkan hal yang sama. Ketika dia mengkritik hadîth yang menceritakan tentang siksa kubur karena tangisan keluarganya, 'Âisah mengatakan, "Cukuplah al-Qur'ân bagi kalian." Beliau kemudian membaca ayat "walâ tazir wâzirah wizr ukhrâ". Bahkan 'Âisah pernah menggunakan dalil al-Qur'ân di hadapan Nabi. Nabi pun mengakuinya. Ketika Nabi mengatakan bahwa jalannya perhitungan amal di hari kiamat cukup berat, 'Âishah berkata, "Bukankan dalam al-Qur'ân dikatakan, jalannya perhitungannya cukup mudah." Nabi berkata, hal itu adalah perspektif al-Qur'ân. 'Umar juga tidak menerima hadîth Fâtimah binti Qays yang bertentangan dengan al-Qur'ân. 'Alî b. Abî Tâlib pernah berkata bahwa seseorang yang mencari petunjuk di luar al-Qur'ân akan disesatkan oleh Allah.

Sebagaimana yang juga dipaparkan oleh Jamâl al-Bannâ dalam kitabnya *al-Aslân al-'Azîmân*, para ulama hadîth dari dulu hingga sekarang menyepakati prinsip tersebut. Karena ini sudah sangat jelas dan tidak dapat ditolak. Akan tetapi, sebagian dari mereka khawatir, ini hanya dijadikan kedok untuk menolak hadîth.

Mengomentari hadîth yang mengatakan, *hadîth akan berkembang subur pada masa setelahku. Yang sesuai dengan al-Qur'ân itu adalah hadîthku. Yang menyalahi al-Qur'ân bukan hadîthku*,[40] Mustafâ al-Sibâ'î mengatakan bahwa hal ini adalah yang dikatakan oleh sebagian para ulama hadîth. Bila benar apa yang dikatakan oleh sebagian bahwa hadîth dapat menetapkan hukum tertentu, maka hal itu bertentangan dengan hadîth ini. Karena hadîth ini dengan cukup jelas tidak mengakui sesuatu yang bertentangan dengan al-Qur'ân sebagai hadîth. Bila ada hadîth yang bertentangan dengan al-Qur'ân, hal itu merupakan hadîth palsu. Ibn Hazm mengatakan, bahwa tidak ada hadîth shahîh yang menyalahi al-Qur'ân.[41] Al-Qur'ân adalah standar satu-satunya yang bisa dijadikan pegangan.[42] Hanya al-Qur'ân-lah yang dapat menunjukkan pada jalan yang benar.

Permasalahannya bukan dalam perspektif al-Qur'ân. Menggunakan al-Qur'ân sebagai "hakim tunggal" sudah menjadi kesepakatan para ulama dari dulu hingga sekarang. Permasalahannya muncul karena hal ini tidak dijadikan sebagai sebuah metode dan diterapkan secara utuh. Seorang Muslim mungkin menyadari prinsip tersebut. Namun, mengingat prinsip tersebut akan menganulir banyak hadîth, atau bahkan menimbulkan gejolak di masyarakat, akhirnya prinsip tersebut hanya menjadi slogan semata.

Untuk memahami mana yang selaras (dan tidak) dengan al-Qur'ân, maka hal itu bisa dilakukan dengan cara membandingkan antara satu ayat dengan yang lain, atau melihatnya dari nilai-nilai universal al-Qur'ân (dan atau *maqâsid al-sharî'ah*),[43] seperti keadilan, kebebasan berakidah, menghindari perbuatan zalim, tidak mengingkari janji, dan lain sebagainya.

Di sini Jamâl memberikan batasan-batasan Sunnah yang bisa dijadikan sumber hukum Islam. Di antaranya:

---

[39] Adapun bunyi hadîthnya:

لا أحلّ إلاّ ما أحلّ الله فى كتابه، ولا احرّم إلاّ ماحرّم الله فى كتابه.

Ada pula riwayat lain yang berbunyi:

لايمسكن الناس عليّ بشيئ فإني لااحلّ لهم إلا مااحلّ الله ولاأحرّم ماحرّم الله

Riwayat lain berbunyi:

أن الحرام هو ماحرّم القرأن والحلال هو ماأحلّ القرأن ومابعد ذالك عفو..

Lihat Jamâl al-Bannâ, *al-Aslân al-'Azîmân "Al-Qur'ân wa al-Sunnah": Ru'yah Jadîdah* (Kairo: Matba'ah Hisân, 1982), 270; bandingkan dengan al-Bannâ, *al-Islâm kamâ,* 94.

[40] إن الحديث سيفشو عنّي فما اتاكم يوافق القرأن فهو منّي وماتاكم يخالف القرأن فليس منّي. Lihat al-Bannâ, *Nahw Fiqh Jadîd: al-Sunnah*, 247.

[41] Dikutip dari al-Bannâ, *Nahw Fiqh Jadîd: al-Sunnah*, 247.

[42] 'Abd. al-Rahîm 'Alî, "Jamâl al-Bannâ: Imtilâk Nazariyah li al-Taghyîr" (wawancara) dalam www.onislam.net/arabic/newsanalysis/analysis-opinions/ world-affairs/12-09-2004/diakses 09-02-2008.

[43] al-Bannâ, *al-Awdah,* 82; bandingkan 'Abd. al-Rahîm 'Alî, "Jamâl al-Bannâ: Imtilâk Nazariyah li al-Taghyîr" (wawancara), diakses 09-02-2008.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

1. Menolak h}adîth-h}adîth yang menceritakan hal-hal gaib, terutama yang berbicara tentang kehidupan setelah kematian, hingga h}adîth yang berbicara mengenai surga dan neraka. Karena Allah telah menginginkan semua itu tetap dalam kegaiban (tidak terungkap secara nyata).[44]
2. Menolak h}adîth-h}adîth yang menafsiran hal-hal yang samar atau tidak jelas (*mubhamât*), h}adîth yang menjelaskan tentang penghapusan (*naskh*) ayat dalam al-Qur'ân atau keberadaan ayat-ayat atau surah-surah yang tidak terdapat dalam al-Qur'ân, dan menolak h}adîth-h}adîth yang berbicara tentang latar belakang turunnya ayat (*asbâb al-nuzûl*).[45]
3. Menegasi h}adîth-h}adîth yang bertentangan dengan prinsip dasar al-Qur'ân—khususnya berkenaan dengan keadilan—yang mengindikasikan tentang pertanggungjawaban individu terhadap segala perbuatannya.
4. Menegasi h}adîth-h}adîth yang berbicara tentang perempuan, dimulai dari penciptaannya dari tulang rusuk yang bengkok sampai h}adîth yang menekankan kepada kewajiban memakai cadar. Kemudian menolak isi dari h}adîth-h}adîth yang menceritakan tentang pernikahan, talak, hukum perbudakan, h}adîth-h}adîth tentang pajak, rampasan perang, dan lain-lain, karena sifatnya yang temporal. Adapun h}adîth yang mempertegas ketetapan-ketetapan yang terdapat dalam al-Qur'ân, h}adîth tersebut dapat diterima.
5. Menegasi h}adîth-h}adîth tentang mukjizat di luar kebiasaan, karena mukjizat Nabi Muhammad hanyalah al-Qur'ân.[46]
6. Menolak h}adîth-h}adîth yang memberikan keutamaan kepada seseorang, kelompok dan suku tertentu. Karena yang dapat membedakan umat Islam hanyalah takwa.[47]
7. Menolak h}adîth yang berseberangan dengan teks-teks al-Qur'ân terkait dengan kebebasan berakidah.
8. Menolak h}adîth-h}adîth yang memberikan ancaman tidak proporsional karena melakukan dosa kecil, misalnya dalam hal makan, minum, tidur, dan lainnya.

Oleh karena itu, tidak ada jalan untuk menyelamatkan autentisitas Sunnah kecuali dengan cara mengkomparasikannya dengan kebenaran yang terdapat dalam al-Qur'ân. H}adîth autentik

---

[44] Siti 'Âisah RA pernah bersabda:

من زعم أنّ محمدا يعلم ما فى غد فقد أعظم الفرية على الله

"Barangsiapa yang menyangka bahwa Muh}ammad mengetahui apa yang terjadi di hari esok (kiamat), maka hal itu merupakan kedustaan yang besar terhadap Allah."
Al-Qur'ân sendiri menegaskan berulang kali dalam masalah hari kiamat tersebut serta menjelaskannya kepada Muh}ammad. Seperti yang tertuang dalam QS. al-Nâzi'ât [79]: 43-45:

فيم أنت ذكراها () إلى ربك منتهاها () إنما أنت منذر من يخشاها ()

[45] Penolakan itu dikarenakan Allah swt menghendaki ketakjelasan dan kesamaran ini. Seandainya Allah ingin memberitahukan maka pasti dijelaskan. Namun, penyebutan itu akan berbeda dengan pola asal al-Qur'ân yang bersifat global, fokus terhadap maksud bukan kepada cerita dan kisah, fokus kepada perbandingan daripada gaya pengungkapan lewat identifikasi historis yang termuat dalam ayat-ayat al-Qur'ân. Adapun sebab formatnya karena h}adîth-h}adîth ini akan menjustifikasi riwayat-riwayat yang sebagian besar masih belum jelas yang terkadang saling bertentangan antara satu dengan yang lain. Seolah-olah setelah membaca al-Qur'ân kemudian melihat penjelasan dari h}adîth seperti turun dari langit dan masuk ke lembah dasar kegelapan. Lihat al-Bannâ, *al-Islâm kamâ*, 101.

[46] Karena penyebutan mukjizat di luar al-Qur'ân seolah-olah mengerdilkan pengaruh dari al-Qur'ân itu sendiri, karena pada dasarnya Islam ketika menjadikan al-Qur'ân sebagai kitabnya itu seperti upaya membuka prinsip-prinsip rasionalistik dan menegasi hal-hal yang *khurafât*.
Teks-teks al-Qur'ân sangat jelas ketika menegasi seluruh mukjizat kecuali al-Qur'ân. Allah berfirman dalam QS. al-'Ankabût [29]: 51:

أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَىٰ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ

"Dan Apakah tidak cukup bagi mereka bahwasanya Kami telah menurunkan kepadamu al-Kitâb (al-Qur'ân) yang sedang dibacakan kepada mereka? Sesungguhnya dalam (al-Qur'ân) itu terdapat rahmat yang besar dan pelajaran bagi orang-orang yang beriman."

[47] Seperti h}adîth yang mengutamakan orang Quraysh, "al-aimmat min Quraysh" (kepimpinan itu berasal dari orang Quraysh), Arab, Turki, Persia, dll. Seperti juga keutamaan h}adîth mengenai tempat tertentu terkecuali Mekkah dan Madinah karena keberadaan Ka'bah dan Masjid Nabawi, serta keutamaan dari Masjid al-Aqs}â yang sudah di-*nas}s}* oleh al-Qur'ân "al-ladhî bâraknâ hawlah".

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

adalah h}adîth yang sejalan dengan prinsip al-Qur'ân serta sejalan dengan *maqâsid al-sharî'ah*,[48] sedangkan h}adîth yang tidak sejalan maka h}adîth tersebut adalah palsu. Jika berada di antara dua kondisi, antara benar dan salah, maka kemampuan akal selalu terbuka untuk digunakan. Artinya, akal bisa menentukan bahwa sebuah h}adîth logis atau tidak.[49]

Akar Filosofis Pemikiran Sunnah Jamâl al-Bannâ

Jika ditilik dari landasan filosofis pemikiran Jamâl al-Bannâ tentang Sunnah, maka jika dilihat dari konstruk ontologisnya, maka objek material Sunnah adalah "perbuatan Nabi", dan objek formalnya adalah bagaimana Nabi memberi dan memproduksi makna untuk mengungkap maksud firman Allah. Ia juga berarti usaha Nabi dalam memberikan petunjuk, penjelas, serta menerangkan perincian terhadap ayat-ayat al-Qur'ân. Dalam konstruk Sunnah sebagai perbuatan—dalam analogi Jamâl al-Bannâ, setidaknya terdapat dua medan yang menjadi garapan Nabi dalam sunnahnya, yaitu ibadah dan non-ibadah. Dalam hal ibadah, sunnah perbuatan nabi biasanya dipertegas melalui sunnah perkataan—seperti bagaimana tata cara shalat, haji, zakat, dll—di mana nantinya sunnah perbuatan itu menjadi *ijmâ'* (konsensus) muslim dari masa ke masa. Bagi Jamâl, itulah makna *ijmâ'* sesungguhnya.[50] Pada wilayah ini pula, sunnah perbuatan Nabi dinaungi oleh wahyu.

Sedangkan sunnah perbuatan non-ibadah dan non-gaib, menurut Jamâl, direkam dalam kualitas Nabi sebagai seorang mujtahid. Di sini, peran ideal Nabi merupakan elemen terpenting dalam mengelola kepribadian Muslim, baik individu maupun lingkup kemasyarakatan. Idealitas itu, bagi Jamâl, merupakan akumulasi dari dua hal, *al-imtiyâz al-shakhshî* (keunggulan personal) dan *al-iltizâm al-mabda'î* (komitmen dasar) melalui prinsip-prinsip utama al-Qur'ân.[51] Ini berarti Jamâl menilai bahwa, selain sebagai rasul, Muhammad adalah mujtahid[52], yakni seseorang yang menjadikan Islam sebagai agama yang dinamis dan sesuai dengan masanya. Oleh karena itu, pada wilayah ini, rasul tidaklah *ma'sûm* (terbebas dari kesalahan).[53] Dengan ijtihad Nabi ini, Jamâl membatasi ke-*ma'sûm*-an nabi hanya pada penyampaian risalah Allah kepada umatnya yang di dalamnya berisi tentang penegasan nabi tentang halal-haram dalam penyempurnaan al-Qur'ân. Hanya pada wilayah inilah nabi benar-benar terjaga dari kesalahan. Dengan begitu, ijtihad rasul terhadap ayat-ayat hukum tidaklah *ma'sûm*.[54] Ijtihad rasul hanya benar untuk masanya (abad VII M.) dan lokalnya (semenanjung Arabia). Ijtihad rasul belum tentu cocok untuk zaman yang lain dan juga belum tentu cocok untuk masyarakat lain di bumi ini.

---

[48] al-Bannâ, *al-Awdah,* 82.

[49] al-Bannâ, *Tajdîd al-Islâm,* 247.

[50] Seperti misalnya ungkapan nabi, *s}allû kamâ raaytumûnî us}allî* (salatlah engkau sebagaimana aku shalat), dll. Lihat Jamâl al-Bannâ, *Tajdîd al-Islâm wa I'âdat Ta'sîs Manz}ûmat al-Ma'rifah al-Islâmîyah* (Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmî, 2005), 240; bandingkan al-Bannâ, *al-As}lân al-'Az}îmân*, 239.

[51] al-Bannâ, *Tajdîd al-Islâm*, 239.

[52] Dalam ijtihadnya, walaupun Nabi tidak pernah berkata atas dasar hawa nafsu, namun kadang-kadang ijtihadnya tidak membuahkan hasil sesuai harapannya, seperti dalam kasus pencngkokan pohon kurma. Semua itu banyak ditemukan dalam h}adîth dan tidak bertentangan dengan posisi dia yang terjaga dari kesalahan. Keistimewaan ini hanya dalam kapasitas beliau sebagai Nabi. Lihat al-Bannâ, *Nah}w Fiqh Jadîd: al-Sunnah*, 225-226.

[53] Sebenarnya, tipe-tipe tindakan nabi pernah ditulis oleh Shihâb al-Dîn al-Qarâfî. Ia tokoh pertama yang mengklasifikasikan tindakan Nabi Muhammad sebagai pribadi multidimensi. Dalam pembagiannya, Nabi dikelompokkan dalam fungsinya sebagai nabi dan rasul, mufti, hakim, pemimpin masyarakat dan sebagai pribadi. Lihat al-Bannâ, *al-As}lânî al-'Az}îmân,* 243, 246. M. Quraisy Syihab, "Pengantar" Syaikh Muhammad al-Ghazali, *Studi Kritis Atas Hadis Nabi SAW: Antara Pemahaman Tekstual dan Kontekstual*, terj. Muhammad al-Baqir (Jakarta: Mizan, 1996), 9-10.

[54] Pada konteks ini, Jamâl mengutip pendapat 'Abd. al-Jalîl 'Îsâ dalam bukunya *Ijtihâd al-Nabî*. Dalam buku tersebut dikatakan, ijtihad yang dilakukan Nabi tidak selalu benar. Nabi selalu dibenarkan oleh Allah dan sahabatnya. Biasanya kesalahan ijtihad Nabi ini diketahui selang beberapa hari, hingga ditegur oleh Allah. Terkadang, koreksi Allah dalam waktu dekat atau kadang-kadang lambat. Tak diragukan bahwa Nabi mengalami apa yang dialami oleh manusia secara umum. Lihat al-Bannâ, *Nah}w Fiqh Jadîd: al-Sunnah*, 226.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Di sini Jamâl juga mengkritisi argumentasi para juris yang mengatakan bahwa sunnah mempunyai jalur independen—tanpa dasar al-Qur'ân—dalam rangka menetapkan hukum halal-haram. Ia pun mengajukan argumentasinya, untuk bisa membenarkan produk sunnah *tashrî'îyah* (halal-haram), bahwa selain hal itu harus dipertegas melalui sandaran al-Qur'ân[55] juga harus terjadi konsensus (*ijmâ'*) melalui perbuatan Nabi secara turun-temurun. Jika tidak, maka sunnah tidak dapat dijadikan atas hukum tertentu. Mengingat tidak semua yang dari Nabi bisa dijadikan dalil hukum.

Jika kemudian QS. al-Najm [53]: 3-4 digunakan untuk mereduksi pendapat di atas, Jamâl menjawabnya dengan beberapa analisis. *Pertama,* QS. al-Najm [53]: 3-4 yang berbunyi *wa mâ yanti}q 'an al-hawâ in huwa illâ wahy} yûhâ,* yang biasanya digunakan sebagai dalil bahwa semua yang diucapkan oleh nabi adalah wahyu, bukanlah merujuk kepada perkataan Nabi, melainkan pada al-Qur'ân. Menurutnya, kata ganti *yâ'* pada kata "yanti}qu" dalam ayat tersebut tidak dirujuk kepada Nabi, tetapi eksistensi al-Qur'ân.[56] *Kedua,* ayat tersebut turun di Makkah di mana masyarakat Arab banyak meragukan kebenaran al-Qur'ân sebagai wahyu Allah, bukan meragukan kebenaran perkataan Nabi. Dengan demikian ayat tersebut tidak berkaitan dengan perkataan Nabi, melainkan berkaitan dengan kebenaran al-Qur'ân sebagai wahyu.[57] *Ketiga*, pada kenyataannya, Nabi melarang perkataan-perkataannya dibukukan.

Berangkat dari eksistensi Nabi yang tidak hanya sebagai rasul tetapi juga sebagai seorang mujtahid, dalam konstruksi penulis, *fiqh al-Sunnah* (pemahaman Sunnah) Jamâl berimplikasi kepada klasifikasi Islam absolut dan Islam dinamis. Di sini penulis berasumsi terdapat benih-benih pemikiran Hegel dalam ide-ide Jamâl. Konsep Islam absolut dan dinamis sangat mirip dengan definisi sejarah yang dikembangkan oleh Hegel. Hegel menyatakan bahwa sejarah adalah tempat di mana kebenaran tentang hal absolut terbuka dengan sendirinya, menyibak dirinya pada kesadaran kemanusiaan. Dengan kata lain, sejarah menurut Hegel adalah susunan rasional atas kebenaran yang absolut sehingga menjadi terbuka dan nyata bagi jiwa yang terbatas.[58] Nabi diposisikan oleh Jamâl sebagai bagian dari sejarah dalam terminologi Hegel sehingga nabi dipahami sebagai penerjemah Islam absolut ke dalam realitas Islam yang dinamis untuk masanya.

Berangkat dari konsep Islam absolut dan Islam dinamis di atas dan juga pemahaman bahwa perbuatan Nabi di luar ibadah, hal gaib, serta penegasan hukum halal-haram dalam al-Qur'ân bukanlah wahyu, Jamâl memberikan definisi baru secara terminologis tentang sunnah:

> "Sunnah adalah perbuatan. Oleh karena itu, Sunnah Perbuatan (*al-Sunnah al-'Amalîyah*) adalah metode atau konsep yang dipraktikkan Nabi dalam salat, puasa, haji, zakat, atau bahkan menjalani kehidupan. Sunnah Perbuatan inilah yang dipersaksikan kepada khalayak Muslim, sehingga menjadi tradisi ritualistik seperti yang diperbuat Nabi[59] dan, melalui proses konsensus (*ijmâ'*), menjadi ritual turun-temurun dari masa ke masa.[60]"

Dari definisi di atas tampak bahwa Jamâl berusaha menciptakan anti-tesis dari sunnah yang didefinisikan oleh para ulama *Us}liyyîn* sebagai perkataan, perbuatan, dan ketetapan yang dikutip dari Nabi; atau sunnah yang didefinisikan oleh para ahli h}adîth sebagai perkataan, perbuatan, ketetapan, karakter fisik, etika, atau sejarah (baik sebagai kenabian atau setelahnya) yang diriwayatkan dari Nabi.[61] Dalam pandangan Jamâl, definisi tersebut salah karena definisi semacam itu tidak berangkat dari karakteristik utama *risâlah* Muhammad, yakni *s}alih} li kulli zamân wa makân.*[62] Jamâl lebih suka memaknai sunnah Nabi sebagai hasil kreativitas mujtahid pertama

---

[55] al-Bannâ, *al-Islâm kamâ*, 96.
[56] al-Bannâ, *Tajdîd al-Islâm*, 250; al-Bannâ, *Nah}w Fiqh Jadîd: al-Sunnah*, 194-195.
[57] Dalil al-Qur'ân ini menurut Jamâl al-Bannâ digunakan oleh kalangan yang menginginkan sunnah bisa independen dalam sistematika hukumnya (*al-Sunnah tastaqill bi al-tashrî'*). Lihat al-Bannâ, *al-As}lânî al-'Az}îmân,* 223-228.
[58] T. Z. Lavine, *Hegel: Revolusi dalam Pemikiran* (Yogyakarta: Jendela, 2003), 77.
[59] al-Bannâ, *al-Islâm kamâ*, 76.
[60] al-Bannâ, *Tajdîd al-Islâm*, 240.
[61] Mus}t}afâ al-Sibâ'î, *al-Sunnah wa Makânatuhâ fî al-Tashrî' al-Islâmî* (Beirut: Dâr al-Warrâq dan al-Maktab al-Islâmî, Cet. Ke-2, 2000), 65. Bandingkan al-Bannâ, *Nah}w Fiqh Jadîd: al-Sunnah*, 6.
[62] al-Bannâ, *Tajdîd al-Islâm*, 257.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

(Muhammad) dalam mensinergikan Islam mutlak untuk zamannya, bukan untuk semua zaman. Terkait dengan hal ini dia menulis:

> "Sunnah nabi mempunyai autentisitas serta cermin inovatif bagi seorang pemimpin dalam menafsirkan dan berinteraksi dengan realitas sesuai dengan perkembangannya... mengoptimalkan budi pekerti serta menetapkan ukuran-ukuran dan metode-metode menuju nilai-nilai yang ideal".[63]

Bagi penulis, garis demarkasi dari statemen di atas mengindikasikan bahwa sunnah Nabi ibarat ijtihad pertama; sebagai pilihan pertama bagi bingkai penerapan untuk mentransfer pemikiran mutlak yang diwahyukan ke alam nyata. Ini berarti sunnah Nabi bukanlah yang terakhir dan satu-satunya. Artinya, sunnah Nabi adalah penerapan pertama bagi realitas kehidupan dengan segala dimensinya yang hakiki tanpa ada keraguan dan khayalan.

Ijtihad pertama yang dilakukan oleh Nabi pada abad VII M. di semenanjung jazirah Arab merupakan probabilitas pertama dari interaksi Islam dengan kondisi historis tertentu—bukan satu-satunya dan bukan pula yang terakhir—mengingat Nabi adalah penutup para nabi dan rasul. Tidak ada lagi kemungkinan yang bisa kita lakukan untuk menjaga eksistensi *risâlah* dan *nubuwwah* kecuali dengan cara semacam ini hingga hari kiamat tiba. Oleh karena *risâlah* Muhammad berbeda dengan *risâlah* rasul-rasul sebelumnya, maka hanya Muhammad-lah (bukan rasul-rasul yang lain) yang boleh berijtihad karena beliau adalah rasul penutup. Selain itu, ijtihad Muhammad merupakan ajaran bagi umatnya agar mereka juga berijtihad dalam menyelesaikan persoalan sesudah masa kenabian tiada.[64]

Sebagai hasil kreativitas, ijtihad maka Nabi, menurut Jamâl, harus diposisikan sebagai sosok ideal bagi kita karena ia memperhatikan nilai universal al-Qur'ân. Kehidupan nabi adalah varian sejarah yang pertama mengenai bagaimana aturan-aturan Islam dapat diaplikasikan di dalam sebuah masyarakat tribal pada waktu itu. Akan tetapi, hal itu hanyalah varian yang pertama dan bukan yang terakhir. Oleh karena itu, Jamâl tidak setuju dengan kaum fundamentalis yang ingin mempraktikkan kembali hasil ijtihad Nabi secara total. Dalam pandangan Jamâl, kaum fundamentalis telah menganggap ijtihad Nabi sebagai Islam secara keseluruhan sehingga dengan pemahaman seperti ini mereka akan menghalangi orang lain untuk membuat pilihan yang sah, dan pada akhirnya mereka akan menghalangi pluralisme dengan mengatasnamakan sunnah Nabi. Segala sesuatunya juga dibandingkan dengan apa yang dilakukan oleh Nabi, dan bukan dengan bagaimana Nabi membuat pilihan (ijtihad).[65] Dalam pandangan Jamâl, sunnah bukanlah pembicaraan yang konkret atau spesifik dari Nabi, melainkan metode dalam berinteraksi dengan al-Qur'ân sesuai dengan realitas objektif yang dijumpai Nabi. Dengan sunnah inilah Nabi Muhammad menjadi teladan baik bagi kita.[66]

---

[63] al-Bannâ, *al-As}lân al-'Az}îmân,* 233.
[64] al-Bannâ, *al-As}lân al-'Az}îmân*, 233-234.
[65] al-Bannâ, *al-As}lân al-'Az}îmân*, 238.
[66] al-Bannâ, *al-As}lân al-'Az}îmân*, 234.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

SISTEM EVALUASI DAN PENILAIAN

A. Proses Penilaian Perkuliahan

Pengambilan nilai dalam mata kuliah Hermeneutika II ini menggunakan Sistem Evaluasi Penilaian sebagaimana dalam Buku Panduan Penyelenggaraan Pendidikan IAIN Sunan Ampel Tahun 2013 yang terdiri atas 4 macam penilaian:

1. Ujian Tengah Semester (UTS)
   UTS dapat dilaksanakan setelah mahasiswa menguasai minimal 6 paket I bahan perkuliahan (paket 1-6). Materi UTS diambil dari pencapaian indikator pada tiap-tiap paket. Bentuk soal dapat berupa pilihan ganda, essay, atau perpaduan antara keduanya. Waktu ujian 1 jam perkuliahan (100 menit). Komponen dan jumlah soal diserahkan kepada Dosen pengampu matakuliah dengan skor maksimal 100.
2. Tugas
   Tugas merupakan produk (hasil kreativitas) mahasiswa dari keunggulan potensi utama yang ada dalam dirinya. Hasil kreativitas dapat disusun secara individual atau kelompok yang bersifat *futuristik* dan memberi manfaat bagi orang lain (bangsa dan negara). Petunjuk cara mengerjakan tugas secara lebih rinci diserahkan kepada Dosen pengampu. Skor tugas mahasiswa maksimal 100.
3. Ujian Akhir Semester (UAS)
   UAS dapat dilaksanakan setelah mahasiswa menguasai minimal 6 paket II bahan perkuliahan (paket 7-12). Materi UAS diambil dari pencapaian indikator pada tiap-tiap paket. Bentuk soal dapat berupa pilihan ganda, essay, atau perpaduan antara keduanya. Waktu ujian 1 jam perkuliahan (100 menit). Komponen dan jumlah soal diserahkan kepada Dosen pengampu matakuliah dengan skor maksimal 100.
4. *Performance*
   Performance, merupakan catatan-catatan keaktifan mahasiswa dalam mengikuti perkuliahan mulai pertemuan pertama hingga pertemuan terakhir antara 14-16 pertemuan. Dosen dapat memberi catatan pada setiap proses perkuliahan kepada masing-masing mahasiswa dengan mengamati: (1) ketepatan waktu kehadiran dalam perkuliahan, (2) penguasaan materi (3) kualitas ide/respon terhadap materi yang dikaji, dan lain-lain (Dosen dapat menambah hal-hal lain yang perlu diamati).
   Dosen merekap seluruh catatan selama perkuliahan, dan memberi penilaian performance pada masing-masing mahasiswa dengan skor maksimal 100.
   Dosen dapat mengcopy absen perkuliahan, untuk memberi catatan-catatan penilaian *performance* atau membuat format sendiri. Catatan penilaian

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

performance tidak diperkenankan langsung di dalam absen perkuliahan mahasiswa.

B. Nilai Matakuliah Akhir Semester

Nilai matakuliah akhir semester adalah perpaduan antara Ujian Tengah Semester (UTS) 20%, Tugas 30 %, Ujian Akhir Semester (UAS) 40 %, dan Performance 10 %.

Nilai matakuliah akhir semester dinyatakan dengan angka yang mempunyai status tertentu, sebagaimana dalam tabel berikut.

Angka Interval Skor (skala 100)	Skor (skala 4)	Huruf	Keterangan
91 – 100	3,76 – 4,00	A+	Lulus
86 – 90	3,51 – 3,75	A	Lulus
81 – 85	3,26 – 3,50	A-	Lulus
76 – 80	3,01 – 3,25	B+	Lulus
71 – 75	2,76 – 3,00	B	Lulus
66 – 70	3,51 – 2,75	B-	Lulus
61 – 65	2,26 – 2,50	C+	Lulus
56 – 60	2,01 – 2,25	C	Lulus
51 – 55	1,76 – 2,00	C-	Tidak Lulus
40 – 50	– 1,75	D	Tidak Lulus
< 39	0	E	Tidak Lulus

Keterangan:

a. Nilai huruf C- dan D pada matakuliah akhir semester harus diulang dengan memprogram kembali pada semester berikutnya
b. Nilai huruf C dan C+ boleh diperbaiki dengan ketentuan harus memprogram ulang dan nilai huruf semula dinyatakan hangus/gugur
c. Rumus menghitung nilai matakuliah (NMK) akhir semester:

$$NMK = \frac{(NUTSx20)+(NTx30)+(NUASx40)+(NPx10)}{100}$$

NMK = Nilai Matakuliah
NUTS = Nilai Ujian Tengah Semester
NT = Nilai Tugas
NUAS = Nilai Ujian Akhir Semester
NP = Nilai Performance

d. NMK bisa dihitung apabila terdiri dari empat komponen SKS, yaitu: UTS, Tugas, UAS, dan *performance*. Apabila salah satu kosong (tidak diikuti oleh mahasiswa), maka nilai akhir tidak bisa diperoleh, kecuali

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

salah satunya mendapat nol (mahasiswa mengikuti proses penilaian akan tetapi nilainya nol), maka nilai akhir bisa diperoleh.

e. Nilai akhir matakuliah, ditulis nilai bulat ditambah 2 angka di belakang koma. Contoh: 3,21. 2,80, dst.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

DAFTAR PUSTAKA

'Alî, 'Abd. al-Rahîm. "Jamâl al-Bannâ: Imtilâk Nazariyah li al-Taghyîr" (wawancara) dalam www.onislam.net/arabic/newsanalysis/analysis-opinions/ world-affairs/12-09-2004/diakses 09-02-2008.

"About Khaled Abou El-Fadl," dalam *Scholar of the House*, http://www.scholarofthehouse.org /abdrabelfad.html.

A'la, Abd. *Dari Neo-Modernisme ke Islam Liberal: Jejak Fazlur Rahman dalam Wacana Islam di Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 2003.

Abdullah, M. Amin. "Kata Pengantar: Arah Baru Metode Penelitian Tafsir di Indonesia", dalam Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia dari Hermeneutika hingga Ideologi*. Jakarta: Teraju, 2002.

-----. "Kata Pengantar" dalam Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembeb*asan. Jakarta: Teraju, 2002.

Abû Zaid, Nasr Hâmid. *al-Ittijâh al-Aqlî fî al-Tafsîr: Dirâsah fî Qadhîyat al-Majâz fî al-Qur'ân 'ind Mu'tazilah*, terj. Abdurrahman Kasdi dan Hamka Hasan. Bandung; Mizan, 2003.

-----. *Mafhûm al-Nass: Dirâsah fi 'Ulûm al-Qur'ân*. Beirut: al-Markaz al-Thaqâfî al-'Arabî, 1987.

-----. *Naql al-Khitab al-Dini*, terj. Yogyakarta: LKiS, 2003.

-----. *Rethinking the Qur'an: Towards A Humanistic Hermeneutics*. Utrech: Humanistic University Press, 2004.

-----. *Mafhûm al-Nass: Dirâsah fî 'Ulûm al-Qur'ân*, terj. Khoiron Nahdliyin. Yogyakarta: LKiS, 2002.

Afandi, Abdullah Khozin. *Hermeneutika dan Fenomenologi: dari Teori ke Praktik*. Surabaya: PPs IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2007.

Albâb, Ja'far Dâk. "Taqdîm: al-Manhaj al-Lughawî fî al-Kitâb", dalam Muhammad Shahrûr, *al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu'âsirah*. Damaskus: Al-Ahâlî li-al-Tibâ'ah, 1990.

Amal, Taufik Adnan. "Fazlur Rahman dan Usaha-usaha Neomodemisme Islam Dewasa ini", dalam Fazlur Rahman, *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam*. Bandung: Mizan, 1996.

-----. *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi Atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*. Bandung: Mizan, 1996.

Amîn, Qâsim. *Al-Mar'ah al-Jadîdah*. Kairo: t.p., t.th.

Amiruddin, M. Hasbi. *Konsep Negara Islam Menurut Fazlur Rahman* (Yogyakarta: UII Press, 2000.

Arkoun, Mohammed. "Menuju Pendekatan baru Islam", *Jurnal Ulumul Qur'an*, No. 7, Vol. 2, 1990.

-----. "Metode Kritik Akal Islam", *Jurnal Ulumul Qur'an*, No. 6, Vol. 5, 1994.

-----. *Berbagai Pembacaan Qur'an*. Jakarta: INIS, 1997.

Assyaukanie, Luthfi. "Islam dalam Konteks Pemikiran Pasca-Modern: Pendekatan Menuju Kritik Akal Islam", *Jurnal Ulumul Qur'an*, No. 1, Vol. 5, 1994.

Ayalon, Ami. *Language and Change in The Arab Middle East: Studies in Middle Eastern History*. New York: Oxford University Press, 1987.

Baedowi, Ahmad. "Tafsir Tematik Menurut Hasan Hanafi" dalam *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Alquran dan Hadis*, Vol. 10, No. 1, Januari 2009, 43.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Bannâ (al), Jamâl. *al-Asl}ân al-'Az}îmân "Al-Qur'ân wa al-Sunnah": Ru'yah Jadîdah*. Kairo: Mat}ba'ah Hi}sân, 1982.
-----. *al-Awdah ilâ al-Qur'âan*. Kairo: Dâr al-Shurûq, 2008.
-----. *al-Islâm kamâ Tuqaddimuh Da'wat al-Ih}yâ' al-Islâmî*. Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmî, 2004.
-----. *Hâ Huwa Dhâ al-Barnâmij al-Islâmî*. Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmi, 1991.
-----. *Istrâtîjîyah al-Da'wah al-Islâmîyah fî Qarn 21*. Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmî, 2000.
-----. *Mâ ba'd al-Ikhwân al-Muslimîn*. Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmî, 1996.
-----. *Nah}w Fiqh Jadîd: al-Sunnah wa Dawruhâ fî al-Fiqh al-Islâmî*. Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmî, 1997.
-----. *Nah}w Fiqh Jadîd: Munt}aliqât wa Mafâhîm: Fahm al-Khit}âb al-Qur'ânî*, Vol. 1. Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmî, 1996.
-----. *Qad}âyat al-Fiqh al-Jadîd*. Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmî, 2001.
-----. *Tajdîd al-Islâm wa I'âdat Ta'sîs Manz}ûmat al-Ma'rifah al-Islâmîyah*. Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmî, 2005.
Bertens, K. *Filsafat Barat Abad XX: Inggris-Jerman*. Jakarta: Gramedia,1983.
Bhutto, Benazir. "Politics and the Muslim Woman" dalam Charles Kurzman (ed.), *Liberal Islam: A Source Book*. New York-Oxford: Oxford University Press, 1998.
Bleicher, Josef. *Contemporary Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*. London: Routledge dan Kegan Paul, 1980.
Carter, April. *Otoritas dan Demokrasi*, terj. Sahat Simamora. Jakarta: CV. Rajawali, 1985.
Christmann, Andreas. *The Qur'ân, Morality, and Critical Reason: The Essential Muhammad Shah}ûr*. Leiden, The Netherlands: Koninklijke Brill NV, 2009.
Clark, Peter. "The Shahrorur's Phenomenon: A Liberal Islamic Voice From Suriah", dalam *Islam and Christian-Muslim Relation*, Vol. VII, No. 3, Oktober, 1996.
el-Fadl, Khaled Abou. "Catatan tentang Transformasi," dalam *Musyawarah Buku: Menyusuri Keindahan Islam dari Kitab ke Kitab,* terj. Abdullah Ali. Jakarta: Serambi, 2002.
-----. *Atas Nama Tuhan: dari Fiqh Otoriter ke Fiqh Otoritatif*, terj. R. Cecep Luqman Yasin. Jakarta: Serambi Ilmu Pustaka, 2004.
-----. *Musyawarah Buku: Menyusuri Keindahan Islam dari Kitab ke Kitab,* terj. Abdullah Ali. Jakarta: Serambi, 2002.
-----. *Just Some Whispering Thoughts* (*Book of Poetry*). Kuwait: Dâr al-Buh}ûth al-'Ilmîyah, 1980.
-----. *Melawan Tentara Tuhan: yang Berwenang dan yang Sewenang-wenang dalam Islam*, terj. Kurniawan Abdullah. Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2003.
-----. *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, terj. R. Cecep Lukman Yasin. Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2004.
Esack, Farid. *Membebaskan yang Tertindas*, terj. Watung A. Budiman. Bandung: Mizan, 2000.
Esha, Moh. Inam. "Rekonstruksi Historis Metodologis Pemikiran M. Shah}ûr" dalam *Jurnal al-Huda*, Vol. 2 No. 4, 2001.
Esposito, John L. "Pakistan: Pencarian Identitas Islam" dalam *Islam dan Perubahan Sosial Politik di Negara Berkembang*, terj. Wardah Hafiz. Yogyakarta: PLP2M, 1985.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

-----. *The Oxford Encyclopedia of Modern Islamic World* (Oxford: Oxford University Press, 1995.

Faiz, Fahruddin. *Hermeneutika Qur'ani: Antara Teks, Konteks, dan Kontekstualisasi.* Yogyakarta: Qalam, 2002.

Farmâwî (al), 'Abd al-Hay. *al-Bidâyah fî al-Tafsîr al-Mawdû'î.* Kairo: al-Hadarah Al-'Arabîyah, 1977.

Ghazali (al), Muhammad. "Muqaddimah" dalam *Studi Kritis atas Hadis Nabi Saw.: Antara Pemahaman Tekstual dan Kontekstual*, terj. Muhammad al-Baqir. Bandung: Mizan, 1996.

Hanafî, Hasan. *al-Dîn wa al Thawrah fî Misr 1952-1981*, Vol. I-VII. Kairo: Maktabah Madbûlî, 1989.

-----. *Al-Turâth wa al-Tajdîd Mawqifunâ min al-Turâth al-Qadîm.* Beirut: al-Muassasah al-Jâmi'îyah li al-Dirâsât wa al-Nashr, 1992.

-----. *Dirâsah Falsafîyah.* Kairo: Maktabah al-Anjilû al-Misrîyah, 1987.

-----. *Dirasat Islâmîyah.* Kairo: Maktabah al-Anjilû al-Misrîyah, 1982.

-----. *Humûm al-Fikr wa al-Watan* . Kairo: Dâr Qubâ' Cet. Ke-2, 1998.

-----. *Min al-Aqîdah ilâ al-Thawrah.* Kairo: Maktabah Madbûlî, 1988.

-----. *Min al-Nass ilâ al-Wâqi': Muhawalah li Bina' 'Ilm Usûl al-Fiqh*, Vol. 2. Beirut: Markaz al-Kitâb li al-Nashr, 2005.

-----. *Muqaddimah fî 'Ilm al-Istighrâb: Mawqifunâ min al-Turâth al-Gharbî.* Kairo: al-Muassasah al-Jâmi'îyah li al-Dirasât wa al-Nashr, 1992.

-----. *Qadâyâ Mu'âsirah fî Fikrinâ al-Gharbî.* Beirut: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1990.

-----. *Qadâyâ Mu'âsirah fî Fikrinâ al-Mu'âsir.* Beirut: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1998.

-----. *Hermeneutika Al-Quran Dr. Hassan Hanafi?*, terj. Yudian Wahyudi. Yogyakarta: Nawesea Press, 2009.

-----.*Islam in The Modern World*, Vol. 1. Kairo: Dar Kebaa Bookshop, 2000.

-----. *Religious Dialogue and Revolution: Essays on Christianity, Judaism, and Islam.* Kairo: Ango Egyptian Bookshop, 1997.

Hardiman, F. Budi. "Hermeneutik: Apa Itu?" dalam *Basis*, XL, No. 03, 1991.

-----. *Kritik Ideologi: Menyingkap Kepentingan Pengetahuan Bersama Jurgen Habermas.* Yogyakarta: Kanisius, 2009.

Hidayat, Komaruddin. *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik.* Jakarta: Paramadina, 1996.

Hidayatullah, Syarif. *Intelektualisme dalam Perspektif Neo-Modernisme.* Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000.

Ichwan, Moch Nur. *Meretas Kesarjaan Kritis Alquran: Teori hermenutika Nasr Abû Zayd.* Bandung: Teraju, 2003.

'Imârah, Muhammad. *Muhammad 'Abduh wa Madrasatuhu.* Kairo: Dâr al-Hilâl, 1999.

Ismail, M. Syuhudi. *Kaidah Kesahihan Sanad Hadis.* Jakarta: Bulan Bintang, 1995.

Jâbirî (al), Muhammad Âbid. *Takwîn al-'Aql al-'Arabî.* Beirut: al-Markaz al-Thaqâfî al-'Arabî, 1991.

-----. *Bunyat al-'Aql al-'Arabî.* Beirut: al-Markaz al-Thaqafî al-'Arabî, 1993.

Khaldûn, 'Abd al-Rahmân b. *al-Muqaddimah.* Beirut: Dar al-Fikr, t.th.

Khatîb (al), Muhammad 'Ajjâj. *Usûl al-Hadîth 'Ulûmuh wa Mustalâhuh.* Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Khulî (al), Amîn. *Manâhij Tajdîd fî al-Nahw wa al-Balâghah wa al-Tafsîr wa al-Adab*. Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1961.

Kraemer, Joel L. *Humanism in the Renaissance of Islam: Cultural Revival during the Buyid Age*. Leiden Brill Paperback, 1992.

Kuhn, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolution*. Chicago: The University Of Chicago, 1970.

Kurzman, Charles. *Liberal Islam: A Source Book*. New York: Oxford Uiversity Press, 1998.

Kuswaya, Adang. *Metode Tafsir Kontemporer: Model Pendekatan Hermeneutika Sosiotematik dalam Tafsir Al-Qur'an Hasan Hanafi*. Salatiga: STAIN Salatiga Press, 2011.

Latief, Hilman. *Nasr Hamid Abu Zaid: Kritik Teks Keagamaan*. Yokyakarta: eLSAQ press, 2003.

Lavine, T. Z. *Hegel: Revolusi dalam Pemikiran*. Yogyakarta: Jendela, 2003.

Machasin. "Sumbangan Hermeneutika terhadap Ilmu Tafsir," *Gèrbang*, No. 14, Vol. V, 2003.

Madjid, Nurcholish. *Dialog Keterbukaan: Artikulasi Nilai Islam dalam Wacana Sosial Politik Kontemporer*. Jakarta: Paramadina, 1998.

Maulidin. "Sketsa Hermeneutika" dalam *Gerbang Jurnal Studi Agama Dan Demokrasi*, No. 14, Vol. V, 2003.

Meuleman, Johan Hendrik. "Nalar Islami dan Nalar Modern: Memperkenalkan Pemikiran Mohammed Arkoun", *Jurnal Ulumul Qur'an*, No. 4, Vol. 1, 1993.

-----. "Takarir" dalam Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*. Jakarta: Inis, 1995.

Moosa, Ebrahim. "Introduction" dalam Fazlur Rahman, *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism*. Oxford: Oneworld Publication, 2000.

Mubarok, Ahmad Zaki. *Pendekatan Strukturalisme Linguistik dalam Tafsir al-Qur'ân Kontemporer 'ala M. Syahrur*. Yogyakarta: Elsaq Press, 2007.

Mufidah, Imro'atul. *Hermeneutika Al-Qur'an Muhammad Syahrur* dalam Kurdi, dkk, *Hermeneutika Al-Qur'an dan Hadis*. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010.

Mustafâ al-Sibâ'î, *al-Sunnah wa Makânatuhâ fî al-Tashrî' al-Islâmî*. Beirut: Dâr al-Warrâq dan al-Maktab al-Islâmî, Cet. Ke-2, 2000.

Mustaqim, Abdul. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LKiS 2010.

Nasution, Harun. *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*. Jakarta: Bulan Bintang, 1975.

Nasution, Khairuddin. *Riba dan Poligami: Sebuah Studi atas Pemikiran Muhammad Abduh*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

Putro, Suadi. *Mohammad Arkoun tentang Islam dan Modernitas*. Jakarta: Paramadina, 1996.

Qutnî (al), Abû al-Hasan al-Dâr. *Sunan al-Dâr Qutnî*, vol. I, hadîth ke-2047. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, Cet. Ke-1, 1996.

Rahmân (al), 'Â'isha 'Abd. *al-Tafsîr al-Bayânî li al-Qur'ân al-Karîm*. Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1990.

Raharjo, Mudjia. *Dasar-dasar Hermeneutika antara Intersionalisme dan Gadamerian*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2008.

Rahman, Fazlur. "Toward Reformulating the Methodology of Islamic Law: Syeikh Yamani on Public Interest Islamic Law", *Journal of International Law and Politics*, Vol. 12, No. 2 (New York University, 1979.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

-----. *Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual*, terj. Ahsin Muhammad. Bandung: Pustaka, 1984.

-----. *Kebangkitan dan Pembaharuan di dalam Islam*, Ebrahim Moosa (ed.), terj. Munir. Bandung: Pustaka, 2001.

-----. *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam*, terj. Taufik Adnan Amal. Bandung: Mizan, 1993.

Rahman, Wahidur. "Modernists Approach to the Qoran", dalam *Islam and the Modern Age,* Mei 1991.

Rahman, Yusuf. *The Hermeneutical Theory of Nasr Hamid Abu Zayd: An Analytical Study of of His Method of Interpreting the Qur'an.* Thesis--McGill University, Montreal, 2001.

Rauf, Maswadi. "Kata Pengantar" dalam Carter, *Otoritas dan Demokrasi*, terj. Sahat Simamora. Jakarta: CV. Rajawali, 1985.

Razza, Raheel. "Calling of Islamic Reformation: Scholar is Critical to Fellow Muslims status of Women Needs Examination," dalam *Scholar of the House* (http://www.scholarofthehouse. org/caltorstar11.html.

Richard E. Palmer, *Hermeneutika: Teori Baru Mengenai Interpretasi.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.

Ricouer, Paul. *Hermeneutics and Human Sciences.* Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

Rippin, Andrew. *Muslims: Their Religious Beliefs and Practices: Contemporary Periode*, Vol. 2. New York: Routledge, 1993.

Saenong, Ilham B. *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir Quran Menurut Hasan Hanafi.* Jakarta: Teraju, 2002.

Sâlih, Hâshim. "Jamâl al-Bannâ… Bayn al-Islâh al-Dînî wa al-Tanwîr" dalam www.assyarqalawsat.com/24-Mei-2004.

Salim, Fahmi. *Kritik terhadap Studi Al-Qur'an Kaum Liberal.* Jakarta: Perspektif, 2010.

Shahrûr, Muhammad. *Al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu'âsirah.* Damaskus: Al-Ahâlî li-al-Tibâ'ah, 1990.

-----. *Nahw Usûl Jadidah li al-Fiqh al-Islâmî: Fiqh al-Mar'ah.* Damaskus: al-Ahâli li al-Tibâ'ah wa al-Nashr, 2000.

Shihâb al-Dîn Ahmad b. 'Alî b. Hajar al-'Asqalânî, *Fath al-Bârî bi Sharh Sahîh al-Bukhârî*, Vol. 14.

Sibawaihi. "Pembacaan al-Qur'ân Muhammad Syahrur", dalam Jurnal *Tashwirul Afkar,* LAKPESDAM NU, Edisi No. 12 tahun 2002, 121.

Sumaryono, E. *Hemeneutik Sebuah metode Filsafat.* Yogyakarta: Kanisius, 1999.

Sunardi, St. "Membaca Qur'an bersama Mohammed Arkoen", dalam Johan Hendrik Meuleman, *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme: Memperbincangkan Pemikiran Mohammed Arkoun.* Yogyakarta: LKiS, 1996.

Supena, Ilyas. *Bersahabat dengan Makna melalui Hermeneutika.* Semarang: Program Pascasarjana IAIN Walisongo Semarang.

-----. *Desain Ilmu-ilmu Keislaman dalam Pemikiran Hermeneutika Fazlur Rahman.* Semarang: Walisongo Press, 2008.

Suryadi. "Metode Pemahaman Hadîth Nabi: Telaah atas Pemikiran Muhammad al-Ghazâlî Dan Yusuf al-Qardhawi". Disertasi--Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2004.

-----. *Metode Kontemporer Memahami Hadis Nabi.* Yogyakarta: Teras, 2008.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Sutrisno. *Fazlur Rahman: Kajian terhadap Metode, Epistomologi, dan Sistem Pendidikan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.

Syamsuddin, Sahiron. *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*. Yogyakarta: Nawesea Press, 2009. -----. *Integrasi Hermeneutika Hans Georg Gadamer ke dalam Ilmu Tafsir? Sebuah Proyek Pengembangan Metode Pembacaan al-Qur'ân pada Masa Kontemporer*. Makalah: Dipresentasikan pada Annual Conference on Islamic Studies (ACIS) yang dilaksanakan oleh Ditpertais DEPAG RI pada tanggal 26-30 November 2006 di Bandung.

Syihab, M. Quraisy. "Pengantar" Syaikh Muhammad al-Ghazali, *Studi Kritis Atas Hadis Nabi SAW: Antara Pemahaman Tekstual dan Kontekstual*, terj. Muhammad al-Baqir. Jakarta: Mizan, 1996.

Ṭabârî (al), Ibn Jarîr. *Jamî' al-Bayân fî al-Tafsîr al-Qur'ân*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1978.

Wadud, Amina. *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*. Oxford: Oneworld, 2006.

-----. *Penggalan Khotbah Jum'at*, dalam Majalah Gatra edisi 2 April 2005.

-----. *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. New York: Oxford University Press, 1999.

-----. *Qur'an menurut Perempuan: Meluruskan Bias Gender dalam Tradisi Tafsir*. Jakarta: Serambi, 2001.

Watanabe, Teresa. "Battling Islamic Puritans," dalam *Los Angeles Times*, 2 Januari 2002, http://www.scholarofthehouse.org/batlosantimj.html

Wielandt, Rotraud. "Tafsir al-Qur'ân: Masa Modern dan Kontemporer", terj. Sahiron Syamsuddin dalam *Tashwirul Afkar: Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan dan Kebudayaan*, 18, 2004.

Wijaya, Aksin. *Interpretasi al-Qur'ân Ibn Rushd: Kritik Ideologis-Heimeneutis*. Yogyakarta: LKiS, 2009.

Zamzami, Mukhammad. "Konsep Pembaruan Revivalisme-Humanis Jamâl al-Bannâ". Disertasi—IAIN Sunan Ampel, Surabaya, 2012.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

CURRICULUM VITAE TIM PENULIS

DR. MUKHAMMAD ZAMZAMI, LC., M.FIL.I, lahir di Sidoarjo 15 September 1981. Pendidikan dasar ditempuh di desa tempat kelahiran, sementara pendidikan menengah diselesaikan di Pondok Pesantren Mambaus Sholihin Suci, Manyar, Gresik Ngabar Ponorogo. Pendidikan tinggi S-1 ditempuh di Jurusan Aqidah Filsafat Universitas al-Azhar Kairo Mesir (2005) dan S-2 di Progam Pascasarjana Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya mengambil konsentrasi Pemikiran Islam (2008), dan S-3 Progam Pascasarjana Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya mengambil konsentrasi Dirasat Islamiyah (2012).

Saat ini penulis aktif sebagai redaktur pelaksana pada *Islamica: Jurnal Studi Islam* (terakreditasi) dan menjadi wakil ketua penyunting pada *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam* (terkareditasi).

Karya ilmiah yang telah dipublikasikan antara lain: Terjemah *Fî Rihâb al-Bayt al-H{arâm* karya Dr. Sayid Muhammad b. 'Alawî al-Mâlikî (Jawa Tengah: PT. Graphindo Media Utama, Klaten-Jawa Tengah, 2007); "Rekonstruksi Nalar Fikih dalam Perspektif Studi Islam Kontemporer: Pemikiran Jamâl al-Bannâ", *Jurnal al-Qânûn*, Volume 11, No. 2. Desember, 2008, Fakultas Syariah IAIN Sunan Ampel Surabaya. Artikel ini juga diterbitkan dalam Nursyam (ed.), *Integrated Twin Towers: Arah Pengembangan Islamic Studies Multidisipliner* (Surabaya: Sunan Ampel Press, 2010); "Marja' al-Taqlîd dalam Shî'ah: Debat Teologis Kaum Usûlî dan Akhbârî", *Jurnal al-Afkâr*, Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Ampel, Vol. XVII, No. 2, Desember 2009; "Islam sebagai Agama dan Umat: Pemikiran Kenegaraan Jamâl al-Bannâ", *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Fak. Ushuluddin IAIN Sunan Ampel Vol. I, No. 01, Juni 2011,; "Metodologi Studi Hadîth Kontemporer: Perspektif Jamâl Al-Bannâ", *Mutawâtir*: *Jurnal Keilmuan Tafsir-Hadis*, Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Ampel. Vol. 3, No. 02 Desember 2013; Dari Rekonstruksi Epistemologis Studi Keislaman Menuju Teologi Humanis: Analisis Pemikiran Jamâl al-Bannâ, *Annual International Conference on Islamic Studies* (AICIS) ke-12 Tanggal 5-8 di Surabaya; dan Analisis Metodologis Konsep Tafsir Liberal Jamâl al-Bannâ, *Annual International Conference on Islamic Studies* (AICIS) ke-14 Tanggal 21-24 November 2014 di Balikpapan.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id