

Refleksi

JURNAL KAJIAN AGAMA DAN FILSAFAT

“Reorientasi Ilmu-ilmu Ushuluddin”

WACANA

Abdul Majid Khon
Modernisasi dalam Sunah

Ilyas Supena
Epistemologi Tafsir, Ta’wil, dan
Hermeneutika: Kajian Komparatif

Usep Abdul Matin
A Contemporary History of Suicide Bombing:
A Sociological Approach to 9/11

M. Arrafie Abduh
Korupsi dalam Perspektif Tasawuf Tahriki

TULISAN LEPAS

Daud Effendy AM
Relasi antara Manusia dan Lingkungan Alam

Refleksi

Jurnal Kajian Agama dan Filsafat

Refleksi
Jurnal Kajian Agama dan Filsafat
Vol. X, No. 1, 2008

Dewan Redaksi

M. Quraish Shihab
Komaruddin Hidayat
M. Din Syamsuddin
Kautsar Azhari Noer
Amsal Bakhtiar
M. Amin Nurdin

Pemimpin Redaksi

Hamid Nasuhi

Anggota Redaksi

Ida Rosyidah
Rifqi Muhammad Fatkhi

Sekretariat

Uus Kudsiyah

Penerbit

Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Syarif Hidayatullah Jakarta

Alamat Redaksi

Jl. Ir. H. Djuanda No. 95, Ciputat, Jakarta Selatan
Telp. (021) 749 3677, 749 3579, 740 1925
Fax. (021) 749 3677
Email: jurnalrefleksi@yahoo.com

Refleksi adalah jurnal yang terbit 3 (tiga) kali setahun, telah diakreditasi oleh Departemen Pendidikan Nasional RI melalui SK No. 39/DIKTI/Kep./2004. Refleksi menerima kontribusi tulisan berupa artikel, liputan akademik, laporan penelitian, dan tinjauan buku. Panjang tulisan minimal 10 halaman kuarto spasi ganda. Isi tulisan merupakan tanggung jawab penulis.

TABLE OF CONTENTS

Editorial

- ~ Reorientasi Ilmu-ilmu Ushuluddin

Articles

- 1-10 Ilmu Kalam “Terapan”: Sebuah Reorientasi menuju Kajian Ilmu Kalam yang Implementatif
M. Amin Nurdin & Dadi Darmadi
- 11-26 Hadis-hadis dalam Kitab Durrat al-Nāṣihīn
Ahmad Luthfi Fathullah
- 27-42 Modernisasi dalam Sunah
Abdul Majid Khon
- 43-70 Epistemologi Tafsir, Ta’wil, dan Hermeneutika: Kajian Komparatif
Ilyas Supena
- 71-86 A Contemporary History of Suicide Bombing: A Sociological Approach to 9/11
Usep Abdul Matin
- 87-110 Korupsi dalam Perspektif Tasawuf Tahriki
M. Arrafie Abduh

Document

- 111-138 Relasi antara Manusia dan Lingkungan Alam
Daud Effendy AM

REORIENTASI ILMU-ILMU USHULUDDIN

Jurnal **Refleksi** di awal tahun 2008 ini mengusung tema Reorientasi Ilmu-ilmu Ushuluddin Para kontributor pada edisi kali ini mengajak pembaca untuk melakukan kajian ulang terhadap ilmu-ilmu Ushuluddin terkait dengan bangkitnya minat banyak orang Barat untuk melakukan studi-studi terhadap Islam sebagai respons positif partisipatoris dalam aksi dunia melawan terorisme, sebagaimana yang diungkapkan oleh M. Amin Nurdin dan Dadi Darmadi. Menurut keduanya -mengawali tulisan pada edisi pertama tahun ini-, sekarang adalah saatnya untuk mengkaji ulang salah satu disiplin ilmu dalam studi Islam yaitu Ilmu Kalam. Tulisan keduanya berusaha untuk menjadikan Ilmu Kalam sebagai ilmu terapan dengan melakukan reorientasi terhadap metode dan tema pokok bahasan yang lebih implementatif, sehingga disiplin ilmu ini kembali menjadi sebuah khazanah intelektual Islam yang kaya, cerdas, dan inspiratif bagi penyelesaian permasalahan umat manusia.

Selain Ilmu Kalam, hadis juga merupakan warisan Islam yang hingga saat ini masih menjadi kajian utama dalam studi Islam setelah al-Qur'an. Ahmad Lutfi Fathullah dalam tulisannya yang merupakan ringkasan disertasinya melakukan telaah ulang terhadap kesahihan hadis-hadis yang terdapat di dalam kitab Durratun Nasihin, salah satu kitab hadis terpopuler di nusantara dan sering-kali dijadikan referensi oleh para pemuka agama dalam menyampaikan nasihatnya. Penelitian Ahmad Lutfi Fathullah membuktikan bahwa tidak sampai 40% hadis yang terdapat di dalam kitab tersebut yang memiliki kualitas hasan dan sahih. Sisanya adalah daif (21%), sangat daif (5,7%), bahkan palsu (30%).

Masih berkaitan dengan perlunya reorientasi ilmu-ilmu Ushuluddin, Abdul Majid Khon dalam tulisannya menyampaikan perlu adanya modernisasi dalam sunah atau hadis, tepatnya dalam memahaminya. Modernisasi yang dimaksud diperlukan karena Sunah sosial merupakan jumlah mayoritas dalam hadis sebagaimana ayat-ayat sosial dalam al-Qur'an. Oleh karenanya, interpretasinya perlu diperbaharui sesuai dengan kondisi perkembangan masyarakat dan ilmu pengetahuan yang terus

berkembang. Menurutnya, proses modernisasi Hadis atau Sunah sangat diperlukan setiap masa agar Hadis tidak ditinggalkan oleh umatnya dan pelaksana Hadis tidak dipersepsikan kuno, ketinggalan zaman, fanatik dan lain-lain. Sunah Nabi sesungguhnya tetap relevan dengan zaman dan tempat manakala pemangku sunah mampu memahaminya dengan baik dan benar.

Upaya untuk melakukan reorientasi metode sebagaimana disampaikan M. Amin Nurdin dan Dadi Darmadi atau modernisasi interpretasi ala Abdul Majid Khon juga diamini oleh Ilyas Supena yang mengangkat tema epistemologi tafsir, takwil, dan hermeneutika sebagai metode baru dalam memahami al-Qur'an. Tulisan ini berusaha untuk menampilkan perbedaan yang distingtif di antara ketiga metode tersebut. *Pertama*, tafsir cenderung mengedepankan watak objektivisme dengan berpedoman pada pendekatan bahasa (*dalālah lughawiyah*), sedangkan takwil cenderung mengedepankan watak subjektivisme dengan berpedoman pada pendekatan intuitif akal. Berbeda dengan keduanya, hermeneutika cenderung mengedepankan watak inter-subjektivisme dengan menggunakan pendekatan historis, sosiologis dan psikologis.

Kedua, sumber pengetahuan tafsir adalah teks, ta'wil adalah "experience" (pengalaman) batin, sedangkan hermeneutika adalah dunia teks (*world of the text*), dunia pengarang (*world of the author*) dan dunia pembaca. (*world of the reader*). Ketiga, tolak ukur validitas keilmuan yang digunakan dalam tradisi pemikiran tafsir adalah keserupaan atau kedekatan (*muqārabah*) antara teks atau *signifier* (*al-lafz*) dengan *signified* (*al-ma'na*), sedangkan tolak ukur tradisi pemikiran taw'il hanya dapat dirasakan dan dihayati secara langsung (*al-ru'yah al-mubdsyirah, direct experience*) oleh intuisi, *dzauq* atau psiko-gnosis. Sementara hermeneutika lebih bersifat dialogis dan dialektis antara dunia teks (*world of the text*), dunia pengarang (*world of the author*) dan dunia pembaca (*world of the reader*).

Kebutuhan akan reorientasi dan modernisasi ilmu sebagaimana disampaikan pada awal editorial ini salah satunya didukung oleh bentuk partisipasi dalam aksi dunia terhadap terorisme yang ditandai dengan peristiwa teror bom bunuh diri di Amerika Serikat yang kemudian dikenal dengan "9/11". Usep Abdul Matin menelaah peristiwa bersejarah tersebut dengan menggunakan pendekatan sosiologi. Ia menyimpulkan bahwa faktor yang mendorong pelaku melakukan teror bukan persoalan pribadi,

melainkan lebih pada respons terhadap isu-isu sosial yang ada, khususnya atas apa yang dialami oleh saudara-saudara mereka di Afghanistan.

Selain terorisme, persoalan besar yang belum dapat diselesaikan di negeri kita tercinta ini adalah korupsi. M. Arrafie Abduh mencoba menawarkan sebuah solusi dalam bentuk upaya tindakan preventif agar seseorang tidak melakukan korupsi melalui metode tasawuf tahriri atau sufisme dinamis, sebutnya. Sufisme dinamis menganggap korupsi (fasad dalam term al-Qur'an dan *risywah* dalam term hadis), kolusi dan nepotisme adalah perbuatan syirik. Bahkan syirik tersebut lebih jauh menyebabkan kerusakan lingkungan dan publik serta penderitaan umat manusia yang berkepanjangan.

Relasi antara rusaknya manusia dan kerusakan lingkungan yang terjadi pada kasus korupsi perspektif tasawuf tahriri tersebut, secara spesifik dipaparkan oleh Daud Effendy AM dengan tulisannya yang menjadi akhir dari rangkaian tulisan dalam **Refleksi** edisi kali ini dengan topik relasi manusia dengan lingkungan alam. Menurutnya, baik atau buruknya relasi antara manusia dan lingkungan ditentukan oleh kualitas peran manusia dalam berpikir, bersikap dan berperilaku di tengah-tengah lingkungannya. Standar penilaiannya tidak semata-mata ditentukan oleh manusia secara sepihak akan tetapi ditentukan oleh standar mutlak yaitu hukum Tuhan. Hal itu sebagai konsekuensi dipilih dan ditetapkannya manusia sebagai khalifah dalam menjaga keseimbangan di tengah-tengah kehidupan di muka bumi. Oleh karena itu relasi yang dimaksudkan adalah relasi yang mampu membangun suatu sistem kesalehan yang holistik agar terjadi kedamaian dan kesejahteraan.

Selamat membaca.

Redaksi

EPISTEMOLOGI TAFSIR, TA'WĪL, DAN HERMENEUTIKA: KAJIAN KOMPARATIF

Ilyas Supena

Abstract: *These writing attempts to explain the epistemological construction of the methods of exegesis (tafsir), allegorical interpretation (ta'wīl), and hermeneutics. Epistemologically, several points can be put forward. Firstly, exegesis tends to emphasize an objectivist nature, based on a linguistic approach. On the other hand, allegorical interpretation tends to emphasize a subjectivist nature, relying on an intuitive and rational approach. Meanwhile, hermeneutics tends to emphasize an intersubjectivist nature, utilizing historical, sociological, and psychological approaches. Secondly, the source of knowledge according to exegesis is the text, whereas according to allegorical interpretation it is inner experience. Meanwhile, hermeneutics considers the source of knowledge to be the textual world, as well as the worlds of the author and the reader. Thirdly, the criterion for scholarly validity used in the tradition of exegesis is the similarity or closeness between the text and its meaning. In contrast, the criterion for scholarly validity used in the tradition of allegorical interpretation can only be directly sensed and experienced through intuition, taste (dzauq), or psycho-gnosis. Meanwhile, the criterion for scholarly validity used in the tradition of hermeneutics is more dialogical and dialectical, involving the interplay between the textual world, the world of the author, and the world of the reader.*

Keywords: Epistemology; Interpretation; Exegesis; Allegorical Interpretation; Hermeneutics.

Abstrak: Tulisan ini mencoba menjelaskan konstruksi epistemologis metode tafsir, ta'wil dan hermeneutika. Secara epistemologis, terdapat beberapa hal yang bisa dikemukakan. Pertama, tafsir cenderung mengedepankan watak objektivisme dengan berpedoman pada pendekatan bahasa. Disisi lain, ta'wil cenderung mengedepankan watak subjektivisme dengan berpedoman pada pendekatan intuitif akal. Sementara itu, hermeneutika cenderung mengedepankan watak intersubjektivisme dengan menggunakan pendekatan historis, sosiologis dan psikologis. Kedua, sumber pengetahuan menurut tafsir adalah teks, sedangkan menurut ta'wil adalah pengalaman batin. Sementara itu, sumber pengetahuan menurut hermeneutika adalah dunia teks, tetapi juga dunia pengarang dan dunia pembaca. Ketiga, tolak ukur validitas keilmuan yang digunakan dalam tradisi pemikiran tafsir adalah keserupaan atau kedekatan antara teks dengan makna, sedangkan tolak ukur validitas keilmuan yang digunakan dalam tradisi pemikiran ta'wil hanya dapat dirasakan dan dihayati secara langsung oleh intuisi, dzauq atau psiko-gnosis. Sementara itu, tolak ukur validitas keilmuan yang digunakan dalam tradisi hermeneutika lebih bersifat dialogis dan dialektis antara dunia teks, dunia pengarang, dan dunia pembaca.

Kata Kunci: Epistemologi; Interpretasi; Tafsir; Ta'wil; Hermeneutik.

Pendahuluan

Al-Qur'an merupakan sumber ajaran Islam yang telah menjadi bahan kajian umat Islam sepanjang zaman. Secara umum terdapat dua metode yang diperkenalkan para ulama untuk memahami al-Qur'an, yakni tafsir dan ta'wil. Selain itu, metode tafsir sendiri telah mengembangkan dua tipologi penafsiran al-Qur'an, tafsir *bi al-ma'tsūr* dan tafsir *bi al-ra'yi*. Bahkan lebih jauh, para ulama tafsir telah mengembangkan metode penafsiran al-Qur'an yang mencakup metode tafsir *tahlīlī* (analisis), metode tafsir *ijmālī*, metode tafsir *muqaran* (komparatif) dan metode tafsir *mawḍū'ī* (tematik).¹

Keragaman pendekatan dan metode tersebut tetap diapresiasi dan dipandang sebagai bagian dari kekayaan khazanah intelektual umat Islam. Apresiasi para ulama ini menunjukkan dua hal berikut. *Pertama*, para ulama sangat menghargai dinamika ilmu pengetahuan, tanpa melihat asal usul ilmu pengetahuan tersebut, termasuk filsafat Yunani, yang kemudian mempengaruhi pendekatan tafsir *bi al-ra'yi*. *Kedua*, perbedaan pendekatan dan metode ini menunjukkan bahwa para ulama telah memiliki kesadaran untuk mendialogkan al-Qur'an dengan masyarakat dan berusaha menafsirkan al-Qur'an dengan memilih metode yang tepat agar diperoleh pemahaman yang sesuai dengan kebutuhan masyarakat.

Namun demikian, sikap apresiatif para ulama ini agak berbeda ketika mereka menyikapi metode hermeneutika yang pada kenyataannya telah menimbulkan sikap pro-kontra di kalangan para ulama itu sendiri. Sebagian ulama kurang sependapat dengan gagasan hermeneutika yang berusaha mengaitkan dunia teks (*the world of the text*), dunia pengarang (*the world of the author*) dan dunia pembaca (*the world of the reader*). Dalam sudut pandang hermeneutika, teks harus dipahami dengan melihat keterlibatan teks dengan konteks. Ini berarti bahwa al-Qur'an diposisikan sebagai sesuatu yang terikat oleh konteks sosio-historisnya. Dengan kata lain, tanpa konteks, al-Qur'an menjadi sebuah teks yang tidak berarti apa-apa. Hal ini tentu saja bertentangan dengan gagasan tradisional yang meyakini al-Qur'an bersifat a-historis dan karenanya makna sesungguhnya dari al-Qur'an adalah apa yang dimaksud oleh Tuhan itu sendiri.

Penolakan sebagian ulama terhadap hermeneutika juga didasarkan pada alasan epistemologis. Secara epistemologis, hermeneutika telah mengembangkan pemahaman kaum *sophist* yang bertentangan dengan pandangan hidup Islam (*Islamic weltanschauung*). Hermeneutika menawarkan sebuah kesimpulan universal bahwa "*all understanding is interpretation*" dan karena interpretasi itu tergantung kepada orangnya, maka hasil pemahaman (*understanding, verstehen*) itu pun menjadi subjektif. Konsekuensinya, ketika metode hermeneutika ini digunakan untuk menafsirkan al-Qur'an, maka yang *muhkamat* akan menjadi *mutasyābihāt*, yang usul menjadi *furu'*, yang *thawabit* menjadi *mutaghayyirat*, yang *qat'iy* menjadi *zanniyy*, yang *ma'lum* menjadi *majhul*, yang *ijma'* menjadi ikhtilaf, yang mutawatir menjadi ahad, dan yang *yaqin* akan menjadi *zann*, bahkan *syakk*. Sementara itu, para penganjur hermeneutika, seperti Fazlur Rahman, Nasr Hamid Abu Zaid, Mohammed Arkoun, Hassan Hanafi, Komaruddin Hidayat dan M. Amin Abdullah, berpendapat bahwa meskipun al-Qur'an diyakini sebagai firman Tuhan, namun kenyataannya firman Tuhan tersebut kini telah memasuki wilayah historis. Karena itu, memahami historisitas al-Qur'an dan memahami hubungan dialektis antara dunia teks, dunia pengarang dan dunia pembaca merupakan suatu keniscayaan agar makna al-Qur'an mampu digali secara tepat dan secara tepat pula diterapkan dalam situasi kontemporer.²

Penolakan terhadap hermeneutika mencapai klimaksnya ketika para ulama yang tergabung dalam dua organisasi keagamaan terbesar di Indo-

nesia (NU dan Muhammadiyah) menyatakan penolakannya terhadap hermeneutika. Dalam Komisi *Bahṭs al-Masāil al-Maudhū'iyah* pada Mukhtamar NU ke-31 tanggal 3-5 Oktober 2003 di Boyolali, para ulama NU menolak metode hermeneutika yang dinilai sebagai agenda Islam liberal untuk menghancurkan Islam.³ Demikian juga ketika Mukhtamar Muhammadiyah ke-45 berlangsung di Malang para ulama Muhammadiyah juga menolak paham Islam liberal yang disuarakan oleh generasi muda Muhammadiyah. Penolakan terhadap paham Islam Liberal ini secara tidak langsung juga menolak hermeneutika yang menjadi alat metodologis utama yang digunakan oleh kelompok Islam liberal. Puncak penolakan itu adalah fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) yang mengharamkan pluralisme, liberalisme, dan sekularisme.⁴

Namun demikian, ketika *mainstream* pemimpin organisasi kemasyarakatan Islam saling bahu-membahu menolak hermeneutika, dua tokoh kunci Islam Indonesia Ahmad Syafi'i Ma'arif dan Abdurrahman Wahid memiliki pandangan berbeda. Ahmad Syafi'i Ma'arif meminta penyikapan terhadap kelompok Islam Liberal dalam hal ini Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah (JIMM) harus dilakukan dengan sopan dan dialog. Hal senada juga dikemukakan oleh Abdurrahman Wahid (Gus Dur). Menurut Gus Dur, lahirnya gerakan Islam liberal (JIL) merupakan sesuatu keniscayaan yang tidak bisa dibendung lagi.⁵

Kemudian untuk melihat secara jernih dan objektif terhadap polemik tersebut, tulisan ini akan mencoba mengupas epistemologi tafsir, *ta'wil* dan hermeneutika yang akan dikaji secara komparatif. Tujuannya adalah agar dapat diperoleh sebuah informasi mengenai kekuatan dan kelemahan masing-masing, sehingga membuka ruang lahirnya sebuah sintesis-dialogis di antara ketiganya.

Pengertian Tafsir, Ta'wil, dan Hermeneutika

Menurut sebagian ulama, kata tafsir berasal dari bahasa Arab bentuk *maṣḍar* dari kata *fassara-yufassiru-tafsiran* yang berarti *al-bayān* atau *al-īdhāb* (penjelasan, uraian, keterangan, interpretasi dan komentar).⁶ Sebagian lain berpendapat bahwa kata *tafsir* merupakan derivasi dari kata *fassara*. Verba *fassara* lalu dinominalkan (*ism maṣḍar* menjadi kata *fassr* dan *tafsīrah* yang masing-masing berarti pengamatan dokter terhadap air (*al-fassr*) dan urine yang digunakan sebagai indikator penyakit (*tafsīrah*).⁷ Meskipun terdapat perbedaan pandangan mengenai akar kata tafsir, namun

terdapat kesepakatan bahwa perkataan tafsir mengandung arti menjelaskan (*to explain*) atau menguraikan (*to expound*) atau dapat dikatakan bahwa tafsir mengandung arti penjelasan (*explanation*) atau penafsiran (*interpretation*).

Secara konseptual, tafsir sering didefinisikan sebagai *kasyf al-murād ‘an al-lafdh al-musykil* (menjelaskan apa yang dimaksudkan dari kalimat yang sulit).⁸ Dalam bahasa teknis, tafsir lalu digunakan dalam arti penjelasan, penafsiran dan komentar terhadap al-Qur’an yang berisi langkah-langkah untuk memperoleh pengetahuan yang berperan membantu memahami al-Qur’an, menjelaskan makna dan mengklarifikasi implikasi-implikasi hukumnya. Karena itu, Muḥammad ‘Alī al-Shābūnī, Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī dan al-Qurṭubī mendefinisikan tafsir sebagai ilmu yang berhubungan dengan upaya memahami atau menjelaskan makna al-Qur’an dalam batas kapasitas manusia.⁹

Kemudian, istilah *ta’wil* sendiri berasal dari kata *a-w-l* yang berarti “mengembalikan” (*to return*) atau membalikkan (*to revert*) yang menyiratkan arti kembali kepada makna yang asli suatu kata untuk konotasi dan maknanya. Sedangkan menurut sebagian ulama yang lain, *ta’wil* berasal dari kata “*aul*” yang berarti “kembali ke sumber” atau “sampai pada tujuan”. Jika “kembali ke sumber” menunjukkan tindakan yang mengupayakan gerak reflektif, maka makna “sampai tujuan” adalah gerak dinamis.¹⁰ Gerak reflektif dan dinamis tersebut berkaitan dengan upaya menjelaskan, memahami dan memelihara pemahaman akan sesuatu. Jadi, kata *ta’wil* senantiasa merujuk pada gerak mental-intelektual dalam mengungkapkan suatu gejala (teks).

Secara konseptual, *ta’wil* sering dipahami secara beragam. Manna al-Qathān, misalnya, mendefinisikan *ta’wil* sebagai usaha mengembalikan lafaz dari makna yang *rājih* kepada makna yang *marjūh* karena ada dalil yang bisa dijadikan *qarīnah*,¹¹ sedangkan al-Zarkasyī mendefinisikan *ta’wil* sebagai usaha mengembalikan ayat pada makna yang dikandungnya.¹² Sementara itu, Nashr Abu Zaid mengatakan bahwa *ta’wil* berarti kembali kepada sesuatu (perbuatan atau perkataan) untuk menyingkap makna yang ditujukan (*dalālah*) atau sumber (*al-ashl*) dan signifikansi (*al-maghza*) atau implikasi (*al-aqibah*).¹³ Meskipun mereka mendefinisikan *ta’wil* secara beragam, namun mereka berpendapat bahwa *ta’wil* berakar pada postulat sentral bahwa segala sesuatu (teks) selalu memiliki dimensi *eksoterik-eksternal* dan dimensi *spiritual-esoterik*.¹⁴ Berangkat dari postulat

tersebut, maka *ta'wil* berusaha menemukan *second meaning* (aspek spiritual esoterik) dari suatu teks yang disebut makna batin, sebagai lawan dari makna harfiah atau *exoteric* (*zāhir*).¹⁵ Karena itu, *ta'wil* dipahami sebagai penjelasan makna terdalam dan tersembunyi dari al-Qur'an (*the explanation of the inner and concealed meanings of the Qur'an*).¹⁶

Karena itu, kerja *ta'wil* sangat berbeda dengan tafsir, karena sementara tafsir berhubungan dengan dimensi eksoterik atau lahiriah teks, maka *ta'wil* berhubungan dengan dimensi esoterik atau dimensi batiniah teks. Untuk membedakan antara tafsir dan *ta'wil* tersebut, Syed Farid al-Attas memberi contoh penerapannya dengan merujuk kepada ayat, "*Dia mengeluarkan hidup dari mati*" (QS. al-An'ām: 95), jika ayat ini dipahami bahwa Tuhan menghidupkan burung dari telur, misalnya, jelas ini merupakan tafsir. Tetapi, jika dipahami "Tuhan mengutamakan mukmin daripada musyrik atau mengutamakan yang berilmu daripada yang bodoh, maka ini merupakan *ta'wil*", karena ia mengandung makna yang bersifat mendalam.¹⁷

Sementara itu, istilah hermeneutika berasal dari bahasa Yunani, *hermeneuein*, yang berarti menafsirkan.¹⁸ Card Breiten lalu mendefinisikan hermeneutika sebagai *the science of reflecting on how a word or an event in a past time and culture may understand and become existentially meaningful in our present situation* (ilmu yang merefleksikan tentang sesuatu kata atau event yang ada pada masa lalu untuk dapat dipahami dan secara eksistensial dapat bermakna dalam konteks kekinian).¹⁹ Jadi, hermeneutika berusaha menafsirkan teks atau *event* di masa lalu yang masih abstrak ke dalam ungkapan yang dapat dipahami manusia.

Jadi, teks dalam pandangan hermeneutika selalu memiliki dua komponen, struktur gagasan pengarang dan aktualisasi gagasan tersebut ke dalam struktur bahasa. Struktur gagasan dan struktur bahasa inilah yang harus diperhatikan secara bersama-sama dalam memahami sebuah teks.²⁰ Karena itu, teks harus dipahami dengan model lingkaran hermeneutika antara *the world of the text, the world of the author dan the world of the reader* secara integral. Secara implisit, struktur *triadik* ini mengandung permasalahan konseptual hermeneutik mengenai hakikat teks, cara-cara yang dipergunakan untuk memahami teks dan bagaimanakah pemahaman dan penafsiran ditentukan oleh *presupposisi*, kepercayaan atau cakrawala (*horizon*) dari *audiens* yang menjadi sasaran teks.²¹

Konstruksi Epistemologi Tafsir, *Ta'wil*, dan Hermeneutika

Epistemologi berasal dari bahasa Yunani, *episteme* yang berarti pengetahuan dan *logos* yang berarti teori. Jadi, epistemologi dapat diartikan sebagai teori pengetahuan (*theory of knowledge*). Pengertian dasar epistemologi tersebut kemudian dikembangkan lebih lanjut oleh beberapa pakar menjadi sebuah konsep yang berhubungan dengan filsafat pengetahuan. D.W. Hamlyn dalam *The Encyclopedia of Philosophy* menguraikan lebih lanjut: “*epistemology or the theory of knowledge is that branch of philosophy which is concerned with the nature and scope of knowledge, its presuppositions and basis, and in the general rehabilitate of claims to knowledge*”²² (epistemologi merupakan cabang filsafat yang berkaitan dengan sifat dasar dan ruang lingkup pengetahuan, asumsi dasar serta rehabilitasi umum dari pengetahuan). Pengertian tersebut menunjukkan bahwa epistemologi adalah teori dan sistem pengetahuan yang berhubungan dengan *the nature of knowledge* (hakikat pengetahuan), *the origin of knowledge* (sumber pengetahuan), dan *validity of knowledge* (validitas pengetahuan).

1. Hakikat Pengetahuan (*the nature of knowledge*)

Persoalan pertama yang muncul dalam diskursus epistemologis adalah persoalan hakikat pengetahuan (*the nature of knowledge*). Terdapat dua teori yang menjelaskan hakikat pengetahuan; yakni *realisme* dan *idealisme*. Menurut *idealisme*, eksistensi suatu benda terletak dalam halnya sendiri (*being is being*), sedangkan bagi *idealisme* hakikat segala hal terletak pada jiwa atau ide.²³ Di satu sisi, *realisme* berpandangan bahwa yang ada (*ousia*) hanya dimiliki oleh benda-benda kongkret,²⁴ dan karenanya ia memandang hakikat pengetahuan sebagai gambaran atau *copy* dari apa yang ada dalam alam nyata dan sebagai konsekuensinya *realisme* melahirkan pandangan Objektivisme yang percaya bahwa ada hal-hal yang hanya terdapat di dalam dan tentang dirinya sendiri serta yang hakikatnya tidak terpengaruh orang lain,²⁵ sementara di sisi lain *idealisme* menempatkan jiwa, akal atau *idea* manusia dalam posisi yang utama dan sebagai konsekuensinya *idealisme* melahirkan pandangan subjektivisme yang berpendirian bahwa pengetahuan merupakan proses mental atau psikologis yang bersifat subjektif dan karenanya pengetahuan merupakan gambaran subjektif tentang realitas. Jadi, pengetahuan hanyalah gambaran menurut pendapat atau penglihatan subjek yang mengetahui.²⁶ Dengan demikian, *idealisme epistemologis* meyakini bahwa setiap tindakan mengetahui akan

berakhir di dalam suatu ide, yang merupakan suatu peristiwa subjektif murni.

Jika ditelaah dari dua sudut pandang tersebut, tafsir lebih cenderung mengembangkan watak objektivisme dalam menafsirkan al-Qur'an yang didukung oleh pendekatan bahasa (*dalālah lughawiyah*). Berbekal kaidah linguistik teks al-Qur'an, penafsir berusaha memahami al-Qur'an dalam batasan-batasan bahasa yang bersifat lahiriah. Watak objektivisme ini didasari keyakinan teologis bahwa al-Qur'an bersifat *Qadīm*, artinya bersifat azali dan tidak diciptakan oleh Allah. Pandangan ini berasal dari doktrin Asy'ariyah yang mengatakan al-Qur'an bukan hanya kata-kata Tuhan, melainkan firman Tuhan yang "tidak diciptakan" (*ghairu makhlūq*) dan bersifat abadi. Menurut Asy'ariyah, al-Qur'an adalah sebuah perkataan batin (*al-kalam al-nafs*), perbutan Tuhan yang tidak dapat dilihat dan dibagi.²⁷ Menurut mereka, al-Qur'an yang bersifat abadi ini merupakan petunjuk Allah kepada hambaNya. Petunjuk ini dipahami sebagai perintah dan larangan yang bersifat abadi, mengatasi sejarah dan terbebas dari campur tangan manusia dalam pembentukannya.

Konsep keabadian al-Qur'an ini selanjutnya melahirkan dua implikasi berikut. *Pertama*, memunculkan sikap para mufasir yang cenderung berlebih-lebihan dalam mengutuskan teks, sehingga melahirkan pergeseran dari sebuah fakta teks bahasa yang penuh makna dan dapat dipahami menjadi sebuah teks ilustratif. Asumsi ini didukung oleh adanya pemisahan yang dilakukan Asy'ari antara kalam spiritual yang azali dari al-Qur'an dengan tiruan vokalnya dalam bacaan. Kalam spiritual yang *qadīm* merupakan sifat yang menempel pada zat ilahiah dan tidak terlepas darinya, sementara bacaan pembacanya merupakan imitasi dalam waktu terhadap sifat azali tersebut. *Kedua*, konsep keabadian dan ke-*azali*-an al-Qur'an telah memunculkan keyakinan terhadap kedalaman makna teks dan kemajemukan taraf-taraf makna teks, sebab makna dan signifikansi teks harus sesuai dengan kalam spiritual yang *qadīm* yang menyatu dengan ilmu Tuhan. Mengaitkan kemajemukan taraf-taraf makna teks dengan asal-usul ilahiah dan eksistensi *azaliah* teks akan menyebabkan makna teks tersebut menjadi tertutup, sebab pada akhirnya seseorang tidak akan mampu menembus taraf-taraf makna yang sesungguhnya dari teks tersebut. Konsep teks yang menyatukan makna bahasanya dengan pembicaranya (Allah) ini yang menjadi dominan dalam tradisi epistemologi tafsir.²⁸

Persoalan seputar hakikat keabadian al-Qur'an ini sesungguhnya dapat dianalisis dengan menggunakan istilah kaum strukturalis mengenai *parole* dan *langue* dalam sebuah bahasa. Dalam pandangan strukturalisme, sebagaimana yang dikemukakan tokoh linguistik modern, Ferdinand de Saussure (1857-1913), *parole* (percakapan) adalah bahasa individual (*speech/language use*) dalam arti cara seseorang menggunakan bahasa, sedangkan *langue* merupakan bahasa sejauh menjadi milik bersama suatu sistem bahasa.²⁹ Dengan kata lain, *langue* merupakan instrumen penyajian buah pikiran, sedangkan *parole* adalah peristiwa atau buah pikiran yang akan disajikan oleh *langue*. Dengan ungkapan sederhana bisa dikatakan bahwa *langue* adalah lafal, sedangkan *parole* adalah makna.

Jika menggunakan terminologi Saussurian, maka dapat dikatakan bahwa al-Qur'an dapat dibedakan ke dalam *parole* (kalam), yaitu berupa inspirasi atau firman Tuhan, dan *langue* (*lughat*), yaitu instrumen yang digunakan Tuhan untuk mengkomunikasikan firman-firman-Nya, yang berupa bahasa Arab.³⁰ Dalam menyikapi hubungan antara *parole* dan *langue* tersebut, epistemologi tafsir berpendapat bahwa antara *parole* dan *langue* terdapat satu kesatuan. Akibatnya, mereka berpendapat bahwa al-Qur'an sepenuhnya berasal dari Allah dan bersifat *qadim* (abadi). Karena itu, sikap yang benar dalam pandangan mereka hanyalah patuh dan taat bunyi teks ayat, tanpa mempertanyakan mengenai kebasahannya dan pengertian bagian-bagiannya yang sudah jelas dan pasti.³¹ Dengan kata lain, penafsiran yang mereka gunakan dalam memahami al-Qur'an bersifat tekstual. Mereka berpendapat makna sesungguhnya dari sebuah ayat al-Qur'an sudah tersimpan dan bersemayam dalam ayat al-Qur'an itu sendiri.³²

Berbeda dengan tafsir, *ta'wil* cenderung mengembangkan watak subjektivisme dalam menafsirkan al-Qur'an yang didukung oleh pendekatan intuitif akal dalam memahami al-Qur'an. Watak subjektivisme ini didasari pandangan al-Ghazālī yang sangat menekankan aspek batiniyyah teks. Berangkat dari proyek revitalisasi ilmu-ilmu agama (*iḥyā' 'ulūm al-dīn*), al-Ghazālī telah mengembangkan konsep dualisme teks ke dalam aspek lahiriah dan batiniyah teks (*ẓāhir-bāthin*).³³ Aspek batin adalah inti dan substansi yang di kandung teks, sedangkan aspek lahir adalah kemasan luar yang membungkus teks dan melaluinya teks tampak komunikatif bagi pemikiran manusia. Jika dianalogkan dengan *episteme bayānī*—sebagaimana yang berkembang dalam epistemologi tafsir—konsep *ẓāhir-*

bāthin ini tidak berbeda dengan lafaz dan *ma'nā*. Bedanya, dalam epistemologi *bayānī* seseorang berangkat dari lafaz menuju makna, sedangkan dalam *episteme 'irfānī*—sebagaimana yang berkembang dalam epistemologi *ta'wil*—seseorang berangkat dari makna menuju lafaz atau dalam pandangan al-Ghazālī, makna sebagai *ashl* sedangkan lafaz mengikuti makna (sebagai *furū*).³⁴

Jika menggunakan terminologi Sausurian, *ta'wil* lebih mengedepankan argumen bahwa al-Qur'an sebagai *parole* (kalam) atau inspirasi Tuhan bersifat *Qadim* (abadi), tetapi al-Qur'an sebagai *langue* (*lughaty* atau instrumen pewahyuan dalam bentuk bahasa Arab bersifat historis. Secara epistemologis, pendukung *ta'wil* mengatakan bahwa sangat mungkin penafsiran al-Qur'an akan melahirkan pemahaman yang berbeda antara dimensi *parole* (kalam) dan *langue* (*lughat*) tersebut.³⁵ Bahkan dalam sudut pandang *ta'wil*, memahami *parole* (kalam) jauh lebih penting daripada *langue* (*lughat*), karena *ta'wil* berusaha melampaui simbol (*mitsal*) untuk menembus rahasia *bāthin* teks untuk mencapai kembali makna aslinya. Karena itu, *ta'wil* hanya bisa dikerjakan oleh yang berwenang (otoritas) dalam Islam yang benar-benar mengetahui bahasa simbolik dan yang telah mengembara menuju dimensi rohaniah (spiritual) dalam hidupnya.³⁶ Pengertian ini didasarkan pada firman Allah: *wamā ya'lamu ta'wilahu illa Allāh wa al-rāsikhūna fī 'ilmi*. Dengan demikian, *ta'wil* adalah interpretasi batiniah (*esoteric exegeses*), sementara tafsir berkaitan dengan interpretasi eksternal (*exoteric exegeses*).³⁷

Akan tetapi, Muhammad Shahrur mencoba menggeser watak subektivisme *ta'wil* ini agar menjadi lebih objektif. Menurutnya, ayat ini mengandung pengertian bahwa al-Qur'an adalah realitas objektif yang penakwilannya secara sempurna hanya diketahui oleh Allah saja. Adapun pengetahuan tentang *ta'wil* secara bertahap dan bersifat temporer dapat dimiliki oleh orang-orang yang mendalam ilmunya (*al-rāsikhūna fī al-'ilmi*) secara kolektif, bukan personal. Dalam perspektif ini yang dimaksud *al-rāsikhūna fī al-'ilmi* adalah para tokoh besar di bidang filsafat, ilmu pengetahuan alam, biogenesis, astronomi dan para sejarawan dalam kapasitas mereka sebagai barisan kolektif ilmuan ilmu-ilmu objektif-empiris. Ilmuan kolektif ini selanjutnya dapat bekerja-sama sesuai dengan spesifikasi keilmuannya dalam menakwilkan al-Qur'an dalam bentuk-bentuk berikut ini. Model *pertama*, penggubahan sebagian ayat-ayat al-Qur'an menjadi fenomena empiris yang dapat dipahami oleh akal atau kesesuaian

langsung dengan realitas objektif. Model ini adalah bentuk *ta'wil* yang paling kuat dan meyakinkan yang disebut *ta'wil inderawi (al-ta'wil al-hissi)*. Model *kedua*, penggalan dan penelitian terhadap teori-teori filsafat ilmiah melalui penakwilan yang sesuai dengan landasan ilmu pengetahuan yang tersedia.³⁸

Sementara itu, hermeneutika lebih mengembangkan watak pengetahuan yang bersifat intersubjektif. Jika tafsir mengasumsikan keabadian al-Qur'an (*qadim*), *ta'wil* mengasumsikan dualisme al-Qur'an ke dalam dimensi lahiriah dan batiniah teks (*zāhir-bāthin*) dan memandang aspek batiniah lebih penting daripada aspek lahiriah teks, maka hermeneutika mengembangkan gagasan mengenai historisitas al-Qur'an. Pandangan ini berasal dari doktrin Mu'tazilah yang meyakini kemakhlukan (historisitas) al-Qur'an. Meskipun al-Qur'an kalam Allah, tetapi kalam Allah ini turun dalam rangka menyapa dan menjawab persoalan-persoalan masyarakat pembacanya.

Mengutip pandangan Cragg, Farid Esack mengatakan bahwa *al-Qur'an could not have been revelatory had it not been also eventful*³⁹ atau dalam istilah Cantwell Smith, al-Qur'an merepresentasikan "*the eternal breaking through time, the knowable disclosed; the transcendent entering history and remaining here*".⁴⁰ Dengan demikian, sebagaimana Yahudi dan Kristen, Islam termasuk dalam agama-agama sejarah (*historical religions*) karena menurut pandangan tiga agama ini, *God intervened in history in order to fulfill purposes* (Tuhan berinteraksi dalam sejarah untuk memenuhi tujuan tertentu).⁴¹ Karena itu, dalam memahami al-Qur'an, penafsir tidak saja harus melakukan analogi konseptual antara *the world of human being* dan *the world of God*, tetapi juga harus melakukan analogi historis kontekstual antara dunia Muhammad yang Arabik dengan dunia umat Islam yang lain yang hidup di zaman serta wilayah yang sangat berbeda sama sekali. Karena itu, kitab suci harus dihidupkan secara terus menerus melalui penafsiran ulang sejalan dengan dinamika sosial.⁴² Al-Qur'an karenanya diibaratkan sebagai sebuah cermin atau kamera foto yang sanggup memantulkan seribu satu macam wajah sesuai dengan orang yang datang untuk bercermin dan berdialog dengannya.⁴³

2. Sumber Pengetahuan (*the source of knowledge*)

Problem kedua yang berhubungan dengan epistemologi adalah menentukan sumber-sumber pengetahuan (*the source of knowledge*). Berdasarkan

pengertian tafsir yang telah disebutkan, mekanisme kerja tafsir selalu membutuhkan medium (*tafsirah*) yang mirip dengan cara kerja sang dokter yang ingin mendiagnosa penyakit dengan menggunakan medium urine sang pasien. Adapun medium yang sekaligus menjadi sumber pengetahuan yang digunakan penafsir dalam memahami al-Qur'an adalah teks atau secara lebih khusus dimensi lahiriah teks. Namun demikian, validitas argumen logis dalam metode tafsir tak hanya tergantung pada teks semata, melainkan juga pada pengetahuan yang telah diperoleh sebelumnya (*a priori*) berupa riwayat-riwayat dan sumber-sumber otentik lain dalam tradisi Islam.⁴⁴ Meskipun demikian, sumber pengetahuan utama yang dijadikan penafsir sebagai mediator dalam memahami al-Qur'an tetap teks, terutama teks al-Qur'an dan hadis nabi.

Dalam hubungannya dengan dunia teks ini, ilmu-ilmu bahasa sudah pasti menempati kedudukan penting. Menurut Nasr Hamid Abu Zaid, ilmu-ilmu bahasa yang terlebih dahulu harus diketahui mufasir adalah ilmu tentang bentuk-bentuk morfologis dan semantiknya, kemudian ilmu tentang hubungan kata-kata dengan petandanya, setelah itu ilmu tentang proses deviasi dan perubahan (konjugasi). Semua ini merupakan ilmu-ilmu yang berkaitan dengan kosakata. Setelah itu, ia harus mengkaji kaidah-kaidah *nahwu* dan *i'rab*. Termasuk dalam ilmu bahasa yang harus diketahui oleh mufasir adalah ilmu *balaghah* dengan pembagiannya secara tradisional ke dalam ilmu *ma'ānī*, *bayān* dan *badi'*.⁴⁵

Meskipun tafsir telah mencoba mengembangkan aspek-aspek yang berhubungan dengan kronologi *makiyyah-madaniyyah*, *muhkam-mutasyabih*, *nasikh-mansukh*, *hashsh-'am*, *muthlaq-muqayyad*, *mujmal-mufassal* dan sebagainya, namun aspek-aspek tersebut sesungguhnya berhubungan dengan teks. Dalam ilmu-ilmu tersebut tidak ada tempat untuk berijtihad, selain *mentarjih* riwayat-riwayat atau mengompromikannya. Aspek-aspek tersebut bukan sebagai aspek *semantik-ijtihadiyyah* di mana penafsir memiliki peran dalam menentukannya. Aspek-aspek tersebut disebut hanya sebagai sumber pengetahuan bagi penafsir dalam memahami al-Qur'an.⁴⁶ Di samping aspek-aspek tersebut, tafsir juga telah menjadikan *asbāb al-nuzūl* sebagai sumber pengetahuan pendukung. Namun lagi-lagi yang dimaksud *asbāb al-nuzūl* dalam ilmu tafsir adalah *asbāb al-nuzūl* yang berhubungan dengan teks. Karena itu, *asbāb al-nuzūl* di sini sering didefinisikan sebagai suatu peristiwa atau pertanyaan yang dilontarkan Sahabat yang melatarbelakangi penurunan suatu ayat dalam al-Qur'an.⁴⁷

Hegemoni teks dalam tradisi tafsir ini selanjutnya melahirkan implikasi metodis bagi tafsir yang selalu ingin melacak hubungan antara *al-ashl—al-far'* atau relasi antara ujaran atau aspek *signified (al-ma'nā)* dan *signifier (al-lafzh)* dalam teks al-Qur'an. Karena itu, metode yang berkaitan dengan proses dan prosedur dalam memperoleh pengetahuan dalam epistemologi tafsir adalah *Ijtihadiyyah-istinbathyyah-istintajiyah-istidlaliyyah* yang bermuara pada *Qiyas* (analogi). Karena itu, *theoretical frame work* dalam epistemologi tafsir akan melahirkan corak *istinbitiyah* (pola pikir deduktif yang berpangkal pada teks) dalam bentuk *Qiyas*, baik *Qiyas 'illah* sebagaimana yang berlaku dalam fikih maupun *Qiyas al-dalālah* sebagaimana yang berlaku dalam ilmu kalam.⁴⁸

Berbeda dengan tafsir, mekanisme kerja *ta'wil* tidak selalu membutuhkan medium (*tafsirah*) seperti yang berlaku dalam epistemologi tafsir. Jika dalam tafsir, medium tersebut berupa teks dan *asbāb al-nuzūl*, maka dalam *ta'wil* medium tersebut tidak dibutuhkan pada level primer. Bagi *ta'wil* yang tergolong ke dalam episteme *'irfānī*, sumber pokok ilmu pengetahuan dan tradisi berpikir *'irfānī* adalah bukan teks atau *asbāb al-nuzūl*, melainkan "*experience*" (pengalaman) batin yang amat mendalam, otentik, fitri, dan hampir-hampir tak terkatakan oleh logika dan tak terungkap oleh bahasa. Jenis pengalaman inilah yang kemudian melahirkan *'ilm al-ḥudūrī* (*direct experience*) oleh tradisi *isyrāqī* di Timur atau *preverbal, pre-reflective consciousness* atau *prelogical knowledge* oleh tradisi eksistensial di Barat. Dalam epistemologi *'irfānī*, metode memperoleh pengetahuan dilakukan dengan cara *qiyas 'irfānī*, Model *qiyas 'irfānī* ini berbeda dengan *qiyas bayānī* sebagaimana dikembangkan oleh tafsir. Bila *qiyas bayānī* memerlukan susunan *bayān* seperti *wajah syabh ('illat)* ataupun adanya pertalian antara *lafzh* dan *ma'nā (qarinah lafzhiyyah 'an ma'nāwiyyah)*, maka *ta'wil 'irfānī* tidak memerlukan persyaratan dan perantaraan apa pun.⁴⁹ Perbedaan lain adalah jika dalam epistemologi *bayānī*, seseorang penafsir berangkat dari *lafzh* menuju *ma'nā*, maka dalam *'irfānī* seseorang justru berangkat dari *ma'nā* menuju *lafzh*, dari *bāthin* menuju *zāhir*. Dalam bahasa al-Ghazālī, makna sebagai *ashl*, sedangkan *lafzh* mengikuti makna dan karenanya *lafzh* adalah *furū'*.⁵⁰

Jadi, *qiyas 'irfānī* tidak tunduk pada hukum tertentu. Ia berangkat dari keserupaan dalam hubungan antar struktur kemudian ditarik menjadi suatu kecocokan/kesamaan dengan satu pola yang dapat menyatukan keduanya yang dapat mencerminkan kepada yang lain.⁵¹ *Qiyas 'irfānī* di

sini berusaha menyesuaikan konsep yang telah ada atau pengetahuan yang diperoleh lewat *kasyf* dengan teks atau *qiyas al-ghayb 'alā al-syāhid* (menganalogkan hal-hal yang belum ada hukumnya dengan yang sudah ada hukumnya). Dengan kata lain, seperti dikatakan al-Ghazālī di atas, *zāhir* teks dijadikan *furū'* (cabang), sedangkan konsep atau pengetahuan *kasyf* dijadikan sebagai *ashl* (pokok). Dengan metode *'irfānī*, seorang *'irfānīyyan* berusaha agar teks berbunyi sesuai dengan ide-ide pikiran mereka yang telah mengalami sendiri pengalaman keagamaan (kerohanian). Karena itu, *qiyas 'irfānī* tidak memerlukan persyaratan *'illat* atau pertalian antara *lafzih* dan *ma'nā* (*qarīnah lafzhiyyah 'an ma'nāwiyyah*), sebagaimana dalam *qiyas bayānī*, tetapi hanya berpedoman pada isyarat (petunjuk batin).⁵²

Jika *the origin of knowledge* (sumber pengetahuan) dalam tradisi tafsir adalah teks dan dalam tradisi *ta'wil* adalah “*experience*” (pengalaman) batin, maka *the origin of knowledge* dalam hermeneutika lebih luas bukan hanya dunia teks (*world of the text*), tetapi juga dunia pengarang (*world of the author*) dan dunia pembaca. (*world of the reader*). Ketiga sumber pengetahuan tersebut kemudian didialogkan dalam sebuah logika “lingkar hermeneutika” (*hermeneutical circle*)—sebagaimana dikemukakan Schleiermacher dan dikembangkan lebih lanjut oleh Wilhelm Dilthey— dalam sebuah gerakan “*bagian keseluruhan-bagian*”.⁵³

Konsekuensinya, dalam memahami teks (al-Qur'an), hermeneutika tidak memahaminya secara parsial dan terisolir, tetapi teks-teks itu dipahami dalam hubungannya dengan bagian-bagian lain dari teks tersebut dengan asumsi *al-Qur'an yufassiru ba'dluhu ba'dha*. Langkah ini dilakukan dengan harapan akan lahir model pemahaman al-Qur'an yang bersifat komprehensif universal, dan bukan pemahaman al-Qur'an yang bersifat atomistis partikular. Dengan langkah ini, maka akan tersusun sebuah pandangan dunia (*world view*) al-Qur'an yang akan menjadi pijakan dasar bagi perumusan ilmu-ilmu keislaman.

Selain untuk memahami teks, logika “lingkar hermeneutika” juga dapat digunakan untuk memahami dunia sosial pengarang. Berdasarkan asumsi bahwa manusia adalah makhluk historis sehingga eksistensinya sangat tergantung pada faktor sejarah atau faktor eksternal, maka kehidupan seseorang—kata Dilthey— dapat dipandang sebagai internalisasi sistem sosial, sedangkan sistem sosial itu sendiri lahir sebagai perwujudan individu-individu. Karena itu, makna bagian-bagian individual memainkan

kan peran yang sangat penting dalam memahami sistem sosial dan pemahaman terhadap sistem sosial sangat membantu memahami individu.⁵⁴ Berdasarkan kerangka hermeneutika tersebut, maka al-Qur'an harus dipahami dengan berdasarkan pada hubungan relasional antara Muhammad – sebagai penafsir otoritatif atas al-Qur'an—⁵⁵ dengan realitas historis. Ketika Muhammad hidup dan berinteraksi dengan masyarakat Arab, maka hermeneutika berusaha menafsirkan al-Qur'an dengan memahami dimensi historis-sosiologis yang menyertai masyarakat Arab itu sekaligus mengkaji problem historis yang ingin dijawab al-Qur'an.

Seperti halnya memahami nabi Muhammad saw. beserta realitas historis-sosiologis yang mengitarinya, maka seorang *hermeneut* (penafsir) juga harus memahami dunia sosial pembaca (*world of the reader*). Pembaca teks menurut pandangan hermeneutika memiliki dunia sosial tersendiri yang harus dipahami penafsir. Pertimbangannya, kehidupan masyarakat dewasa ini sudah sangat berbeda dibandingkan dengan masyarakat Arab di zaman Nabi, lebih-lebih setelah arus modernisme yang dihembuskan masyarakat Barat telah memasuki dunia Islam.⁵⁶ Pemahaman atas situasi sosial pembaca ini akan menjadi dasar untuk menerapkan prinsip-prinsip umum, nilai-nilai dan tujuan-tujuan al-Qur'an dalam kasus aktual secara tepat. Penafsir harus menganalisis seluruh dimensi yang membentuk situasi masyarakat kontemporer tersebut, baik ekonomi, politik, kebudayaan maupun yang lain, lalu menilainya dan mengubahnya sejauh yang diperlukan baru kemudian menentukan prioritas-prioritas baru untuk bisa menerapkan al-Qur'an secara baru pula.⁵⁷

Berdasarkan pandangan mengenai *the origin of knowledge* (sumber pengetahuan) tersebut, hermeneutika berusaha mengajak umat Islam untuk melakukan ziarah intelektual ke masa lalu al-Qur'an, mengenal tradisi masyarakat Arab ketika al-Qur'an diturunkan dan seolah-olah hidup di tengah-tengah mereka. Setelah itu, kembali mengajak al-Qur'an dan Muhammad (sebagai penafsir otoritatif atas al-Qur'an) untuk berziarah ke masa kini dan seakan-akan hidup kembali di masa kini untuk bersama-sama memandang hari depan.

3. Validitas Kebenaran

Persoalan ketiga berkaitan dengan problem epistemologi adalah persoalan validitas kebenaran. Sebagaimana telah dijelaskan bahwa sumber pengetahuan yang berlaku dalam tafsir adalah bahasa (teks) dan riwayat-

riwayat serta *asbāb al-nuzūl* yang berkaitan dengan teks, maka tradisi pemikiran tafsir hanya berupaya memahami dan memperjelas maksud sebuah teks. Akibatnya, tolak ukur validitas keilmuan yang digunakan dalam tradisi pemikiran tafsir adalah keserupaan atau kedekatan (*muqārabah*) antara teks, *nash* atau *signifier* (*al-lafzih*) dengan *signified* (*al-ma'nā*). Dengan kata lain, kebenaran sebuah produk penafsiran diukur sejauh mana kesesuaian dan kedekatan produk penafsiran tersebut dengan sudut pandang teks. Semakin dekat produk penafsiran dengan sebuah teks, maka semakin valid pula produk penafsiran tersebut. Karena itu, epistemologi tafsir tidak memberikan ruang yang cukup terhadap penafsiran liberal yang mencoba meninggalkan secara relatif dari *jeratan* teks, tetapi dengan tetap berpijak pada semangat moral teks tersebut.⁵⁸

Berbeda dengan tafsir, sumber pengetahuan dalam tradisi *ta'wil* adalah “*experience*” (pengalaman) batin yang amat mendalam, sehingga tolak ukur validitas keilmuan yang digunakan dalam tradisi pemikiran *ta'wil* hanya dapat dirasakan dan dihayati secara langsung (*al-ru'yah al-mubāsyrāh*, *direct experience*) oleh intuisi, *dzauq* atau psiko-gnosis.⁵⁹ Di sini, hubungan antara subyek dan objek lebih bersifat subyektif. Karena itu, penganut *gnostic* (Sufi) sering-kali mengatakan bahwa untuk bisa mengetahui hakikat pengalaman otentik dan fitri yang dialami kaum sufi, seseorang harus mengalami dan merasakannya sendiri. Mereka mempunyai perbendaharaan kata yang kaya untuk melukiskan hal itu. Misalnya, seseorang tidak mungkin merasakan manisnya madu jika ia tidak pernah mencicipinya sendiri.⁶⁰

Sementara itu, sumber pengetahuan dalam hermeneutika adalah dunia teks (*world of the text*), dunia pengarang (*world of the author*) dan dunia pembaca (*world of the reader*), sehingga tolak ukur validitas keilmuan yang digunakan dalam tradisi hermeneutika lebih bersifat dialogis dan dialektis antara ketiganya. Konsekuensinya, kebenaran yang dihasilkannya pun bersifat relativistik dan pluralistik. Dengan tolak ukur validitas semacam ini, maka ajaran Islam akan lebih bersifat kondisional dan fleksibel (*shālih li kulli zamān wa makān*). Karena itu, pesan al-Qur'an yang dipandang relevan dalam penggalan ruang-waktu tertentu belum tentu relevan dalam penggalan ruang-Waktu yang lain.

Menurut sudut pandang hermeneutika, klaim tentang adanya doktrin Islam yang bersifat *eternal* dan abadi, sebagaimana dikumandangkan ortodoksisme, tidak dapat dibenarkan. Di samping itu, pandangan ini juga

tidak sesuai dengan sudut pandang historis sosiologis, karena salah benar dan baik buruk tidak mungkin ditemukan atau dipahami kecuali di bawah kondisi kesejarahan dan kemasyarakatan tertentu. Apa yang dipandang baik pada saat ini, kadang-kadang dipandang buruk pada saat yang lain dan apa yang dianggap baik pada masyarakat tertentu kadang dipandang buruk pada masyarakat lain.⁶¹ Hal ini berarti bahwa sangat mungkin bagi umat Islam untuk menggambarkan peradaban Islam atas dasar kelompok logika yang bermacam-macam dan bukan suatu logika tunggal. Dengan demikian, pernyataan kebenaran atau kebaikan mutlak sebagaimana klaim ortodoksisme hanya bersifat historis sosiologis, tetapi tidak secara epistemologis.⁶²

Kekuatan dan Kelemahan

Berdasarkan uraian mengenai hakikat pengetahuan, sumber pengetahuan dan validitas pengetahuan yang dikembangkan oleh tradisi pemikiran tafsir, *ta'wīl* dan hermeneutika ini, maka ketiganya sesungguhnya menyimpan beberapa keunggulan dan kelemahan masing-masing. Keunggulan yang tampak menonjol dari metodologi tafsir adalah penekanannya terhadap watak objektivisme dalam penafsiran al-Qur'an. Objektivisme ini selanjutnya akan melahirkan produk penafsiran yang tidak semena-mena terhadap al-Qur'an, sehingga lahir produk pemikiran yang lebih terbebas dari campur tangan ideologi dan kepentingan penafsir atau yang oleh Nasr Hamid Abu Zaid disebut sebagai penafsiran tendensius (*a-tal-wīn*).⁶³

Meskipun demikian, metode tafsir juga mengandung beberapa kelemahan. *Pertama*, tradisi pemikiran tafsir masih mengandung kelemahan dari sudut pandang hermeneutika modern karena tafsir tidak mampu memenuhi struktur *triadik* dalam hermeneutika berupa hubungan dialektis antara teks, penafsir dan realitas dalam kegiatan interpretasi, yang menurut hermeneutika modern tidak mungkin diabaikan dalam menentukan makna.⁶⁴ Sementara itu, hubungan dialogis dalam tafsir hanya berlangsung dua arah, yakni antara al-Qur'an sebagai objek yang ditafsirkan dengan penafsir itu sendiri. Pemahaman terhadap teks berhenti pada bahasa dan diperluas paling jauh sampai ke konteks historis (*asbāb al-nuzūl*), sementara realitas pembaca kurang mendapat perhatian.⁶⁵ Karena itu, metodologi tafsir yang menempatkan penelitian sejarah dan linguistik sebagai

kriteria dalam menjamin kebenaran objektif sebuah interpretasi selalu gagal dalam mengeksplisitkan fungsi performatif pembaca.

Kedua, objektivisme tafsir yang menekankan dimensi lahiriah teks ternyata dapat mempersempit ruang pemahaman terhadap al-Qur'an yang sesungguhnya –bila dilihat dari aspek spirit al-Qur'an dalam menjawab permasalahan sosial– mengandung makna yang sangat dalam dan kaya yang tidak bisa direduksi begitu saja hanya pada pemaknaan “kulit dan permukaan” bahasa teks semata.

Ketiga, epistemologi tafsir yang selama ini dikembangkan para mufasir sering-kali memperlakukan ayat al-Qur'an secara terisolir. Akibatnya penafsiran mereka terhadap al-Qur'an sering-kali bersifat atomistik dan parsial, terpisah dari ayat-ayat yang lain. Meskipun dalam metode tafsir *mawdū'ī*, misalnya, para mufasir mencoba mengaitkan ayat yang satu dengan yang lain, namun tema-tema yang dipilih berangkat dari ayat-ayat al-Qur'an secara terisolir, parsial dan atomistik, sehingga belum mencapai suatu titik tertinggi mengenai apa yang oleh Rahman disebut “pandangan dunia (*weltanschauung*) al-Qur'an”. Pandangan dunia al-Qur'an ini digambarkan Rahman sebagai prinsip-prinsip moral atau etika al-Qur'an yang selanjutnya dijadikan landasan filosofis bagi produk-produk penafsiran al-Qur'an. Karena itu, dalam karyanya, *Major Themes of the Qur'an*, Rahman lebih cenderung menggunakan prosedur secara sistematis dalam merumuskan pandangan dunia al-Qur'an daripada prosedur tafsir *mawdū'ī*.⁶⁶

Keempat, konsep keabadian al-Qur'an (*qadim*) yang melatarbelakangi asumsi yang dikembangkan epistemologi tafsir menyebabkan lahirnya pandangan yang bersifat “tetap, abadi dan tunggal” dalam memaknai ayat al-Qur'an. Pandangan ini selanjutnya akan menyebabkan hilangnya beberapa pengertian tentang waktu dan evolusi atau perspektif historis di dalamnya. Dalam pandangan mufasir, setiap masa kini memiliki keterkaitan dengan masa lalu dan hampir seluruh periode masa lalu, masa kini dan masa depan hanyalah sekedar masa datar serta waktu yang tak bergerak. Konsekuensinya, produk penafsiran di masa lalu harus diberlakukan secara konstan di masa kini dan masa depan.

Berbeda dengan tafsir, kelebihan *ta'wil* terletak pada keberhasilannya dalam membebaskan diri dari jeratan teks, sehingga akan lahir model penafsiran yang lebih bebas dalam memahami teks sesuai dengan fungsi intuitif penafsir. Namun demikian, *ta'wil* juga mengandung beberapa

kelemahan. Pertama, *ta'wīl* hanya mengacu pada teks yang bersifat *inner* (batin) dan *transendental*.⁶⁷ Di sini, yang signifikan bukan lagi bahasa teks apalagi konteks sejarahnya, tetapi sebuah realitas *transendental* yang menegaskan realitas faktual. Hanya saja, meskipun *ta'wīl* mencerminkan hubungan *triadik*, tetapi *ta'wīl* tidak dimaksudkan seperti pengertian yang lazim dalam hermeneutika kontemporer, sebab kenyataan yang diacu oleh *ta'wīl* yang bersifat mistik (tafsir *al-isyārī*, *ta'wīl al-bāthinī*) tersebut sama sekali bersifat idealistik dan tidak membumi, bahkan dalam beberapa hal bersifat metalinguistik dan meta-teori.⁶⁸ Hal ini disebabkan karena *ta'wīl* dalam tradisi sufisme ini tidak mungkin dipisahkan dari konsep tentang wujud, sementara wujud yang tampak hanya dianggap sebagai realitas imajiner (*khayal*) belaka seperti yang dilihat oleh orang yang mimpi, teks-teks al-Qur'an menjadi simbol realitas imajiner di belakangnya. Al-Qur'an tiada lain merupakan eksistensi yang menampakkan diri (*al-wujūd al-mutaajalli*) dalam bentuk bahasa. Karena itu, dalam sufisme terdapat pemilahan yang tegas antara *al-zāhir* dan *al-bāthin*, baik dalam konsep wujud maupun al-Qur'an. Setiap penafsiran berusaha melampaui makna lahir teks yang justru dianggap imajiner menuju makna batin yang dianggap hakiki.⁶⁹

Kedua, penafsiran yang dikembangkan *ta'wīl* mengabaikan struktur teks dan konteks sejarahnya dan sebaliknya memberikan prioritas yang besar pada kesadaran intuitif mufasir. Dalam hal ini, *ta'wīl* berusaha melampaui makna yang diperoleh secara langsung dari teks (*al-makna al-zāhir*) menuju makna dibalik teks (*al-ma'nā al-bāthin*) yang diapresiasi oleh penafsir. Begitu pula konteks historis yang menjadi latar belakang turunnya suatu ayat tidak mampu menghalangi kreativitas penafsir pada idiom-idiom mistis yang pengertiannya sama sekali baru. Dalam hal ini, penafsir adalah subyek yang berdaulat yang bebas memilih makna, bahkan kadang tanpa sadar, dalam bentuk ekspresi simbolik yang bagi pembaca biasa mungkin tidak dapat dipahami.⁷⁰ Akan tetapi, searbitrer apa pun makna yang diputuskan *ta'wīl*, tetap saja makna itu dianggap oleh pemilik atau pendukungnya sebagai klaim kebenaran. Alasannya adalah penafsir telah mencapai taraf tradisi *transendental* (*maqam al-ma'rifah*).⁷¹

Ketiga, *ta'wīl* telah mengabaikan tekstualitas al-Qur'an (yang mencakup juga konteks sejarahnya) serta gagal mengacu kepada kepentingan pemirsa dan lebih senang melakukan eskapisme ke realitas meta-fisis yang

bagi masyarakat umum tidak banyak membantu dalam menghadapi masalah-masalah sosial dalam kehidupan. Pengakuan *ta'wil* pada pentingnya realitas meta-fisis ini memang menunjukkan secara eksplisit hubungan-hubungan *triadik* dalam skema hermeneutisnya. Namun skema tersebut menjadi tidak sempurna karena hanya mencerminkan hubungan trilogis yang bersifat formal, karena realitas yang diacu bersifat semu dan *ahistoris*.

Keempat, ta'wil memiliki corak yang demikian idealistik yang hanya mengandalkan intuisi dan kenyataan transendental sebagai sumber klaim validitas penafsirannya. Padahal pengabaian realitas kekinian penafsir dan peneguhan realitas imajiner dalam *ta'wil* bukan hanya keliru, bahkan sangat berbahaya karena dengan mudah memunculkan *truth claim* yang semata-mata didasarkan pada pandangan yang demikian subjektivis.

Sementara itu, hermeneutika memiliki kelebihan dalam membangun watak penafsiran yang lebih terbuka, toleran, fleksibel dan pluralis, sehingga penafsirannya akan terhindar dari fenomena yang oleh Arkoun disebut sebagai sakralisasi pemikiran keagamaan (*taqdis al-afkār al-dīnī*). Dengan mendialogkan secara dialektis antara dunia teks (*world of the text*), dunia pengarang (*world of the author*) dan dunia pembaca (*world of the reader*) maka produk penafsiran al-Qur'an akan menjadi lebih hidup dan dinamis. Meskipun demikian, hermeneutika juga mengandung beberapa kelemahan. Hermeneutika mengembangkan model penafsiran yang bersifat relativistik sehingga tidak ada penafsiran yang final dalam sudut pandang hermeneutika. Padahal setiap pemeluk agama selalu membutuhkan kepastian dalam menjalankan aktivitas keagamaannya atas dasar kepastian pula mengenai pemahaman ajaran agamanya. Selain itu, asumsi hermeneutika mengenai historisitas al-Qur'an telah melahirkan gugatan terhadap sakralitas teks al-Qur'an itu sendiri. Pada gilirannya, penafsiran hermeneutika bisa jadi akan menimbulkan erosi pada keimanan seorang pemeluk agama.

Kesimpulan

Berdasarkan uraian tersebut, maka dapat diambil beberapa kesimpulan sebagai berikut; *Pertama*, dalam sudut pandang teori hakikat pengetahuan, tafsir cenderung mengedepankan watak objektivisme dengan berpedoman pada pendekatan bahasa (*dalālah lughawiyah*), serta melihat hubungan antara *parole* dan *langue* terdapat satu kesatuan, sehingga melahirkan model penafsiran tekstual terhadap ayat al-Qur'an. Di sisi lain, *ta'wil* cenderung

mengedepankan watak subjektivisme dengan berpedoman pada pendekatan intuitif akal. *Ta'wil* juga mengembangkan asumsi mengenai dualisme ayat al-Qur'an ke dalam dimensi lahiriah dan batiniah teks dan memandang dimensi batiniah jauh lebih penting daripada dimensi lahiriah. Karena itu, *ta'wil* berusaha melampaui simbol (*mitsāl*) untuk menembus rahasia *bāthin* teks untuk mencapai kembali makna aslinya. Sementara itu, hermeneutika cenderung mengedepankan watak intersubjektivisme dengan menggunakan pendekatan historis, sosiologis dan psikologis. Selain itu, hermeneutika juga memandang historisitas al-Qur'an, sehingga penafsiran al-Qur'an akan sangat tergantung pada konteks ruang dan waktu yang pada gilirannya akan melahirkan model penafsiran kontekstual.

Kedua, berdasarkan teori mengenai sumber pengetahuan, maka sumber pengetahuan menurut tafsir adalah teks, sedangkan menurut *ta'wil* adalah “*experience*” (pengalaman) batin. Sementara itu, sumber pengetahuan menurut hermeneutika adalah dunia teks (*world of the text*), tetapi juga dunia pengarang (*world of the author*) dan dunia pembaca. (*world of the reader*).

Ketiga, menurut teori validitas pengetahuan, tolak ukur validitas keilmuan yang digunakan dalam tradisi pemikiran tafsir adalah keserupaan atau kedekatan (*muqārabah*) antara teks atau *signifier* (*al-lafzh*) dengan *signified* (*al-ma'nā*), sedangkan tolak ukur validitas keilmuan yang digunakan dalam tradisi pemikiran *ta'wil* hanya dapat dirasakan dan dihayati secara langsung (*al-ru'yah al-mubāsyirah, direct experience*) oleh intuisi, *dzauq* atau psiko-gnosis. Sementara itu, tolak ukur validitas keilmuan yang digunakan dalam tradisi hermeneutika lebih bersifat dialogis dan dialektis antara dunia teks (*world of the text*), dunia pengarang (*world of the author*) dan dunia pembaca. (*world of the reader*).

Catatan Kaki

1. Mohammed Arkoun, *Pemikiran Arab*, terj. Yudian W. Asmin (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), h. 71.
2. Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, (Chicago: Chicago University Press, 1980), h. 24.
3. Ali Sobirin, “Islam Poskolonial: Menjadi Subjek yang Memandang”, dalam <http://www.islamemansipatoris.com/artikel.php?id=341>, diakses 30 April 2005.
4. Rizqon Khamami, “Fenomena Intelektual Muda NU dan Muhammadiyah”, dalam <http://rizqonkham.blogspot.com/2003/11/fenomena-intelektual-muda-nu-dan.html>, diakses tanggal 20 November 2007.

5. "Kisah Generasi Hibrida NU-Muhammadiyah", dalam <https://www.wahidinstitute.org/pdf-docs/GatraEdisi-I.pdf>, diakses tanggal 20 November 2007.
6. Abdul Azim al-Zarqānī, *Manahil al-'Irfān fi 'Ulūm al-Qur'ān* (Kairo: Mathba'ah Isa al-Babi al-Halabi, t.t), Juz II, h.5.
7. Farid Esack, *Qur'an Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*, (Oxford: Oneworld, 1997), h. 62.
8. Ibnu Manzhur, *Lisān al-'Arab* Juz II, (Muassasah Mishriyyah, t.t.) h. 317; Lihat juga Louis Ma'luf, *al-Munzid fi al-Lughah wa al-A'lam* (Beirut: Dar al-Masyriq, t.t.). h. 583; Lihat Badr al-Dīn Muḥammad bin Muḥammad al-Zarkasyī, *al-Burhān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, Juz II (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), h. 147.
9. Lihat Muḥammad 'Alī al-Shābūnī, *al-Tibyān fi 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Alamul Kutub, 1985), h. 66; dan juga Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī, *Al-Tafsīr wa al-Mufasirūn*, (Mesir: Dār al-Kutub al-Haditsah, 1961), h. 15; Lihat juga M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Masyarakat*, (Bandung: Mizan, 1994), h. 56; Muḥammad 'Abdullāh Al-Zarkasyī, *Al-Burhān Fi 'Ulūm Al-Qur'ān* (Kairo: Maktab Atsabi, t.t.), h. 13-14.
10. Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir al-Qur'an menurut Hassan Hanafi* (Jakarta: Teraju, 2002), h. 59.
11. Mannā' al-Qaththān, *Mabāḥits fi 'Ulūm al-Qur'ān*, (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), h. 325.
12. Badr al-Dīn Muḥammad bin Muḥammad al-Zarkasyī, *Al-Burhān Fi 'Ulūm Al-Qur'ān*, Juz II (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), h. 148.
13. Nashr Hamid Abu Zaid, *Naqd Khithāb al-Dīni* (Kairo: Sinā li al-Nasyr, 1992), h. 16.
14. Cahrles J. Adams, "Hermeneutika Henry Corbin", dalam Richard C. Martin, *Pendekatan Kajian Islam dalam Studi Agama*, terj. Zakiyuddin Baidhawi (Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2002), h. 183.
15. Menurut Henry Corbin, makna batin atau *second meaning* dari al-Qur'an ini dapat dipahami dengan menggunakan metode fenomenologi yang disebut *Kasyf al-Mahjūb*. Fenomenologi dalam pemahaman Corbin berisi upaya untuk melepaskan penghalang atau hijab yang dapat menutupi pandangan terhadap realitas hakiki. Meminjam istilah Bultman mengenai "living relationship" atau hubungan eksistensial antara the reader atau the interpreter dengan teks, Corbin lebih jauh mengatakan bahwa hubungan dalam *ta'wil* merupakan bentuk "*Spiritual relationship*", karena makna yang benar dari suatu teks tidak terletak pada aspek yang tampak, tetapi pada aspek kedalaman (*inner aspect*) yang hanya dapat diraih melalui interpretasi spiritual. Lihat Yusuf Rahman, "Spiritual Hermeneutics (Ta'wil) A Study of Hendry Corbin's Phenomenological Approach", *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, No. 62 (1998), h. 6-9.
16. Ahmad von Denffor, *Interpreting The Text*, dalam Webiste Internet: <https://www.islamic-awareness.org/quran/tafseer/ulum/denffor6>, diakses tanggal 21 Juni 2005.
17. Syed Farid al-Attas, "Agama dan Ilmu-ilmu Sosial", dalam *'Ulumul Quran*, Nomor. 2 Vol. V Th. 1994, h. 41.
18. Secara simbolis, istilah hermeneutika sering-kali diasosiasikan dengan Dewa Hermes dalam mitologi Yunani yang bertugas menyampaikan pesan-pesan Tuhan kepada manusia. Dalam melaksanakan tugas itu, Hermes dituntut untuk mengubah apa yang semula berada di luar wilayah pemahaman manusia ke dalam formula yang dapat dipahami manusia. Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in*

- Schleirmacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer* (Evanston: Northwestern University Press, 1967), h. 12.
19. Card Breiten, *History of Hermeneutics* (Philadelphia: From Press, 1966), h. 131.
 20. Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique* (London: Routledge & Kegan Paul, 1980), h. 27.
 21. Yan A Harvey, "Hoermeneutics" dalam Mircea Eliade (ed.), *Encyclopedia of Religions*, Vol. V (Macmillan: Simon & Schuster, 1995), h. 280.
 22. D.W. Hamlyn, "History of Epistemology", dalam: *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edward (New York: Mac Millan, 1972), h. 8-9.
 23. L.O. Kattsof, *Pengantar Filsafat*, terj. Soejono Soemargono (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1989), h. 225.
 24. Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat I*, h. 48. Bandingkan dengan K. Bertens, *Sejarah Filsafat Yunani* (Yogyakarta: Kanisius, 1975), h. 111.
 25. Amsal Bakhtiar, *Filsafat Agama 1* (Jakarta: Logos, 1997), h. 38.
 26. *Ibid.*, h. 39.
 27. Ebrahim Moosa, "Kata Pengantar" dalam: Fazlur Rahman, *Gelombang Perubahan dalam Islam: studi tentang Fundamentalisme Islam*, terj. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1997), h. 12.
 28. Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas al-Qur'an: Kritik terhadap Ulumul Qur'an* (Yogyakarta: LKIS, 2003), h. 45.
 29. Lihat K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX Inggris-Jerman* (Jakarta: PT. Gramedia, 1983), h. 383-384.
 30. Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia: Analisis Semantik terhadap al-Qur'an*, terj. Agus Fahri Husein, et.al. (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997), h. 167.
 31. Sibawaihi, *Eskatologi al-Ghazālī dan Fazlur Rahman: Studi Komparatif Epistemologi Klasik-Kontemporer* (Yogyakarta: Islamika, 2004), h. 179.
 32. Hassan Hanafi, *Dialog Agama dan Revolusi*, terj. Tim Pustaka Firdaus (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991), h. 21.
 33. Nashr Hamid Abu Zaid, *Mafhūm al-Nashb: Dirāsah fi 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Markaz al-Tsaqafī al-'Arabi, 1994), h. 247-248.
 34. Muhammad Abid al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi: Dirasah Tablīyiyah Naqdīyiyah li Nudzūm al-Ma'rīfah al-'Arabīyyah*, (Beirut: Markaz Dirāsah al-Wahidah al-Arabīyah, 1892), h. 275; Lihat juga al-Ghazālī, *Misykat al-Anwār*, ed. Afifi (Kairo: Dar al-Qaumīyyah, 1964), h. 2.
 35. Hilman Lathief, *Nasr Hamid Abu Zaid: Kritik Teks Keagamaan*, (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2003), h. 97.
 36. Salleh Yaapar, "Ta'wil sebagai Bentuk Hermeneutika Islam" dalam *Ulumul Qur'an*, Vol. 3, No. 3, 1992, h. 9.
 37. Farid Esack, *Qur'an Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, (Oxford: Oneworld, 1997), h. 61.
 38. Lihat Muhammad Shahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika al-Qur'an Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2004), h. 252-253.
 39. Farid Esack, *Qur'an, Liberation and Pluralism*, h. 49.
 40. Farid Esack, "Qur'an Hermeneutics: problem and Prospects" dalam *The Muslim World*, Vol. LXXXIII, No. 2, April 1993, h. 118.
 41. Fazlur Rahman, "Approach to Islam in Religious Studies", dalam Richard C. Martin (ed.), *Approaches to Islam in Religious Studies* (Tucson: The University of Arizona Press, 1985), h. 195-196.

42. Komaruddin Hidayat, *Tragedi Raja Midas: Moralitas Agama dan Krisis Modernisme*, (Jakarta: Paramadina, 1998), h. 119.
43. Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*, (Jakarta: Paramadina, 1996), h. 15; Lihat juga Komaruddin Hidayat, "Hermeneutical Problems of Religious Language" dalam *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, Vol 38, No 1 (2000), h. 8.
44. M. Amin Abdullah, "Al-Ta'wil al-'Ilmi: Kearah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci", dalam *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, Vol. 39, No. 2 (2001), h. 361.
45. Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas al-Qur'an*, h. 300.
46. Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas al-Qur'an*, h. 295.
47. Al-Zarqani, misalnya, mendefinisikan *asbāb al-nuzūl* sebagai sesuatu yang menyebabkan sebuah atau beberapa ayat turun, yang menjelaskan hukum atau menceritakan suatu kejadian yang berkenaan dengan ayat tersebut pada saat diturunkan. Selanjutnya lihat Muḥammad 'Abd al-Azīm al-Zarqānī, *Manābil al-'Irfan fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Juz I (Beirut: Dar al-Fikr, 1988), h. 106.
48. Muhammad Abid al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam*, terj. Ahmad Baso, (Yogyakarta: LKIS, 2000), h. 91.
49. Muhammad Abid al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi*, h. 261.
50. Al-Ghazālī, *Misykat*, h. 65.
51. Muhammad Abid al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi*, h. 247.
52. Muhammad Abid al-Jabiri, *Bunyah*, h. 314-315.
53. Richard E. Palmer, *Hermeneutics*, h. 87.
54. Richard E. Palmer, *Ibid.*, h. 118; Lihat juga Roy J. Howard, *Pengantar Teori-teori Pemahaman Kontemporer: Hermeneutika: Wacana Analitik, Psikososial dan Ontologis*, terj. Kusmana dan M.S. Nasrullah (Bandung: Nunasa, 2001), h. 41.
55. Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama*, h. 149.
56. Modernisme adalah sebuah gerakan pemikiran dan pandangan dunia yang awalnya diinspirasi oleh Descartes, dikokohkan oleh gerakan Pencerahan (*Enlightenment/Aufklärung*), dan kemudian mengabadikan dirinya hingga abad ini melalui temuan sains dan teknologi, khususnya teknologi komunikasi dan informasi, dan ditunjang oleh sistem kapitalisme. Lihat Bambang Sugiharto, *Postmodernisme: Tantangan bagi Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius 1996), h. 29. Ziauddin Sardar, *Tantangan Dunia Islam Abad 21: Menjangkau Informasi*, terj. A.E. Priyono dan Ilyas Hasan (Bandung: Mizan, 1992), h. 19; Nurcholish Madjid, *Islam, Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemodernan* (Jakarta: Paramadina, 2000), h. 457; dan juga Alwi Shihab, *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama* (Bandung: Mizan, 1998), h. 51.
57. Fazlur Rahman, "Interpreting al-Qur'an" dalam *Inquiry*, Mei, 1986, h. 46.
58. M. Amin Abdullah, "Al-Ta'wil al-'Ilmi: Kearah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci", dalam *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, Vol. 39, No. 2 (2001), h. 374.
59. M. Amin Abdullah, *Al-Ta'wil al-'Ilmi.*, h. 376. Bandingkan dengan Seyyed Hossein Nasr, *Living Sufism*, (London: Unwin Paperbacks, 1980), h. 40-44.
60. Nurcholish Madid, *Islam. Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemodernan*, (Jakarta: Paramadina, 2000), h. 265.
61. Hasyim Shaleh, "Idhāhah wa Rudūd" dalam: Mohammed Arkoun, *Min Faishal al-Tafrīqah ilā Fashl al-Maqāl: Aina Huwa al-Fikr al-Islām al-Mu'āshir*, terj. Hasyim Shaleh (Beirut: Dār al-Sāqī, 1993), h. 33-35.

62. Hasyim Shaleh, "Baina Mafhūm al-Ortsodzaksiyah wa al-'Aqliyah al-Dogmāiyah" kata pengantar dalam Mohammed Arkoun, *al-Fikr al-Islām: Qirā'ah 'Ilmiyah*, terj. Hasyim Shaleh (Beirut: Markaz al-Inma al-Qaumi, 1986), h. 8.
63. Nashr Hamid Abu Zaid, *Naql Khithāb al-Dīni* (Kairo: Sina li al-Nasyr, 1992), h. 14.
64. Yan A. Harvey, "Hermeneutics" dalam Mircea Eliade (ed), *Encyclopedia of Religions*, Vol. 6. (New York: Macmillan Publishing, 1987), h. 279; Lihat juga Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama*, h. 34.
65. Hassan Hanafi, *Qudāyā Mu'ashirah: fi Fikrinā al-Mu'ashir*, Vol. 2 (Beirut: Dār al-Tanwir, 1983), h. 175-178.
66. Fazlur Rahman, *Major Themes of The Quran* (Chicago: Bibliotheca Islamica, 1980), h. 1.
67. Salleh Yaapar, *Op. Cit.*, h. 8-9.
68. Mehdi Ha'iri Yazdi, *Ilmu Khuduri, Prinsip-prinsip Epistemologi dalam Filsafat Islam*, terj. Ahsin Muhammad, (Bandung: Mizan, 1994), h. 260-265; Muhammad Abid al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi*, h. 290; Lihat juga Mannā' al-Qathtān, *Mabāhith fi 'Ulūm al-Qur'ān*, h. 356-368.
69. Nashr Hamid Abu Zaid, *Mafhūm al-Nashsh*, h. 225.
70. Muhammad Abid al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi*, h. 290.
71. Muhammad Abid al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi*, h. 291.

Daftar Pustaka

- Abdullah, M. Amin. "Al-Ta'wīl al-'Ilmī: Kearah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci", *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, Vol. 39, No. 2 (2001).
- Adams, Cahrls J. "Hermeneutika Henry Corbin", dalam Richard C. Martin, *Pendekatan Kajian Islam dalam Studi Agama*, terj. Zakiyuddin Baidhawi, Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2002.
- Arkoun, Mohammed. *Pemikiran Arab*, terj. Yudian W. Asmin, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- al-Attas, Syed Farid. "Agama dan Ilmu-ilmu Sosial", dalam *'Ulumul Quran*, Nomor 2 Vol. V Th. 1994.
- Bakhtiar, Amsal. *Filsafat Agama 1*, Jakarta: Logos, 1997.
- Breaten, Card. *History of Hermeneutics*, Philadelphia: From Press, 1966.
- Bertens, K. *Sejarah Filsafat Yunani*, Yogyakarta: Kanisius, 1975.
- Bertens, K. *Filsafat Barat Abad XX Inggris-Jerman*, Jakarta: PT. Gramedia, 1983.
- Bleicher, Josef. *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*, London: Routledge & Kegan Paul, 1980.
- Denffor, Ahmad von. "Interpreting The Text", dalam Webiste Internet: <https://www.islamic-awareness.org/quran/tafseer/ulum/denffor6>, diakses tanggal 21 Juni 2005.

- al-Dhahabī, Muḥammad Ḥusayn. *Al-Tafsīr wa al-Mufasirūn*, Mesir: Dār al-Kutub al-Haditsah, 1961.
- Esack, Farid. “Qur’an Hermeneutics: problem and Prospects” dalam *The Muslim World*, Vol. LXXXIII, No. 2, April 1993.
- Esack, Farid. *Qur’an Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*, Oxford: Oneworld, 1997.
- al-Ghazālī, *Misykat al-Anwār*, ed. Afifi, Kairo: Dar al-Qaumiyyah, 1964.
- Hamlyn, D.W. “History of Epistemology”, dalam: *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edward, New York: Mac Millan, 1972.
- Hanafī, Hassan. *Qudāyā Mu’āshirah: fī Fikrinā al-Mu’āshir*, Beirut: Dār al-Tanwir, 1983.
- Hanafī, Hassan. *Dialog Agama dan Revolusi*, terj. Tim Pustaka Firdaus, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991.
- Harvey, Yan A. “Hermeneutics” dalam Mircea Eliade (ed), *Encyclopedia of Religions*, New York: Macmillan Publishing, 1987.
- Harvey, Yan A. “Hoermeneutics” dalam Mircea Eliade (ed.), *Encyclopedia of Religions*, Macmillan: Simon & Schuster, 1995.
- Hidayat, Komaruddin. *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*, Jakarta: Paramadina, 1996.
- Hidayat, Komaruddin. *Tragedi Raja Midas: Moralitas Agama dan Krisis Modernisme*, Jakarta: Paramadina, 1998.
- Hidayat, Komaruddin. “Hermeneutical Problems of Religious Language” dalam *Al-Jami’ah: Journal of Islamic Studies*, Vol 38, No 1 (2000).
- Howard, Roy J. *Pengantar Teori-teori Pemahaman Kontemporer: Hermeneutika: Wacana Analitik, Psikososial dan Ontologis*, terj. Kusmana dan M.S. Nasrullah, Bandung: Nunasa, 2001.
- Izutsu, Toshihiko. *Relasi Tuhan dan Manusia: Analisis Semantik terhadap al-Qur’an*, terj. Agus Fahri Husein, et.al. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997.
- al-Jabiri, Muhammad Abid. *Bunyah al-‘Aql al-‘Arabi: Dirasah Tahliyyah Naqdiyyah li Nudzūm al-Ma’rifah al-‘Arabiyyah*, Beirut: Markaz Dirāsah al-Wahidah al-Arabiyyah, 1892.
- al-Jabiri, Muhammad Abid. *Post Tradisionalisme Islam*, terj. Ahmad Baso, Yogyakarta: LKIS, 2000.
- Kattsof, L.O. *Pengantar Filsafat*, terj. Soejono Soemargono, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1989.

- Lathief, Hilman. *Nasr Hamid Abu Zaid: Kritik Teks Keagamaan*, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2003.
- Ma'luf, Louis. *al-Munzid fī al-Lughah wa al-A'lam*, Beirut: Dar al-Masyriq, t.t.
- Madjid, Nurcholish. *Islam, Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemodernan*, Jakarta: Paramadina, 2000.
- Manzhur, Ibnu. *Lisān al-'Arab* Juz II, Muassasah Mishriyyah, t.t.
- Moosa, Ebrahim. "Kata Pengantar" dalam: Fazlur Rahman, *Gelombang Perubahan dalam Islam: studi tentang Fundamentalisme Islam*, terj. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1997.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Living Sufism*, London: Unwin Paperbacks, 1980.
- Palmer, Richard E. *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, Evanston: Northwestern University Press, 1967.
- al-Qaththān, Mannā'. *Mabāhīts fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Fikr, t.t.
- Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: Chicago University Press, 1980.
- Rahman, Fazlur. *Major Themes of The Quran*, Chicago: Bibliotheca Islamica, 1980.
- Rahman, Fazlur. "Approach to Islam in Religious Studies", dalam Richard C. Martin (ed.), *Approaches to Islam in Religious Studies*, Tucson: The University of Arizona Press, 1985.
- Rahman, Fazlur. "Interpreting al-Qur'an" in Inquiry, Mei, 1986.
- Rahman, Yusuf. "Spiritual Hermeneutics (Ta'wil) A Study of Hendry Corbin's Phenomenological Approach", *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, No. 62 (1998).
- Saenong, Ilham B. *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir al-Qur'an menurut Hassan Hanafi*, Jakarta: Teraju, 2002.
- Sardar, Ziauddin. *Tantangan Dunia Islam Abad 21: Menjangkau Informasi*, terj. A.E. Priyono dan Ilyas Hasan, Bandung: Mizan, 1992.
- al-Shābūnī, Muḥammad 'Alī. *al-Tibyān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Beirut: Alamul Kutub, 1985.
- Shahrur, Muhammad. *Prinsip dan Dasar Hermeneutika al-Qur'an Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2004.
- Shihab, M. Quraish. *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Masyarakat*, Bandung: Mizan, 1994.

- Shihab, Alwi. *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*, Bandung: Mizan, 1998.
- Shaleh, Hasyim. "Baina Mafhūm al-Ortsodzaksiyah wa al-'Aqliyah al-Dogmāiyah" kata pengantar dalam Mohammed Arkoun, *al-Fikr al-Islām: Qirā'ah Ilmiyah*, terj. Hasyim Shaleh, Beirut: Markaz al-Inma al-Qaumi, 1986.
- Shaleh, Hasyim. "Idhāhah wa Rudūd" dalam: Mohammed Arkoun, *Min Faishal al-Tafrīqah ilā Fashl al-Maqāl: Aina Huwa al-Fikr al-Islām al-Mu'āshir*, terj. Hasyim Shaleh, Beirut: Dār al-Sāqi, 1993.
- Sibawaihi, *Eskatologi al-Ghazālī dan Fazlur Rahman: Studi Komparatif Epistemologi Klasik-Kontemporer*, Yogyakarta: Islamika, 2004.
- Sugiharto, Bambang. *Postmodernisme: Tantangan bagi Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius, 1996.
- Yaapar, Salleh. "Ta'wil sebagai Bentuk Hermeneutika Islam" dalam *Ulumul Qur'an*, Vol. 3, No. 3, 1992.
- Yazdi, Mehdi Ha'iri. *Ilmu Khuduri, Prinsip-prinsip Epistemologi dalam Filsafat Islam*, terj. Ahsin Muhammad, Bandung: Mizan, 1994.
- al-Zarkasyī, Badr al-Dīn Muḥammad bin Muḥammad. *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Fikr, t.t.
- Al-Zarkasyī, Muḥammad 'Abdullāh. *Al-Burhān Fī 'Ulūm Al-Qur'ān*, Kairo: Maktab Atsabi, t.t.
- al-Zarqānī, Abdul Azim. *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Kairo: Mathba'ah Isa al-Babi al-Halabi, t.t.
- al-Zarqānī, Muḥammad 'Abd al-Azīm. *Manāhil al-'Irfan fū 'Ulūm al-Qur'ān*, Beirut: Dar al-Fikr, 1988.
- Zaid, Nashr Hamid Abu. *Naqd Khithāb al-Dīni*, Kairo: Sinā li al-Nasyr, 1992.
- Zaid, Nashr Hamid Abu. *Mafhūm al-Nashsh: Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Beirut: Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi, 1994.
- Zaid, Nasr Hamid Abu. *Tekstualitas al-Qur'an: Kritik terhadap Ulumul Qur'an*, Yogyakarta: LKIS, 2003.

Ilyas Supena, adalah dosen Filsafat IAIN Walisongo Semarang; E-mail: ilyassupena@walisongo.ac.id

ISSN 0215-6253 (print)



9 770215 625008

ISSN 2714-6103 (online)



9 772714 610004