

# Refleksi

**JURNAL KAJIAN AGAMA DAN FILSAFAT**

**“Kritik atas Kemapanan Tradisi”**

**WACANA**

**Rifqi Muhammad Fatkhi**

**Hadis dan Hegemoni Paradigma Orientasi Fiqh**

**Abustani Ilyas**

**Korelasi Kitab *Silsilah al-Ahādīts al-Shahīhah* dan *Silsilah al-Ahādīts al-Dha’īfah wa al-Mawdhū’ah* Karya Muhammad Nāshir Al-Dīn Al-Albānī**

**Sukron Kamil**

**Hermeneutika sebagai Teori Kritik Teks Sastra dan Keagamaan: Perbandingannya dengan Ta’wil**

**M. Tabah Rosyadi**

**Ijtihad dalam Pandangan Muhammad Asad**

**Mafri Amir**

**Reformasi Islam Dunia Melayu-Indonesia: Studi Pemikiran, Gerakan, dan Pengaruh Muhammad Thāhir Jalāl al-Dīn**

**Masri Mansoer**

**Perilaku Religiositas Remaja: Kasus pada Siswa SLTA di Jakarta Selatan, Lebak, dan Sukabumi**

# Refleksi

**Jurnal Kajian Agama dan Filsafat**



**Refleksi**  
**Jurnal Kajian Agama dan Filsafat**  
Vol. X, No. 3, 2008

**Dewan Redaksi**

Komaruddin Hidayat  
M. Din Syamsuddin  
Kautsar Azhari Noer  
Bahtiar Effendy  
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](mailto: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*

- ~ Kritik atas Kemapanan Tradisi

### *Articles*

- 261-278 Hadis dan Hegemoni Paradigma Orientasi Fiqh  
*Rifqi Muhammad Fatkhi*
- 279-292 Korelasi Kitab Silsilah al-Aḥādīts al-Ṣaḥīḥah dan Silsilah al-Aḥādīts al-Dha'īfah wa al-Mawdhū'ah Karya Muḥammad Nāṣir Al-Dīn Al-Albānī  
*Abustani Ilyas*
- 293-316 Hermeneutika sebagai Teori Kritik Teks Sastra dan Keagamaan: Perbandingannya dengan Ta'wīl  
*Sukron Kamil*
- 317-328 Ijtihad dalam Pandangan Muhammad Asad  
*M. Tabah Rosyadi*
- 329-358 Reformasi Islam Dunia Melayu-Indonesia: Studi Pemikiran, Gerakan, dan Pengaruh Muhammad Thāhir Jalāl al-Dīn  
*Mafri Amir*
- 359-398 Perilaku Religiositas Remaja: Kasus pada Siswa SLTA di Jakarta Selatan, Lebak, dan Sukabumi  
*Masri Mansoer*

## KRITIK ATAS KEMAPANAN TRADISI

Menutup sajian tahun 2008 ini, Jurnal **Refleksi** mengangkat tema “Kritik atas Kemapanan Tradisi.” Rifqi Muhammad Fatkhi misalnya, membuktikan kuatnya hegemoni orientasi fiqh dalam wilayah hadis. Karena itu, salah satu faktor pembentukan *al-Kutub al-Sittah* sekaligus aspek penerimaannya lebih pada pemenuhan kepentingan fiqh dari pada kepentingan kodifikasi hadis semata. Sementara Abustani Ilyas menampilkan secara komparatif dua karya Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī, seorang tokoh hadis kontemporer yang melakukan uji ulang terhadap kualitas kesahihan hadis-hadis Nabi. Hasil penelitian al-Albany tersebut dibukukan ke dalam dua buah karya: *Silsilah al-Aḥādīts al-Sahīḥah dan Silsilah al-Aḥādīts al-Dhaʿīfah wa al-Mawdhūʿah*.

Berbeda dengan kedua tulisan di atas yang berada dalam ranah hadis, Sukron Kamil mengkritik penolakan kalangan konservatif terhadap hermeneutik. Bagi kalangan konservatif, pemikiran liberal Islam seperti pluralisme, liberalisme, sekularisme, dan nikah beda agama berawal dari digunakannya hermeneutika. Hermeneutika pun dipandang berbahaya dalam menafsirkan al-Qur’an atau Hadis. Padahal, dalam Islam terdapat ta’wīl yang sebanding dengan hermeneutika, yang hingga kini masih menjadi bagian dari ilmu tradisional Islam. Tulisan ini menemukan bahwa teori hermeneutika modern Barat dan ta’wīl dalam tradisi Islam atau Arab hampir sama.

Artikel selanjutnya ditulis oleh M. Tabah Rosyadi menunjukkan bahwa menurut Muhammad Asad untuk menemukan kebenaran hukum, selain menggunakan metode tekstual, penting juga penggunaan metode rasional (ijtihad) dan metode kontekstual. Hal itu disebabkan bahwa menurut penafsirannya, Islam itu gerakan intelektual (*intellectual movement*) dan telah memunculkan ide yang definitif dan agenda yang jelas. Ia betul-betul percaya pada akal (*reason*) sebagai metode untuk mencari kebenaran. Begitu percayanya Asad menyatakan bahwa untuk memilih agama pun orang harus dibimbing oleh akalnya, yang dengan

akal itu akan dapat diketahui sejauh mana agama itu dapat memenuhi kebutuhan manusia, baik fisik maupun spiritualnya.

Kritik atas kemapanan tradisi yang terjadi di dunia akademis sebagaimana tercermin dari keempat tulisan di atas, juga dapat ditemukan pada tulisan Mafri Amir yang mengemukakan peran seorang tokoh Melayu bernama Muhammad Thahir Jalaluddin dalam perkembangan reformasi pemikiran dan gerakan pembaharuan Islam di Indonesia pada awal abad ke-20. Menurut Thahir, umat Islam tidak berani merekonstruksi pemikiran yang telah ada. Seolah-olah pemikiran yang terdahulu tersebut telah mencapai kualitas sangat prima dan bersifat final. Seseorang yang mempertanyakan keabsahan pemikiran lama tersebut dinilai sebagai orang yang telah menyimpang dan berlagak pintar dibandingkan ulama zaman klasik. Pintu ijtihad dikatakan telah tertutup dan tidak boleh dibuka kembali. Dengan demikian terjadi stagnasi pemikiran di kalangan umat Islam di Dunia Melayu-Indonesia. Thahir membawa konsep pembaharuan pemikiran Islam corak Mesir seperti Muhammad 'Abduh dan Rasyid Ridha. Pemikiran Thahir setidaknya dapat dilacak pada pengaruhnya yang mewarnai sejumlah media cetak dan institusi pendidikan yang ada pada saat itu.

Sebagai penutup sajian Jurnal **Refleksi** tahun 2008 ini, patut kiranya kita melakukan refleksi sejenak dengan membaca tulisan Masri Mansoer yang mengemukakan tentang merosotnya religiositas remaja dewasa ini. Menurutnya, hal itu merupakan gambaran terjadinya proses kehancuran suatu bangsa. Banyaknya pemberitaan di media massa tentang maraknya fenomena dekadensi moral, kejahatan dan kenakalan yang dilakukan oleh remaja tidak hanya menunjukkan bahwa tanda-tanda kehancuran bangsa sedang terjadi, tetapi juga mencerminkan krisis karakter dan moral yang terjadi pada seluruh bangsa. Kerusakan moral ini, pertanda kurang berfungsinya agama, kehancuran struktur-struktur keluarga, runtuhnya misi pendidikan, dan pembangunan yang terlalu berorientasi pada pertumbuhan ekonomi semata, sehingga mengubah nilai hidup manusia menjadi pemburu materi, harta dan jabatan (materialisme) dan sekuleristik.

Selamat tinggal tahun 2008 dan selamat datang tahun baru 2009, semoga lebih baik.

*Redaksi*

## HERMENEUTIKA SEBAGAI TEORI KRITIK TEKS SASTRA DAN KEAGAMAAN: PERBANDINGANNYA DENGAN *TA'WĪL*

Sukron Kamil

**Abstract:** *Since the polarization between liberal Islam exponent and the conservative Islam circle happened, hermeneutic become very popular among literate Moslem in Indonesia. For conservative circle, Islamic liberal opinions like pluralism, liberalism, secularism, and marriage in different religion begin from using of hermeneutic. Hermeneutic even also looked into dangerous in interpreting Qur'an or hadith. Though, there are proportionate ta'wĪl by hermeneutic in Islam, what up to now still become the part of traditional science of Islam. This Article find that much similarity between west modern theory of hermeneutic and ta'wĪl in tradition of Islam or Arab. As a modern hermeneutic, theory of ta'wĪl with its typology tend to subjective, even relative. There is also very taking care of objectivity by emphasizing text as base (agreed in language), context, and its author context. There is a moderate theory which though take care of the objectivity of text, but do not deny that result of ta'wĪl is not sterile at all from relativity element. In consequence, it is difficult to be said that hermeneutic is the non-Islamic west theory, and the primary factor of contemporary conservative circle deduction to hermeneutic in fact is its literal tendency.*

**Keywords:** Hermeneutics; *Ta'wĪl*; Comparison.



**Abstrak:** Sejak terjadi polarisasi antara eksponen Islam liberal dan lingkaran Islam konservatif, hermeneutika menjadi sangat populer di kalangan Muslim terpelajar di Indonesia. Bagi kalangan konservatif, pendapat-pendapat Islam liberal seperti pluralisme, liberalisme, sekularisme, dan pernikahan beda agama bermula dari penggunaan hermeneutika. Hermeneutika bahkan dianggap berbahaya dalam menafsirkan Al-Qur'an atau hadis. Padahal, ada ta'wil yang proporsional dengan hermeneutika dalam Islam, yang hingga saat ini masih menjadi bagian dari ilmu tradisional Islam. Artikel ini menemukan bahwa ada banyak kesamaan antara teori hermeneutika modern Barat dan ta'wil dalam tradisi Islam atau Arab. Sebagai hermeneutika modern, teori ta'wil dengan tipologinya cenderung subjektif, bahkan relatif. Ada juga perhatian besar terhadap objektivitas dengan menekankan teks sebagai dasar (disepakati dalam bahasa), konteks, dan konteks penulisnya. Ada teori moderat yang tetap menjaga objektivitas teks, namun tidak menolak bahwa hasil ta'wil sama sekali tidak steril dari elemen relativitas. Akibatnya, sulit dikatakan bahwa hermeneutika adalah teori Barat yang tidak Islami, dan faktor utama penolakan kalangan konservatif kontemporer terhadap hermeneutika sebenarnya adalah kecenderungan literal mereka.

**Kata Kunci:** Hermeneutika; Ta'wil; Perbandingan.

## Pendahuluan

Hermeneutika adalah teori kritik sastra yang paling populer dalam masyarakat Muslim terpelajar di Indonesia. Sejak menjadi teori modern di tangan Wilhelm Dilthey (1833-1911), meski sebelumnya dipakai untuk pengkajian Bibel dalam rangka mencari kebenarannya, teori ini kemudian menjadi wacana dan dipakai oleh para ahli Islam modernis rasionalis (untuk tidak menyebut liberal) dalam melakukan interpretasi terhadap kitab suci al-Qur'an dan Hadis Di antaranya adalah Fazlurrahman (1919-1988 M), Hasan Hanafi (lahir 1935), Mohammed Arkoun (lahir 1928), dan Nasr Hamid Abu Zaid. Pendahulunya adalah Muhammad 'Abduh (1849-1905) di Mesir dan Ahmad Khan di India (lahir 1817), meski keduanya agaknya hanya memakai hermeneutika sebagai pendekatan studi Islam saja, tidak mewacanakannya secara khusus sebagai sebuah teori atau metodologi.

Di Indonesia, sejak pembaharuan kurikulum di UIN/IAIN (Universitas Islam Negeri/ Institut Agama Islam Negeri), khususnya UIN Jakarta yang dilakukan Harun Nasution sejak tahun 1973, hermeneutika pun menjadi salah satu pendekatan yang dipraktikkan dalam studi Islam, meski tidak diajarkan secara khusus menjadi sebuah pokok bahasan atau mata kuliah tersendiri. Belakangan, di beberapa jurusan, khususnya Jurusan

Akidah dan Filsafat, Sastra Arab Fakultas, dan tentu saja di pascasarjananya, hermeneutika bahkan diadopsi menjadi sebuah mata kuliah, paling tidak menjadi sub pokok bahasan mata kuliah tertentu.

Meski begitu, tampaknya yang menjadikan hermeneutika sangat populer pada masyarakat Muslim terpelajar di Indonesia adalah terjadinya polarisasi antara eksponen Islam liberal, terutama JIL (Jaringan Islam Liberal) yang dikoordinir oleh Ulil Abshar Abdallah dengan kalangan konservatif yang diwakili terutama oleh MUI (Majelis Ulama Indonesia) dan Hartono Ahmad Jaiz yang menulis buku “Ada Pemurtadan di IAIN”. Perang di dunia maya antara dua kubu pun hingga saat ini tak terelakkan. Bagi kalangan konservatif, lahirnya pemikiran liberal Islam seperti pluralisme, liberalisme, sekularisme, dan nikah beda agama yang semuanya diharamkan MUI berawal dari digunakannya hermeneutika yang diadopsi dari Barat oleh kalangan Islam liberal. Di Indonesia, pemikiran liberal tersebut diperkenalkan antara lain oleh Cak Nur (Nurcholish Madjid (lahir 1939/)) serta Harun Nasution dan belakangan digemakan kembali dengan lebih “vulgar” oleh Ulil Abshar Abdalla dalam sebuah artikel di Koran *Kompas*<sup>1</sup> dan Musdah Mulia lewat *Counter Legal Draft* terhadap Kompilasi Hukum Islam (KHI). Karena itu, hermeneutika kini menjadi bagian yang dicerca dan dianggap berbahaya oleh kalangan konservatif Islam.

Bagi kalangan Islam konservatif, hermeneutika dianggap laku keras di UIN/IAIN karena produk Barat yang memunculkan rasa bangga bagi para penggunanya akibat sikap inferiornya. Sebagai produk Barat yang non-Islam yang disusupkan lewat tokoh Islam yang belajar atau bekerja-sama dengan Barat untuk merusak Islam, menggunakan hermeneutika bertentangan dengan QS. [59]: 7 yang hanya membolehkan mengambil ajaran dari Allah dan Rasul-Nya saja. Titik utama keberatan mereka, seperti Hafidz Abdurrahman, terhadap hermeneutika adalah pada persoalan bahwa hermeneutika memandang semua pemahaman adalah interpretasi subjektif yang sifatnya relatif. Sebagai produk yang relatif, pemahaman agama seorang ahli sekalipun bukanlah agama itu sendiri. Pandangan ini, menurut mereka, amat berbahaya saat digunakan untuk memahami ayat-ayat *muḥkamāt* (yang jelas maksudnya), khususnya yang berkaitan dengan persoalan akidah (keyakinan). Desakralisasi terhadap al-Qur’an, dalam pandangan mereka, akan terjadi. Karena itu, Adian Husaini bersama Ugi Suharto, eksponen kalangan Islam konservatif lainnya, menulis sebuah

buku dengan judul: “Bahaya Metode Hermeneutika dalam Menafsirkan al-Qur’an”.<sup>2</sup>

Padahal, sebagaimana nanti akan dijelaskan, teori relativitas (subjektivitas) penafsiran hanya merupakan salah satu saja dari beberapa model teori hermeneutika modern Barat. Lagi pula, jika hermeneutika sebagai tradisi non-Islam, dalam Islam terdapat konsep *ta'wil* yang sebanding dengan ragam hermeneutika modern yang dikenal kaum Muslimin sejak masa klasik. *Ta'wil* pun hingga kini menjadi bagian dari ilmu tradisional Islam, dari mulai tafsir, fikih, kritik sastra Arab, hingga tasawuf. Karena itu penolakan kalangan Islam konservatif terhadap hermeneutika sebagai konsep non-Islam tampaknya problematik. Lebih problem lagi, jika penolakan itu diawali sikap apriori atau menutup diri. Hal ini bukan saja karena kebenaran atau ilmu dalam Islam harus diterima, dari siapa pun datangnya —mengingat kebenaran atau ilmu adalah barang hilangnya kaum Muslimin melainkan juga sikap menutup diri dari ilmu atau kebenaran bisa disebut sebagai sikap non-Islam yang dikecam al-Qur’an. Terlebih lagi jika sikap menutup diri dari kebenaran itu dibarengi dengan sikap buruk sangka. Lihat misalnya QS. [2]: 171, 17, dan QS. [49]: 12.

Kendati hermeneutika sebagai teori pengkajian teks keagamaan dalam beberapa hal problematik, paling tidak bagi kalangan konservatif, tetapi hermeneutika sebagai teori kritik atau analisis teks sastra tidak ada problem sama sekali. Agaknya, karena sastra tidak menyangkut persoalan sistem kepercayaan.

Pengertian Hermeneutika Secara bahasa, hermeneutika berasal dari bahasa Yunani, *hermeneia* yang berarti berekspresi atau mengatakan, menrangkan, dan menerjemahkan yang ketiganya berkaitan erat dengan interpretasi. Kata *hermeneia* sendiri adalah derivasi dari kata *hermes*, orang dewa dalam mitologi Yunani yang bertugas menyampaikan dan menjelaskan pesan dari sang Dewa yang menggunakan bahasa “langit” kepada manusia yang berbahasa “bumi”. Menurut Seyyed Hossein Nasr, Hermes tersebut tak lain adalah Nabi Idris sebagai manusia pertama yang mengetahui tulisan, teknologi tenun, kedokteran, dan astrologi. Hermeneutika adalah pembacaan ulang (retroaktif) terhadap suatu teks seperti karya sastra sesudah pembacaan *heuristik* (berdasarkan struktur bahasanya atau makna tingkat pertama). Hermeneutika berarti proses penguraian yang bertolak dari isi dan makna yang tampak menuju makna yang tersembunyi.

Dalam pembacaan hermeneutik, seorang pengkaji teks, termasuk di dalamnya teks sastra, harus berusaha memahami secara kreatif makna sastra yang ada di balik struktur. Dalam hal ini, hermeneutika mengacu pada makna (pesan) teks yang bersifat *inner*, transendental, dan *Intent* (tersembunyi), tidak pada yang *manifest* (nyata). Tujuannya untuk mendapatkan cakrawala yang dikehendaki sesungguhnya oleh teks, yang dalam teks sastra umumnya (terutama dalam puisi) bersifat simbolik dan metaforik. Dalam bahasa simbolik, terdapat makna lapis pertama (makna referensial atau denotatif) yang bisa ditangkap dengan pemahaman bersahaja dan makna konotatif atau sugestif yang tersembunyi di balik makna pertama yang lebih dalam dan tinggi. Caranya adalah dengan menggunakan penglihatan batin, mendayagunakan sepenuhnya akal kontemplatif serta imajinasi kreatif, dan dengan memperhatikan teks dan konteksnya.<sup>3</sup>

### **Teori Hermeneutika Modern: dari Teori Rekonstruktif (Objektif) Hingga Teori Konstruktif (Subjektif)**

Di Barat, teori hermeneutika modern dibangun antara lain oleh Wilhelm Dilthey (1833-1911) sebagai perintis penggunaan hermeneutika untuk ilmu-ilmu sosial atau humaniora. Sebelumnya, hermeneutika hanya dipakai untuk studi kitab suci saja. Menurutnya, dalam menemukan makna, seorang pengkaji teks sastra haruslah menemukan makna yang objektif dengan cara memproduksi atau merekonstruksi makna sebagaimana dihayati penciptanya. Pengkaji teks, seperti teks sastra harus melukiskan seutuhnya maksud pengarang, sekan-akan ia mengalami peristiwa historis seperti yang dialami pengarang. Hal itu dimungkinkan oleh apa yang disebut Dilthey dengan *historical understanding* (kemampuan sejarah). Dengan kemampuan sejarah ini, pengkaji teks seperti teks sastra akan mampu mengatasi jarak budaya lewat reproduksi. Dalam bahasa lain, baginya, seorang pengkaji teks seperti teks sastra harus memiliki *verstehen*, yaitu kemampuan untuk masuk ke dalam kehidupan mental pengarang atas dasar tanda-tanda yang diberikannya. Tugas hermeneutika adalah memproduksi maksud pengarang dengan suatu prapengandaian yang disebut trans-historis, yakni kemampuan untuk melepaskan diri dari konteks historis diri sendiri dan masuk ke dalam konteks kehidupan pengarang. Dengan prapengandaian ini, Dilthey mengklaim objektivitas kajian teks. Teori hermeneutika Dilthey ini disebut dengan hermeneutika rekonstruktif atau reproduktif.

Namun demikian, menurut HG. Gadamer (1889-1976), kesenjangan jarak antara kritikus (pengkaji teks) dan pengarang tidak harus diatasi seolah-olah sebagai sesuatu yang negatif, tetapi harus dipahami sebagai perjumpaan dua cakrawala: cakrawala kritikus (pengkaji teks) dan pengarang. Kritikus memperkaya cakrawalanya dengan cara mempertemukannya dengan cakrawala pengarang. Sebab itu, interpretasi tidak hanya bersifat reproduktif, melainkan juga produktif atau konstruktif (melampaui maksud pengarang dan sekaligus bermakna bagi kritikus). Teori hermeneutiknya, karena itu, disebut dengan hermeneutika konstruktif atau produktif. Baginya, memahami pikiran penulis dengan menelusuri latar belakang sejarah, budaya, tujuan penulis atau pengirim secara utuh sangat sulit, bahkan bisa dikatakan tidak mungkin. Bahasa mempunyai makna yang otonom, berdiri sendiri, yang terbebas dari intensi penulis, konteks sosial dan budayanya, dan terbebas dari penerima pertamanya sebagai publik yang dituju penulis.

Pandangan Gadamer di atas hampir sama dengan teori semiologi Roland Barthes (1915-1980), walaupun teori Barthes berkecenderungan moderat: antara objektivitas dan relativitas. Teorinya merayakan pluralitas makna dari suatu teks dan memproklamasikan kematian pengarang (*the death of author*). Dalam penemuan makna tingkat kedua, menurutnya, bersifat individual dan tidak ada metode tunggal. Pendekatan tunggal terhadap makna merupakan cara represif yang tidak produktif. Teori Semiologi Barthes ini menggeser dari pengarang sebagai pusat perhatian, sumber makna, dan orang yang paling berotoritas atas interpretasi, kepada pembaca yang diberi peran besar dalam memproduksi makna. Teks tidak lagi milik pengarang, tetapi sudah menjadi milik pembaca. Sebuah teks apa pun, termasuk teks sastra baginya mirip bawang. Teks terdiri dari lapisan-lapisan makna. Jika pengupasan lapisan terus dilakukan, bukan berakhir pada jantung, bukan inti, bukan rahasia, dan bukan pula berakhir pada prinsip yang tereduksi. Semilogi Barthes dalam hal ini melakukan pembebasan makna, karena makna selama ini telah dijajah oleh sistem-sistem yang telah mapan yang hanya menghasilkan interpretasi tunggal yang dianggap benar dan tuntas. Barthes dalam hal ini ingin mengembalikan sebuah teks pada lokasinya, bahasanya yang mengandung kutipan, repetisi, dan referensi. Dalam persoalan penolakan terhadap interpretasi tunggal dan keharusan dibukanya peluang bagi makna lain (baru), Barthes sama dengan Derrida. Hal ini karena Derrida menolak *logocentrisme* dan

*fonosentrisme*. *Logosentrisme* berarti keinginan akan suatu pusat. Kata ini diambil dari kata *logos* dalam Perjanjian Baru yang mengonsentrasikan pada kata sebagai asal mula pusat kehadiran Tuhan. Karena kata diucapkan, maka *logosentrisme* disebut juga dengan *fonosentrisme*.<sup>4</sup>

Namun demikian, meskipun semiologi Barthes merayakan pluralitas pemahaman, tetapi tidak berarti sama sekali tidak memberi rambu-rambu. Tujuannya agar dalam mencari makna tingkat kedua tidak kehilangan arah dan pijakan, bahkan berkecenderungan objektif. Ia menganjurkan agar para pengkaji teks berpijak pada teks itu sendiri. Pertama-pertama, teks harus dipenggal-penggal menjadi beberapa *leksia* (satuan bacaan tertentu). *Leksia* ini dapat berupa satu kata, beberapa kata, satu kalimat, sebuah paragraf, atau beberapa paragraf. Lalu, menganalisis *leksia* itu dari sisi semiotika primer (tingkat pertama) untuk kemudian dilanjutkan pada analisis semiotika tingkat kedua.<sup>5</sup>

### **Teori Hermeneutika Moderat: Antara Objektivitas dan Subjektivitas (Relativitas)**

Mengingat adanya dua kutub kecenderungan: objektivitas Dilthey dan subjektivitas (relativitas) Gadamer, maka sebagaimana Barthes, Paul Ricoeur (ahli semiotik yang lahir 1913) kemudian menjembatani keduanya. Teorinya sebagaimana Barthes, adalah teori moderat (antara objektivitas dan relativitas), meski cenderung objektif. Menurutny, seorang pengkaji teks, termasuk teks sastra, tidak harus memproyeksikan diri ke dalam karya atau teks sastra, tetapi membuka diri terhadapnya. Seorang pengkaji sastra mesti bersikap *in medias res*, selalu di tengah, tidak di belakang dan tidak juga di depan. Yang dimaksudkannya adalah meringankan dan mempermudah isi teks dengan cara menghayatinya. Dalam interpretasi teks, tidak harus seorang pengkajinya seolah-olah berhadapan dengan teks yang beku, tetapi harus membaca ke dalam teks. Ia harus mempunyai konsep-konsep yang diambil dari pengalamannya sendiri yang tidak mungkin dihindari keterlibatannya, sebab konsep-konsep itu dapat diubah atau disesuaikan tergantung pada kebutuhan teks. Namun, di sini ia masih berkisar pada teks, meskipun segala interpretasinya membawa segala kekhususan ruang dan waktunya. Karena itu, Ricoeur menyarankan agar pengkajian teks dimulai dari analisis *explanation* sebagai tahap awal untuk mengkaji dimensi statis dari teks, baru kemudian *interpretation* untuk mengungkap makna kontekstual dari teks.<sup>6</sup> Dua tahapan yang disarankannya ini

sebanding dengan semiotika primer dan semiotika tingkat keduanya Barthes atau pembacaan *heuristik* dan hermeneutiknya Riffaterre.

Dalam tahap kerja *interpretation*, seorang pengkaji teks, termasuk teks sastra berarti tengah melakukan interogasi terhadap kode-kode yang dipasang sastrawan, sehingga bisa memasuki bilik-bilik makna yang tersimpan. Ia ibarat pemburu harta karun yang bermodalkan peta, harus paham terhadap sandi dan tanda-tanda yang menunjukkan di mana makna-makna itu disimpan dan dengan bimbingan tanda-tanda baca itu kemudian makna dibuka.

Untuk menemukan makna hakiki, dalam kerja hermeneutika, pengkaji teks dalam hal ini, harus memahami kode bahasa seperti gramatika, kode sastra sebagai *supralingual* yang menggunakan stilistika;<sup>7</sup> unsur intrinsik lain dalam prosa sastra seperti plot, *setting*, tokoh, dan tema; *leksia* (satuan bacaan tertentu) dalam bentuk satu kata, beberapa kata, satu kalimat, sebuah paragraf, atau beberapa paragraf, tanda-tanda non-verbal seperti latar kehidupan pengarang, pembaca, bahkan penerbitnya.<sup>8</sup> Ia juga harus memahami tiga tanda semiotik dalam sastra yang digagas Charles Sanders Peirce, yaitu simbol, ikon, dan indeks, sebagaimana telah dijelaskan di bagian tulisan tentang semiotik di muka.

Namun, dalam pengkajian teks apa pun, terutama sastra, pendekatan hermeneutika (semiotika tingkat kedua) ala Peirce, yang paling operasional adalah penelitian terhadap indeks (dalam bahasa Peirce), atau simbol (dalam bahasa de Saussure), sebagaimana di bagian semiotik telah dijelaskan.

Dalam hermeneutika, kendati harus diupayakan ke arah objektivitas dengan langkah sebagaimana dijelaskan di atas, tetapi kecenderungan subjektivitas (relativitas), sebagaimana diakui Ricoeur, Barthes, terutama sekali Gadamer, sulit dihindari dan hal itu sah-sah saja. Tentu saja pengecualiannya dalam hal ini adalah Dilthey yang lewat konsep trans-historisnya, ia mengklaim objektivitas hasil kajian hermeneutika yang kebenarannya dapat diukur. Karena tak terhindarkannya subjektivitas, ukuran yang dipakai dalam melihat hasil penafsiran hermeneutika pun bukanlah benar salah, tetapi argumentasi yang dijadikan landasan, kedekatannya dengan fenomena yang terjadi dan berkaitan dengan teks, serta memberikan jawaban atas masalah penelitian atau tidak. Hermeneutika atau semiotika tingkat kedua dalam hal ini tidak mencari makna yang paling benar, tetapi makna yang paling optimal.<sup>9</sup> Dalam pengkajian teks sastra, makna yang paling optimal itu berarti terungkapnya aspek estetika makna,

baik makna logis maupun makna rasa dan imajinasinya, di samping aspek estetika bentuk lewat pembacaan heuristik atau semiotika primer (makna *zahir/dekat*).

### **Problem Teori Hermeneutik Subjektif Relatif untuk Teks Keagamaan dan Tcori Hermeneutik Objektif**

Sebagaimana di atas telah dijelaskan, keberatan kalangan konservatif terhadap hermeneutika pada persoalan bahwa hermeneutika memandang semua pemahaman adalah interpretasi subjektif yang sifatnya relatif. Sebagai produk yang relatif, pemahaman agama, karenanya, bukanlah agama itu sendiri. Pandangan ini, menurut mereka, amat berbahaya saat digunakan untuk memahami ayat-ayat *muhkamāt* (yang jelas maksudnya). Dalam bahasa lain, sisi keberatan mereka terhadap hermeneutika adalah: (1) pada penjelasan bahwa hermeneutika tidak mencari makna yang paling benar, tetapi makna yang optimal. (2) Pada teori subjektivitas Gadamer di mana menurutnya, bahasa mempunyai makna yang otonom, berdiri sendiri, yang terbebas dari intensi penulis, konteks sosial dan budayanya, dan terbebas dari penerima pertamanya sebagai publik yang dituju penulis. Karena itu, pengkaji teks boleh tidak terikat oleh konteks teks yang dikajinya (melampaui maksud pengarang) dan hasil kajiannya pun cenderung subjektif. (3) Pada konsep pluralitas makna atau konsep kematian pengarang (*the death of author*) dari Roland Barthes. Karenanya, sebuah teks, baginya, mirip bawang. Teks, termasuk di dalamnya teks keagamaan, terdiri dari lapisan-lapisan makna yang jika pengupasan lapisan terus dilakukan bukan berakhir pada jantung, bukan inti, bukan rahasia, dan bukan pula prinsip yang tereduksi.

Namun, teori hermeneutik yang berujung pada relativitas penafsiran itu, ternyata tidaklah tunggal. Tujuan hermeneutik dari awal justru ingin mencari makna sejati sebagaimana yang dikehendaki penulisnya. Sebab itulah, beberapa konsep pun lahir untuk tujuan tersebut. Yang terdepan adalah konsep *historical understanding* (kemampuan sejarah) dari Wilhelm Dilthey yang dengannya, menurut Dilthey, pengkaji teks akan mampu mengatasi jarak budaya antara dirinya dengan pengarang. Konsep ini juga disebutnya dengan konsep *verstehen* (kemampuan untuk masuk ke dalam kehidupan mental pengarang atas dasar tanda-tanda yang diberikannya) atau trans-historis (kemampuan pengkaji untuk melepaskan diri dari konteks historis diri sendiri dan masuk ke dalam konteks kehidupan



pengarang). Lewat konsep trans-historisnya ini, Dilthey pun mengklaim objektivitas hasil kajian hermeneutika yang dapat diukur kebenarannya. Selain itu, meski merayakan pluralitas pemahaman, tetapi Barthes juga menganjurkan agar para pengkaji teks berpijak pada teks itu sendiri. Antara lain dengan cara memenggal-menggal teks menjadi beberapa *leksia* (satuan bacaan tertentu). Bahkan, Paul Ricoeur memunculkan konsep *in medias res*, selalu di tengah, tidak di belakang dan tidak juga di depan pada saat mengkaji teks. Dengan begitu, teori hermeneutika ketiganya bersifat positivistik, paling tidak mendekatinya.

Lagi pula, teori subjektivitas Gadamer dan pluralitas makna dari Barthes di atas lahir dalam konteks hermeneutika yang digunakan untuk ilmu sosial dan humaniora. Berbeda dengan agama yang bersifat absolut, dalam ilmu pengetahuan, sikap yang disarankan untuk dikembangkan adalah sikap skeptis dan kritis.<sup>10</sup> Di sinilah sulitnya persoalan keagamaan, ketika dilihat sebagai wilayah ilmu. Dalam konteks mahasiswa UIN/IAIN, sikap seperti itu selama ini tidak menjadi masalah. Meski mereka diajarkan rasionalitas teologi Mu'tazilah dan teologi Syiah yang diharamkan kalangan konservatif misalnya, umumnya mahasiswa UIN tetap Sunni. Hanya saja, mereka lebih menghargai perbedaan dalam Islam.

Selain itu, relativitas pemahaman terhadap al-Qur'an dan hadis sendiri dalam wilayah ilmu tradisional Islam seperti dalam fikih (hukum Islam) atau Ushul Fiqh (ilmu tentang kaidah dan metodologi penetapan hukum Islam) sekalipun diakui. Sebab itu, kemunculan pandangan yang relatif, terutama persoalan keagamaan sebagai sebuah ilmu tidak usah terlalu dikhawatirkan, karena agama meski butuh justifikasi akal, tetapi pada prinsipnya adalah keyakinan (kepercayaan). Simaklah perkataan Imam Malik yang menunjukkan pandangan ini. Katanya: "Saya hanyalah manusia biasa, yang kadang salah dan kadang benar. Selidikilah pendapat saya. Kalau sesuai dengan al-Qur'an dan hadis, ambillah. Yang menyalahinya, tinggalkanlah".

Dalam konteks epistemologi, pandangan Imam Malik tersebut tentu saja bisa dipahami. Alasannya, secara ilmu pengetahuan, posisi al-Qur'an dan hadis sahih sebanding dengan realitas alam dan sosial dalam ilmu pengetahuan umum. Keduanya adalah data atau fakta. Namun, ketika menjadi ilmu, itu berarti telah ada intervensi ilmuwan, karena ilmu apa pun sesungguhnya adalah konstruksi ilmuwan terhadap data/fakta atau dalam konteks ilmu keislaman, konstruksi ilmuwan terhadap data al-Qur'an dan

Hadis. Hanya saja, dalam ilmu pengetahuan, di samping ada kebenaran hipotetis yang relatif yang dalam ilmu keislaman disebut *furū'* (cabang), juga terdapat hal-hal yang bersifat absolut atau kebenaran universal (postulat). Dalam ilmu keislaman dikenal dengan usul (prinsip). Karena itu, dalam ilmu Islam sekalipun relativitas banyak terjadi dalam wilayah *furū'* itu. Sejarah Islam pun menunjukkan bahwa pengabsolutan pandangan keislaman tertentu, apalagi dalam soal *furū'*, telah melahirkan perpecahan di tubuh umat Islam, bahkan kontra produktif bagi pengembangan peradaban Islam.

Bahkan, dalam sejarah Islam, pengabaian terhadap ayat-ayat *muhkamāt* sekalipun sudah terjadi sejak masa 'Umar bin Khattab pada saat ayat *muhkamāt* itu tidak lagi sesuai dengan semangat al-Qur'an yang lebih kuat atau bersifat perenial. Ia misalnya dengan didukung Utsman bin 'Affan dan Ali bin Abi Thalib tidak membagikan harta rampasan perang kepada para prajurit Islam, ketika harta rampasan perang itu dalam bentuk tanah. Ia dalam hal ini tidak memahami secara harfiah ayat QS. [8]: 41 yang mengharuskannya. 'Umar justru menyerahkannya kepada para petani yang ahli, yang sebagian besar hasilnya diserahkan kepada negara, di mana kemudian para prajurit mendapatkannya.<sup>11</sup> Di samping tindakan membagikan harta rampasan perang berupa tanah kepada para prajurit, menurut 'Umar, tidak sesuai dengan visi *welfare state*-nya yang kemudian terrealistis, juga baginya tidak sesuai dengan prinsip keadilan ekonomi Islam. Lebih dari itu, 'Umar bin Khattab juga pernah mentakwil ayat-ayat yang dianggap *qat'ī*/jelas maksudnya berdasarkan alasan yang kuat. Misalnya, Umar tidak memberlakukan hukum potong tangan bagi pencuri pada masa paceklik dan memandang pelaksanaan hukuman potong tangan pada saat demikian adalah kezaliman.

Jadi, berdasarkan penjelasan itu, hermeneutika, ketika digunakan terhadap ayat-ayat *qat'ī* (*muhkamāt*) seperti ayat warisan Islam yang memberikan hak waris wanita dua berbanding satu orang laki-laki, karena substansi perenial Islam atau alasan agama lainnya yang lebih kuat tidak menghendakinya, tidak menjadi problem, sebagaimana yang telah dilakukan 'Umar. Tentu saja pandangan ini akan sulit diterima oleh kalangan literal.

## **Ta'wil sebagai Teori Hermeneutika Arab: Dari Teori Subjektif (Relatif) Hingga Objektif**

Dalam tradisi Arab atau Islam, hermeneutika modern Barat di atas sebanding dengan *ta'wil*, termasuk kecenderungan objektif dan relatifnya. Secara bahasa, *ta'wil* berasal dari kata *awwala*, yang berarti mengembalikan makna pada makna yang sebenarnya atau hakikat terakhir. Sebagian ahli melihatnya dari kata *iyalah*, yang berarti mengatur kata atau kalimat untuk memperoleh makna yang sebenarnya, makna terdalam, tersirat, dan tersembunyi. Dilihat dari akar kata ini, tampaknya para ahli *ta'wil* melihat bahasa sebagai wadah makna (*the locus of meaning*) sekaligus penandaan (*dilal*) dan pelambangan (*misal*). Secara leksikal, *ta'wil* juga sering diartikan menafsirkan kata atau kalimat secara alegoris, simbolik, atau rasional. Sebab itu, padanan *ta'wil* dalam bahasa Inggris adalah *esoteric exegesis* (penafsiran kata atau kalimat yang hanya diketahui oleh orang tertentu saja).

Secara terminologis, *ta'wil* didefinisikan sebagai perjalanan jiwa dalam memahami teks (karya sastra) dari makna lahirnya menuju makna batin atau *majaz* (kiasan) yang juga dikandung teks. Dalam buku-buku usul fiqh (ilmu mengenai kaidah dan metodologi penetapan hukum Islam), *ta'wil* didefinisikan sebagai memindahkan suatu perkataan dari makna yang lahir (makna dekat yang terang, yang dalam semiotika disebut makna tingkat pertama) kepada makna batin (makna jauh dan tidak terang, yang dalam semiotika disebut makna tingkat kedua), karena ada argumen yang menyebabkan makna batin tersebut harus dipakai.

Meski demikian, definisi *ta'wil* dalam berbagai literatur keislaman agak beragam, sesuai dengan kecenderungan para ahli dalam memahami teks, apakah termasuk kategori *ahl al-hadits* yang lebih menekankan pada pemahaman berdasarkan *ma'tsur* (Qur'an, hadis, dan pendapat sahabat) atau *ahl al-ra'yi* yang lebih menekankan pemahaman terhadap teks berdasarkan *ra'yi* (pemikiran rasional) ketimbang hadis ahad (hadis yang diriwayatkan oleh 1-9 orang periwayat). Jalāl al-Dīn al-Suyūfī (w.911 H/1505 M) dari kalangan *ahl al-hadits* umpamanya mendefinisikan *ta'wil* sebagai menentukan makna dari beberapa makna yang berbeda yang dikandung oleh sebuah lafal yang harus dilandasi oleh dalil-dalil (baik dalil agama maupun akal). Misalnya mengartikan kata *istawa* (bersemayam) dalam ayat: "Allah Yang Mahapemurah *istawa* (bersemayam) di atas "Arasy" (Singgasana-Nya) (QS. [20]: 5) dengan *istaula* (berkuasa). Argumennya, jika diartikan

secara harfiah (bersemayam), bertentangan dengan prinsip dalam teologi Islam bahwa Allah berbeda dengan makhluknya yang bertempat. Sedangkan Ibn Rusyd, fuqaha yang juga filosof yang rasional mendefinisikan dengan lebih umum, yaitu menerangkan makna suatu lafal dengan makna *majazi* (kiasan)-nya.

Ada dua syarat dalam melakukan *ta'wil* (hermeneutika) yang disepakati, terutama dalam usul fiqh: (1) harus bisa dibenarkan secara bahasa dan (2) didukung alasan atau indikator (*qarīnah*) yang bisa dipertanggung-jawabkan secara struktur teks dan juga konteks historisnya. Namun, kalangan ahli yang cenderung literal mensyaratkan *ta'wil* tidak digunakan pada kata yang makna hakikinya sudah dapat dipahami secara langsung (*muhkamāt*).<sup>12</sup>

Dalam konteks tafsir al-Qur'an sebagai bandingan, menurut Hamid Abu Zaid, syarat *ta'wil* dalam menafsirkan al-Qur'an adalah penguasaan terhadap ilmu al-Qur'an seperti konsep nasikh-mansukh (yang menyalin dan disalin), *khas-ʿam*, (yang maknanya khusus dan umum), *muhkam-mutasyābih* (yang jelas maksudnya dan yang tidak), dan lainnya. Tanpa ilmu al-Qur'an itu, seorang yang melakukan *ta'wil* terhadap al-Qur'an akan sulit melepaskan diri dari ideologinya atau akan terjadi lompatan dari *ta'wil* ke *talwin* (ideologisasi). Tanpa ilmu di atas, ia akan terjebak pada *al-qira'ah al-mugridah* (pembacaan tendensius) yang subjektif.<sup>13</sup>

Dalam tradisi Arab, *ta'wil* digunakan oleh berbagai ilmu tradisional Islam atau Arab. Misalnya tafsir, fikih (keduanya terlihat dalam syarat *ta'wil* di atas), tasawuf, dan kritik sastra. Hal ini tentu saja bisa dipahami, karena kata *ta'wil* dengan berbagai artinya disebut dalam al-Qur'an sebanyak 17 kali.<sup>14</sup>

Dalam literatur ilmu tafsir, tafsir yang menggunakan *ta'wil* itu sering disebut dengan *al-tafsir al-isyāri* atau *al-tafsir al-bātini* yang banyak dipakai oleh para sufi. Asal usul jenis tafsir ini dari Ibn 'Abbas ketika menafsirkan ayat pertama surat al-Nasr (QS. 110): "*Apabila telah datang kepadamu pertolongan dan kemenangan dari Allah*". Sebagaimana diceritakan al-Bukhārī, menurut umumnya sahabat, tafsir ayat ini adalah perintah memuji dan memohon ampunan Allah saat mendapat pertolongan-Nya, sesuai bunyi akhir surat tersebut. Namun, menurut Ibn 'Abbas yang saat itu belum dewasa, tafsir ayat itu adalah bahwa ajal Rasulullah sebentar lagi akan segera tiba. Dalam sejarah, tafsir Ibn 'Abbas itu terbukti, karena tak lama setelah mendapat wahyu surat an-Nasr, Rasulullah pun wafat. Model tafsir

*al-isyārī* ini dibolehkan oleh para ahli ilmu tafsir seperti Manna Khalil al-Qaṭṭān selama memenuhi empat syarat: tidak bertentangan dengan makna zahir ayat, maknanya sendiri sah, ada indikasi dalam ayat yang ditafsirkan pada makna *isyārī* (yang bersifat isyarat), antara makna *isyārī* dan makna harfiah ayat terdapat hubungan yang erat.<sup>15</sup> Hanya saja, syarat pertama dari al-Qaṭṭān itu, agaknya tidak logis, karena sebagai tafsir yang menekankan pada makna batin, tafsir *isyārī* akan berbeda dengan makna zahir.

Dalam literatur kritik sastra, di antara tokoh kritikus sastra Arab yang mementingkan *ta'wil* adalah 'Abd al-Qahir al-Jurjānī (400/471 H), karena ia sebagaimana Ibn al-Atsir (w 637 H), lebih mendahulukan makna. Ia menolak bahwa makna tidaklah bertambah, tetapi yang bertambah adalah *lafaz*. Keindahan utama sastra, menurutnya bukan terletak pada bentuk pengucapan, tetapi terutama makna yang dikandungnya. Makna (aspek batin), baik pikiran, cita rasa maupun imajinasi, adalah asas bagi ekspresi bahasa sebagai aspek luar. Sebuah ekspresi sastra tidak akan bermakna, jika makna yang dikandungnya rusak. Ia juga membahas mengenai makna kedua (makna batin), baik karena kebiasaan, keharusan struktur, dan pengaruh bunyi. Sebab itulah, dalam pengkajian teks sastra, al-Jurjānī pun menekankan pentingnya *ta'wil* dalam pengertian lebih umum, sebagaimana telah dijelaskan di muka.

Selain, al-Jurjānī kritikus lain yang mementingkan *ta'wil* adalah Abū Ḥayyān al-Tahūḥīdī (375/987). Menurutny, dalam pengkajian karya sastra, seorang pengkaji teks sastra tidak saja harus menguasai ilmu balaghah (teori stilistika Arab tradisional), puisi dan prosa, tetapi juga *ta'wil*,<sup>16</sup> sebagaimana juga di muka telah dijelaskan.

Dalam usul fiqh, *ta'wil* merupakan salah satu yang dibahasnya. Selain bisa dilihat dari syarat *ta'wil* yang telah dijelaskan di atas, lihat juga buku seperti buku *al-Bayān* karya 'Abd al-Hamid Hakim (yang terkenal di pesantren modern di Indonesia) dan buku *Syarah Jam' al-Jawami'* (2 Jilid tebal) karya Jalaluddin al-Mahalli yang terkenal di pesantren tradisional. Dalam literatur Indonesia, hal ini bisa dilihat dari buku Usul Fiqh karya A. Hanafie dan Ensiklopedi Hukum Islam karya Azis Dahlan dan kawan-kawan yang membahasnya dalam sebuah entri tersendiri.

Yang menarik, dalam usul fiqh dikenal adanya *ta'wil ba'id* (*ta'wil* yang jauh), yaitu suatu *ta'wil* yang secara bahasa sesungguhnya tidak tepat,

tetapi bisa dibenarkan karena adanya hubungan logika. Misalnya memaknai kata satu “kambing” sebagai zakat untuk 40 kambing yang terdapat dalam teks Hadis Nabi dengan harganya sebagaimana yang dilakukan oleh Hanafiyyah, meski Syafi’iyyah tidak mengakui keabsahan *ta’wil* jenis ini. Contoh lain adalah: (1) *ta’wil* Hanafiyyah yang ditolak Syafi’iyyah terhadap kalimat “memberi makan 60 orang miskin” sebagai denda keagamaan bagi orang yang melakukan hubungan seksual siang hari di bulan Ramadhan dengan memberi makan kepada seorang miskin dalam 60 hari. (2) Mengartikan keharusan mendistribusikan zakat kepada 8 golongan *mustahiq* (penerima) zakat dengan pengertian mendistribusikannya pada sebagiannya saja. Syafi’iyyah menolak *ta’wil ba’id* seperti ini, kecuali karena darurat.<sup>17</sup>

Lebih dari itu, Najmuddin al-Thufi (657-716 H) dan Ibn Rusyd 41127-1198 fuqaha yang juga filosof berpendapat bahwa ayat-ayat yang sulit dipahami secara rasional atau ayat-ayat yang bertentangan dengan kemaslahatan, meskipun *muhkamāt*, maka ayat-ayat itu harus di-*ta’wil* dengan mendahulukan kemaslahatan manusia atau temuan akal. Yang dimaksud kemaslahatan, sebagaimana pendapat Tyan yang dikutip Muhammad Khalid Mas’ud, adalah kepentingan umum atau kemanfaatan manusia secara umum (sosial). Demikian juga yang dimaksud dengan temuan akal, bukan temuan akal yang relatif, tetapi temuan akal yang perenial seperti keadilan dan lain-lain.<sup>18</sup>

Di samping ilmu-ilmu tradisional Islam di atas, *ta’wil* juga menjadi bagian dari ilmu tasawuf. Ibn ‘Arabi (1165-1240 M) mengartikan *ta’wil* dengan berusaha kembali lagi atau menemukan makna kerohanian teks dengan cara menyingkap ungkapan-ungkapan simbolik. Ia menyebut *ta’wil* sebagai *tajdid al-mutsul* (memperbaharui makna kiasan (simbolik/metaporik) sebuah teks dan juga menyebutnya sebagai *tajdid al-Khalq*, pembaharuan makna sebagai ciptaan baru, karena dalam *ta’wil* seorang pengkaji teks telah menciptakan suatu makna baru. Dalam *Asrar ‘Arifin* (Rahasia-rahasia Para Sufi), Hamzah Fansuri, sufi dan penyair Aceh masa peralihan dari abad 16 ke abad 17, memberi padanan *ta’wil* sebagai “sarah pulang”. Alasannya karena *ta’wil* berarti menjelaskan makna sebuah teks dengan mengembalikan pada rahasia makna terdalamnya yang merupakan substansi teks yang menggerakkan hidupnya sebuah teks. Hal yang hampir sama disampaikan oleh ‘Ain al-Quddat al-Hamadani, sufi Persia abad ke-12. Menurutnya, setiap wacana bersifat *masyarik al-dilalah*,

menyajikan berbagai kemungkinan makna, dengan bertumpu pada ungkapan-ungkapan simbolik dan penanda lainnya. Sebab itu, menurutnya, pengkajian terhadap teks, menuntut pelakunya memiliki pengetahuan yang luas di bidang bahasa, sejarah, kebudayaan, dan ilmu-ilmu yang bersangkutan langsung dengan isi teks. Agaknya, al-Hamazani menyadari, sebagaimana para ahli hermeneutika modern, setiap teks memiliki konteks historisnya tersendiri. Bahkan, 'Abd ar-Razzaq al-Kaisani, sufi abad ke-13, menjustifikasi keharusan *ta'wil* dengan rujukan yang dipercayainya sebagai hadis Nabi: "Tidak ada ayat al-Qur'an yang tidak mempunyai makna zahir sekaligus makna batin, batasan sekaligus tempat ke mana kita melakukan pendakian". Di kalangan Syiah, hadis ini tampaknya juga populer. Mereka meyakini adanya makna zahir dan batin dalam al-Qur'an, di mana makna batinnya hanya diketahui oleh ahlinya, terutama para imam setelah Nabi wafat (ada 5 imam dalam Syiah Zaidiyah, atau 7 imam dalam Syiah Ismailiyah, atau 12 imam dalam Syiah Imamiyyah) yang dipercayainya sebagai orang-orang maksum (terpelihara dari dosa), Dalam tradisi Syiah pun, terutama Ismailiyah, makna harfiyah al-Qur'an disebut *tanzil* (yang diturunkan) dan makna batinnya disebut *ta'wil*. Ali bin Abi Thalib dalam hal ini adalah guru besar para imam.

Abū Ḥamid al-Ghazālī (w. 1111 M), meski ia sesungguhnya cenderung literal, tetapi sebagai seorang sufi dan teolog, ia menggunakan *ta'wil* dalam memahami ayat atau hadis. Dalam *Kimiya al-Sa'adah*-nya, al-Ghazālī menafsirkan hadis: "Malaikat tidak akan masuk pada sebuah rumah yang di dalamnya ada gambar binatang dan anjing". Hadis ini di-*ta'wil* al-Ghazālī dengan memahaminya bahwa orang yang jiwanya keji seperti binatang tidak akan memperoleh kedamaian. Secara implisit, al-Ghazālī tampaknya menyadari betul bahwa tafsir harfiyah seperti dalam kasus hadis ini mengandung kelemahan, bahkan berbahaya. Hal ini karena dalam kasus hadis tersebut misalnya bisa jadi dipahami bahwa orang yang di rumahnya ada lukisan makhluk hidup atau anjing tidak akan didatangi Malaikat pencabut nyawa sekalipun. Sebab itu, al-Ghazālī melakukan penyeberangan (*i'tibar*) dari fenomena (ungkapan lahir) sebuah teks menuju *nomina* (ungkapan batin)-nya dan penyeberangan itu dilakukannya lewat pendayagunaan akal intuitif dan juga akal rasional.<sup>19</sup>

Tradisi *ta'wil* dengan mencari makna spiritual sebuah teks dalam sufisme di atas bisa dipahami, karena para sufi adalah para penempuh jalan menuju Tuhan yang spiritual, agar dapat dekat sedekat mungkin dengan-

Nya. Dalam tahap tertentu rahasia ketuhanan yang spiritual pun tersingkap di hadapan mereka. Pola pikir spiritual itulah yang membedakan mereka dengan para fuqaha, paling tidak umumnya fuqaha, yang dalam menetapkan sebuah hukum hanya berdasarkan bukti fisik. Karena itu, umumnya para fuqaha menolak *ta'wil*, dan sekalipun membolehkannya bersifat semu. Karena pola pikir spiritual dan perbedaan penerimaan terhadap *ta'wil* itulah tampaknya yang membuat pandangan para sufi dalam soal sosial keagamaan juga berbeda dengan para fuqaha.

Dalam soal pluralisme agama misalnya, Jalaluddin Rumi (604 H/1207-672 H/1273 M) yang sufi dalam puisinya mengkritik terjadinya perbedaan antar manusia yang membawa pada permusuhan, karena segala perbedaan hanya terdapat dalam jiwa hewani yang fisikal. Dalam melihat agama-agama, tegas Rumi, hendaknya tidak dengan cara melihat jalan-jalan yang beragam yang bersifat fisikal, tetapi dengan melihat tujuannya yang selaras dan satu yang bersifat spiritual.<sup>20</sup> Demikian juga dalam soal cinta. Bagi para fuqaha, penggambaran cinta kepada Tuhan dalam puisi sufistik Rabi'ah Adawiyah (713-801 M) dan 'Umar Khayyam (1048-1131 M) misalnya, terlalu erotik untuk kepekaan kesalehan.<sup>21</sup> Sedangkan bagi para sufi, cinta adalah tangga menuju pencapaian derajat spiritualitas yang tinggi.

Selain itu, penerimaan terhadap *ta'wil* secara penuh oleh para sufi juga tampaknya dipengaruhi oleh tradisi sastra sufistik yang simbolik di kalangan para sufi. Yang dimaksud sastra sufistik adalah sastra yang mementingkan pembersihan hati (*tazkiyah al-nafs*) dengan berakhlak baik, menggambarkan perjalanan spiritual seorang sufi mencapai taraf di mana hubungan jiwanya telah dekat dengan Tuhan, yang mengutamakan makna bukan bentuk, karena bagi para sufi, bentuk sangat ditentukan oleh makna, dan sebagian besar formatnya beraliran simbolik (yang di dalamnya terdapat simbol-simbol yang sarat dengan makna di samping imajinasi), sebagaimana telah dijelaskan di muka.<sup>22</sup>

Dalam fiksi, contoh sastra sufistik yang simbolik dan monumental adalah *Mantiq al-Tair* (Musyawarah Burung), puisi epik yang ditulis oleh Fariduddin Attar (513 H/1119-627/1230 M), sebagaimana telah dijelaskan di teori aliran sastra di atas.<sup>23</sup>

Dengan bentuk sastra simbolik seperti di atas, maka *ta'wil* tak terelakkan untuk digunakan para sufi. Sebab itu, bisa dipahami, jika para sufi



sangat dekat dan mendukung sepenuhnya penggunaan *ta'wil* dalam pengkajian teks, khususnya sastra sufistik.

Meski *ta'wil* telah menjadi bagian dari ilmu tradisional Islam atau Arab sejak masa klasik, tetapi *ta'wil* tetap ditolak sebagian *ahl al-hadits* yang menolak menta'wil kata *istawa* (bersemayam) dengan *istaula* (berkuasa) dengan tidak mempersoalkan cara Tuhan bersemayam seperti yang dianut oleh Imam Malik (93 H/712 M/179 H/798 M), Imam Ahmad bin Hanbal (164/780-241 H/855 M), dan al-Qurtubī. Selain itu, *ta'wil* juga ditolak oleh Zahiriyah, mazhab yang didirikan Daud bin Khalaf (w 269 H/882 M) yang bagi mazhab ini, *Lā ra'ya fī al-dīn* (tidak ada pemikiran dalam agama).<sup>24</sup>

### Kesimpulan

Berdasarkan penjelasan di atas, bisa disimpulkan bahwa teori hermeneutika modern Barat dan *ta'wil* dalam tradisi Islam atau Arab hampir sama. Sebagaimana hermeneutika modern, teori *ta'wil* pun ada yang tipologinya cenderung memberikan kebebasan kepada pengkaji teks dalam mencari makna batin sebuah teks. Yang dijadikan ukuran adalah akal rasional, intuitif, dan kemaslahatan. Karena itu, hasil kajian teks lewat *ta'wil* merupakan hasil kajian yang subjektif, bahkan relatif. Teori *ta'wil* ini hampir sama dengan teori hermeneutika konstruktifnya Gadamer di mana menurutnya, bahasa mempunyai makna yang otonom, terbebas dari intensi penulis, konteks sosial dan budayanya, dan terbebas dari penerima pertamanya. Yang termasuk kategori *ta'wil* jenis ini adalah teori *ta'wil* dalam tafsir *isyārī* atau *ta'wil* yang dikemukakan oleh al-Tufi, Ibn Rusyd, Ibn 'Arabi, dan *ta'wil ba'id* Hanafiyah yang problem secara bahasa (teks).

Ada juga yang sangat menjaga objektivitas dengan menekankan teks sebagai landasan (dibenarkan secara bahasa), konteks (indikasi) teks, dan konteks pengarangnya. Teori *ta'wil* ini mirip dengan teori hermeneutika rekonstruktif Dilthey dengan trans-historisnya (kemampuan pengkaji teks untuk melepaskan diri dari konteks historis diri sendiri dan masuk ke dalam konteks kehidupan pengarang). Konsep *ta'wil* yang dikemukakan para ahli usul fiqh atau oleh Hamid Abu Zaid yang oleh kalangan Islam konservatif sering disebut menganut hermeneutika subjektif, secara metodologis masuk kategori jenis *ta'wil* yang cenderung menjaga objektivitas teks. Abu Zaid, bahkan mengingatkan para pengkaji teks agar tidak terjebak pada pembacaan yang tendensius (*al-qirā'ah al-mugridjah*). Karena itu,

menurutnya, seorang yang mengkaji teks al-Qur'an misalnya harus menguasai ilmu al-Qur'an (tafsir) terlebih dahulu.

Selain itu, dalam khazanah *ta'wīl* pun ada teori moderat yang meskipun menjaga objektivitas teks, tetapi tidak memungkirkan bahwa hasil kajian *ta'wīl* tidak steril sama sekali dari unsur relativitas. Teori *ta'wīl* ini sebagaimana teori hermeneutika Barthes dan Ricoeur yang menyarankan pengkaji teks harus berpijak pada teks dan konteks, tetapi mengakui segala interpretasinya tetap terdapat kekhususan ruang dan waktu dari pengkajinya. Barthes misalnya menyarankan pengkaji teks untuk membagi teks yang dikaji ke dalam beberapa *leksia* dan Ricoeur menyarankan pengkaji teks bersikap in *medias res* (selalu di tengah, tidak di depan dan tidak juga di belakang teks). Dalam tradisi *ta'wīl*, tokohnya yang moderat ini antara lain adalah 'Ain al-Quddat al-Hamazani yang mengharuskan pengkaji teks menguasai bahasa, konteks historis teks, dan ilmu yang terkait dengan isi teks, tetapi mengakui bahwa semua teks bersifat *masyarik al-dilalah*, menyajikan berbagai kemungkinan makna. Namun, konsep *ta'wīl* Manna Khalil al-Qaṭṭān tampaknya merupakan *ta'wīl* yang —berdasarkan teori Ricoeur terlalu di belakang, karena konsep *ta'wīl*-nya merupakan konsep *ta'wīl* yang semu.

Berdasarkan kesimpulan di atas, sulit untuk bisa dikatakan bahwa hermeneutika adalah teori Barat yang non-Islam sebagaimana diklaim kaum konservatif Islam, karena tipologi *ta'wīl* dalam tradisi Islam atau Arab hampir sama dan *ta'wīl* juga disebut dalam al-Qur'an 17 kali. Karena itu: (1) penggunaan hermeneutika atau *ta'wīl*, meski dalam Islam sendiri kontroversi, tetapi bisa dikatakan Islami. (2) Penolakan kalangan konservatif kontemporer terhadap hermeneutika sama dengan penolakan kalangan *ahl al-ḥadīth* terhadap *ta'wīl* pada masa klasik Islam. Faktor penolakan utamanya justru karena kecenderungan literalnya. *Wallāhu a'lam bi al-sawāb*.

### Catatan Kaki

1. Ulil Abshar Abdalla, "Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam", *Kompas*, 18 November 2002.
2. Hafidz Abdurrahman, "Kebobrokan Tafsir Hermeneutika", dalam [www.nojil.8m.net](http://www.nojil.8m.net); M. Shiddiq al-Jawi, "Hermeneutika al-Qur'an: Keniscayaan atau Kenistaan?", dalam <http://khalifah1924.org>. Anonim, "Pemurtadan di IAIN", dalam [www.nurislami.com](http://www.nurislami.com), dan KH. Maman, "Penghancuran Islam", dalam <http://militan.blogsome.com>; Semuanya diakses 24 Agustus 2007.

3. Abdul Hadi WM, *Hermeneutika, Estetika, dan Religiositas*, (Yogyakarta: Matahari, 2004), h. 70-89; dan E. Sumaryono, *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat*, (Yogyakarta: Kanisius, 1993), h. 23-30.
4. Wilhelm Dilthey, "The Hermeneutics of Human Sciences, dalam Kurt Mueller Volmer, *The Hermeneutics Reader, Texts of the German Tradition from the Enlightenment to the Present*, New York: Continuum, 2002, h. 159-164; Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, (New York and London: Continuum, 1975), h. 528-541; Hans-Georg Gadamer, "The Historicity of Understanding", dalam Kurt Mueller-Volmer, *The Hermeneutics Reader*, h. 266-292; Roland Barthes, *The Semiotic Challenge*, (New York: Hill and Wang, 1988), h. 222-223; Nafisul Atho dan Arif Fahrudin (Ed.), *Hermeneutika Transendental: Dari Konfigurasi Filosofis Menuju Praksis Islamic Studies*, (Yogyakarta: Ircisod, 2003), h. 14-29, 132-148; Abdul Hadi WM, "Ta'wil sebagai Asas Sastra"; Faris Pari, "Hermeneutika: Sebuah Analisis Synchronik Konsep Rekonstruksi, Konstruksi, dan Teks", *Refleksi*, Vol. III, No. 1 2001, Jakarta: Fakultas Ushuluddin UIN Jakarta, h. 1-6; Sumaryono, *Hermeneutik*, h. 106; Kurniawan, *Semiologi Roland Barthes*, (Jakarta: Indonesiatara, 2001), h. 81-100; dan Gadis Arivia, "Kata Pengantar", dalam Diane Macdonell, *Teori-teori Diskursus*, Terjemahan dari *Theories of Discourses: An Introduction*, (Jakarta: Teraju, 2005), h. viii-x.
5. Gadis Arivia, *Teori-teori Diskursus*, h. viii-x; Roland Barthes dkk., *Nazariyyat al-Qirā'ah: Min al-Binyawiyah ilā Jamaliyah al-Talaqqa*, terj. Abd ar-Raman Bu'ali, (Damaskus: Dar al-Hiwar, 2003), h. 87-93; dan Paul Ricoeur, *Filsafat Wacana: Membedah Makna dalam Anatomi Bahasa*, terj. Masnur Hery, *The Interpretation Theory: Discourse and The Surplus of Meaning*, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2002), h. 168-186, 222.
6. Nafisul Atho, *Hermeneutika Transendental*, h. 220-241, Abdul Hadi WM, *Hermeneutika*, h. 70-89; dan Sumaryono, *Hermeneutik*, h. 97-107; Lihat juga Josef Bleicher, *Hermeneutika Kontemporer: Hermeneutika sebagai Metode Filsafat dan Kritik*, terj. Ahmad Norma Permana, (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2003); dan Roy J. Howard, *Pengantar Teori-teori Pemahaman Kontemporer*, terj. Kusmana dan MS Nasrullah, dari *Three Faces of Hermeneutics: An Introduction to Current Theories of Understanding*, (Bandung: Nuansa, 2001).
7. Stilistika adalah ilmu sastra yang membahas fungsi puitis sebuah bahasa. Ilmu ini mengkaji bagaimana sastrawan memanipulasi bahasa demi efek g ditimbulkannya, terutama lisensi puitis-nya (penyimpangan tata tertib bahasa dalam sastra untuk melahirkan bahasa yang indah). Lihat Panuti Sudjiman, *Bunga Rampai Stilistka*, Jakarta: Grafiti, t.th.), h. 3; dan Suparman Natawidaja, *Apresiasi Stilistika*, (Jakarta: Intermasa, 1986), h. 1-3.
8. Komarudin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama, Sebuah Kajian Hermeneutika*, (Jakarta: Paramadina, 1996), h. 163-164; Salah Fadal, *Manābij al-Najd al-Mu'asir*, h. 123-124; Garib Iskandar, *al-Ittijah al-Sima'i fi Naqd al-Syi'r al-'Arabi*, h. 146-148; Nyoman Kutha Ratna, *Teori, Metode, dan Teknik Penelitian Sastra*, h. 112-113; DW. Fokema dan Elrud Kunne-lbsch, *Teori Sastra Abad Kedua Puluh*, terj. J. Praptadihardja dan Kepler Silaban dari *Theories of Literature in Twentieth Century*, (Jakarta: Gramedia, 1998), h. 54-55.
9. Kasiyanto, "Analisis Wacana dan Teoritis Penafsiran Teks", dalam Burhan Bungin (Ed.), *Analisis Data Penelitian Kualitatif*, Jakarta: Rajawali Pers, 2005), h. 148-167; dan Nyoman Kutha Ratna, *Teori*, h. 46.
10. Lihat misalnya Hermawan Wasito, *Pengantar Metodologi Penelitian*, (Jakarta: Gramedia, 1993), h. 7.
11. Paramadina, *Fiqh dan Reaktualisasi Hukum Islam*, (Jakarta: Paramadina, t.th), h. 137-143.

12. Azis Dahlan, dkk., "Takwil", *Ensiklopedi Hukum Islam*, (Jakarta: Intermedia, 2003), h. 1765-1769; A. Hanafie, *Usul Fiqh*, (Jakarta: Wijaya, 1989), C. XI, h. 89; 'Abd al-Hamid Hakim, *al-Bayān*, (Jakarta: Sa'diyah Putra, t.th.), J. III, h. 86-88; Harun Nasution dkk., *Ensiklopedi Islam*, (Jakarta: Ikhtiar Baru Van Houve, 2003), J. V, h. 49-51; dan Abdul Hadi WM, *Hermeneutika*, h. 70-89.
13. Nasr Hamid Abu Zaid, *Kritik Wacana Agama*, Terjemahan dari *Naqd al-Khitab al-Dini*, (Yogyakarta: LKiS, 2003), h. 115-122.
14. Harun Nasution, *Ensiklopedi*, h. 50.
15. Manna Khalil Qarthan, *Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an*, Terjemahan dari *Mabahits fi 'Ulūm al-Qur'an*, (Jakarta: Litera Antar Nusa, t.th.), h. 495-496.
16. 'Abd al-Qahir al-Jurjāni, *Dalā'il al-I'jaz Fi 'Ilm al-Ma'āni*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), h. 199-253 dan 295-312; Muḥammad 'Abd al-Min'im Khafaji, *Madaris al-Naqd al-Adabi al-Hadis*, (Kairo: al-Dār al-Misriyyah al-Lubnaniyyah, 1995), h. 90-91; Isa 'Ali al-'Akubi, *al-Tafkir an-Naqdi 'Inda al-'Arab*, (Beirut: Dār al-Fikr, 2002), h. 204-209; M. Nur Kholis Setiawan, *al-Qur'an: Kitab Sastra Terbesar*, (Yogyakarta: eLSAQ, 2005), h. 252-275; dan 'Abd al-Karim Mujahid, *al-Dilālāh al-Lughawiyah 'Inda al-'Arab*, (t.t: t.p, 1985), h. 57-90.
17. Aziz Dahlan dkk., "Takwil": *Ensiklopedi Hukum Islam*, (Jakarta: Intermedia, 2003), h. 1765-1769; A. Hanafie, *Ushul Fiqh*, h. 92; dan Jalaluddin al-Mahalli, *Syarḥ Jam'u al-Jawāmi'*, (t.t: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyah, t.th.), J. II, h. 52-58.
18. Ahmad Munif Suratmaputra, *Filsafat Hukum Islam al-Ghazālī, Masalah Mursalah dan Relevansinya dengan Pembaharuan Hukum Islam*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, t.th.), h. 83-93; Abu al-Walid Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqāl fīmā Baina al-Ḥikmah wa al-Syarī'ah min al-Ittishal*, (Kairo: Dār al-Ma'arif, 1999), h. 31-32; dan Muhammad Khalid Mas'ud, *Filsafat Hukum Islam: Studi tentang Hidup dan Pemikiran Abu Ishaq asy-Syathibi*, Terjemahan dari *Islamic Legal Philosophy: a Study of Abu Ishaq al-Syathibi*, (Bandung: Pustaka, 1996), h. 191, 195.
19. Abdul Hadi WM., "Relevansi Hermeneuetika dalam Kajian Sastra Melayu di Indonesia", dalam *Mimbar Agama dan Budaya*, Vol. 22, No. 3, 2005, Jakarta: UIN Jakarta, 2005. Soal Syiah makna batin ayat yang dibicarakan dalam tulisan ini lihat MH. Thabathabai, *Mengungkap Rahasia al-Qur'an*, (Bandung: Mizan, 1990), Cet. ke-3, h. 41-46; dan Maksum, "Syiah Sab'iyya: Konsep Imamah dan Ajarannya", dalam Amin Nurdin dan Afifi Fauzi (Ed.), *Sejarah Pemikiran dalam Islam*, (Jakarta: Pustaka Antara, 1996), h. 3-14.
20. Jalaluddin Rumi, *Masnawi: Kitab Suci Persia*; terjemahan dari *Masnawi*, Yogyakarta: Belukar, 2003; dan Mulyadhi Kartanegara, *Jalal al-Din Rumi, Guru Sufi dan Penyair Agung* (Jakarta: Teraju, 2004), h. 25-92; dan JTP. De Brujin, Muhamamd Este' Jami, & John Cooper, *Sanai, Attar, dan Rumi: Studi Komparatif*; terjemahan dari *The Heritage of Sufism, Classical Persian Sufism from Its Origin to Rumi*, (Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2003).
21. "Pendahuluan" untuk Ibn 'Arabi, *Fusus al-Hikam, Mutiara Hikmah 27 Nabi*, (Yogyakarta: Islamika, 2004), h. 12.
22. Lihat Abdul Hadi WM, *Tasawuf yang Tertindas, Kajian Hermeneutik terhadap Karya-karya Hamzah Fansuri*, (Jakarta: Paramadina, 2001).
23. Fariduddin Attar, *Musyawaharah Burung*, Terjemahan dari *The Conference of the Birds*, Yogyakarta: Terawang, 2003; dan Roger Graudi, *Janji-janji Islam*, Terjemahan dari *Promeses de I' Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1982), h. 155-157.
24. Muhammad 'Ali Sabuni, *Safwah al-Tafsir, Tafsir al-Qur'an al-Karim*, (Beirut: Dār al-Fikr, 2001), J. I, h. 418.

## Daftar Pustaka

- Abdalla, Ulil Abshar. "Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam", *Kompas*, 18 November 2002.
- Abdurrahman, Hafidz. "Kebobrokan Tafsir Hermeneutika", dalam [www.nojil.8m.net](http://www.nojil.8m.net); diakses 24 Agustus 2007.
- al-'Akubi, Isa 'Ali. *al-Ta'fīr an-Naqdī 'Inda al-'Arab*, Beirut: Dār al-Fikr, 2002.
- Anonim, "Pemurtadan di IAIN", dalam [www.nurislami.com](http://www.nurislami.com); diakses 24 Agustus 2007.
- 'Arabi, Ibn. *Fusus al-Hikam, Mutiara Hikmah 27 Nabi*, Yogyakarta: Islamika, 2004.
- Arivia, Gadis. "Kata Pengantar", dalam Diane Macdonell, *Teori-teori Diskursus*; terjemahan dari *Theories of Discourses: An Introduction*, Jakarta: Teraju, 2005.
- Atho, Nafisul dan Fahrudin, Arif (ed.), *Hermeneutika Transendental: Dari Konfigurasi Filosofis Menuju Praksis Islamic Studies*, Yogyakarta: Ircisod, 2003.
- Attar, Fariduddin. *Musyawah Burung*, Terjemahan dari *The Conference of the Birds*, Yogyakarta: Terawang, 2003.
- Barthes, Roland. *The Semiotic Challenge*, New York: Hill and Wang, 1988.
- dkk., *Nazariyyat al-Qirā'ah: Min al-Binyawiyah ilā Jamaliyah al-Talaqqa*, terj. Abd ar-Raman Bu'ali, Damaskus: Dār al-Hiwar, 2003.
- Bleicher, Josef. *Hermeneutika Kontemporer: Hermeneutika sebagai Metode Filsafat dan Kritik*, terj. Ahmad Norma Permata, Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2003.
- Brujn, JTP. De, Jami, Muhamamd Este' dan Cooper, John. *Sanai, Attar, dan Rumi: Studi Komparatif*; terjemahan dari *The Heritage of Sufism, Classical Persian Sufism from Its Origin to Rumi*, Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2003.
- Dahlan, Aziz dkk., "Takwil": *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jakarta: Intermedia, 2003.
- Dilthey, Wilhelm. "The Hermeneutics of Human Sciences, dalam Kurt Mueller Volmer, *The Hermeneutics Reader, Texts of the German Tradition from the Enlightenment to the Present*, New York: Continuum, 2002.
- Fokema, DW. dan Kunne-lbsch, Elrud. *Teori Sastra Abad Kedua Puluh*, terj. J. Praptadihardja dan Kepler Silaban dari *Theories of Literature in Twentieth Century*, Jakarta: Gramedia, 1998.

- Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*, New York and London: Continuum, 1975.
- Gadamer, Hans-Georg. "The Historicity of Understanding", dalam Kurt Mueller-Volmer, *The Hermeneutics Reader*.
- Graudi, Roger. *Janji-janji Islam*, Terjemahan dari *Promeses de I 'Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1982.
- Hadi WM, Abdul. *Tasawuf yang Tertindas, Kajian Hermeneutik terhadap Karya-karya Hamzah Fansuri*, Jakarta: Paramadina, 2001.
- , *Hermeneutika, Estetika, dan Religiositas*, Yogyakarta: Matahari, 2004.
- , "Relevansi Hermeneutika dalam Kajian Sastra Melayu di Indonesia", dalam *Mimbar Agama dan Budaya*, Vol. 22, No. 3, 2005.
- Hakim, 'Abd al-Hamid. *al-Bayān*, Jakarta: Sa'diyah Putra, t.th.
- Hanafie, A. *Usul Fiqh*, Jakarta: Wijaya, 1989.
- Hidayat, Komarudin. *Memahami Bahasa Agama, Sebuah Kajian Hermeneutika*, Jakarta: Paramadina, 1996.
- Howard, Roy J. *Pengantar Teori-teori Pemahaman Kontemporer*, terj. Kusmana dan MS Nasrullah, dari *Three Faces of Hermeneutics: An Introduction to Current Theories of Understanding*, Bandung: Nuansa, 2001.
- al-Jawi, M. Shiddiq. "Hermeneutika al-Qur'an: Keniscayaan atau Kenistaan?", dalam <http://khilafah1924.org>; diakses 24 Agustus 2007.
- al-Jurjānī, 'Abd al-Qahir. *Dalā'il al-I'jaz Fī 'Ilm al-Ma'ānī*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.
- Kartanegara, Mulyadhi. *Jalal al-Din Rumi, Guru Sufi dan Penyair Agung*, Jakarta: Teraju, 2004.
- Kasiyanto, "Analisis Wacana dan Teoritis Penafsiran Teks", dalam Burhan Bungin (ed.), *Analisis Data Penelitian Kualitatif*, Jakarta: Rajawali Pers, 2005.
- Khafaji, Muḥammad 'Abd al-Min'im. *Madaris al-Naqd al-Adabi al-Hadis*, Kairo: al-Dār al-Misriyyah al-Lubnaniyyah, 1995.
- Kurniawan, *Semiologi Roland Barthes*, Jakarta: Indonesiatera, 2001.
- Maksum, "Syiah Sab'iyya: Konsep Imamah dan Ajarannya", dalam Amin Nurdin dan Afifi Fauzi (Ed.), *Sejarah Pemikiran dalam Islam*, Jakarta: Pustaka Antara, 1996.
- al-Mahalli, Jalaluddin. *Syarḥ Jam'u al-Jawāmi'*, t.t: Dār Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah, t.th.
- Maman, KH. "Penghancuran Islam", dalam <http://militan.blogspot.com>; diakses 24 Agustus 2007.

- Mas'ud, Muhammad Khalid. *Filsafat Hukum Islam: Studi tentang Hidup dan Pemikiran Abu Ishag asy-Syathibi*; terjemahan dari *Islamic Legal Philosophy: a Study of Abu Ishaq al-Syathibi*, Bandung: Pustaka, 1996.
- Mujahid, 'Abd al-Karim. *al-Dilālah al-Lughawiyah 'Inda al-'Arab*, t.t: t.p, 1985.
- Nasution, Harun dkk., *Ensiklopedi Islam*, Jakarta: Ikhtiar Baru Van Houve, 2003.
- Natawidaja, Suparman. *Apresiasi Stilistika*, Jakarta: Intermedia, 1986.
- Paramadina, *Fiqh dan Reaktualisasi Hukum Islam*, Jakarta: Paramadina, t.th.
- Pari, Faris. "Hermeneutika: Sebuah Analisis Synchronik Konsep Rekonstruksi, Konstruksi, dan Teks", *Refleksi*, Vol. III, No. 1 2001.
- Qatthan, Manna Khalil. *Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an*, terjemahan dari *Mabahits fi 'Ulum al-Qur'an*, Jakarta: Litera Antar Nusa, t.th.
- Recoeur, Paul. *Filsafat Wacana: Membedah Makna dalam Anatomi Bahasa*, terj. Masnur Hery, *The Interpretation Theory: Discourse and The Surplus of Meaning*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2002.
- Rumi, Jalaluddin. *Masnawi: Kitab Suci Persia*, Terjemahan dari *Masnawi* Edisi Arab, Yogyakarta: Belukar, 2003.
- Rusyd, Abu al-Walid Ibn. *Fashl al-Maqāl fīmā Baina al-Ḥikmah wa al-Syarī'ah min al-Ittishal*, Kairo: Dār al-Ma'arif, 1999.
- Al-Sabuni, Muhammad 'Ali. *Safwah al-Tafāsir, Tafṣīr al-Qur'ān al-Karīm*, Beirut: Dār al-Fikr, 2001.
- Setiawan, M. Nur Kholis. *al-Qur'an: Kitab Sastra Terbesar*, Yogyakarta: eLSAQ, 2005.
- Sudjiman, Panuti. *Bunga Rampai Stilistka*, Jakarta: Grafiti, t.th.
- Suratmaputra, Ahmad Munif. *Filsafat Hukum Islam al-Ghazālī, Masalah Mursalah dan Relevansinya dengan Pembaharuan Hukum Islam*, Jakarta: Pustaka Firdaus, t.th.
- Sumaryono, E. *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius, 1993.
- Thabathabai, MH. *Mengungkap Rahasia al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 1990.
- Wasito, Hermawan. *Pengantar Metodologi Penelitian*, Jakarta: Gramedia, 1993.
- Zaid, Nasr Hamid Abu. *Kritik Wacana Agama*, Terjemahan dari *Naqd al-Khitab al-Dīnī*, Yogyakarta: LKiS, 2003.

---

**Sukron Kamil**, adalah dosen Fakultas Adab dan Humaniora UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

ISSN 0215-6253 (print)



9 770215 625008

ISSN 2714-6103 (online)



9 772714 610004