

Membandingkan Hermeneutika dengan Ilmu Tafsir

Achmad Khudori Soleh

Universitas Islam Negeri (UIN) Maliki, Malang

Email: khudori_uin@yahoo.com

Abstract

Hermeneutic as interpretation knowledge can be classified into three categories: objective, subjective, and liberation. 1). Objective hermeneutic means an effort to interpret and to understand the meaning of text as the author means. 2). Subjective hermeneutic means an effort to interpret and to understand the meaning of text based on the social context at this time without any consideration to the author thought. 3). Liberation hermeneutic means an effort to interpret and to understand the meaning of text based on the spirit of circumstance and try to make the result of interpretation as the spirit to change the life and the circumstance of the interpreter and the reader. In Islamic perspective, objective hermeneutic can be compared with *tafsir bi al-ma'tsur*, and subjective hermeneutic can be compared with *tafsir bi al-ra'y*. However, hermeneutical discourse has been giving much contribution for the development of interpretation knowledge, so it can appear hermeneutic of liberation. It is a new penetration. If it is applied in Islam, interpretation does not only understand the meaning of al-Qur'an text as God means or based on the context, but also an effort how to make the result of interpretation as the spirit for Muslim society to change their society become better and the best.

Hermeneutika sebagai suatu bentuk interpretasi ini dapat diklasifikasikan ke dalam tiga kategori: objektif, subjektif, dan pembebasan. 1). Tujuan hermeneutika berarti upaya untuk menafsirkan dan memahami makna teks sebagai penulis (author) 2). Hermeneutika subyektif berarti upaya untuk menafsirkan dan memahami makna teks berdasarkan konteks sosial saat ini tanpa pertimbangan dari apa yang dimaksud oleh penulis. 3). Pembebasan hermeneutika berarti upaya untuk menafsirkan dan memahami makna teks

* Fak. Psikologi UIN Malang, Jl. Gajayana 50 Malang. Telp/ Fax. (0341) 558916

berdasarkan semangat keadaan dan mencoba untuk membuat hasil interpretasi dalam spirit untuk mengubah kehidupan secara sinergis antara penafsir dan pembaca. Dalam perspektif Islam, tujuan hermeneutika dapat disandingkan dengan *tafsir bi al-ma'tsur*, dan hermeneutika subyektif dapat disejajarkan dengan *tafsir bi al-ra'y*. Namun, wacana hermeneutis telah memberikan kontribusi banyak untuk menumbuhkembangkan nalar interpretasi, sehingga dapat muncul hermeneutika pembebasan. Ini adalah penetrasi baru. Jika diterapkan dalam Islam, penafsiran tidak hanya memahami makna teks al-Qur'an sebagai sarana Tuhan atau berdasarkan pada konteks, namun juga upaya bagaimana membuat hasil interpretasi menjadi elan vital bagi setiap muslim untuk mengubah tatanan masyarakat mereka menjadi lebih baik dan yang terbaik.

Keywords: *hermeneutic, tafsir and tradition, interpretation, Islamic perspective*

Hermeneutika sebagai sebuah kajian filsafat maupun sebagai sebuah metode penafsiran, sesungguhnya, bukan hal yang baru di tanah air. Sebab, buku-buku maupun jurnal yang mendiskusikan hal itu telah banyak terbit sejak tahun 90-an. Meski demikian, sampai sejauh itu kajian tentang hermeneutika masih bersifat umum dan global, biasanya sekitar model penafsiran yang triadik, tiga kaki. Selain itu, oleh sebagian kalangan, hermeneutika juga dilihat dengan penuh curiga karena ia berasal dari Barat dan digunakan untuk analisis terhadap Bibel. Karena itulah, kemudian muncul perbedaan pendapat bahkan “kontroversial” tentang hermeneutika. Sebagian kalangan menerima hermeneutika dan menganggapnya sebagai metode modern, bagus dan valid, sehingga menepikan tradisi-tradisi pemikiran Islam yang sesungguhnya tidak kalah canggih. Sebagian lainnya menolak hermeneutika dengan alasan bahwa ia adalah metode yang “berbahaya” yang dapat merusak teks suci umat Islam dan seterusnya.¹

Tulisan ini tidak ingin melibatkan diri dalam tarik menarik dua kutub pro-kontra tersebut, atau mendukung salah satunya, melainkan hanya mendiskusikan hermeneutika sebagai sebuah metode penafsiran, secara sederhana, juga perbedaan-perbedaan yang ada

¹ Pandangan yang sedikit curiga atau bahkan menolak hermeneutika, dengan segala argumentasinya, antara lain, misalnya dapat dilihat pada Majalah Pemikiran dan Peradaban Islam Islamia, ed. 1 / Thn I, Maret 2004, yang mengambil tema kajian “Hermeneutika vs Tafsir al-Qur'an.

di antara model-modelnya, kemudian membandingkannya dengan ilmu tafsir yang telah dikenal dalam tradisi pemikiran Islam.

Pengertian Hermeneutika

Hermeneutika berasal dari akar kata Yunani *hermeneuein* berarti 'menafsirkan', sedang *hermeneia* sebagai derivasinya berarti 'penafsiran'. Kedua kata tersebut diasosiasikan mempunyai kaitan dengan tokoh yang bernama Hermes atau Hermeios yang dalam mitologi Yunani kuno dianggap sebagai utusan dewa Olympus yang bertugas menyampaikan dan menerjemahkan pesan dewa ke dalam bahasa yang bisa dipahami manusia.²

Menurut Gerhard Ebeling, proses penjelasan yang dilakukan Hermes mengandung tiga konsep dasar hermeneutika: (1) mengungkapkan apa yang ada dalam pikiran ke dalam bentuk kata-kata (*utterance, speaking*) sebagai bentuk penyampaian, (2) menjelaskan secara rasional (*interpretation, explanation*) sesuatu yang masih samar agar makna atau maksudnya dapat dipahami dengan jelas, (3) menerjemahkan (*translating*) suatu bahasa yang asing ke dalam bahasa yang lebih dikuasai audiens.³ Akan tetapi, dalam literatur hermeneutika modern, proses pengungkapan pikiran dengan kata-kata, penjelasan secara rasional dan penterjemahan bahasa seperti itu, masih jauh dari pengertian hermeneutika. Apa yang ditulis Ebeling justru lebih dekat dengan makna *exegesis* (penafsiran). Di sinilah perbedaan antara hermeneutika dengan *exegesis*. *Exegesis* lebih merupakan tindakan praktis menafsirkan teks atau komentar aktual atas teks, sedang hermeneutika berkaitan dengan berbagai aturan, metode dan teori yang membimbing seorang mufassir dalam melakukan *exegese*.⁴

Karena itu, secara sederhana hermeneutika biasanya diartikan sebagai seni dan ilmu untuk menafsirkan teks-teks.⁵ Dalam definisi yang lebih jelas, hermeneutika diartikan sebagai sekumpulan kaidah

² Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, (Evanston: Northwestern University, 1969), h. 12-13

³ Jean Grondin, *Introduction to Philosophical Hermeneutics*, (Yale, Yale University Press, 1994), h. 20

⁴ Palmer, *Hermeneutics*, h. 34

⁵ Kurt F. Leidecker, "Hermeneutics" dalam Dagobert Russel (ed), *Dictionary of Philosophy*, (New York, Adams & Co, 1976), h. 126

atau pola yang harus diikuti oleh seorang mufassir dalam memahami teks.⁶ Namun, dalam perjalanan sejarahnya, hermeneutika ternyata tidak hanya digunakan untuk memahami teks, khususnya teks suci keagamaan, melainkan meluas untuk semua bentuk teks, baik sastra, karya seni maupun tradisi masyarakat.

Tiga Model Hermeneutika

Hermeneutika, sebagai sebuah teori dan metode penafsiran, setidaknya dapat diklasifikasikan dalam tiga model. *Pertama*, hermeneutika objektif yang dikembangkan tokoh-tokoh klasik, khususnya Friedrich Schleiermacher (1768-1834), Wilhelm Dilthey (1833-1911) dan Emilio Betti (1890-1968).⁷ Menurut model pertama ini, penafsiran berarti memahami teks sebagaimana yang dimaksudkan pengarang, sebab apa yang disebut teks, menurut Schleiermacher, adalah ungkapan jiwa pengarangnya, sehingga seperti juga disebutkan dalam hukum Betti, apa yang disebut makna atau tafsiran atasnya tidak didasarkan atas kesimpulan kita melainkan diturunkan dan bersifat intruktif.⁸

Karena itu, untuk mencapai tujuan tersebut, menurut Schleiermacher, ada dua cara yang dapat ditempuh: lewat bahasanya yang mengungkapkan hal-hal baru, atau lewat karakteristik bahasanya yang ditransfer kepada kita. Ketentuan ini didasarkan atas konsepnya tentang teks. Menurut Schleiermacher, setiap teks mempunyai dua sisi: (1) sisi linguistik yang menunjuk pada bahasa yang memungkinkan proses memahami menjadi mungkin, (2) sisi psikologis yang menunjuk pada isi pikiran si pengarang yang termanifestasikan pada *style* bahasa yang digunakan. Dua sisi ini mencerminkan pengalaman pengarang yang pembaca kemudian mengkonstruksinya dalam upaya memahami pikiran pengarang dan pengalamannya.⁹ Menurut Abu Zaid, di antara dua sisi ini, Schleiermacher lebih mendahulukan sisi linguistik dibanding analisa

⁶ K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX*, I, (Jakarta, Gramedia, 1981), h. 225

⁷ Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas*, terj. Ahsin Muhammad, (Bandung, Pustaka, 1985), h. 9-10. Rahman memasukkan juga Emilio Betti dalam tradisi hermeneutika objektif ini

⁸ Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics*, (London, Routledge & Kegan Paul, 1980), h. 29; Nasr Hamid Abu Zaid, *Isykâliyât al-Ta'wîl wa Aliyât al-Qirâ'ah*, (Kairo, al-Markaz al-Tsaqafi, tt), h. 11; Sumaryono, *Hermeneutik*, (Yogyakarta, Kanisius, 1996), h. 31

⁹ Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics*, h. 14

psikologis, meski dalam tulisannya sering dinyatakan bahwa penafsir dapat memulai dari sisi manapun sepanjang sisi yang satu memberi pemahaman kepada yang lain dalam upaya memahami teks.¹⁰

Selanjutnya, untuk dapat memahami maksud pengarang sebagaimana yang tertera dalam tulisan-tulisannya, karena style dan karakter bahasanya berbeda, maka tidak ada jalan bagi penafsir kecuali harus keluar dari tradisinya sendiri untuk kemudian masuk ke dalam tradisi di mana si penulis teks tersebut hidup, atau paling tidak membayangkan seolah dirinya hadir pada zaman itu. Sedemikian, sehingga dengan masuk pada tradisi pengarang, memahami dan menghayati budaya yang melingkupinya, penafsir akan mendapatkan makna yang *objektif* sebagaimana yang dimaksudkan si pengarang.¹¹

Mengikuti metode hermeneutika objektif di atas, dalam aplikasinya pada teks keagamaan, misalnya dalam penafsiran atas teks-teks al-Qur'an, maka yang harus dilakukan adalah, (1) kita berarti harus mempunyai kemampuan gramatika bahasa Arab (*nahw-ṣaraf*) yang memadai, (2) memahami tradisi yang berkembang di tempat dan masa turunnya ayat, sehingga dengan demikian kita dapat benar-benar memahami apa yang dimaksud dan diharapkan oleh teks-teks tersebut. Begitu pula dalam kasus teks-teks sekunder keagamaan, seperti karya-karya al-Syafi'i (767-820 M). Selain memahami karakter bahasa dan istilah-istilah yang biasa digunakan, kita juga harus paham tempat dan tradisi di mana karya-karya tersebut ditulis. *Qaul al-qadîm* dan *qaul al-jadîd* disampaikan di tempat dan tradisi yang berbeda. Selain itu, juga harus memahami kondisi psikologis Syafi'i sendiri, apakah ketika itu menjadi bagian dari kekuasaan, sebagai oposan atau orang yang netral. Karya-karya Ibn Rusyd (1126-1198 M), misalnya, sangat berbeda ketika ia berposisi sebagai bagian dari kekuasaan (menjadi hakim) dan saat menjadi filosof. Tanpa pendekatan-pendekatan tersebut, menurut Schleiermacher, kemungkinan terjadinya kesalahan dalam pemahaman menjadi sangat besar dan tidak terelakkan.

Kedua, hermeneutika subjektif yang dikembangkan oleh tokoh-tokoh modern khususnya Hans-Georg Gadamer (1900-2002) dan Jacques Derida (l. 1930).¹² Menurut model yang kedua ini, her-

¹⁰ Abu Zaid, *Isykâliyât al-Ta'wil*, h. 12-3

¹¹ Bertens, *Filsafat Barat Abad XX*, h. 230

¹² Rahman, *Islam dan Modernitas*, h. 13

meneutika bukan usaha menemukan makna objektif yang dimaksud si penulis seperti yang diasumsikan dalam model hermeneutika objektif melainkan memahami apa yang tertera dalam teks itu sendiri.¹³ Titik tekan model kedua ini adalah isi teks itu sendiri secara mandiri bukan pada ide awal si penulis. Inilah perbedaan mendasar antara hermeneutika objektif dan subjektif.

Dalam pandangan hermeneutika subjektif, teks bersifat terbuka dan dapat diinterpretasikan oleh siapapun, sebab begitu sebuah teks dipublikasikan dan dilepas, ia telah menjadi berdiri sendiri dan tidak lagi berkaitan dengan si penulis. Karena itu, sebuah teks tidak harus dipahami berdasarkan ide si pengarang melainkan berdasarkan materi yang tertera dalam teks itu sendiri. Bahkan, penulis telah “mati” dalam pandangan kelompok ini. Karena itu pula, pemahaman atas tradisi si pengarang seperti yang disebutkan dalam hermeneutika objektif, tidak diperlukan lagi. Menurut Gadamer, seseorang tidak perlu melepaskan diri dari tradisinya sendiri untuk kemudian masuk dalam tradisi si penulis dalam upaya menafsirkan teks. Bahkan, hal itu adalah sesuatu yang tidak mungkin, karena keluar dari tradisi sendiri berarti mematikan pikiran dan “kreativitas”. Sebaliknya, seseorang justru harus menafsirkan teks berdasarkan apa yang dimiliki saat ini (*vorhabe*), apa yang dilihat (*vorsicht*) dan apa yang akan diperoleh kemudian (*vorgriff*).¹⁴ Jelasnya, sebuah teks diinterpretasikan justru berdasarkan pengalaman dan tradisi yang ada pada si penafsir itu sendiri dan bukan berdasarkan tradisi si pengarang, sehingga hermeneutika tidak lagi sekedar *mereproduksi* ulang wacana yang telah diberikan pengarang melainkan *memproduksi* wacana baru demi kebutuhan masa kini sesuai dengan subjektifitas penafsir.

Meski demikian, menurut Sumaryono, Gadamer sebenarnya tidak sepenuhnya menganggap salah pertimbangan-pertimbangan atas tradisi sebelumnya seperti dalam hermeneutika objektif, meski ia menganggap sebagai negatif atau rendah. Sebab, memang ada beberapa pertimbangan yang dianggap berlaku, yang menentukan realitas historis eksistensi seseorang, seperti *bildung*, misalnya. Namun, realitas historis masa lalu tersebut tidak dianggap sebagai sesuatu yang terpisah dari masa kini melainkan satu kesatuan atau tepatnya sebuah kesinambungan.¹⁵ Bagi Gadamer, jarak antara masa

¹³ Bertens, *Filsafat Barat Abad XX*, I, h. 231

¹⁴ *Ibid*, 232; Sumaryono, *Hermeneutik*, h. 77

¹⁵ Sumaryono, *ibid*

lalu dan masa kini tidak terpisahkan oleh jurang yang menganga melainkan jarak yang penuh dengan kesinambungan tradisi dan kebiasaan yang dengannya semua yang terjadi di masa lalu menampakkan dirinya di masa kini. Inilah yang membentuk kesadaran kita akan realitas historis.¹⁶ Dalam konteks keagamaan, teori hermeneutika subjektif ini berarti akan merekomendasikan bahwa teks-teks al-Qur'an harus ditafsirkan sesuai dengan konteks dan kebutuhan kekinian, dan apa yang dimaksud sebagai *asbâl al-nuzûl* adalah realitas historis saat ini.

Ketiga, hermeneutika pembebasan yang dikembangkan oleh tokoh-tokoh muslim kontemporer seperti Hasan Hanafi (l. 1935), Farid Esack (l. 1959) dan termasuk Nasr Hamid Abu Zaid.¹⁷ Hermeneutika ini sebenarnya didasarkan atas pemikiran hermeneutika subjektif, khususnya dari Gadamer. Namun, menurut para tokoh hermeneutika pembebasan ini, hermeneutika mestinya tidak hanya berarti ilmu interpretasi atau metode pemahaman tetapi lebih dari itu adalah aksi.¹⁸ Apa yang diinginkan dalam model hermeneutika pembebasan adalah lebih dari sekedar pemahaman. Sebab, kenyataannya hermeneutika sampai sejauh itu memang masih lebih banyak berkuat dalam lingkaran wacana, belum pada aksi. Gadamer sendiri menyebut hermeneutika lebih hanya merupakan permainan bahasa, karena segala yang bisa dipahami adalah bahasa (*being that can be understood is language*).¹⁹ Hal yang sama juga terjadi dalam tradisi pemikiran Islam yang masih lebih bersifat teosentris daripada antroposentris, lebih banyak bicara tentang alam metafisis daripada daripada kenyataan empirik.²⁰ Hermeneutika pembebasan mengisi kekurangan-kekurangan tersebut. Bagi hermeneutika pembebasan, interpretasi bukan sekedar masalah memproduksi atau merepro-

¹⁶ Abu Zaid, *Isykâliyât al-Ta'wîl*, h. 38

¹⁷ Nasr Hamid Abu Zaid, sekilas tampak berada pada posisi ketiga ini. Namun, menurut muridnya yang pernah dekat dengannya, Nur Ikhwan, Abu Zaid belum beranjak dari aturan baku Gadamer. Ia masih berada dalam lingkaran model hermeneutika kedua. Paling tidak, salah satu kakinya masih berada pada model hermeneutika subjektif, meski kakinya yang lain sudah mulai menginjak model hermeneutika pembebasan. Nur Ikhwan, "Al-Qur'an Sebagai Teks Hermeneutika Abu Zaid" dalam Abd Mustaqim (ed), *Studi Al-Qur'an Kontemporer*, (Yogyakarta, Tiara Wacana, 2002), h. 163

¹⁸ Hasan Hanafi, *Liberalisasi, Revolusi, Hermeneutik*, terj. Jajat Firdaus, (Yogyakarta, Prisma, 2003), h. 109

¹⁹ Gadamer, *Truth and Method*, (New York, The Seabury Press, 1975), h. 450; Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics*, h. 116

²⁰ Hasan Hanafi, *Min al-Aqîdah ilâ al-Tsaurah*, I, (Kairo, Maktabah Matbuli, 1991), h. 59

duksi makna melainkan lebih dari itu adalah bagaimana makna yang dihasilkan tersebut dapat merubah kehidupan. Sebaik apapun konsep dan hasil interpretasi tetapi jika tidak mampu membangkitkan semangat hidup masyarakat dan merubah mereka menuju pada kehidupan yang lebih baik, berarti nol besar.²¹

Karena itu, dalam kaitannya dengan al-Qur'an, Hasan Hanafi menyatakan bahwa hermeneutika adalah ilmu tentang proses wahyu dari huruf sampai kenyataan, dari logos sampai praksis, dan juga transformasi wahyu dari pikiran Tuhan kepada kehidupan manusia. Hermeneutika sebagai sebuah proses pemahaman hanya menduduki tahap kedua dari keseluruhan proses hermeneutik. Yang pertama adalah kritik historis untuk menjamin keaslian teks dalam sejarah. Ini penting, karena tidak akan terjadi pemahaman yang benar jika tidak ada kepastian bahwa yang dipahami tersebut secara historis adalah asli. Pemahaman atas teks yang tidak asli akan menjerumuskan orang pada kesalahan.²² Setelah diketahui keaslian teks suci tersebut dan tingkat kepastiannya —benar-benar asli, relatif asli atau tidak asli— baru kemudian dipahami secara benar sesuai dengan aturan hermeneutika sebagai ilmu pemahaman, berkenaan terutama dengan bahasa dan keadaan-keadaan kesejarahan yang melahirkan teks. Dari sini kemudian melangkah pada tahap ketiga, yakni menyadari makna yang dipahami tersebut dalam kehidupan manusia, yaitu bagaimana makna-makna tersebut berguna untuk memecahkan persoalan-persoalan kehidupan modern. Dalam bahasa fenomenologis,²³ hermeneutika ini dikatakan sebagai ilmu yang menentukan hubungan antara kesadaran manusia dengan objeknya, dalam hal ini teks suci al-Qur'an: (1) memiliki "kesadaran historis" yang menentukan keaslian teks dan tingkat kepastiannya, (2) memiliki "kesadaran eiditik" yang menjelaskan makna teks dan menjadikannya rasional, (3) "kesadaran praxis" yang menggunakan makna-makna tersebut sebagai sumber teoritis bagi tindakan dan mengantarkan wahyu pada tujuan akhirnya dalam kehidupan manusia, dan di dunia ini sebagai struktur ideal yang mewujudkan kesempurnaan dunia.

Secara lebih luas, hermeneutika Hasan Hanafi di atas dapat dijelaskan sebagai berikut. *Pertama*, kritik historis, untuk menjamin

²¹ Hasan Hanafi, *Dialog Agama dan Revolusi*, h. 22-25

²² Hasan Hanafi, *Dialog Agama dan Revolusi*, (Jakarta, Pustaka Firdaus, 1994), h. 1

²³ *Ibid*, h. 2

keaslian teks suci. Menurut Hanafi,²⁴ keaslian teks suci tidak ditentukan oleh pemuka agama, tidak oleh lembaga sejarah, tidak oleh keyakinan, dan bahkan keaslian teks suci tidak dijamin oleh takdir. Takdir Tuhan tidak menjamin keaslian teks suci dalam sejarah, apalagi lembaga sejarah atau keyakinan; bahkan keyakinan dan lembaga sejarah bisa menyesatkan. Keaslian teks suci hanya bisa dijamin oleh kritik sejarah, dan kritik sejarah ini harus didasarkan aturan objektivitasnya sendiri yang bebas dari intervensi teologis, filosofis, mistis, atau bahkan fenomenologis.

Untuk menjamin keaslian sebuah teks suci, mengikuti prinsip-prinsip kritik sejarah, Hanafi mematok aturan-aturan sebagai berikut; (1) teks tersebut tidak ditulis setelah melewati masa pengalihan secara lisan tetapi harus ditulis pada saat pengucapannya, dan ditulis secara *in verbatim* (persis sama dengan kata-kata yang diucapkan pertama kali). Karena itu, narator harus orang yang hidup pada zaman yang sama dengan saat dituliskannya kejadian-kejadian tersebut dalam teks. (2) Adanya keutuhan teks. Semua yang di sampaikan oleh narator atau nabi harus disimpan dalam bentuk tulisan, tanpa ada yang kurang atau berlebih. (3) Nabi atau malaikat yang menyampaikan teks harus bersikap netral, hanya sekedar sebagai alat komunikasi murni dari Tuhan secara *in verbatim* kepada manusia, tanpa campur tangan sedikitpun dari fihaknya, baik menyangkut bahasa maupun isi gagasan yang ada di dalamnya. Istilah-istilah dan arti yang ada di dalamnya bersifat ketuhanan yang sinomin dengan bahasa manusia. Teks akan *in verbatim* jika tidak melewati masa pengalihan lisan, dan jika nabi hanya sekedar merupakan alat komunikasi. Jika tidak, teks tidak lagi *in verbatim*, karena banyak kata yang hilang dan berubah, meski makna dan maksudnya tetap dipertahankan.²⁵ Jika sebuah teks memenuhi persyaratan sebagaimana di atas, ia dinilai sebagai teks asli dan sempurna. Dengan kaca mata ini, Hanafi menilai bahwa hanya al-Qur'an yang bisa diyakini sebagai teks asli dan sempurna, karena tidak ada teks suci lain yang ditulis secara *in verbatim* dan utuh seperti al-Qur'an.

Kedua, proses pemahaman terhadap teks. Sebagaimana yang terjadi pada tahap kritik sejarah, dalam pandangan Hanafi,²⁶ pemahaman terhadap teks bukan monopoli atau wewenang suatu

²⁴ *Ibid*, h. 4

²⁵ *Ibid*, h. 5-8

²⁶ *Ibid*, h. 16

lembaga atau agama, bukan wewenang dewan pakar, dewan gereja, atau lembaga-lembaga tertentu, melainkan dilakukan atas aturan-aturan tata bahasa dan situasi-situasi kesejarahan yang menyebabkan munculnya teks.

Dalam proses pemahaman teks ini, Hanafi mempersyaratkan, (1) penafsir harus melepaskan diri dari dogma atau pemahaman-pemahaman yang ada. Tidak boleh ada keyakinan atau bentuk apapun sebelum menganalisa linguistis terhadap teks dan pencarian arti-arti. Seorang penafsir harus memulai pekerjaannya dengan *tabula rasa*, tidak boleh ada yang lain, kecuali alat-alat untuk analisa linguistik. (2) Setiap fase dalam teks, mengingat bahwa teks suci turun secara bertahap dan mengalami “perkembangan”, harus dipahami sebagai suatu keseluruhan yang berdiri sendiri. Masing-masing harus dipahami dan dimengerti dalam kesatuannya, dalam keutuhannya dan dalam intisarinya.²⁷ Syarat yang kedua ini ditujukan untuk menganalisa fase dan perkembangan teks suci secara keseluruhan, mulai dari kitab perjanjian lama, perjanjian baru sampai al-Qur`an. Di sini, Hanafi ingin menunjukkan bahwa al-Qur`an lebih sempurna daripada perjanjian baru dan perjanjian lama, karena ia datang belakangan yang berarti bersifat koreksi dan penyempurnaan dari sebelumnya. Namun, jika diterapkan pada teks al-Qur`an sendiri, berarti juga bahwa teks-teks *madaniyah* lebih sempurna atau menyempurnakan teks-teks *makkiyah*, karena teks *madaninah* turun belakangan dibanding teks-teks *makkiyah*. Konsekuensinya, bagi yang mempercayai nasih mansukh, teks-teks madaniyah yang turun belakangan bisa menasikh teks-teks makkiyah yang turun sebelumnya, tidak bisa sebaliknya seperti yang disampaikan Abdullah A. Na`im.²⁸

²⁷ *Ibid*, h. 17. Untuk bentuk-bentuk operasionalisasi dari metode Hanafi ini, lihat A. Khudori Soleh (ed), *Pemikiran Islam Kontemporer*, (Yogyakarta, Jendela, 2003); Khudori Soleh, *Wacana Baru Filsafat Islam*, (Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2004), h. 45-9

²⁸ Menurut Abdullah A. Naim, dengan menukil pendapat Mahmud Taha, gurunya, bahwa ayat-ayat Makkiyah bersifat universal daripada ayat-ayat madaniyah yang hanya berbicara untuk umat Islam. Menurut keduanya, Tuhan sesungguhnya menghendaki aturan-aturan universal ini, tetapi masyarakat muslim saat itu belum siap, sehingga kemudian ditunda dan diganti dengan ayat-ayat madaniyah yang lebih bersifat khusus. Artinya, di sini ayat-ayat madaniyah hanya bersifat sementara yang akan segera diganti dengan ayat-ayat makkiyah jika kondisi telah memungkinkan. Artinya lagi, ayat-ayat makkiyah yang datang lebih dulu menasikh ayat-ayat madaniyah yang datang belakangan. Abdullah A. Naim, *Dekonstruksi Syariah*, (Yogyakarta, LKiS, 1994), h. 109-110.

Selanjutnya, Hasan Hanafi memberikan operasionalisasi tahap kedua dalam memahami teks sebagai berikut;

1. Analisa linguistik. Meski diakui bahwa analisa bahasa bukan merupakan analisa yang baik, tetapi ia merupakan alat sederhana yang akan membawa penafsir pada pemahaman terhadap makna teks yang sesungguhnya. Karena itu, disini teks harus dilihat dalam bahasa aslinya, bukan terjemahan. Ini penting karena setiap kata atau bahasa mempunyai makna yang berbeda, dan setiap kata setidaknya memiliki tiga jenis makna: (a) Makna etimologis, yang menunjukkan timbulnya makna kata itu di dunia. Makna ini memberikan jaminan pada teks sebagai suatu kenyataan dan mencegah timbulnya penafsiran-penafsiran yang bersifat metafisik, mistis, teoritis dan formal; (b) Makna biasa yang mengikat teks pada penggunaan kata dalam satu masyarakat, dalam satu ruang dan waktu. Makna biasa inilah yang membuat teks sesuai dengan satu situasi khusus; (c) Makna baru yang diberikan teks yang tidak terkandung dalam makna etimologis dan makna biasa, yang mungkin biasa disebut sebagai semangat teks (*maqāṣid lafadz*). Makna inilah yang menjadi dasar pemikiran turunnya teks dan memberikan petunjuk baru bagi tindakan manusia serta dorongan bagi kemajuannya. Namun, makna baru ini tidak bersifat adikodrati, antirasional maupun misterius, melainkan justru alamiah, rasional dan jelas.²⁹
2. Analisa situasi historis (*asbab al-nuzul*). Hasan Hanafi membagi situasi sejarah ini dalam dua macam: (a) contoh situasi, yaitu situasi saat turunnya teks, (b) situasi saat, yaitu situasi tertentu yang menyebabkan turunnya teks. Pembedaan ini bertujuan untuk tetap memberikan ruang pada analisa sejarah pada teks-teks yang dianggap tidak mempunyai "asbab al-nuzul".

Sejalan dengan itu, Masdar F. Mas'udi membagi ayat dalam dua bagian: *qath'i* (primer) dan *zanni* (sekunder). Ayat *qath'i* adalah ayat-ayat yang mengandung ajaran universal dan fundamental sedang ayat *zanni* adalah ayat yang bersifat sebagai implementasi dari prinsip *qath'i*. Ia tidak *self-evident* (tidak mempunyai kebenaran pada dirinya sendiri), karena ia terikat dalam ruang dan waktu tertentu, oleh situasi dan kondisi. Masdar F. Mas'udi, *Islam & Reproduksi Perempuan*, (Bandung, Mizan, 1997), h. 31; Masdar F Mas'udi, *Agama Keadilan*, (Jakarta, LP3M, 1993), h. 17.

²⁹ Hanafi, *Agama & Revolusi*, 18. Ini agaknya tidak berbeda dengan konsep Nasr Hamid Abu Zaid. Menurutnya, setiap kata setidaknya mengandung tiga level makna: makna historis, makna metaforis dan makna signifikasi. Makna historis adalah makna tekstual dari kata dan ini bersifat tunggal, makna metaforis adalah makna majaz dari teks, sementara makna segnisikan adalah makna "ciptaan" dalam kaitannya dengan konteks kekinian.

3. Generalisasi makna-makna yang dihasilkan dengan situasi luar, situasi kekinian yang di luar situasi saat maupun contoh situasi di mana teks tersebut pertama turun, sehingga teks tetap tampak segar, baru dan modern. Namun, generalisasi tetap diawasi dalam batas-batas aturan linguistik, sehingga tidak akan terjadi generalisasi yang ekstrim dan liar.³⁰

Ketiga, kritik praksis. Menurut Hanafi, kebenaran teoritis tidak bisa diperoleh dengan argumentasi tertentu melainkan dari kemampuannya untuk menjadi sebuah motivasi bagi tindakan. Sebuah dogma akan diakui sebagai sistem ideal jika tampak dalam tindakan manusia. Begitu pula hasil tafsiran, akan dianggap positif dan bermakna jika dapat dikenali dalam kehidupan, bukan atas dasar fakta-fakta material. Karena itu, pada tahap terakhir dari proses hermeneutika ini, yang penting adalah bagaimana hasil penafsiran ini bisa diaplikasikan dalam kehidupan manusia, bisa memberi motivasi pada kemajuan dan kesempurnaan hidup manusia. Tanpa keberhasilan tahap ketiga ini, betapapun hebatnya hasil interpretasi tidak ada maknanya. Sebab, di sinilah memang tujuan akhir dari diturunkannya teks suci.³¹ Adapun menurut Esack, dengan mengutip pendapat Bultman, hermeneutika mengasumsikan bahwa setiap orang mendatangi teks dengan persoalan dan harapannya sendiri, sehingga sangat tidak mungkin untuk menuntut penafsir lepas sepenuhnya dari subjektivitas dirinya dan menafsirkan suatu tanpa dipengaruhi pemahaman dan pertanyaan awal yang berada dalam benaknya.³²

Dengan demikian, ada tiga model hermeneutika yang berbeda. *Pertama*, hermeneutika objektif yang berusaha memahami makna teks seperti yang dimaksud pengarang dengan cara mengajak kembali ke masa lalu di mana si pengarang hidup; *kedua*, hermeneutika subjektif yang memahami makna teks dalam konteks kekinian sebagaimana yang dipahami si pembaca saat ini; *ketiga*, hermeneutika pembebasan yang berusaha memahami makna teks sebagai dasar atas aksi dan perubahan sosial yang dilakukan si pembaca.

³⁰ *Ibid*, h. 21.

³¹ Hasan Hanafi, *Dialog Agama dan Revolusi*, h. 22-25

³² Farid Esack, *Qur'an, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Inter-religious Solidarity against Oppression*, (England, One World, 1997), 51; Rudolf Bultman, *Essays, Philosophical, and Theological*, (London: SCM Press, 1955), h. 251.

Tafsir dan Hermeneutika.

Kata “tafsir” dari bahasa Arab “fassara” berarti penjelasan (*ibânah*) atau menyingkapkan sesuatu yang masih tertutup.³³ Menurut al-Zarkasyi, tafsir adalah suatu ilmu yang digunakan untuk memahami al-Qur’an, menjelaskan makna-maknanya dan menyampaikan hukum-hukum serta hikmahnya. Sementara itu, menurut Dzahabi, tafsir adalah seni atau ilmu untuk menangkap dan menjelaskan maksud-maksud Tuhan dalam al-Qur’an sesuai dengan tingkat kemampuan manusia (*bi qadr al-tâqah al-basyariyah*).³⁴ Tegasnya, tafsir adalah seni, ilmu atau metode untuk memahami sebuah teks, sehingga tafsir sebagai sebuah metode tidak berbeda dengan hermeneutika sebagaimana telah diuraikan di atas.

Secara umum, tafsir dapat dibagi dalam dua bagian: *tafsîr bi al-ma’tsûr* dan *tafsîr bi al-ra’y*. *Tafsîr bi al-ma’tsûr* adalah interpretasi al-Qur’an yang didasarkan atas penjelasan al-Qur’an dalam sebagian ayat-ayatnya, berdasarkan atas penjelasan Rasul, para shahabat atau orang-orang yang mempunyai otoritas untuk menjelaskan maksud Tuhan.³⁵ Poin penting yang harus di catat dalam tafsir model ini adalah bagaimana memahami dan menjelaskan teks al-Qur’an sebagaimana yang dimaksudkan oleh pengarang yang dalam hal ini adalah Tuhan (*bayân wa tauḍîh li lurâd Allah min nuṣûṣ kitâbih al-karîm*).³⁶

Untuk dapat memahami teks sebagaimana yang dimaksudkan oleh si penulis atau pengarang tersebut, ada dua hal pokok yang harus dilakukan. *Pertama*, mengkonfirmasi maknanya kepada sang pengarang sendiri, atau kepada orang dekatnya atau kepada orang-orang tertentu yang dinilai dapat memahami dan menjelaskan maksud di pengarang. Karena itulah, kenapa dalam model *tafsîr bi al-ma’tsûr* ini, proses penafsirannya dilakukan dengan cara menggali informasi dari sebagian ayat al-Qur’an yang lain, atau didasarkan atas sabda-sabda Rasul atau didasarkan atas pendapat para shahabat. Dalam konteks ini, Rasul dinilai sebagai orang yang dekat dengan Tuhan dan para shahabat dianggap sebagai orang-orang yang dapat

³³ Al-Fairuzabadi, *Al-Qâmûs al-Muhîth*, (Beirut, Muassasah al-Risalah, 1996), h. 587.

³⁴ M. Ali al-Shabuni, *Al-Tibyân fi Ulûm al-Qur’an*, (Beirut, Alam al-Kutub, 1985), h. 65; Al-Dzahabi, *Al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, I, (Beirut, Dar al-Fikr, 1976), h. 15

³⁵ Al-Dzahabi, *ibid*, h. 152.

³⁶ *Ibid*.

memahami maksud-Nya. *Kedua*, memahami konteks dan situasi historis di mana teks tersebut di tulis atau sebuah ayat itu turun (*asbâb al-nuzûl*). Konteks historis ini digunakan agar kita dapat memahami teks secara benar dan tidak salah dalam menangkap maksud pengarang. Beberapa tokoh tafsir sebagaimana dikutip al-Suyuthi secara jelas menyatakan hal itu. Al-Wahidi, misalnya, menyatakan, “tidak mungkin kita dapat memahami sebuah ayat tanpa mengetahui situasi historis di mana ayat tersebut turun”. Ibn Daqiq bahkan mengatakan, “memahami situasi historis (*asbâb al-nuzûl*) adalah cara paling kuat dan efektif untuk memahami sebuah teks”.³⁷

Berdasarkan uraian tersebut, maka hermeneutika objektif berarti tidak berbeda dengan tafsir. Yaitu, bahwa keduanya sama-sama berusaha memahami teks sebagaimana yang dimaksudkan si pengarang dengan cara memahami konteks historis di mana si pengarang itu hidup atau teks tersebut ditulis atau ayat itu diturunkan.

Kedua, model *tafsîr bi al-ra’y*, yaitu sebuah metode penafsiran atas teks dengan didasarkan atas ijtihad atau pemikiran si pembaca sendiri.³⁸ Dalam konteks al-Qur’an, menurut al-Dzahabi, seseorang harus memenuhi syarat-syarat tertentu sebelum melakukan penafsiran. Antara lain, (1) menguasai ilmu gramatika bahasa Arab, mulai nahwu, sharaf, balaghah dan seterusnya; (2) menguasai ilmu-ilmu bantu penalaran, seperti *ushûl a-fiqh*, *ulûm al-qur’an*, ilmu qira’ah dan seterusnya; (3) memahami ajaran dan doktrin-doktrin keagamaan, seperti *ushûl al-dîn*; (4) memahami sejarah dan situasi historis turunnya ayat (*asbâb al-nuzûl*); (5) memahami hadits-hadits yang digunakan sebagai bahan penafsiran. Syarat-syarat tersebut harus dipenuhi dan mutlak dikuasai agar seseorang mampu memahami teks suci secara benar.³⁹

Berdasarkan ketentuan tersebut, sekilas tampak bahwa model *tafsîr bi al-ra’y* tidak berbeda dengan model *tafsîr bi al-ma’tsûr*. Yaitu, bahwa keduanya sama-sama berusaha untuk memahami al-Qur’an sebagaimana yang dimaksudkan Tuhan atau memahami teks sebagaimana yang dimaksudkan si pengarang. Perbedaan di antara keduanya hanya terletak pada “sumber” yang

³⁷ Jalal al-Din al-Suyuthi, *Al-Itqân fi Ulûm al-Qur’an*, I, terj. Tim editor indiva, (Surakarta, Indiva, 2008), h. 124.

³⁸ Ali al-Shabuni, *Al-Tibyân*, 155; Al-Dzahabi, *Al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, I, h. 255.

³⁹ Al-Dzahabi, *ibid*, h. 266-268.

digunakan: yang satu menggunakan nash atau data-data yang telah ada dan diakui, sedang yang lainnya menggunakan ijtihad atau pemikirannya sendiri.

Akan tetapi, jika kita melihat contoh tafsir-tafsir yang diklasifikasikan sebagai bagian dari model *tafsîr bi al-ra'y* dan apa yang dilakukan seorang mufassir ketika menjelaskan makna sebuah teks, tampak sekali bahwa perbedaan di antara keduanya bukan hanya pada aspek "sumber" rujukan, melainkan juga pada aspek-aspek yang lain. *Pertama*, aspek dasar pijak penafsiran atau "world view" sang penafsir. Pada model *tafsîr bi al-ra'y*, dasar pijak penafsiran tampak bukan pada analisis linguistik untuk memahami makna teks melainkan pada prapemahaman atau pengamalan si penafsir sendiri kemudian berusaha mencari legitimasinya atau kesesuaiannya dalam teks tersebut.⁴⁰ Artinya, tafsir bukan untuk memahami makna teks sebagaimana yang dimaksud pengarang melainkan memahami teks sebagaimana yang dipahami oleh si penafsir atau si pembaca sendiri. Karena itu, *kedua*, ketika makna tekstualitas atau makna eksplisit teks berbeda atau bahkan bertentangan dengan makna rasionalitas atau makna yang diharapkan si penafsir, maka mereka akan melakukan takwil.⁴¹ Maksudnya, mereka tidak akan menerima makna eksplisit yang telah jelas melainkan memberikan makna lain yang sesuai dengan apa yang diharapkan atau mendukung pemahaman sang penafsir sendiri. Sejalan dengan itu, *ketiga*, apa yang dimaksud sebagai situasi historis (*asbâb al-nuzûl*) tidak mengacu kepada situasi di mana ayat itu turun atau sebuah teks tersebut di tulis, melainkan berdasarkan atas kondisi dan situasi di mana sang penafsir atau si pembaca hidup. Tegasnya, *asbâb al-nuzûl* tidak dikaitkan dengan kondisi masa lalu melainkan masa sekarang, kondisi saat ini yang membutuhkan solusi dan jawaban dari teks.

Pernyataan di atas dapat dilihat pada apa yang dilakukan Ibn Arabi (1165-1240 M). Ketika menafsirkan ayat *Dia membiarkan kedua lautan mengalir yang keduanya kemudian bertemu* (QS. al-Rahman,

⁴⁰ Abu Zaid, *Isykâliyyât al-Ta'wîl*, 2. Meski demikian, menurut Abu Zaid, hal itu bukan berarti kita sama sekali mengabaikan teks dan apa yang ditunjukkan dalam maknanya. Bagi Abu Zaid, teks al-Qur'an dan maknanya tetap tetapi lafat-lafat yang dipakainya yang itu merupakan kode-kode senantiasa memberikan pesan "baru" kepada kita. Dari situlah penafsir kemudian mampu menangkap signifikansi teks untuk kondisi saat ini. Nasr Hamid Abu Zaid, *Al-Qur'an, Hermenutik dan Kekuasaan*, terj. Dede Iswadi, (Yogyakarta, RqiS, 2003), h. 96.

19), Ibn Arabi yang sufistik tidak memulai tafsirannya berdasarkan pembacaannya atas teks tetapi berdasarkan atas prinsip-prinsip ajaran dan pengalaman spiritualitasnya, kemudian mencari justifikasinya dalam teks. Karena itu, menurutnya, yang dimaksud dua lautan dalam ayat di atas adalah lautan substansi raga yang asin dan pahit dan lautan ruh yang murni, yang tawar dan segar yang keduanya saling bertemu dalam wujud manusia.⁴² Ini berbeda dengan tafsir-tafsir lainnya yang bersifat objektif. Kenyataan lain juga dapat dilihat pada al-Farabi (850-970 M). Ketika menafsirkan kata *al-malâikah*, al-Farabi yang filosof yang dikenal dengan konsepnya tentang intelek aktif (*al-'aql al-fa'âl*), tidak menunjuk makhluk supra-natural dan supra-rasional Tuhan dengan tugas-tugas khusus sebagaimana yang biasanya dipahami dalam tafsir-tafsir klasik, melainkan pengetahuan orisinal yang berdiri sendiri atau intelek aktif yang mengetahui persoalan yang Maha Tinggi.⁴³

Berdasarkan atas kenyataan tersebut, maka metode *tafsir bi al-ra'y* berarti tidak berbeda dengan hermeneutika subjektif. Yaitu, bahwa keduanya sama-sama didasarkan atas "asumsi", "ideologi" dan pemahaman sang penafsir sendiri yang kemudian dicarikan justifikasinya dalam teks suci, dan apa yang dimaksud sebagai situasi historis (*ashâb al-nuzûl*) tidak didasarkan atas konteks masa lalu melainkan kondisi saat ini yang dialami oleh sang penafsir.

Plus Minus

Lepas dari soal kesamaan antara hermeneutika dan ilmu tafsir sebagaimana didiskusikan di atas, ada beberapa hal yang patut disampaikan berkaitan dengan model-model hermeneutika dan tafsir tersebut. *Pertama*, tentang hermeneutika objektif. Hermeneutika model ini, yang berusaha memahami teks sebagaimana yang dipikirkan penulis atau pengarang, secara umum, lebih sesuai dengan apa yang dimaksud dengan "memahami". Menurut penulis, memahami teks sesungguhnya adalah memang memahami apa yang dipikirkan oleh si penulis teks lewat teks-teks yang ditulisnya, karena dialah yang

⁴¹ Takwil biasanya diartikan sebagai mengalihkan lafat dari makna yang kuat kepada makna lain yang lemah karena adanya dalil yang mendukung. Ibn Taimiyah, *Majmûah al-Fatâwâ*, III, (Beirut, Dar al-Fikr, tt), h. 55.

⁴² *Tafsir Ibn Arabi*, II, (Beirut, Dar al-Fikr, tt), h. 280

⁴³ Ali al-Usiy, "Metode Penafsiran al-Qur'an" dalam *Jurnal al-Hikmah*, (Bandung, edisi 4, 1992), h. 16

mempunyai, berkuasa dan tahu apa yang dimaksudkan atas teks yang ditulinya. Ini juga sesuai dengan kaidah *ushûl al-fiqh*, "*maqâshid al-lafdih alâ niyyat al-lâfizh*" (makna sebuah teks adalah sesuai dengan yang dimaksudkan oleh si penulis teks).⁴⁴ Karena itu, ketika seseorang sudah berusaha memahami makna teks dengan cara memahami konteks psikologis si penulis, konteks budaya dan historis ketika teks itu ditulis dan seterusnya, maka secara metodologis, validitas pemahaman atas teks dapat dan mudah untuk dipertanggungjawabkan. Ini adalah sisi positif atau kelebihan dari hermeneutika objektif dan *tafsîr bi al-ma'tsûr*.

Namun, di sisi lain, ketika konteks historis harus dikembalikan kepada situasi di mana teks itu di tulis, maka pemahaman atas teks menjadi terasa tidak kontekstual. Konteks budaya saat ini yang harus dicari jawabannya dari teks harus ditepikan dan dihilangkan untuk digantikan oleh konteks masa lalu. Kenyataannya, dalam konteks agama, tidak sedikit orang mengatakan bahwa kita harus berpikir dan berperilaku sesuai dengan apa yang dicontohkan Rasul dan para shahabat (secara tektual dan harfiyah) jika ingin Islami. Tegasnya, dalam bahasa harfiyah, kita yang harus mengikuti agama dan bukan agama yang mengikuti kita. Karena itu, banyak kritik terhadap pemikiran keagamaan model ini dan Islam dinilai tidak modern.

Kedua, hermeneutika subjektif. Munculnya hermenutika subjektif dan *tafsîr bi al-ra'y* yang berusaha memahami teks sesuai dengan konteks kekinian, lepas dari konteks masa lalu, menjadikan pemahaman keagamaan dan makna atas teks lebih sesuai dengan kebutuhan dan senantiasa sesuai dengan konteks ruang dan waktu. Dalam konteks agama, ini sesuai dengan jargon bahwa ajaran Islam senantiasa (*shâlih li kulli zamân wa makân*). Inilah sisi positif dan kelebihan hermenutika atau tafsir model ini sekaligus mengisi kekurangan yang ada pada model sebelumnya. Karena itu, banyak kalangan pemikir modern yang cenderung setuju dan mendukung penalaran model ini.

Akan tetapi, ketika hermeneutika subjektif dan *tafsîr bi al-ra'y* melepaskan diri dari konteks masa lalu dan berganti pada konteks sekarang, atau dalam konteks agama hanya berpegangan pada *maqâshid al-syarî'ah*, maka pemahaman atas teks dapat lepas kendali dan "liar", karena tidak ada parameter yang baku dan pasti. Yang terjadi bukan memahami dan menjelaskan makna teks sesuai dengan konteks sekarang melainkan "memperkosakan" teks agar sesuai dengan ide, gagasan dan ideologi si penafsir sendiri. Selain itu, apa

yang dimaksud sebagai konteks masa kini dan pemahaman atas *maqâshid al-syarî'ah*, sesungguhnya, juga sangat “subjektif”, sehingga secara metodologis, validitas makna dan pemahaman atas teks yang dihasilkan menjadi sulit di pertanggungjawabkan. Inilah kelemahan hermeneutika subjektif dan *tafsîr bi al-ra'y*.

Ketiga, hermeneutika pembebasan. Hermeneutika model ini belum ada padanannya dalam ilmu tafsir, meski umat Islam senantiasa menyatakan bahwa Islam, al-Qur'an dan ajarannya diturunkan sebagai pembebas manusia. Kelebihan model ini adalah bahwa teks dan pemahamannya bukan sekedar wacana tetapi benar-benar aplikatif dan fungsional, karena dalam konteks agama, al-Qur'an dan ajarannya memang diturunkan untuk membebaskan manusia (*rahmah*). Dalam beberapa contoh kasus, model hermeneutika pembebasan yang diterapkan atas teks Injil berhasil untuk merubah masyarakat Kristen di sebagian wilayah Amerika Latin, begitu pula yang diterapkan atas teks al-Qur'an berhasil merubah dan membangkitkan kesadaran sebagian masyarakat muslim di Afrika Selatan.⁴⁵

Meski demikian, hermeneutika model ini mempunyai kelemahan mendasar, yaitu, bahwa ia sangat rentan terjadi “pemeriksaan” teks demi menunjang dan mendukung ide, gagasan dan cita-cita si penafsir atau sang pembebas itu sendiri. Hal ini dapat dilihat pada kasus Farid Esack. Meski ia telah mematok syarat dan aturan yang ketat dalam proses hermeneutik, tapi tak ayal Esack masih sering mengambil argumentasi secara tidak utuh, sepotong-potong, semata-mata demi menjustifikasi gagasannya. Ini dapat menyesatkan di samping dikhawatirkan akan dapat terjadi “pelacuran hermeneutika”, sesuatu yang sangat dikecam oleh Esack sendiri. Hal yang sama juga terjadi pada Gutierrez. Dasar pijakan yang digunakan adalah realitas. Menurutnya, realitas masyarakat di sekitarnya tidak ideal, tidak sesuai dengan apa yang diamanatkan dalam kitab suci. Karena itu, Gutoerrz kemudian mencari teks atau ayat yang dapat merubah dan mendorong masyarakat kepada suatu keadaan yang lebih baik, sesuai dengan apa yang dipahaminya dari teks suci. Artinya, di sana benar-benar bersifat subjektif, tidak ada

⁴⁴ Abd Hamid Hakim, *Al-Sulam*, II (Jakarta, Maktabah al-Sakdiyah, tt), h. 55.

⁴⁵ Lihat teks Injil, lihat Gustavo Gutierrez, *A Theology of Liberation: History, Politics and Salvation* (New York, Orbis Books, 2001); konteks al-Qur'an, lihat A Khudori Soleh & Erik S Rahmawati, *Kerjasama Umat Beragama dalam al-Qur'an Perspektif Hermeneutika Farid Esack* (Malang, UIN Press, 2011).

parameter yang baku yang dapat dijadikan landasan kebenaran, kecuali terjadinya perubahan masyarakat itu sendiri.

Penutup

Ilmu tafsir sesungguhnya tidak kalah canggih dan modern dibanding hermenutika, sehingga kita tidak harus terlalu gandrung dengan hermenutika dan menepikan ilmu tafsir. Meski demikian, ada beberapa hal yang perlu dikembangkan dalam tradisi tafsir ini, sehingga menjadi lebih modern dan canggih. *Pertama*, masalah struktur penalaran dengan argumen-argumen logis. Selama ini ada kesan bahwa metode-metode tafsir yang ada lebih bersifat dokmatis tanpa ada penjelasan dengan argumen-argumen logis. *Kedua*, yang berkembang dalam tradisi tafsir justru model *bi al-ma'tsûr* yang klasik dan bukan model *bi al-ra'y*. Lebih dari itu, tafsir *bi al-ra'y* justru dianggap menyimpang atau minimal harus di jauhi. Akibatnya, ilmu-ilmu tafsir menjadi sangat ketinggalan dalam menjawab problem-problem masyarakat modern. Lebih parah lagi, karena tafsir *bi al-ma'tsûr* dianggap yang paling baik dan selamat, sebagian masyarakat menjadi anti kemoderenan dan harus kembali kepada masa klasik jika ingin menjadi muslim yang baik, benar dan selamat.

Ketiga, perkembangan tafsir masih lebih bersifat "teoritis" dan teosentris, belum banyak berbicara tentang problem-problem umat Islam, apalagi soal-soal kemanusiaan dan ketertindasan. Inilah tantangan tafsir di masa depan, sehingga al-Qur'an benar-benar mampu menjadi *rahmah* (membawa perubahan dan kebaikan), bukan sekedar *hudan* (petunjuk-petunjuk teoritis setelah dipelajari), apalagi *syifâ'* (obat dengan cara dibaca sebagai amalan-amalan wirid). *Wallahu a'lam.*[]

Daftar Pustaka

- Abu Zaid, Nasr Hamid, *Al-Qur'an, Hermenutik dan Kekuasaan*, terj. Dede Iswadi, (Yogyakarta, RqiS, 2003)
- Abu Zaid, Nasr Hamid, *Isykâliyât al-Ta'wîl wa Aliyât al-Qirâ'ah*, (Kairo, al-Markaz al-Tsaqafi, tt)
- Bertens, K, *Filsafat Barat Abad XX*, I, (Jakarta, Gramedia, 1981)
- Bleicher, Josef, *Contemporary Hermeneutics*, (London, Routlege & Kegan Paul, 1980)
- Bultman, Rudolf, *Essays, Philosophical, and Theological*, (London:

SCM Press, 1955)

- Dzahabi, *Al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, I, (Beirut, Dar al-Fikr, 1976)
- Esack, Farid, *Qur'an, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Inter-religious Solidarity against Oppression*, (England, One World, 1997)
- Fairuzabadi, *Al-Qâmûs al-Muhîth*, (Beirut, Muassasah al-Risalah, 1996)
- Gadamer, *Truth and Method*, (New York, The Seabury Press, 1975)
- Grondin, Jean, *Introduction to Philosophical Hermeneutics*, (Yale, Yale University Press, 1994)
- Gutierrez, Gustavo, *A Theology of Liberation: History, Politics and Salvation* (New York, Orbis Books, 2001)
- Hakim, Abd Hamid, *Al-Sulam*, II (Jakarta, Maktabah al-Sakdiyah, tt).
- Hanafi, Hasan, *Dialog Agama dan Revolusi*, (Jakarta, Pustaka Firdaus, 1994)
- Hanafi, Hasan, *Liberalisasi, Revolusi, Hermeneutik*, terj. Jajat Firdaus, (Yogyakarta, Prisma, 2003)
- Hanafi, Hasan, *Min al-Aqîdah ilâ al-Tsaurah*, I, (Kairo, Maktabah Matbuli, 1991)
- Ibn Taimiyah, *Majmûah al-Fatâwâ*, III, (Beirut, Dar al-Fikr, tt)
- Ikhwan, Nur, "Al-Qur'an Sebagai Teks Hermeneutika Abu Zaid" dalam Abd Mustaqim (ed), *Studi Al-Qur'an Kontemporer*, (Yogyakarta, Tiara Wacana, 2002)
- Leidecker, Kurt F., "Hermeneutics" dalam Dagobert Russel (ed), *Dictionary of Philosophy*, (New York, Adams & Co, 1976)
- Majalah Pemikiran dan Peradaban Islam Islamia, ed. 1 / Thn I, Maret 2004
- Mas'udi, Masdar F., *Islam & Reproduksi Perempuan*, (Bandung, Mizan, 1997)
- Mas'udi, Masdar F., *Agama Keadilan*, (Jakarta, LP3M, 1993)
- Naim, Abdullah A., *Dekonstruksi Syariah*, (Yogyakarta, LKiS, 1994)
- Palmer, Richard E., *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, (Evanston: Northwestern University, 1969)
- Rahman, Fazlur, *Islam dan Modernitas*, terj. Ahsin Muhammad, (Bandung, Pustaka, 1985)
- Shabuni, M. Ali al-, *Al-Tibyân fî Ulûm al- Qur'an*, (Beirut, Alam al-Kutub, 1985)
- Soleh, A. Khudori (ed), *Pemikiran Islam Kontemporer*, (Yogyakarta, Jendela, 2003)
- Soleh, A. Khudori, *Wacana Baru Filsafat Islam*, (Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2004)