

# HERMENEUTIKA AL-QUR'AN “MAZHAB YOGYA”

## (Telaah atas Teori Ma'nā-Cum-Maghzā dalam Penafsiran Al-Qur'an)

**Asep Setiawan**  
Universitas Muhammadiyah Yogyakarta  
elfaqiehy89@gmail.com

### **Abstract**

*This article tries to discuss the discourse of the application of hermeneutics in Qur'anic studies, as seen in the theory of ma'nā-cum-maghzā offered by Muslim scholars in Yogyakarta. It argues that even though the effort of those who initiate the incorporation of hermeneutics to Qur'anic studies needs to be appreciated, its use as an approach to interpret the Qur'an is problematic. Taking into account its assumptions and implications, hermeneutics is not appropriate to be applied in the study of the Qur'an as it leads to confusion and doubt. The main issue is that hermeneutics departs from skepticism and relativism, equates the Qur'an with other texts, and produces uncertainty in meanings and relative-tentative interpretations.*

**Keywords:** *hermeneutics, ma'nā-cum-maghzā, interpretation, Qur'anic studies.*

### **A. Pendahuluan**

Dewasa ini, ada kecenderungan di kalangan para pemikir muslim kontemporer untuk menjadikan hermeneutika sebagai mitra<sup>1</sup>,

---

<sup>1</sup> Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi Ulumu Al-Qur'an: Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya* (Yogyakarta; Pustaka Pelajar, 2009), h. 175.

pendekatan<sup>2</sup> atau bahkan sebagai pengganti ilmu tafsir Al-Qur'an.<sup>3</sup> Kecenderungan ini, dilatarbelakangi oleh beberapa alasan, seperti, Al-Qur'an dikatakan merupakan refleksi dari dan respon atas kondisi sosial, budaya, ekonomi dan politik masyarakat Arab Jahiliyah abad ke-7 Masehi<sup>4</sup> yang primitif dan patriarkis.<sup>5</sup> Ulumul Qur'an, dianggap tidak punya variabel kontekstualisasi.<sup>6</sup> Metodologi tafsir ulama klasik, diasumsikan terlalu memandang sebelah mata terhadap kemampuan akal publik, terlalu memberhalakan teks dan mengabaikan realitas.<sup>7</sup> Tafsir klasik, dinilai tidak memiliki teori solid yang mempunyai prinsip-prinsip yang teruji dan terseleksi.<sup>8</sup> Paradigma tafsir klasik, dianggap memaksakan prinsip-prinsip universal Al-Qur'an dalam konteks apapun ke dalam teks Al-Qur'an, akibatnya, pemahaman yang muncul cenderung tekstualis dan literalis.<sup>9</sup> Tafsir-tafsir klasik, dinilai tidak lagi memberi makna dan fungsi yang jelas dalam kehidupan umat Islam dan telah turut melanggengkan *status quo* dan kemerosotan umat Islam secara moral, politik, dan budaya.<sup>10</sup> Dengan demikian, menurut mereka, dekonstruksi sekaligus rekonstruksi metodologi penafsiran Al-Qur'an perlu dilakukan. Dan menurutnya, hermeneutika merupakan sebuah keniscayaan dan satu-satunya pilihan (*the only alternative*),<sup>11</sup> sebagai solusi untuk menjembatani 'kebuntuan' dan 'krisis' Ulumul Qur'an dan tafsir klasik yang sudah tidak relevan lagi dengan konteks dan semangat zaman sekarang ini.<sup>12</sup>

<sup>2</sup> M. Amin Abdullah dalam kata pengantar buku, Sahiron Syamsuddin (dkk.), *Hermeneutika Al-Qur'an Mazhab Yogya* (Yogyakarta: Islamika, 2003), h. xxiii.

<sup>3</sup> M. Zainal Abidin, "Ketika Hermeneutika Menggantikan Tafsir Al-Qur'an" dalam *Republika*, 24 Juni 2005.

<sup>4</sup> Sahiron Syamsuddin (dkk.), *Hermeneutika Al-Qur'an Mazhab Yogya*, h. xv.

<sup>5</sup> Asghar Ali Engineer, *Hak-Hak Perempuan dalam Islam*, terj. Farid Wajidi dan Cici Farkha Assegaf (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), h. 3.

<sup>6</sup> Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an: Tema-Tema Kontroversial* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005), h. 19-20.

<sup>7</sup> Ulil Abshar-Abdalla (dkk.), *Metodologi Studi Al-Qur'an* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2009), h. 140.

<sup>8</sup> Hasan Hanafi, *Hermeneutika Al-Qur'an?* terj. Yudian Wahyudi (Yogyakarta: Pesantren Nawesea, 2010), h. 80-81.

<sup>9</sup> Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: LKiS, 2010), h. 55.

<sup>10</sup> M. Amin Abdullah, dalam kata pengantar buku, Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan* (Jakarta: Teraju, 2002), h. xxv-xxvi, 10.

<sup>11</sup> M. Zainal Abidin, "Ketika Hermeneutika Menggantikan Tafsir Al-Qur'an" dalam *Republika*, 24 Juni 2005.

<sup>12</sup> M. Amin Abdullah dalam kata pengantar buku, Abdul Mustaqim, *Madzahibut Tafsir: Peta Metodologi Penafsiran Al-Qur'an Periode Klasik Hingga Kontemporer* (Yogyakarta: Nun Pustaka, 2003), h. xii.

Benarkah bahwa ilmu tafsir dan juga kitab-kitab tafsir klasik sudah tidak relevan lagi, sehingga perlu adanya hermeneutika sebagai manhaj tafsir alternatif? padahal terbukti bahwa para tokoh yang mengaplikasikan metode tersebut dalam penafsiran Al-Qur'an, telah memunculkan banyak kontroversi dalam dunia Islam? Sesuikah hermeneutika diterapkan ke dalam studi Al-Qur'an dengan menempatkan Islam dalam konteks sejarah, sehingga banyak ajaran Islam yang dianggap *out of date* yang perlu di *update* supaya bisa berubah dan sesuai dengan realitas zaman? Terkait dengan hal tersebut, maka tulisan yang ringkas dan sederhana ini, mencoba untuk mengeksplorasi sekaligus memberikan beberapa catatan atas metode hermeneutika yang berkembang di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta yakni teori penafsiran *ma'nā-cum-maghzā*. Adapun permasalahan yang dibahas dalam makalah ini antara lain; *pertama*, tentang apa dasar pemikiran atau asumsi filosofis yang melatarbelakangi penggunaan hermeneutika dalam studi Al-Qur'an. *Kedua*, bagaimanakah teori *ma'nā-cum-maghzā* dalam penafsiran Al-Qur'an. Dan *yang terakhir* adalah apa implikasi yang ditimbulkan dari metode hermeneutika Al-Qur'an tersebut jika diterapkan dalam penafsiran Al-Qur'an.

## **B. Dasar Pemikiran Penggunaan Metode Hermeneutika dalam Studi Al-Qur'an**

Secara garis besar, ada tiga hal yang menjadi kegelisahan akademik yang melatarbelakangi para penggagas hermeneutika Al-Qur'an "Mazhab Yogya"<sup>13</sup> untuk menjadikan hermeneutika menjadi salah satu pendekatan dan mitra dalam studi Al-Qur'an. Dengan tujuan untuk mengembangkan Studi Islam (khususnya Studi Qur'an) dan untuk menjawab tantangan zaman dan peradaban manusia yang sedang dan terus berubah. Lebih jelasnya, di bawah ini akan dipaparkan tentang ketiga hal tersebut.

### **1. Memadukan Tradisi Berfikir Keilmuan *Islamic Studies* dan *Religious Studies***

Salah satu hal yang dipersoalkan oleh para penggagas hermeneutika Al-Qur'an adalah perlunya memadukan tradisi ilmu dalam *Islamic studies*

<sup>13</sup> Maksud dari istilah "Mazhab Yogya" adalah aliran pemikiran atau hasil pemikiran para cendekiawan muslim Yogyakarta dalam hal ini tentang hermeneutika dalam studi Al-Qur'an. Lihat, *Hermeneutika Al-Qur'an Mazhab Yogya* (Yogyakarta: Islamika, 2003).

(studi Islam) dan *religious studies* (studi agama) kontemporer. Dalam kata pengantar di buku *Hermeneutika Al-Qur'an Mazhab Yogya*, Amin Abdullah menyatakan bahwa problem yang bersifat metodologis atau epistemologis dari ulumul Qur'an adalah ketertutupannya terhadap kontribusi metodologis ilmu-ilmu modern (terutama ilmu sosial (*social sciences*), humaniora dan filsafat ilmu) dalam diskursus penafsiran Al-Qur'an.<sup>14</sup> Selama ini, ilmu-ilmu tersebut hanya dipandang sebagai ilmu bantu (bukan suatu hal yang signifikan dan menentukan).<sup>15</sup> Padahal, menurut Kaelan, perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi, membawa pengaruh yang cukup besar terhadap upaya mengkaji Al-Qur'an.<sup>16</sup> Terlebih lagi, kontribusi metodologis ilmu linguistik modern, semiotik dan hermeneutik sangat berperan dalam pengembangan diskursus studi Al-Qur'an.<sup>17</sup> Oleh karena itu, menurut Amin Abdullah, menginterkoneksi *Islamic studies* dengan *religious studies* kontemporer yang telah memanfaatkan kerangka teori dan metodologi yang digunakan oleh ilmu-ilmu sosial dan humaniora sebagaimana yang telah dilakukan oleh Nasr Hamid Abu Zayd, Muhammad Syahrur, Muhammad Arkoun, Abid al-Jabiri, dan Fazlur Rahman adalah sebuah keniscayaan.

Terkait dengan hal di atas, Sahiron Syamsuddin berasumsi bahwa hermeneutika dapat diaplikasikan ke dalam ilmu tafsir dan bahkan dapat memperkuat metode penafsiran Al-Qur'an. Ia berargumen bahwa, *pertama*, secara terminologi, hermeneutika (dalam arti ilmu tentang "seni menafsirkan") dan ilmu tafsir, pada dasarnya tidak berbeda. Keduanya mengajarkan bagaimana memahami dan menafsirkan teks secara benar dan cermat. *Kedua*, yang membedakan antara keduanya adalah sejarah kemunculannya, ruang lingkup dan objek pembahasannya. Menurutnya, hermeneutika mencakup seluruh obyek penelitian dalam ilmu sosial dan humaniora (termasuk di dalamnya bahasa dan teks), sementara ilmu tafsir hanya berkaitan dengan teks. Dengan demikian, menurutnya, teks

---

<sup>14</sup> Sahiron Syamsuddin (dkk.), *Hermeneutika Al-Qur'an Mazhab Yogy*, h. xix. Lihat pula, Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkoneksi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), h. 93-94.

<sup>15</sup> Hendar Riyandi, *Tafsir Emansipatoris; Arah Baru Studi Tafsir Al-Qur'an* (Bandung: Pustaka Setia, 2005), h. 227.

<sup>16</sup> Kaelan MS, "Kajian Makna Al-Qur'an (Suatu Pendekatan Analitika Bahasa)" dalam Sahiron Syamsuddin (dkk.), *Hermeneutika Al-Qur'an Mazhab Yogya*, h. 65.

<sup>17</sup> Hilman Latif, "Kritisisme Tekstual dan Intertekstualitas dalam Interpretasi Teks Al-Qur'an" dalam Sahiron Syamsuddin (dkk.), *Hermeneutika Al-Qur'an Mazhab Yogya*, h. 85.

sebagai objek inilah yang mempersatukan antara hermeneutika dan ilmu tafsir. Dan yang terakhir, meski objek utama ilmu tafsir adalah Al-Qur'an dan objek utama hermeneutika adalah Bibel, akan tetapi keduanya (Al-Qur'an dan Bibel) sama-sama mengomunikasikan pesan ilahi kepada manusia dengan bahasa manusia, sehingga dapat diteliti baik melalui hermeneutika maupun ilmu tafsir.<sup>18</sup>

Upaya 'menginterkoneksi' atau 'mensintesakan' ilmu-ilmu keislaman dengan ilmu dari tradisi selain Islam dalam rangka mengembangkan disiplin-disiplin ilmu dalam kajian Islam dan untuk menghilangkan dikotomi antar keduanya, adalah hal yang perlu diapresiasi. Namun, yang perlu dipikirkan adalah apa, mengapa dan bagaimana dua disiplin ilmu tersebut dihubungkan, diselaraskan dan diintegrasikan. Jika yang dimaksud upaya tersebut adalah mendialogkan ilmu-ilmu keislaman dalam arti 'mengadat' dan 'megadopt' perkembangan baru ilmu-ilmu sosial-humaniora Barat yang kemudian mengawinkan keduanya, dan mengembangkannya<sup>19</sup> tanpa ada konsep yang jelas, maka perlu dipertanyakan realisasi dan implikasinya.<sup>20</sup> Upaya tersebut bisa berdampak pada kerancuan (*confusion*) konsep ilmu keislaman itu sendiri.

<sup>18</sup> Dalam upayanya mensintesakan hermeneutika dengan ilmu tafsir, menurut Sahiron Syamsuddin teori hermeneutika yang *applicable* adalah teori hermeneutika Gracia dan Gadamer. Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an* (Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press, 2009), h. 72-73, 76.

<sup>19</sup> Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi*, h. 146-148. Menurut Amin Abdullah, dalam *Islamic Studies*, aturannya juga berlaku dengan apa yang diistilahkan oleh Tomas Kuhn dengan *normal science* dan *revolutionary science*. Jika *shifting paradigm* dari *normal science* ke wilayah *revolutionary science* tidak memungkinkan, maka menurutnya, predikat *studies* dalam kajian Islam tidaklah tepat. Yang tepat menurutnya adalah *Islamic Doctrine* atau *Islamic Dogma*. Lihat, Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?*, h. 103.

<sup>20</sup> Menurut Kaelan, sebelum membahas lebih lanjut tentang hubungan integratif antara ilmu dengan Islam, maka penting untuk dibedakan pengertian Islam sebagai dogma dan sebagai sistem pengetahuan (*knowledge system*). Selain itu, menurutnya, juga perlu dibedakan antara *knowledge* sebagai pengetahuan biasa (sehari-hari) dan *scientific knowledge* sebagai *science* (ilmu). Sesuatu yang perlu diluruskan adalah kesalahan pola keilmuan di kalangan orientalis yang kemudian diikuti oleh para cendekiawan muslim. Yakni, mereka menetapkan Islam di sisi ilmu pengetahuan, yaitu dengan munculnya *Islamic studies*. Hal ini, menurut Kaelan mengandung pengertian bahwa Islam hanya diletakan sebagai objek materi ilmu pengetahuan, padahal, di samping sebagai objek material, Islam juga menjadi objek formal. Dengan menempatkan Islam sebagai objek ilmu pengetahuan, tegas Kaelan, maka sebenarnya tidak akan pernah terwujud *body of knowledge* ilmu-ilmu keislaman. Dengan demikian, tidak akan pernah terwujud cita-cita *Reintegrasi Teoantroposentris-integralistik* seperti yang digagas oleh Amin Abdullah tentang integrasi epistemologis Islam dan ilmu pengetahuan. Lihat, Kaelan, M.S. "Membuka Cakrawala Keilmuan" dalam kata pengantar buku Muhammad Muslih, *Filsafat Ilmu*, h. 10.

Dalam tradisi Islam, ‘menginterkoneksi’ atau ‘mensintesis’ ilmu-ilmu keislaman dengan ilmu dari tradisi selain Islam, -atau lebih tepatnya adalah proses Islamisasi-<sup>21</sup>, sebenarnya telah dilaksanakan pada abad kejayaan Islam. Di mana pada saat itu, cendekiawan Muslim tengah berhadapan dengan ilmu-ilmu asing seperti Yunani, Persia dan India, Mesir dlsb.<sup>22</sup> Proses tersebut adalah lumrah dan wajar.<sup>23</sup> Namun perlu digarisbawahi bahwa proses tersebut, seperti yang digambarkan oleh Seyyed Hossein Nasr adalah ibarat proses pencernaan. Ketika tubuh menelan dan mencerna seluruh makanan, maka bisa berakibat fatal bagi kesehatan, yang perlu dicerna oleh tubuh adalah gizi-gizinya saja dan tidak semuanya.<sup>24</sup> Begitupula dengan proses Islamisasi ini, yang diambil hanyalah yang seirama dengan ajaran Islam yang nantinya juga akan diintegrasikan dengan konsep-konsep dasar dalam pandangan hidup Islam.<sup>25</sup> *Religious studies* kontemporer adalah ilmu asing yang -lebih tepatnya- perlu “diadaptasi” bukan “diadopsi” itupun sebatas konsep-konsepnya yang dinilai layak untuk diadaptasi.<sup>26</sup>

Ilmu dan prinsip-prinsip epistemologi dalam Islam, lahir dari pandangan hidup Islam yang diawali dari tradisi intelektual Islam, bukan konsep-konsep atau tradisi dari luar Islam.<sup>27</sup> Dalam hubungannya

<sup>21</sup> S.M. Naquib al-Attas menjelaskan bahwa proses Islamisasi ilmu ini perlu diawali dengan pengetahuan secara mendalam atas pandangan hidup Islam dan Barat. Kemudian diikuti dengan dua proses yang saling terkait, yaitu; *pertama*, mengisolir unsur dan konsep kunci yang membentuk budaya dan peradaban Barat. Dan *kedua*, memasukan unsur-unsur Islam beserta konsep-konsep kunci dalam setiap bidang dari ilmu pengetahuan saat ini yang relevan. Lihat, S.M. Naquib al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995), h. 114., lihat pula, Wan Mohd Nor Wan Daud, *The Education Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib al-Attas: An Exposition of the Original Concept of Islamization* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1998), h. 313.

<sup>22</sup> Pada saat itu, para intelektual Muslim tidak hanya menerjemahkan, atau mengadopsi begitu saja tanpa *reserve* karya-karya Yunani. Mereka mengkaji karya tersebut, memberi komentar, memodifikasi dan mengasimilasi dengan ajaran Islam. lihat, Oliver Leaman, *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), h. 6. Lihat pula Hamid Fahmy Zarkasy, *Peradaban Islam: Makna dan Strategi Pembangunannya* (Ponorogo: CIOS, 2010), h. 22.

<sup>23</sup> Hamid Fahmy Zarkasyi dalam kata pengantar buku, Adnin Armas, *Krisis Epistemologi dan Islamisasi Ilmu* (Ponorogo: CIOS, 2007), h. xi.

<sup>24</sup> Syamsuddin Arif. “Sains di Dunia Islam: Telaah Historis Sosiologis”, *Islamia*, VI, Juli-September 2005, h. 86.

<sup>25</sup> Hamid Fahmy Zarkasyi dalam kata pengantar buku, Adnin Armas, *Krisis Epistemologi dan Islamisasi Ilmu*, h. xi.

<sup>26</sup> Hamid Fahmy Zarkasyi. “Worldview Sebagai Asas Epistemologi Islam”, h. 20.

<sup>27</sup> Alparslan Acikgenc, *Islamic Science, Towards Definition* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1996), h. 73.

dengan hermeneutika, dari aspek perkembangan historisnya, ia berasal dari tradisi Kristen, Barat, dan juga tradisi Filsafat, sehingga tidak mustahil mengusung ideologi dan nilai-nilai yang tidak pasti sesuai dengan Islam. Kemunculan hermeneutika berawal dari trauma umat Kristen saat itu terhadap otoritas gereja dan problematika teks Bibel.<sup>28</sup> Di sisi lain, pada mulanya kajian hermeneutika berkuat pada wilayah teologis yang kemudian bergeser memasuki diskursus filsafat. Ketika ia masuk ke dalam kajian filsafat, maka tradisi intelektual Barat dengan segenap nilai pandangan hidupnya yang sekular dan anti agama, ikut memberikan makna baru terhadap hermeneutika. Pada saat itu, ia sudah bukan lagi metode interpretasi kitab suci. Jika metode tersebut diaplikasikan untuk kajian Al-Qur'an, maka ia akan merusak sendi-sendi agama, karena agama disubordinasikan di bawah filsafat. Sebagai sebuah metode filsafat, hermeneutika sarat dengan *presupposisi* epistemologis yang bersumber pada konsep realitas dan kebenaran dalam perspektif Barat yang tidak mempertimbangkan aspek-aspek realitas yang bersifat metafisis, kosmologis dan ontologis.<sup>29</sup>

Di samping itu, metodologi humaniora Barat jika diterapkan untuk mengkaji Islam, maka akan menimbulkan dampak buruk. Di antaranya, akan terjadi sinkretisme dan eklektisme metodologi. Di sisi lain, sebagian besar metodologi Barat, lebih menyukai cara generalisasi dan kajiannya tidak pernah mengenal tahapan final<sup>30</sup> sehingga hasilnya adalah kerancuan (*confusion*).<sup>31</sup> Hal ini disebabkan karena epistemologi Barat berangkat dari praduga-praduga, prasangka-prasangka, atau usaha-usaha skeptis, spekulatif dan relatif<sup>32</sup> tanpa didasarkan wahyu. Karena itu, epistemologi Barat menghasilkan sains-sains yang hampa akan

---

<sup>28</sup> Secara konseptual, hermeneutika yang diadopsi oleh para teolog Kristen yang dikembangkan oleh teolog Protestan Liberal, sangat khas dalam konteks Bibel yang bermasalah. Sebagai suatu teks, Bibel dianggap memiliki banyak *author*. Hal tersebut dibuktikan dengan banyaknya teori yang menunjukkan hal tersebut, sehingga metode hermeneutika sangat menekankan pada aspek historisitas dan kondisi penulis teks. Lihat, Adian Husaini. "Problem Teks Bible dan Hermeneutika", *Islamia*, I, Maret 2004, h. 7-15.

<sup>29</sup> Hamid Fahmy Zarkasyi. "Menguak Nilai di Balik Hermeneutika", *Islamia*, I, Maret 2004, h. 16-29.

<sup>30</sup> Fahmi Salim, *Kritik terhadap Studi Al-Qur'an Kaum Liberal* (Jakarta: Perspektif Kelompok Gema Insani Press, 2010), h. 485-487.

<sup>31</sup> Adnin Armas, *Krisis Epistemologi dan Islamisasi Ilmu*, h. 1.

<sup>32</sup> Fahmi Salim, *Kritik terhadap Studi Al-Qur'an*, h. 491.

nilai-nilai spiritual dan akhirnya, seperti yang disimpulkan S.M. Naquib al-Attas, epistemologi Barat tidak dapat mencapai kebenaran.<sup>33</sup>

Dari uraian di atas, maka dapat disimpulkan bahwa upaya menginterkoneksi atau mensintesakan tradisi berfikir keilmuan *Islamic studies* dan *religious studies* Barat kontemporer yang telah memanfaatkan kerangka teori dan metodologi yang digunakan oleh ilmu-ilmu sosial dan humaniora, termasuk di dalamnya hermeneutika dalam studi Al-Qur'an cenderung membawa dampak yang negatif dan kerancuan (*confusion*). Terlebih jika metodologi hermeneutika tersebut sekedar "diadopsi" atau -meminjam bahasanya Yudian Wahyudi- hanya "comotisme" disebabkan karena "mabok metodologi".<sup>34</sup> Padahal sebenarnya umat Islam telah memiliki metodologi sendiri dalam menginterpretasikan Al-Qur'an yaitu ulumul Qur'an atau ilmu tafsir yang tetap relevan<sup>35</sup> digunakan dalam studi Islam.

## 2. Pergeseran Paradigma (*Shifting Paradigm*)

Setelah memadukan *Islamic studies* dengan *religious studies* kontemporer, perubahan paradigma pun mesti dilakukan. Amin Abdullah menegaskan bahwa, konsekuensi dari pertemuan kedua tradisi keilmuan tersebut di atas, menuntut perubahan kerangka teori, metode dan epistemologi yang digunakan. *Shifting paradigm* -meminjam istilah Thomas Kuhn-, menurutnya, seharusnya menjadi basis kesadaran para sarjana Muslim, bahkan jika perlu dijadikan sebagai bagian dari tradisi studi Islam kontemporer.<sup>36</sup> Menurut Hamim Ilyas, kemunculan tafsir

<sup>33</sup> Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam: an Exposition of the Fundamental Element of the Worldview of Islam* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995), h. 117.

<sup>34</sup> Yudian Wahyudi, *Ushul Fikih versus Hermeneutika: Membaca Islam dari Kanada dan Amerika* (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2006), h. v.

<sup>35</sup> Ulumul Qur'an sebagai sebuah metodologi dalam penafsiran Al-Qur'an, tidak bisa tidak harus diakui merupakan sebuah metodologi yang telah mapan selama berabad-abad, dan memiliki tingkat sofistikasi yang luar biasa. Hal ini terbukti telah menghasilkan berlimpahnya karya tafsir dengan berbagai pola dan corak, dari metode *tahlili* hingga *maḍū'i*, dari tafsir *lughawī* sampai tafsir *adabī ijtimā'i* atau tafsir *'ilmī*. Kenyataan ini membuktikan betapa komprehensifnya ulumul Qur'an dalam menjembatani jarak antara mufasir dengan Al-Qur'an sehingga melahirkan berbagai khazanah tafsir.

<sup>36</sup> Menurut Amin Abdullah, ilmu-ilmu keislaman masih tetap sedia kala, padahal sejak awal pengembangannya sebagian juga terpengaruh oleh pola dan alam pikiran Yunani. Menurutnya, seolah-olah ilmu-ilmu keislaman tidak mengenal istilah *shifting paradigm*. Lihat, Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi*, h. 146. Dalam buku lain Amin menyatakan bahwa menurut telaah filsafat ilmu, hampir semua jenis kegiatan ilmu pengetahuan, baik *natural science* maupun

modern itu, sudah menjadi keniscayaan sejarah. Tafsir yang berkembang sebelumnya, sebagai *normal science*, telah mengalami krisis sehingga tidak bisa dijadikan rujukan bagi umat Islam untuk menjawab tantangan zaman yang baru.<sup>37</sup> Tegas Amin, nalar zaman, sistem pengetahuan, dan aspek kehidupan manusia abad ke-21, baik sosial, budaya, politik dan juga agama, telah jauh berkembang, dan tentunya berbeda dari nalar zaman pada abad pertengahan. Dengan bercermin pada konsep *episteme* Foucault, menurut Amin, latar historis, menuntut pola pikir tertentu yang harus selalu diusahakan sesuai dengan karakter dan kepentingan manusia, kapan dan di manapun ia hidup.<sup>38</sup>

Tidak dapat dipungkiri bahwa teori Thomas Kuhn yang dijadikan sandaran oleh Amin Abdullah di atas, dalam beberapa bidang keilmuan sangat bermanfaat untuk memahami bagaimana suatu paradigma mempengaruhi terciptanya sebuah teori. Tetapi penjelasan Kuhn tentang revolusi paradigma di mana paradigma lama ditinggalkan karena telah disepakati paradigma baru, masih mengundang banyak kontroversi. Pada kenyataannya telah terjadi berbagai fenomena yang tidak dapat dibayangkan oleh Kuhn dalam teorinya. Dalam ilmu alam sangat mungkin paradigma baru akan menghapuskan paradigma lama secara revolusi karena fakta (obyek) yang dikaji dalam ilmu alam adalah konstan, stabil dan tetap. Tetapi dalam berbagai bidang ilmu sosial-humaniora terlebih lagi dalam ilmu keagamaan khususnya dalam pandangan Islam, hal ini tidak harus terjadi. Sebagai contoh, persoalan serius yang menadai krisis ilmu pengetahuan, bukanlah pola positivistik yang memang sesuai bila diterapkan pada ilmu-ilmu alam, melainkan positivisme bila diterapkan dalam ilmu-ilmu sosial yang objeknya adalah manusia, atau ilmu-ilmu keislaman yang memiliki objek yang berbeda.<sup>39</sup>

Disamping itu, perlu ditekankan di sini bahwa paradigma Islam tidaklah sama dengan paradigma Barat. Di dunia Barat paradigmanya

---

*social science*, bahkan *religious science*, selalu mengalami *shifting paradigm*. Kegiatan ilmu pengetahuan, menurutnya selamanya bersifat historis lantaran dibangun, dirancang, dan dirumuskan oleh akal budi manusia yang bersifat historis. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), cet. iv, h. 101-104.

<sup>37</sup> Hamim Ilyas. "Hermeneutika Al-Qur'an: Studi Tafsir Modern" *Tarjih*, VI, Juli 2003, h. 52.

<sup>38</sup> Sahiron Syamsuddin (dkk.), *Hermeneutika Al-Qur'an Mazhab Yogya*, h. xix.

<sup>39</sup> Muhammad Muslih, *Filsafat Ilmu: Kajian atas Asumsi Dasar Paradigma dan Kerangka Teori Ilmu Pengetahuan* (Yogyakarta: Belukar, 2008), cet. v, h. 142-143.

selalu berubah dan berkembang dalam memaknai realitas. Barat tidak memiliki definisi tunggal atau konsep-konsep yang tunggal dan pasti, yang harus direalisasikan dalam kehidupan. Ketika makna yang telah ada gagal direalisasikan maka usaha selanjutnya adalah merubah makna tersebut sehingga sesuai dengan kondisi dan relitas yang ada. Paradigma Barat yang telah berkembang kearah rasionalis-nihilis justru mengantarkan manusia pada kebingungan yang lebih dramatis karena hubungan antara makna dan obyek tidak pernah terselesaikan, maka dalam menghadapi realitas tak ubahnya dengan konsep “untuk tidak bermain curang, rubahlah peraturan”. Hal ini berbeda dengan paradigma Islam. Paradigma Islam bukan sekedar pandangan akal manusia terhadap dunia fisik atau keterlibatan manusia di dalamnya dari segi historis, sosial, politik dan budaya, tetapi mencakup aspek dunia dan akhirat yang telah diformulasi oleh wahyu yang didukung oleh akal dan panca indra. Jadi, hubungan antara makna dan obyek (yang berupa konsep-konsep pokok) dalam Islam telah ditetapkan dan yang menjadi medan ijtihad adalah proses realisasi makna dengan tanpa merusak hubungan makna-obyek yang terkandung dalam nash.

Dengan demikian, gagasan untuk menggeser paradigma (*shifting paradigm*) berupa kerangka teori, metode dan epistemologi yang digunakan dalam kajian ilmu-ilmu keislaman, tidaklah tepat. Bila *shifting paradigm* di Barat sangat memungkinkan karena Barat tidak memiliki definisi tunggal atau konsep-konsep yang tunggal dan pasti, yang harus direalisasikan dalam dunia kehidupan. Proses *shifting paradigm* pun mungkin bagi ilmu-ilmu lain yang senantiasa akan ditemukan anomali-anomali. Hal ini berbeda dengan ilmu-ilmu keislaman dengan paradigmanya yang khas. Paradigma Islam bukan sekedar pandangan akal manusia terhadap dunia fisik atau keterlibatan manusia di dalamnya, tetapi mencakup aspek dunia dan akhirat yang telah diformulasi oleh Al-Qur'an, hadis dan didukung oleh akal, pengalaman dan intuisi.

### **3. Al-Qur'an: *Ṣāliḥ li Kulli Zamān wa Makān***

Asumsi bahwa Al-Qur'an *ṣāliḥ li kulli zamān wa makān*, menurut para penggagas hermeneutika Al-Qur'an “Mazhab Yogya”, mesti dipahami berbeda dengan tradisi ulama klasik. Meski prinsip dan misi

utama Al-Qur'an tetap sama, tapi semangat Al-Qur'an menurut mereka, bisa saja berbeda jika ditangkap oleh beberapa generasi yang berbeda.<sup>40</sup> Hal ini karena perkembangan situasi sosial politik, budaya, ilmu pengetahuan, dan revolusi informasi, turut memberi andil dalam usaha memaknai kembali teks-teks keagamaan.<sup>41</sup> Dalam paradigma tafsir klasik, menurut mereka, asumsi tersebut dipahami dengan cara memaksakan konteks apa pun ke dalam teks Al-Qur'an. Akibatnya, pemahaman yang muncul cenderung tekstualis dan literalis. Hal itu, menurutnya, berbeda dengan paradigma tafsir kontemporer yang cenderung kontekstual dan bahkan liberal yang selalu berupaya mengkontekstualisasikan makna ayat tertentu dengan mengambil prinsip dan ide universalnya.<sup>42</sup> Ulumul Qur'an klasik, menurut mereka, tidak punya variabel kontekstualisasi. Ia hanya memiliki kesadaran akan pentingnya konteks sebagai salah satu cara untuk menggali makna dari teks. Sehingga yang menjadi kelemahan besar dari kitab-kitab tafsir klasik adalah tidak adanya dialektika antara teks-konteks dan kontekstualisasi.<sup>43</sup> Dengan demikian, berbagai tawaran teori dan konsep pemahaman dari hermeneutika filosofis dan kritis, merupakan sumbangan paling berharga yang membawa sebuah perspektif baru dalam ilmu tafsir Al-Qur'an.<sup>44</sup>

Sebelum mempersoalkan tentang kontekstualisasi, perlu kiranya dipahami bahwa hermeneutika untuk Bibel dan teks-teks kuno seperti dokumen sejarah dan karya sastra, sangat terkait dengan problem teks, lebih khusus lagi teks-teks masa lampau. Di mana kontak pembaca dan pengarangnya terputus oleh sebuah rentang waktu yang panjang. Oleh karenanya, kata-kata, kalimat-kalimat dan terminologi-terminologi khusus dalam teks itu sulit dipahami atau bahkan bisa disalah pahami. Pembaca berusaha menangkap makna sebagaimana yang dimaksudkan

<sup>40</sup> Sahiron Syamsuddin (dkk.), *Hermeneutika Al-Qur'an Mazhab Yogya*, h. xvi.

<sup>41</sup> M. Amin Abdullah, "Kajian Ilmu Kalam di IAIN: Menyongsong Perguliran Paradigma Keilmuan Keislaman pada Era Milenium Ketiga", *Al-Jami'ah*, No. 65/ VI, 2000, h. 93.

<sup>42</sup> Abdul Mustaqim, *Epestemologi Tafsir Kontemporer*, h. 54-55. Tentang persoalan penafsiran dengan mengambil prinsip dan ide universalnya, akan dibahas pada sub bab berikutnya.

<sup>43</sup> Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an: Tema-Tema Kontroversial*, h. 19.

<sup>44</sup> Sumbangan dari hermeneutika filosofis dan kritis secara umum adalah kesadaran akan adanya berbagai determinasi yang turut menentukan sebuah proses pemahaman dari aspek wilayah, sosial, budaya, politik dan psikologis. Lihat, Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an: Tema-Tema Kontroversial*, h. 21.

oleh pengarangnya. Pembaca berhadapan dengan problematika otentisitas makna teks.<sup>45</sup> Demikian pula persoalan tentang tidak adanya dokumen dan bahasa yang *original*<sup>46</sup> dan terdapat dokumen yang berbeda-beda dan bermacam-macam (sebagaimana yang terjadi pada Bibel).<sup>47</sup> Oleh karena itu, para teolog Yahudi dan Kristen mencari metode dan pendekatan untuk memahami kembali Bibel melalui hermeneutika dengan selalu melakukan kontekstualisasi supaya dapat dipahami dan sesuai dengan zamannya. Keadaan tersebut, tidak terjadi pada Al-Qur'an. kaum muslimin tidak pernah merasa bermasalah dengan lafaz-lafaz harfiah atau terminologi Al-Qur'an.

Sebenarnya, apa yang mereka tuduhkan kepada para ulama klasik yang memaksakan konteks apa pun ke dalam teks Al-Qur'an sehingga pemahamannya cenderung tekstualis dan literalis dan juga kritikan terhadap ulumul Qur'an yang dianggap tidak punya variabel kontekstualisasi adalah terlalu berlebihan. Selain itu, mereka pun hanya menuduh tapi tidak mengetengahkan bukti serta terkesan mengeneralisir. Berkenaan dengan masalah kontekstualisasi, memang, semakin jauh jarak dan rentang waktu pembaca tafsir dengan mufasirnya, maka dalam kurun waktu tertentu, penafsiran pun menjadi tidak relevan lagi. Sehingga diperlukan proses kontekstualisasi dan aktualisasi dalam penafsiran supaya sesuai dengan waktu dan tempat tertentu. Namun, perlu dijelaskan aspek-aspek atau ayat-ayat tentang apakah yang perlu dikontekstualisasikan dan ayat-ayat tentang apakah yang tidak perlu. Apakah seluruh ayat-ayat Al-Qur'an perlu dikontekstualisasi?

Di dalam Al-Qur'an, terdapat ayat-ayat yang *muhkamāt*, ada prinsip (*uṣūl*) ajaran Islam, ada hal-hal yang bersifat *sawābit* yang oleh para ulama dikategorikan *qaṭ'i al-ṭubūt wa dilālah* sehingga tidak bisa berubah kapan dan di manapun.<sup>48</sup> Ada perkara-perkara yang termasuk dalam *al-*

<sup>45</sup> F. Budi Hardiman. "Hermeneutika itu Apa?," *Basis*, XL, 1991, h. 2.

<sup>46</sup> Ugi Suharto. "Apakah Al-Qur'an Memerlukan Hermeneutika," *Tarjih*, VI, Juli 2003, h. 24.

<sup>47</sup> Adian Husaini. "Problem Teks Bibel dan Hermeneutika," *Islamia*, I, Maret 2004, h. 7-9.

<sup>48</sup> Seperti ayat-ayat tentang persoalan akidah (iman kepada Allah, malaikat-Nya, kitab-kitab-Nya, para Rasulnya, ketentuan baik buruk dan hari akhir), ayat-ayat tentang ibadah (shalat, puasa, zakat, haji, nadzar, dan lain-lain), ayat-ayat tentang hukum muamalat (akad, nikah, thalaq, jual beli, hukuman, pidana, hukum hudud dan qisas, rajam terhadap pezina dll.), ayat-ayat tentang akhlak dan lain-lain.

*ma'lūm min al-dīn bi al-ḍarūrah*, ada sesuatu yang telah disepakati secara *ijma'* dan *mutawatir*, yang semuanya itu dapat dipahami dan dimengerti oleh kaum muslimin dengan derajat yakin bahwasanya itu adalah yang dikehendaki Allah. Dalam hal ini, yang dimaksud tafsir adalah berusaha menangkap maksud Allah dalam firman-Nya (*bayān murādillāh*) sebatas kemampuan manusia. Maka, penafsiran ulama tafsir terhadap ayat-ayat tersebut, lebih bersifat reproduktif. Kreatifitas mufasir hanya dapat dilihat dalam upayanya mencari solusi problem kehidupan pada masa itu dari petunjuk atau pedoman yang terdapat dalam Al-Qur'an. Dengan demikian, dapat dimengerti bahwa kitab-kitab tafsir klasik ditulis memang untuk menjawab persoalan zamannya. Walaupun tidak semua problematika hidup pada zaman tersebut mesti baru sama sekali, karena kemungkinan sebagian juga merupakan pengulangan persoalan-persoalan yang terjadi pada masa lalu. Maka, dalam menafsirkan ayat-ayat tentang akidah, ibadah, dan *akhwāl al-syahsiyyah* misalnya, para mufasir klasik tidak lebih dari mengulang tafsir-tafsir terdahulu, apalagi menyangkut ayat-ayat tentang alam semesta, sejarah Nabi, Rasul dan umat pada masa lalu. Begitu juga ayat tentang nilai-nilai moral yang bersifat universal dan berlaku sepanjang zaman.

Di samping itu, terdapat juga ayat-ayat yang dikategorikan *z annī al-dilālah* sehingga para mufasir berbeda dalam memahami makna kata yang terdapat pada ayat tersebut seperti kata *qurū'* (*salāsah qurū'*), *lāmāsa* (*aw lāmastum al-nisā'*), *ḥāir* (*qālu ḥāirukum ma'akum*), kata *al-maitah* (*hurrimat 'alaikum al-maitah*) dan lain-lain.<sup>49</sup> Selain itu, dalam fiqh juga dikenal kaidah *taghayyur al-aḥkām bi taghayyur al-azminah wa al-amkinah* (hukum berubah karena perubahan masa dan tempat) dan juga kaidah *al-sābit bi al-'urf ka al-sābit bi al-naṣṣ* atau juga *al-ādah muḥakkamah*. Kaidah-kaidah ini menunjukkan bahwa dimensi waktu dan tempat dapat mempengaruhi ketetapan hukum. 'Urf (kebiasaan masyarakat setempat) dapat dijadikan sandaran hukum dengan syarat tidak kontradiktif dan menyalahi tuntunan syari'at Islam. Ibnu 'Abidin menegaskan bahwa 'urf yang bertentangan dengan nash, tidak bisa menjadi pertimbangan. Begitupula Ibn Najim yang menyatakan bahwa

<sup>49</sup> Abdul Wahab Khallaf, *Ilmu Ushul Fiqh* terj. Moh. Zuhri dan Ahmad Qarib (Semarang: Dina Utama, 1994), h. 38-39.

'urf tidak bisa menjadi bahan pertimbangan pada persoalan yang ada keterangan nashnya (*al-manṣūṣ 'alaih*).<sup>50</sup>

Al-Qur'an memang perlu untuk selalu dikontekstualisasi dan diaktualisasikan untuk merespon persoalan yang berkembang. Sebenarnya, upaya tersebut telah dilakukan oleh para ulama Muslim seperti dalam masalah-masalah fiqih, khususnya dalam bidang ekonomi Islam. Isu seperti investasi waqaf, zakat profesi, dan lain-lain merupakan bukti bagaimana tafsir para ulama merespon perkembangan masyarakat. Sejatinya, ruang untuk melakukan kontekstualisasi masih terbuka lebar. Banyak masalah-masalah kontemporer yang sesungguhnya menantikan ijtihad-ijtihad segar. Tapi sayangnya sejumlah pemikir Muslim kontemporer, hanya sibuk berkuat pada isu-isu lama seperti poligami, hak warisan wanita, hukum hudud, dan qisas yang sesungguhnya tidak memberikan dampak besar dalam perubahan masyarakat Muslim hari ini. Apakah dengan diharamkannya poligami, disamakannya bagian warisan anak laki-laki dan perempuan, dihapuskannya hudud dan qisas, seperti yang diinginkan mereka, masyarakat Islam akan menjadi lebih terhormat dan dihargai, menjadi lebih maju dan berkembang. Sudah sejak lama, hukum hudud dan qisas tidak diterapkan tanpa harus ada reinterpretasi dan sejenisnya. Tapi nyatanya, tetap saja umat Islam terbelakang dan mundur.<sup>51</sup>

Dari uraian di atas, maka dapat disimpulkan bahwa tuduhan terhadap para ulama klasik dan juga ulumul Qur'an yang menurut mereka tidak mengindahkan kontekstualisasi adalah tidak tepat. Khazanah tafsir para ulama dan juga ulumul Qur'an dengan segenap perangkatnya termasuk juga ushul fiqh, selama 14 abad lamanya, dalam jangka waktu yang cukup panjang, telah terbukti dalam membantu umat Islam menghadapi berbagai persoalan dan problematika kehidupan beragama, sosial kemasyarakatan dan aspek kehidupan lainnya. Bagi mereka yang mengkritik, mana kontribusi mereka untuk umat? Selain itu, dapat dipahami bahwa ada ayat-ayat Al-Qur'an yang perlu dikontekstualisasikan atau diaktualisasikan. Akan tetapi, upaya tersebut, tidak boleh menyalahi

---

<sup>50</sup> Umar Sulaiman al-Asqar, *Nazarāt fi Uṣūl al-Fiqh* (Beirut: Dār al-Nafais, 199), h. 168.

<sup>51</sup> Nirwan Syafrin. "Kritik terhadap Paham Liberalisme Syari'at Islam", *Tsaqafah*, vol. 4, no. 2, Maret 2009, h. 296.

syari'at dan haruslah sejalan dengan prinsip-prinsip epistemologi Islam yang sudah menjadi kesepakatan ummat sepanjang sejarah.

### C. Metodologi Hermeneutika Al-Qur'an "Mazhab Yogya" dalam Studi Al-Qur'an

#### 1. Teori Penafsiran *Ma'nā-Cum-Maghzā*.

Sahiron Syamsuddin membagi aliran hermeneutika dari segi pemaknaan terhadap obyek penafsiran menjadi tiga aliran, yaitu; aliran objektivis, aliran subjektivis dan objektivis-cum-subjektivis.<sup>52</sup> Menurutnya, dengan melihat kecenderungan dari aliran-aliran hermeneutika umum tersebut, ia berpendapat bahwa di sana terdapat kemiripan dengan aliran dalam penafsiran Al-Qur'an saat ini. Sehingga, ia pun membagi tipologi penafsiran Al-Qur'an kontemporer menjadi tiga, yaitu; pandangan quasi-objektivis tradisionalis, pandangan quasi-objektivis modernis dan pandangan subjektivis.<sup>53</sup> Dari ketiga pandangan

<sup>52</sup> *Pertama*, aliran objektivis, yaitu aliran hermeneutika yang lebih menekankan pada pencarian makna asal dari obyek penafsiran (teks tertulis, teks diucapkan, perilaku, simbol-simbol kehidupan dll.). Jadi, penafsiran disini adalah upaya merekonstruksi apa yang dimaksud oleh pencipta teks. Di antara yang bisa digolongkan dalam aliran ini adalah Friedrich D. E. Schleiermacher dan Wiliam Dilthey. *Kedua*, aliran subjektivis, yakni aliran yang lebih menekankan pada peran para pembaca/ penafsir dalam pemaknaan terhadap teks. Menurutnya, pemikiran-pemikiran dalam aliran ini terbagi menjadi tiga. Ada yang sangat subjektivis, yaitu 'dekonstruksi' dan *reader-response criticism*. Ada yang agak subjektivis seperti post-strukturalisme dan ada yang kurang subjektivis, yakni strukturalisme. Adapun yang *ketiga* adalah aliran objektivis-cum-subjektivis, yakni aliran yang memberikan keseimbangan antara pencarian makna asal teks dan peran pembaca dalam penafsiran. Yang termasuk dalam aliran ini adalah Hans Georg Gadamer dan Jorge J.E. Gracia. Lihat, Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, h. 26.

<sup>53</sup> *Pertama*, pandangan quasi-objektivis tradisionalis, yaitu suatu pandangan bahwa ajaran-ajaran Al-Qur'an harus dipahami, ditafsirkan dan diaplikasikan pada masa sekarang, sebagaimana ia dipahami, ditafsirkan dan diaplikasikan pada situasi, di mana Al-Qur'an diturunkan kepada Nabi Muhammad saw. dan disampaikan kepada generasi Muslim awal. Menurut Sahiron, bagi kelompok ini, esensi pesan Tuhan adalah yang tertera secara tersurat dan pesan itulah yang harus diaplikasikan di manapun dan kapanpun. Di antara yang tergolong kelompok ini, menurutnya, seperti Ikhwani Muslimin dan kaum salafi. *Kedua*, pandangan quasi-objektivis modernis, yang memandang makna asal literal sebagai pijakan awal untuk memahami makna dibalik pesan literal yang merupakan pesan utama Al-Qur'an. Makna di balik pesan literal inilah yang menurut mereka harus diimplementasikan pada masa kini dan akan datang. Menurut Sahiron, contoh dari kelompok ini antara lain; Fazlur Rahman, Nasr Hamid Abu Zayd dan Muhammad al-Thalibi. Dan yang *terakhir* adalah pandangan subjektivis yang menegaskan bahwa setiap penafsiran sepenuhnya merupakan subjektivitas penafsir, sehingga kebenaran interpretatif itu bersifat relatif. Atas dasar ini, maka menurut kelompok ini, setiap generasi mempunyai hak untuk menafsirkan Al-Qur'an sesuai dengan perkembangan ilmu dan pengalaman pada saat Al-Qur'an ditafsirkan. Yang termasuk kelompok ini menurut Sahiron adalah Muhammad Syahrur. Lihat, Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, h. 73-76. Lihat pula, Sahiron Syamsuddin,

di atas, menurut Sahiron, yang paling dapat diterima adalah pandangan quasi-objektif modernis, sebab di sana terdapat “keseimbangan hermeneutika”. Maksudnya, ia memberi perhatian yang sama terhadap makna asal literal (*al-ma'nā al-aṣli*) dan pesan utama (signifikansi: *maghzā*) di balik makna literal. Dengan memberikan penjelasan tambahan tentang signifikansi,<sup>54</sup> kemudian ia mengistilahkan teori pembacaannya tersebut dengan pembacaan *ma'nā-cum-maghzā*.

Jadi, teori penafsiran hermeneutika Al-Qur'an yang paling sesuai adalah pembacaan *ma'nā-cum-maghzā* yaitu, penafsiran yang menjadikan makna asal literal (makna historis, tersurat) sebagai pijakan awal untuk memahami pesan utama teks (signifikansi, makna terdalam, tersirat).<sup>55</sup> Menurutny, sesuatu yang dinamis dari penafsiran, bukan makna literal teks, karena ia monistik (satu), objektif, dan historis-statis. Sementara pemaknaan terhadap signifikansi teks, bersifat pluralis, subjektif (juga intersubjektif) dan historis-dinamis sepanjang peradaban manusia. Pendekatan seperti ini, menurut mereka merupakan gabungan antara wawasan teks dan wawasan penafsir, antara masa lalu dengan masa kini, dan antara aspek ilahi dengan aspek manusiawi. Maka, menurut mereka, teori penafsiran yang didasarkan pada perhatian yang sama

“Tipologi dan Proyeksi Penafsiran Kontemporer terhadap Al-Qur'an”, *Al-Qur'an dan Hadis*, vol. 8., No. 2, Juli 2007, h. 198-200.

<sup>54</sup> Menurut Sahiron, signifikansi terbagi menjadi dua yaitu; signifikansi fenomenal dan signifikansi ideal. *Pertama*, yang dimaksud dengan signifikansi fenomenal adalah pesan utama yang dipahami dan diaplikasikan secara kontekstual dan dinamis mulai pada masa Nabi saw. hingga saat ia ditafsirkan dalam periode tertentu. Ia terbagi menjadi dua, yaitu signifikansi fenomenal historis dan signifikansi fenomenal dinamis. Signifikansi fenomenal historis adalah pesan utama sebuah ayat atau kumpulan ayat yang dipahami dan diaplikasikan pada masa pewahyuan (masa Nabi saw). Sedangkan signifikansi fenomenal dinamis adalah pesan Al-Qur'an yang dipahami dan didefinisikan pada saat ayat atau kumpulan ayat tertentu ditafsirkan, dan setelah itu diaplikasikan dalam kehidupan. Untuk memahami signifikansi fenomenal historis, diperlukan pemahaman terhadap konteks makro dan mikro sosial keagamaan masyarakat yang hidup pada masa pewahyuan. Informasi-informasi historis yang terkandung dalam *asbāb al-nuzūl* menjadi sangat penting. Sementara itu, untuk memahami signifikansi fenomenal dinamis, diperlukan pemahaman terhadap perkembangan pemikiran dan *Zeitgeist* (spirit masa/ zaman) pada saat penafsiran teks. *Kedua*, adapun yang dimaksud dengan signifikansi ideal adalah akumulasi ideal dari pemahaman-pemahaman terhadap signifikansi ayat. Akumulasi ini akan diketahui pada akhir tujuan peradaban manusia yang dikehendaki oleh Allah Swt. Di sini, dapat diketahui bahwa sesuatu yang dinamis dari penafsiran, bukan terletak pada pemaknaan teks, melainkan pada pemaknaan terhadap signifikansi (pesan utama) teks. Lihat, Sahiron Syamsuddin, “Tipologi dan Proyeksi Penafsiran ...”, h. 201-202.

<sup>55</sup> Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, h. 85.

terhadap makna dan signifikansi (*ma'nā-cum-maghzā*) terdapat *balanced hermeneutics* (hermeneutika yang seimbang).<sup>56</sup>

Sahiron menegaskan bahwa teori penafsiran *ma'nā-cum-maghzā* ini, sejatinya merupakan elaborasi teori aplikasi (*Anwendung*) Gadamer.<sup>57</sup> Menurutnya, teori penafsiran ini persis sebagaimana konsep al-Ghazali yang membedakan antara *al-ma'nā al-zāhir* (makna lahiriyah) dan *al-ma'nā al-bāṭin* (makna bathin), Nasr Hamid Abu Zayd menamakannya dengan *ma'nā* dan *magzā*, Hirsch menyebutnya *meaning* (makna/arti) dan *significance* (signifikansi), dan Gadamer yang mengistilahkannya dengan *sinn* (arti) dan *sinnesegemäß* (makna yang berarti/ mendalam). Interpretasi ini menurut mereka, dilakukan dengan memperhatikan konteks tekstual dengan analisis bahasa sebagai basisnya dan konteks sejarah di mana teks itu muncul dengan analisis historis sebagai instrumennya.<sup>58</sup>

## 2. Kritik terhadap Teori Penafsiran *Ma'nā-Cum-Maghzā*.

### a. Klasifikasi yang Simplistik

Hal pertama yang perlu dicermati adalah masalah pengklasifikasian. Klasifikasi tipologi penafsiran Al-Qur'an yang dilakukan oleh Sahiron Syamsuddin di atas dengan pertimbangan bahwa adanya kemiripan dengan aliran-aliran hermeneutika umum adalah kurang tepat dan terlalu simplistik. Klasifikasi tersebut terkesan men-generalisir. Kaca mata yang digunakannya, meski nampak rasional dan objektif serta sejalan dengan tuntunan keilmuan kontemporer, tapi secara konseptual, terkesan mengikuti *framework* orientalis yang dichotomis dan parsial. Di samping itu, penggunaan terminologi quasi, objektif, subjektif pun terlihat sangat kental dengan tradisi keilmuan yang digunakan oleh orientalis dalam mengkaji sebuah disiplin ilmu. Ia pun tidak menjelaskan alasannya secara lebih lanjut. Padahal sebenarnya terdapat banyak perbedaan antara aliran-aliran dalam hermeneutika umum dengan pemikiran dalam tafsir. Dari

<sup>56</sup> Sahiron Syamsuddin, "Tipologi dan Proyeksi Penafsiran...", h. 202.

<sup>57</sup> Teori aplikasi (*Anwendung*) yang digagas oleh Gadamer adalah teori yang menegaskan bahwa setelah seorang penafsir menemukan makna yang dimaksud dari sebuah teks pada saat teks itu muncul, dia lalu melakukan pengembangan penafsiran atau reaktualisasi/ reinterpretasi dengan tetap memperhatikan kesinambungan 'makna baru' dengan makna asal sebuah teks. Lihat, Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, h. 85.

<sup>58</sup> Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, h. 86-87.

sisi epistemologis, hermeneutika bersumber dari akal<sup>59</sup> dan objeknya adalah teks Bibel yang bermasalah dan dilatarbelakangi oleh trauma dan protes terhadap otoritas gereja,<sup>60</sup> sehingga memuat *zann* (dugaan), *syakk* (keraguan), *mirā'* (asumsi).<sup>61</sup> Sedangkan tafsir, sumber epistemologinya adalah wahyu Al-Qur'an yang final, tetap dan terjaga keotentikannya.<sup>62</sup> Maka, tafsir Al-Qur'an terikat dengan apa yang disampaikan, diterangkan dan dijelaskan oleh Rasul saw. yang dilanjutkan oleh para sahabat, tabi'in, tabi'ut tabi'in dan para ulama yang mu'tabar. Karena itu jika klasifikasi tersebut ditujukan untuk aliran dalam hermeneutika barangkali sesuai, tapi tidak tepat dan terlalu simplistik jika dialamatkan untuk tafsir.

Di sisi lain, penilaian Sahiron terhadap ulama yang ia kategorikan dalam aliran quasi-objektif tradisional terlalu men-generalisir dan berlebihan tanpa menunjukkan bukti.<sup>63</sup> Anggapannya bahwa mereka literalis dan tidak memperhatikan secara prinsipil *maqāṣid al-syarī'ah*, adalah tuduhan yang tidak berdasar. Dalam dunia pemikiran Islam, kajian tentang *maqāṣid al-syarī'ah* sama sekali bukan topik yang baru.<sup>64</sup> Menurut Ahmad Rasyuni, kajian ini telah dimulai sejak masa Imam Tirmidzi dalam bukunya *al-Ṣalāh wa Maqāṣiduhā*, yang menguraikan tentang rahasia di balik ibadah shalat. Kemudian upaya tersebut dilanjutkan oleh para ulama sebelumnya seperti Abu Mansur al-Maturidi, Abu Bakar al-Qaffal al-Syasi, abu Bakar al-Abhari, Imam al-Baqilani, Imam al-Juwaini, Husayn al-Basri, al-Ghazali, al-Syatibi, Ibnu 'Asyur dan lain-lain.<sup>65</sup>

Berkaitan dengan teori penafsiran *ma'nā-cum-maghzā*, seperti yang telah disebutkan di atas, ia merupakan elaborasi dari berbagai

<sup>59</sup> Adnin Armas. "Tafsir Al-Qur'an atau 'Hermeneutika Al-Qur'an'", *Islamia*, I, Maret 2004, h. 39.

<sup>60</sup> Adian Husaini. "Problem Teks Bible dan Hermeneutika", *Islamia*, I, Maret 2004, h. 7-9.

<sup>61</sup> Adnin Armas. "Tafsir Al-Qur'an atau 'Hermeneutika Al-Qur'an'", h.39.

<sup>62</sup> Wan Mohd Nor Wan Daud. "Tafsir dan Ta'wil Sebagai Metode Ilmiah", *Islamia*, I, Maret 2004, h. 55.

<sup>63</sup> Sejatinya, apa yang dikategorikan olehnya sebagai aliran quasi-objektif tradisional adalah para ulama klasik dan juga sebagian besar ulama Islam saat ini. Hanya segelintir saja di antara para ulama Muslim yang termasuk dalam kategori quasi-objektif modernis ataupun subjektif, seperti Nasr Hamid Abu Zayd, Fazlur Rahman, Muhammad Syahrur dan beberapa pemikir liberal kontemporer lainnya.

<sup>64</sup> Nirwan Syafrin. "Syari'at Islam: antara Ketetapan nash dan Maqashid Syari'at", *Islamia*, I, Maret 2004, h. 92.

<sup>65</sup> Ahmad Rasyuni, *Nazāriyah al-Maqāṣid 'ind al-Imām al-Syāṭibi* (Virginia: The Internasional of Islamic Thought and Civilization, 1997), h. 57.

konsep dan teori hermeneutika Gadamer, Nasr Hamid Abu Zayd, Hirsch termasuk juga Fazlur Rahman yang kesemuanya berpedoman bahwa makna literal merupakan pijakan awal untuk memahami pesan utama teks (signifikansi). Oleh karena itu, di sini akan diketengahkan di sini kritik atas teori hermeneutika para tokoh yang dijadikan sebagai sumber teori penafsiran *ma'nā-cum-maghzā* tersebut.

### **b. Pengaruh Hermeneutika Fazlur Rahman**

Jika diperhatikan, teori penafsiran *ma'nā-cum-maghzā* tersebut, terpengaruh oleh teori *double movement* dan konsep *ideal moral-legal formal* Fazlur Rahman. Dalam teori gerak gandanya, Rahman menerangkan bahwa, gerakan pertama diawali dari pemahaman situasi sekarang menuju ke masa turunnya al-Qur'an, yakni memahami konteks mikro dan makro pada saat itu. Pemahaman tersebut akan dapat melahirkan makna original yang dikandung oleh wahyu di tengah-tengah konteks sosial-moral era kenabian, sekaligus dapat menghasilkan gambaran situasi dunia yang lebih luas. Selanjutnya, pemahaman tersebut akan menghasilkan rumusan narasi atau ajaran Al-Qur'an yang koheren tentang prinsip-prinsip umum dan sistemik serta nilai-nilai yang melandasi berbagai perintah-perintah yang bersifat normatif. Sedangkan langkah kedua adalah pemahaman dari masa turunnya Al-Qur'an kembali ke masa kini untuk menerapkan prinsip-prinsip dan nilai-nilai sistematis dan umum dalam konteks pembaca Al-Qur'an era kontemporer sekarang ini dengan menggunakan ilmu-ilmu sosial modern dan humanitis kontemporer.<sup>66</sup> Dari sini, nampak jelas bahwa teori 'signifikansi' yang dijelaskan oleh Sahiron di atas, terpengaruh oleh teori *double movement* Fazlur Rahman.

Dalam teori tersebut, Rahman membedakan dua hal, yaitu "ideal moral" dan ketentuan "legal spesifik" Al-Qur'an. Untuk menemukan dua hal tersebut, ia mengusulkan agar dalam memahami pesan Al-Qur'an sebagai satu kesatuan adalah mempelajarinya dengan sebuah latar belakang, sehingga ia dapat dipahami dalam konteks yang tepat.<sup>67</sup> Aplikasi pendekatan kesejarahan ini menekankan akan pentingnya ideal

<sup>66</sup> Amin Abdullah, *Neo Ushul Fiqih Menuju Ijtihad Kontekstual* (Yogyakarta: Fakultas Syari'ah Press, 2004), h. 142-143.

<sup>67</sup> Taufik Adnan Amal, *Fazlur Rahman dan Usaha-usaha Neo Modernisme Islam Dewasa Ini* (Bandung: Mizan, 1993), h. 55-56.

moral Al-Qur'an daripada ketentuan legal spesifik.<sup>68</sup> Dalam teorinya ini, ia melakukan tiga langkah dalam memahami dan menginterpretasi ayat-ayat hukum yaitu; *pertama*, memahami dan memaknai pernyataan dengan melihat situasi sosio-historis pada saat pernyataan itu muncul. *Kedua*, membuat kesimpulan terhadap pernyataan tersebut dengan mengklasifikasikan aspek ideal moral dan legal formal. *Terakhir*, ideal moral yang didapatkan sebagai kesimpulan tersebut dibawa ke konteks sekarang sesuai dengan sosio-historisnya.<sup>69</sup>

Jika teori Rahman diaplikasikan, maka akan berakibat pada perubahan bahkan dekonstruksi hukum ayat-ayat hukum yang *qaṭ'ī* dalam al-Qur'an. Perubahan tersebut senantiasa berlanjut mengiringi perbedaan waktu dan tempat sesuai dengan konteks sosio-historisnya yang berakibat terjadinya relativitas penafsiran. Penafsiran akan selalu terbuka dan perlu untuk direvisi. Tidak akan pernah ditemukan kebenaran mutlak karena ia kondisional, tergantung budaya dan lingkungan historis. Hal ini pun menunjukkan bagaimana Fazlur Rahman menggunakan *worldview* Barat ala Hegel yang menyatakan bahwa pengetahuan dan pemahaman itu bersifat *on going process*, di mana apa yang diketahui dan yang mengetahui terus berkembang. Begitupun dengan teori *ma'nā-cum-maghzā*, jika ia diterapkan dalam penafsiran, maka akan menganulir hukum tersurat dalam Al-Qur'an yang *qaṭ'ī* dan merelatifkan penafsiran.

### **c. Pengaruh Hermeneutika Gadamer**

Gadamer menyatakan bahwa sejarahlah yang membentuk kesadaran. Pengetahuan pun terbentuk oleh sejarah. Ia mengistilahkan teorinya tersebut dengan teori kesadaran sejarah (*effective-historical conciousness*).<sup>70</sup> Secara umum dapat dijelaskan bahwa inti dari teori kesadaran sejarah tersebut dan teori prapemahaman adalah bahwa seorang penafsir harus hati-hati dalam menafsirkan teks dan tidak menfasirkannya sesuai dengan kehendaknya yang semata-mata berasal dari prapemahaman yang telah terpengaruh oleh sejarah (pengetahuan awal, pengalaman dll.). Adapun dengan teori *the fusion of horizons*, ia menyatakan bahwa dalam proses penafsiran, terdapat dua horison utama

---

<sup>68</sup> Taufik Adnan Amal, *Fazlur Rahman dan Usaha-usaha...*, h. 21.

<sup>69</sup> Abd Āla, *Dari Neomodernisme ke Islam Liberal*, h. 71.

<sup>70</sup> Dermot Moran, *Introduction to Phenomenology* (London: Routledge, 2000), h. 266.

yang harus diperhatikan dan diasimiliasi, yaitu horison teks dan horison penafsir. Sedangkan teori aplikasi (*Anwendung*) adalah teori yang menegaskan bahwa setelah seorang penafsir menemukan makna yang dimaksud dari sebuah teks pada saat teks itu muncul, ia lalu melakukan pengembangan penafsiran atau reaktualisasi/ reinterpretasi dengan tetap memperhatikan kesinambungan 'makna baru' dengan makna asal sebuah teks.<sup>71</sup>

Teori hermeneutika Gadamer ini, jika diaplikasikan untuk menafsirkan Al-Qur'an, maka berimplikasi bahwa penafsiran akan selalu terbuka. Hal tersebut karena wawasan pemahaman tidaklah tetap, tetapi berubah untuk meraih persamaan paham. Selain itu, ia juga menyakini bahwa kesamaan pendapat dan pemahaman, bermakna ilmu pengetahuan. Pendapat tersebut tentunya tidak tepat karena meleburnya wawasan (*the fusion of horizons*), tidak identik dengan kebenaran. Penafsiran terhadap Al-Qur'an dan dicampurkan dengan penafsiran tradisi (kesadaran sosial) yang akan menghasilkan berbagai warna Islam seperti Islam kejawaen, Islam pribumi, Islam Indonesia, Islam UIN, Islam Jogja dan lain-lain, tidaklah sesuai dengan pandangan dan akidah umat Islam yang universal.<sup>72</sup>

Di sisi lain, Hermeneutika Gadamer mensyaratkan agar hasil penafsiran bersifat relatif. Oleh karenanya, maka tafsir tersebut harus selalu direvisi. Implikasinya, ia akan menggugat hal-hal yang sudah mapan dalam penafsiran Al-Qur'an. Ia menyatakan bahwa penafsir dan teks senantiasa terikat oleh konteks tradisinya masing-masing. Penafsir tidak mungkin melakukan penafsiran dari sisi yang netral. Penafsiran menurutnya, merupakan *reinterpretation* yakni, memahami lagi teks secara baru dan dengan makna baru pula. Padahal, dalam sejarah perkembangan tafsir, terbukti bahwa para ulama tafsir tidak selamanya terpengaruh dengan tradisi, latarbelakang sosial dan budayanya. Fakta bahwa mufassir dari zaman ke zaman, lintas waktu dan ruang, namun tetap memiliki kesamaan pendapat, menunjukkan refleksi mufassir menembus relativitas penafsiran.<sup>73</sup> Dengan demikian, teori *ma'nā-*

<sup>71</sup> Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, h. 82-85.

<sup>72</sup> Adnin Armas, "Hermeneutika Gadamer dan Dampaknya terhadap Studi Al-Qur'an", makalah dipresentasikan dalam diskusi sabtu INSIST pada tanggal 11 Agustus 2007, h. 10.

<sup>73</sup> Adnin Armas. "Tafsir Al-Qur'an atau 'Hermeneutika Al-Qur'an'", h. 45.

*cum-maghzā* yang mengadopsi konsep dari hermeneutika Gadamer, jika diaplikasikan akan menghasilkan tafsir Al-Qur'an yang bercampur dengan tradisi tertentu, dan merelatifkan tafsir Al-Qur'an.

#### d. Pengaruh Hermeneutika Nasr Hamid Abu Zayd

Sahiron Samsuddin menyatakan bahwa teori *ma'nā-cum-maghzā* sejalan dengan dengan teori *takwīl* Nasr Hamid Abu Zayd yang membedakan antara keterkaitan makna asli (*ma'nā*) dan makna baru (*magzā*).<sup>74</sup> Nasr Hamid sendiri, mengikuti gagasan hermeneutika E. D. Hirsch.<sup>75</sup> Menurut Nasr Hamid, makna dari sebuah teks tidak berubah, yang berubah adalah signifikansinya. Makna adalah apa yang direpresentasikan oleh teks dan tanda-tanda. Sedangkan signifikansi adalah apa yang menamai sebuah hubungan antara makna itu dan seseorang atau persepsi, situasi, atau sesuatu yang bisa dibayangkan.<sup>76</sup> Nashr Hamid mengenalkan studi Al-Qur'annya dengan proposisi hubungan antara teks (*naṣ*) dan interpretasi (*takwīl*). Menurutnya, selama ini ulama selalu memisahkan antara teks dan *takwīl*, *takwīl* dianggap sebagai suatu yang tabu, dan dilarang. Ini mengakibatkan teks menjadi tertutup dan makna-makna yang terkandung menjadi tidak bisa dicapai. Sehingga menurutnya, perlu untuk meninggalkan metode (yang menurutnya) tradisional, dengan meletakkan 'konsep teks' (*mafḥūm al-naṣ*) sebagai pusat pengkajian, sehingga penggunaan teori hermeneutika menjadi keniscayaan. Dengan demikian dapat meminimalisasikan subyektifitas dan kepentingan-kepentingan ideologis dalam interpretasi.<sup>77</sup>

Tentunya tuduhan Nashr Hamid tersebut, tidak tepat. Mengingat selama ini penafsiran terhadap nash-nash al-Qur'an sudah tak terhitung jumlahnya. Apa yang ia sebut *takwīl* sebagai interpretasi bukanlah hal yang dimaksud oleh para ulama. Karena *takwīl* yang ditawarkan oleh Nashr Hamid adalah *takwīl* yang hanya didasarkan oleh akal manusia sepenuhnya yang tentunya akan sangat bersifat relatif jika di terapkan dalam penafsiran al-Qur'an. Di samping itu, jika ulama menggunakan

<sup>74</sup> Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, h. 86.

<sup>75</sup> Sunarwoto, "Nasr Hamid Abu Zayd dan Rekonstruksi Studi-Studi Al-Qur'an" dalam Sahiron Syamsuddin (dkk.), *Hermeneutika Al-Qur'an Mazhab Yoga*, h. 105.

<sup>76</sup> Nasr Hamid Abu Zayd, *Isyāliyyāt al-Qirā'ah wa Āliyyāt al-Ta'wīl* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi, 1994), h. 48.

<sup>77</sup> Nasr Hamid Abu Zayd, *Mafḥūm al-Nāṣṣ: Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'an*, h. 12-13.

*takwīl* pada ayat-ayat *mutasyābihāt* saja, tapi, Nashr Hamid menerapkannya pada ayat-ayat yang sebenarnya *muhkamāt*.<sup>78</sup> Ia meyakinkan bahwa metode yang ditawarkan adalah yang objektif, dan interpretasi ulama selama ini bersifat subjektif (*talwīn*), karena telah dipengaruhi oleh ideologi atau kekuasaan tertentu. Namun pada hakekatnya Nashr Hamid sendiri sudah subjektif dalam interpretasinya, karena dengan sendirinya kerangka berfikir yang dibangun telah di pengaruhi oleh mazhab objektif itu sendiri seperti schleiermacher, Dilthey, Betti ataupun Hirsch.<sup>79</sup>

Dari pemaparan di atas, maka dapat ditarik benang merah bahwa teori penafsiran hermeneutika Al-Qur'an dengan teori *ma'nā-cum-maghzā*, merupakan metode penafsiran hasil dari elaborasi. Jika teori ini diaplikasikan dalam penafsiran Al-Qur'an, maka akan menghasilkan penafsiran yang relatif, tentatif dan dinamis yang selalu menuntut perubahan sesuai dengan semangat zaman dan latar belakang sosial dan budaya. Implikasinya, tidak ada penafsiran yang final. Maka umat Muslim pun tidak akan pernah memahami secara pasti kebenaran ajaran atau kandungan kitab sucinya, karena ia dinamis dan senantiasa berubah.

#### D. Simpulan

Dari pembahasan di atas, dapat disimpulkan bahwa kegelisahan akademik yang melatarbelakangi para penggagas hermeneutika Al-Qur'an untuk menjadikan hermeneutika menjadi salah satu pendekatan dan mitra dalam studi Al-Qur'an adalah upaya yang perlu diapresiasi. Jika tujuannya adalah untuk mengembangkan Studi Islam (khususnya Studi Qur'an) dan untuk menjawab tantangan zaman dan peradaban manusia yang sedang dan terus berubah. Namun demikian, jika metodologi pengkajiannya (*approach/ framework*) dan *worldview* yang digunakan adalah dari Barat -orientalis-, meski nampak rasional dan objektif serta sejalan dengan tuntutan keilmuan kontemporer, tapi sejatinya, secara konseptual mengandung kerancuan-kerancuan (*confusions*).

Di samping itu, ternyata metode hermeneutika *ma'nā cum maghzā*, sejatinya merupakan teori elaborasi dari berbagai teori-teori

<sup>78</sup> Lalu Nurul Bayanil Huda, *Kritik Studi Al-Qur'an Nasr Hamid Abu Zayd* (Ponorogo: CIOS, 2010), 1-2.

<sup>79</sup> Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Qur'an*, 86

penafsiran ada sebelumnya, sehingga nampak kiranya bahwa pada hakikatnya tidak ada hal yang baru dari teori yang ditawarkan. Di dalamnya belum ditemukan alternatif metodologi baru yang utuh dan komprehensif. Solusi dan tawaran mereka masih terlalu umum dan kabur, belum menampakan satu bentuk yang konkret. Luapan-luapan kritik atas pikiran-pikiran ulama klasik justru lebih dominan. Jika memang metodologi mereka jelas, tentunya kini telah terbit “Tafsir Hermeneutika Al-Qur’an”. Hal ini menunjukkan bahwa metode yang ditawarkan tidak aplikatif dan hanya bisa diterapkan secara tebang pilih.

Dengan memperhatikan asumsi dan implikasinya, hermeneutika tidak sesuai untuk diterapkan dalam studi Al-Qur’an. Jika ia diterapkan untuk menafsirkan Al-Qur’an, maka akan membuahkan kebingungan dan keragu-raguan. Hal ini dikarenakan ia bertolak dari skeptisisme dan relativisme, menyamakan teks Al-Qur’an sebagaimana teks-teks biasa, menghendaki ketidakpastian makna dan penafsiran yang relatif dan tentatif. Dengan metode hermeneutika *ma’nā cum maghzā*, di mana yang dianggap sebagai pesan utama adalah apa yang ada dibalik teks (signifikansi), maka konsekuensinya akan mendekonstruksi hukum-hukum Islam yang tertuang dalam Al-Qur’an dan menjungkirbalikan struktur epistemologi Islam. *Wallāhu a’lamu bi al-ṣawwāb*.

## DAFTAR PUSTAKA

- Abshar-Abdalla, Ulil (dkk.). *Metodologi Studi Al-Qur’an*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2009.
- Abdullah, M. Amin. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.
- . *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.
- . *Neo Ushul Fiqih Menuju Ijtihad Kontekstual*. Yogyakarta: Fakultas Syari’ah Press, 2004.
- Abu Zayd, Nasr Hamid. *Dawa’ir al-Khawf*. Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-‘Arabi, 1999.

- . *Isykāliyyāt al-Qirā'ah wa Āliyyāt al-Ta'wīl*. Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi, 1994.
- . *Maḥmūm al-Nāṣṣ: Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Markaz al-Saqafi al-'Arabī, 1994.
- Acikgenc, Alparslan. *Islamic Science, Towards Definition*. Kuala Lumpur: ISTAC, 1996.
- Amal, Taufik Adnan. *Fazlur Rahman dan Usaha-usaha Neo Modernisme Islam Dewasa Ini*. Bandung: Mizan, 1993.
- Armas, Adnin. *Krisis Epistemologi dan Islamisasi Ilmu*. Ponorogo: CIOS, 2007.
- Al-Asqar, Umar Sulaiman. *Nazarāt fī Uṣūl al-Fiqh*. Beirut: Dār al-Nafāis, 1999.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib *Prolegomena to the Metaphysic of Islam: an Exposition of the Fundamental Element of the Worldview of Islam*. Kuala Lumpur: ISTAC, 1995.
- B. Saenong, Ilham. *Hermeneutika Pembebasan*. Jakarta: Teraju, 2002.
- Daud, Wan Mohd Nor Wan. *The Education Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib al-Attas: An Exposition of the Original Concept of Islamization*. Kuala Lumpur: ISTAC, 1998.
- Engineer, Asghar Ali. *Hak-Hak Perempuan dalam Islam*, terj. Farid Wajidi dan Cici Farkha Assegaf. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.
- Faiz, Fahrudin. *Hermeneutika Al-Qur'an: Tema-Tema Kontroversial*. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005.
- Hanafi, Hasan. *Hermeneutika Al-Qur'an?* terj. Yudian Wahyudi. Yogyakarta: Pesantren Nawesea, 2010.
- Huda, Lalu Nurul Bayanil. *Kritik Studi Al-Qur'an Nasr Hamid Abu Zayd*. Ponorogo: CIOS, 2010
- Husaini, Adian dan al-Baghdadi, Abdurrahman. *Hermeneutika dan Tafsir Al-Qur'an*. Jakarta: Gema Insani Press, 2007.
- . *Hegemoni Kristen-Barat dalam Studi Islam di Perguruan Tinggi*. Jakarta: Gema Insani Press, 2006.
- Ibnu Mandzur, Muhammad ibn Mukarram. *Lisān al-'Arab*. Beirut: Dār Shādr, tt..

- Khallaf, Abdul Wahab. *Ilmu Ushul Fiqh* terj. Moh. Zuhri dan Ahmad Qarib. Semarang: Dina Utama, 1994.
- Leaman, Oliver. *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Al-Manawi, Muhammad Abd Rauf. *Al-Tauḥīq ‘alā Muḥammāh al-Ta‘ārif* Juz I, Beirut: Dar al-Fikr al-Mu‘ashir, 1990.
- Muslih, Muhammad. *Filsafat Ilmu: Kajian atas Asumsi Dasar Paradigma dan Kerangka Teori Ilmu Pengetahuan*. Yogyakarta: Belukar, 2008.
- Mustaqim, Abdul. *Epeistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LKiS, 2010.
- . *Madzahibut Tafsir: Peta Metodologi Penafsiran Al-Qur’an Periode Klasik Hingga Kontemporer*. Yogyakarta: Nun Pustaka, 2003.
- Al-Qaṭṭān, Mannā’ Khalīl. *Mabāhīs fi ‘Ulum al-Qur’ān*, terj. *Studi Ilmu-Ilmu al-Qur’an* oleh Mudzakir AS., Jakarta: Litera Antar Nusa, 2007.
- Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- Rasyuni, Ahmad. *Nazāriyah al-Maqāṣid ‘ind al-Imām al-Syāṭibi*. Virginia: The Internasional of Islamic Thought and Civilization, 1997.
- Riyandi, Hendar. *Tafsir Emansipatoris; Arah Baru Studi Tafsir Al-Qur’an*. Bandung: Pustaka Setia, 2005.
- Salim, Fahmi *Kritik terhadap Studi Al-Qur’an Kaum Liberal*. Jakarta: Perspektif Kelompok Gema Insani Press, 2010.
- Schoun, Fritchouf. *Understanding Islam* terj. DM. Matheson. London: George Allen and Umwim LTD, 1977.
- Syahrur, Muhammad. *Al-Kitāb wa Al-Qur’ān: Qirā’ah Mu‘āṣirah*. Damaskus: Ahāli li an-Nasyr wa at-Tawzī’, 1992.
- Syamsuddin, Sahiron (dkk.). *Hermeneutika Al-Qur’an Mazhab Yogya*. Yogyakarta: Islamika, 2003.
- . *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur’an*. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2009.

- . "Tipologi dan Proyeksi Penafsiran Kontemporer terhadap Al-Qur'an", *Al-Qur'an dan Hadis*, vol. 8., No. 2, Juli 2007.
- Ath-Thabary, Abu Ja'far. *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān*, Juz 7. t.k.p.: Muassasah ar-Risalah, tt.
- Wijaya, Aksin. *Arah Baru Studi Ulumu Al-Qur'an: Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.
- Wahyudi, Yudian. *Ushul Fikih versus Hermeneutika: Membaca Islam dari Kanada dan Amerika*. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2006.
- Zarkasy, Hamid Fahmy. *Peradaban Islam: Makna dan Strategi Pembangunannya*. Ponorogo: CIOS, 2010.
- . *Liberalisasi Pemikiran Islam: Gerakan Bersama Missionaris, Orientalis dan Kolonialis*. Ponorogo: CIOS, 2008.

