

HERMENEUTIKA AL-QUR'AN; Kajian atas pemikiran Fazlur Rahman dan Naṣr Ḥāmid Abū Zayd tentang Hermeneutika al-Qur'an

Ahmadi

Institut Dirosat Islamiyah Al-Amien Prenduan Sumenep

e-mail: ahmadi@idia.ac.id

Abstrak

Hermeneutika sebagai salah satu produk ilmu pengetahuan yang mengkaji teks yang erat kaitannya antara author, reader, dan teks itu sendiri dengan pendekatan kajian pustaka. Seiring perkembangannya hermeneutika oleh sebagian kalangan dianggap bisa mengkaji al-Qur'an sebagaimana Bibel dikaji menggunakan hermeneutika. Bagi umat Islam sendiri sudah ada Ilmu Tafsir sebagai sarana mengkaji al-Qur'an dalam berbagai aspek, dengan tata aturan ketat bagi seorang akan dianggap layak menjadi seorang mufassir.

Pada artikel ini akan dibahas tentang kakarakteristik pemikiran Fazlur Rahman, Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, dua orang sarjana muslim yang memiliki karakteristik tersendiri dalam khazanah hermeneutika al-Qur'an.

Kata Kunci: Hermeneutika, Fazlur Rahman, Naṣr Ḥāmid Abū Zayd

PENDAHULUAN

Menyelami al-Qur'an yang terdiri dari 150 ayat fiqih dan 750 tersebut tidak akan pernah bosan, dan tidak pernah akan habis. Apalagi Allah telah menyatakan bahwa manusia memiliki keterbatasan dalam ilmu pengetahuan, sehingga memahaminya kebanyakan manusia hanya dapat menangkap fenomena dan mereka tidak dapat menjangkau nomena¹.

Sudah banyak tulisan yang ditulis oleh kaum muslim maupun non muslim guna menyingkap atau meragukan al-Qur'an, dengan metode dan ulasan yang beragam. Bagi umat Islam tafsir dikenal sebagai namun sejalan dengan berkembangnya ilmu pengetahuan dan tingkat keilmuan cendekiawan muslim, muncullah pula metode penafsiran, atau tepatnya usaha menyelami makna al-Qur'an, yang salah satu metode kontemporer yang dikembangkan oleh intelektual muslim adalah hermeneutika al-Qur'an.

Pada awal munculnya hermeneutika merupakan 'pisau bedah' yang dilakukan oleh intelektual Barat untuk menyelami otentisitas Bibel, untuk ini banyak kalangan intelektual muslim yang pro dan kontra, setidaknya untuk di Indonesia sekelompok yang pro bisa dilihat di kaum intelektual

¹ Agus Purwanto, *Ayat-ayat Semesta; Sisi-sisi Al-Qur'an yang Terlupakan* (Bandung: Mizan, 2009), 24.

² M. Quraish Shihab menukil QS. 17: 85, untuk keterbatasan ilmu pengetahuan manusia dan QS. 30: 7, untuk penjangkauan kemampuan manusia M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an; Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan, 1995), 63.

Yogya³, yang sering menulis, mengkampanyekan dan mengaplikan dalam karya-karya mereka. Sedangkan yang kontra diwakili oleh INSISTS, yang sering melakukan analisa dan kritik terhadap penerapan hermeneutika al-Qur'an.⁴

Terlepas dari semua itu, hermeneutika al-Qur'an dengan segala pro-korntaranya merupakan realita yang tak bisa dipungkiri dalam sejarah intelektual Islam. Dalam tulisan ini, akan mengupas tentang realita tersebut dengan fokus pembahasan pemikiran Fazlur Rahman dan Naṣr Ḥāmid Abū Zayd tentang hermeneutika al-Qur'an.

METODE PEMBAHASAN

Kajian ini merupakan kajian pustaka yang memanfaatkan literatur pustaka, dokumen, arsip, dan lain jenisnya yang berkenaan dengan hermeutika Fazlurrahman dan Naṣr Ḥāmid Abū Zayd untuk dikaji isinya. Metode ini tidak menuntut peneliti untuk terjun ke lapangan, melainkan mengumpulkan data dari perpustakaan.⁵

³ Adian Husaini mencatat bahwa M. Amin Abdullah, Rektor IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, bisa dibilang sebagai orang yang getol mengkampanyekan hermeneutika al-Qur'an, ini bisa dilihat dengan banyaknya kata pengantar yang dituliskannya dalam banyak buku yang diterbitkan oleh murid-muridnya Adian Husaini, *Hermeneutika dan Tafsir al-Qur'an* (Jakarta: GIP, 2007), 3-4.

⁴ Ibid., xxi.

⁵ Mestika Zed, *Metode Penelitian Kepustakaan* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2004), 3.

HERMENEUTIKA DALAM KHAZANAH TAFSIR AL-QUR'AN

Secara terminologi Hermeneutika (Hermeneutic) berasal dari kata Yunani *hermeneuein* yang berarti menerjemahkan atau menafsirkan, dan Secara epistemologi hermeneutika adalah perangkat pemahaman teks, termasuk al-Qur'an, yang bergungsi untuk memperkuat metodologi penafsiran al-Qur'an⁶. yang salah satu Fungsi dan peran hermeneutika salah satunya adalah sebagai sebuah cara untuk mengkritisi pemahaman⁷.

Menurut Adian Husaini, hermeneutik adalah tradisi Barat yang dipaksakan masuk ke dalam khazanah intelektual Islam. Karena menurutnya hermeneutika tidak tepat untuk membedah al-Qur'an, hal ini disebabkan oleh karena al-Qur'an berbeda dengan Bibel, yang mana Bibel bukan hanya kata-kata Tuhan melainkan juga kata-kata Isaiah, pun juga kata-kata Markus. Dalam kasus Bibel kemurnian Bibel perlu dipertanyakan. Ini berbeda dengan al-Qur'an, menurutnya al-Qur'an merupakan adalah kitab yang penurunannya, lafadz dan maknanya adalah dari Allah, lain dengan Bibel yang merupakan teks yang ditulis oleh manusia yang mendapat inspirasi dari Roh Kudus. Bahkan untuk al-Qur'an sudah dibedakan antara kalam Allah dengan hadis Nabi Muhammad sejak awal, sehingga keaslian atasnya tidak perlu diragukan lagi⁸.

⁶ Sibawaihi, *Hermeneutika Al-Qur'an Fazlur Rahman* (Yogyakarta: Jalasutra, 2007), 6 dan 135.

⁷ Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an, Tema-tema Kontroversial* (Yogyakarta: Elsaq Press, 2005), 10.

⁸ Husaini, *Hermeneutika dan Tafsir al-Qur'an*, 8–11.

Freiderich Schleiermacher yang dianggap sebagai Bapak Hermeneutika Modern, menempatkan Bibel bisa dikaji dengan hermeneutik, karena setiap Bibel memiliki pengarang, sehingga perlu dikaji dari tata bahasa da kondisi sosial, budaya dan kejiwaan pengarangnya. Bahkan Adian Husaini mencatat banyak perbedaan kata dalam Bibel, sehingga memungkinkan ada kepentingan *insaniah* yang terselip dibaliknya⁹.

Karena pada prinsipnya seorang *hermeneut* atau penafsir harus menafsirkan setidaknya sama dengan yang diinginkan oleh pengarang, atau bahkan lebih dalam memahami teks yang dikajinya, inilah yang dicanangkan oleh Schleiermacher. Pada posisi inilah hermeneutika tidak bisa berkutik, karena al-Qur'an tidak ada "manusia" pengarangnya berbeda dengan Bibel, yang jelas-jelas ditulis oleh manusia, dalam hal ini Adian Husaini, mencatat bahwa Naṣr Ḥāmid Abū Zayd menganalogikan bahwa Nabi Muhammad "semacam" pengarang al-Qur'an¹⁰.

Berbeda dengan tafsir yang merupakan sebuah ilmu yang membahas tentang maksud firman-firman Allah SWT. Sesuai dengan kemampuan manusia¹¹, yang sudah ada standar pengetahuan dasar yang harus dimiliki

⁹ Lebih lanjut Adian Husaini memberi contoh perbedaan teks dalam Bibel yang menyatakan tentang diharamkannya babi, yang terkadang tertulis babi hutan dan babi, bahkan dalam catatan Adian Husaini, Bibel terbitan Indonesia, awalnya mengharamkan babi, tapi pada terbitan berikutnya mengharamkan babi hutan, seolah-olah babi yang bukan babi hutan tidak haram, hal ini terjadi ketidak konsistenan "penulis" atau tepatnya penerjemah Bibel sehingga hermeneutik bisa masuk kedalamnya *ibid.*, 24-25.

¹⁰ *Ibid.*, 34.

¹¹ Shihab, *Membumikan Al-Qur'an; Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, 152 Menurut Shihab definisi ini lebih populer dibanding dengan yang cenderung mempersulit seseorang dalam memahami kalam ilahi tersebut.

oleh seseorang untuk menjadi seorang mufassir¹². Pada masa awal turunnya al-Qur'an tafsir al-Qur'an dilakukan dengan cara mendapatkan penjelasan dari Nabi Muhammad, kemudian dilanjutkan oleh para sahabat, tafsir metode ini disebut dengan *tafsir bil ma'thur*¹³.

Seiring dengan berkembangnya metodologi tafsir al-Qur'an, bisa dipastikan semua orang yang berbicara tentang metodologi tafsir, merujuk pada buku *al-Bidayah fi al-Tafsir al-Mawdu'i*, karya al-Farmawi yang memetakan metode penafsiran al-Qur'an menjadi empat bagian pokok, yaitu; *Pertama, Metode Tahlili*, Yaitu metode yang menjelaskan makna-makna yang dikandung ayat al-Qur'an yang urutannya disesuaikan dengan tertib ayat yang ada dalam mushaf al-Qur'an. *Kedua, Metode Ijmali*, Yaitu menafsirkan ayat al-Qur'an dengan cara mengemukakan makna ayat secara global. *Ketiga, Metode Muqaran*, Yaitu menafsirkan ayat dengan cara perbandingan (antar ayat, perbandingan ayat al-Qur'an dengan Hadits, dan perbandingan penafsiran antar mufassir). Dan *Keempat, Metode Mawdu'i*, Yaitu menafsirkan ayat al-Qur'an secara tematis.¹⁴

Sedangkan untuk pembahasan *tafsir bil Ma'thur*, Islah menyampaikan bahwa Quraish Shihab setuju dengan al-Farmawi bahwa metode tafsir

¹² Seperti mampu, ahli berbahasa dan tata bahasa Arab sebagai bahasa al-Qur'an itu sendiri, pengetahuan tentang *asbabun nuzul*, dan *nasikh mansukh*, sehingga memungkinkan seorang yang menafsirkan al-Qur'an dengan hati-hati, Husaini, *Hermeneutika dan Tafsir al-Qur'an*, 48.

¹³ Mani' Abdul Halim Mahmud, *Metodologi Tafsir; Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsir*, terj. Faisal Saleh dan Syahdinor (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2006), vi–vii.

¹⁴ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia, dari Hermeneutika hingga Ideologi* (Jakarta: Teraju, 2003), 28, 113–116.

tersebut, bagian dari "corak" tafsir tahlili. Terlepas dari itu, menurutnya para peminat tafsir di Indonesia, meng-copy begitu saja pembagian tafsir yang digariskan oleh al-Farmawi¹⁵.

Dari sini telah terbit berjilid-jilid kitab tafsir yang telah di tulis oleh umat Islam, yang mana ini menunjukkan bahwa umat Islam lebih tertarik membuat pada usaha-usaha penulisan tafsir dari pada membangun metodologinya¹⁶. Tentang masalah tersebut Islah Gusmian juga mencatat bahwa dinamikan keilmuan dibidang metodologi tafsir dan tafsir dari masa ke masa, di Mesir secara pragmatik lebih maju ketimbang di Arab Saudi. Dengan alasan di Mesir tafsir diletakkan dalam kerangka orientasi ilmiah dan sosial, sedangkan di Arab Saudi lebih berorientasi pada "petunjuk" semata¹⁷.

Mungkin yang dilakukan di Mesir adalah usaha menyentuh yang "dalam" yang dimaksud oleh M. Amin Abdullah dengan *ta'wil* seperti yang disampaikan oleh Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, karena menurutnya *Tafsir* hanya membahas "yang luar" (dhahir), berbeda dengan *ta'wil* yang membahas lebih mendalam. Bagi Nasr, dalam tafsir, seorang mufassir hanya menggunakan linguistik dalam pengertian yang tradisional, yaitu merujuk pada *riwayah*, yang sama artinya seorang penafsir hanya melakukan penafsiran hanya dalam kerangka mengenal signal-signal, berbeda dengan *ta'wil* (interpretasi), yang mana seorang interpreter, lebih dari sekadar

¹⁵ Ibid., 115–116.

¹⁶ Islah Gusmian memaknai metodologi tersebut dengan hermeneutika ibid., 28.

¹⁷ Ibid., 29.

menerapkan dua bidang ilmu yang dipergunakan dalam tafsir di atas. Sederhananya, *ta'wil* menggunakan perangkat keilmuan lain dalam ilmu-ilmu kemanusiaan, dan sosial dalam menguak makna teks yang lebih dalam¹⁸.

Setidaknya dengan masuknya keilmuan baru ini pastilah ada implikasi dan dampak dalam khazanah keislaman terutama di bidang al-Qur'an. Lalu pertanyaannya kemudian, apa hubungannya antara hermeneutik dengan ilmu tafsir? Setidaknya hermeneutik adalah salah satu metode tafsir yang berangkat dari analisa bahasa, kemudian melangkah kepada analisa konteks, untuk selanjutnya "menarik" makna yang didapat ke dalam ruang dan waktu saat pemahaman dan penafsiran tersebut dilakukan. Jika ini disinkronkan dengan kajian teks al-Qur'an adalah teks al-Qur'an yang turun di tengah-tengah masyarakat, lalu dipahami, ditafsirkan, diterjemahkan, dan didialogkan dengan dinamika realitas historisnya¹⁹.

Dari sini dapat disimpulkan bahwa hermeneutika adalah sebuah perspektif baru dalam ilmu tafsir dengan konsep dan teori yang berasal dari para tokoh hermeneutika filosofis dan kritis²⁰. Sedangkan operasional hermeneutika modern dalam penafsiran al-Qur'an, bisa dikatakan sudah dirintis oleh Aḥmad Khan, Amir 'Ali, Ghulam Ahmad Parves, Muhammad Abduh. Kemudian disusul oleh Hasan Hanafi, Mohammed Arkoun, Fazlur Rahran, Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, dan masih banyak yang lainnya²¹. Adian

¹⁸ Ibid., 18–19.

¹⁹ Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an, Tema-tema Kontroversial*, 15.

²⁰ Ibid., 21.

²¹ Ibid., 14–15.

Husaini juga menyebutkan Amina Wadud dan Khaled Abu Fadhl sebagai tokoh pengaplikasi Hermeneutika al-Qur'an.²²

Dari beberapa tokoh tersebut diatas, dalam pembahasan ini penulis memfokuskan pada pemikiran Fazlur Rahman dan Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, yang memiliki karakteristik tersendiri dalam khazanah hermeneutika al-Qur'an yang digagas oleh intelektual muslim modern.

BIOGRAFI FAZLUR RAHMAN

Fazlur Rahman dilahirkan di Hazara, bagian dari Pakistan saat ini, pada tanggal 21 September 1919²³, dari negara inilah muncul pemikir-pemikir Islam kenamaan seperti; Syah Waliyullah al-Dahlawi, Sayyid Ahmad Khan, Amir Alidan, dan Moh. Iqbal. Jadi tidak mengherankan bila Rahman berkembang menjadi seorang pemikir bebas, apalagi dia dibesarkan dalam keluarga yang bermazhab Hanafi, yang cenderung menggunakan *ra'y* dari pada riwayat²⁴.

Sejak berumur belasan tahun, Rahman sudah melepaskan diri dari ikatan-ikatan mazhab dan mengembangkan pemikirannya secara bebas,

²² Husaini, *Hermeneutika dan Tafsir al-Qur'an*, xii.

²³ Sibawaihi, *Hermeneutika Al-Qur'an Fazlur Rahman*, 17.

²⁴ Mazhab sunni ini lebih bercorak rasionalis dibanding dengan tiga mazhad besar lainnya; Maliki, Hambali, dan Syafi'ie, karena mazhad ini lebih menggunakan Ra'y dari pada riwayat, lihat dalam Ali Masrur, Ahli Kitab dalam Al-Qur'an, Model Penafsiran Fazlur Rahman, dalam Abdul Mustaqin, ed., *Studi Al-Qur'an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir* (Yogyakarta: Tri Wacana, 2002), 44.

disampaing mendapatkan pendidikan dasarnya di madrasah, Rahman juga dididik oleh orang tuanya yang merupakan ulama tradisional.²⁵

Kemudian dia melanjutkan pendidikannya ke sekolah modern di Lahore pada 1933, pendidikan tingginya ditempuh di Punjab University jurusan Bahasa Arab, dan bergelar BA pada tahun 1940, dan bergelar Master pada tahun 1942 di universitas yang sama. Pada tahun 1946, Rahman hijrah ke Inggris dan masuk ke Oxford University, guna mendalami ilmunya, ini merupakan keputusan yang cukup beresiko, dan tergolong berani, karena terdapat anggapan aneh jika seorang muslim belajar Islam di Eropa, kalau pun berhasil mereka akan sulit diterima di lingkungannya. Pada tahun 1950 menyanggah gelar doktor, dengan disertasi tentang Ibnu Sina, selama studi mendapat kesempatan belajar bahasa-bahasa Eropa, ini terlihat dari karya-karyanya dan menguasai berbagai bahasa, seperti; Inggris, Latin, Yunani, Prancis, Jerman, dan Turki, disamping bahasa Urdu, Arab, dan Persia.²⁶

Sejak tahun 1950-1958, menjadi *associate professor* di Institut of Islamic Studies, McGill University, namun setelah pemerintahan di Pakistan dipegang oleh Ayyub Khan yang berpikiran modern, Rahman terpanggil untuk membenahi negaranya, meninggalkan seluruh aktivitas sebelumnya. Kala itu Rahman ditunjuk sebagai direktur Pusat Lembaga Riset Islam selama satu periode (1961-1968), juga tercatat sebagai anggota Dewan Penasihat Ideologi Islam, disinilah Rahman berkesempatan meninjau

²⁵ Ibid.

²⁶ Sibawaihi, *Hermeneutika Al-Qur'an Fazlur Rahman*, 18.

praktik pemerintah dari dekat, dia pula memprakarsai terbitnya *Journal of Islamic Studies*, tempat dimana dia menuangkan gagasannya.²⁷

Namun perjalanan intelektual Rahman di negara kelahirannya tidak berjalan mulus, karena dia mendapat kecaman serta serangan dari kaum tradisional dan tradisionalis, yang membuat Rahman berkesimpulan bahwa negerinya belum siap menerima gagasan pembaharuannya. Sehingga akhirnya dia hijrah ke Los Angeles menjadi *visiting professor* di Universitas California, tahun 1969, dan menjadi profesor pemikiran Islam di Universitas Chicago. Kurang lebih 18 tahun Rahman menetap di Chicago, hingga akhirnya Tuhan memanggilnya pada 26 Juli 1988, akibat serangan jantung.²⁸

Rahman mendapatkan popularitas internasional setelah terbit bukunya yang berjudul *Avicenna's Psychology* (London, 1952), buku ini membuktikan bahwa adanya pengaruh seorang filosof dan psikolog muslim, Ibnu Sina, terhadap seorang teolog kristen abad pertengahan, St. Thomas Aquinas, kemudian disusul dengan terbitnya buku berjudul;

1. *Ibnu Sina; Propechy in Islam* (Chicago, 1958),
2. *Avicenna's de Anima* (London, 1959),
3. *Major Themes of the Qur'an* (Minneapolis, 1979),
4. *Islamic Methodology in History* (1965),

²⁷ Ibid., 19.

²⁸ Mustaqin, *Studi Al-Qur'an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*, 45-46.

5. *Islam & Modernity: Transformation of the Intellectual Tradition* (1984),
6. *Philosophy of Mulla Sadra* (Albany, 1975),
7. *Islam* (Chicago, 1979), dan
8. *Health and Medicine in the Islamic Tradition : Change and Indentity* (New York, 1987).²⁹

Pemikiran Hermeneutik Fazlur Rahman

Untuk peta pemikiran keagamaan Rahman, setidaknya bisa dibedakan dalam tiga periode, yakni; *Pertama*, pada periode awal (dekade 50-an), pada periode ini umumnya ia hanya menghasilkan karya-karya yang bersifat historis. *Kedua*, periode Pakistan (dekade 60-an) pada masa ini Rahman mulai menekuni kajian Islam normatif dan terlibat dalam arus pemikiran Islam meskipun belum ditopang dengan basis metodologi yang sistematis, pemikirannya berupaya memberikan definisi "Islam" bagi Pakistan, dan *Ketiga*, Periode Chicago (1970-seterusnya) di masa inilah Rahman sudah didukung dengan metodologi sistematis dalam kajian Islam normatif.³⁰

Kajian Rahman tentang al-Qur'an bukanlah problem tentang otentisitas al-Qur'an, melainkan objek kajian yang berupa pemahaman,

²⁹ Ibid., 46.

³⁰ Sibawaihi, *Hermeneutika Al-Qur'an Fazlur Rahman*, 21.

berbeda dengan kajian Barat Modern yang cenderung menafikan otentisitas al-Qur'an.³¹

Rahman menyebutkan bahwa terdapat kesalahan intelektual yang dilakukan oleh Barat Modern, yakni; mencari pengaruh Yahudi-Kristen di dalam al-Qur'an, dan hanya mengkaji kronologi ayat-ayat al-Qur'an saja. Dengan meninggalkan pembahasan tentang karya-karya yang membahas kandungan al-Qur'an dan aspek-aspek tertentu dalam al-Qur'an tidak dapat ditinggalkan begitu saja, karena perannya cukup penting.³²

Lain daripada itu, Rahman dengan kritis menyayangkan kaum Muslimin yang kurang menghayati relevansi al-Qur'an untuk masa sekarang, karenanya umat Islam tidak dapat menyajikan al-Qur'an untuk memenuhi kebutuhan umat manusia masa kini, terlebih menurut Rahman, umat Islam, takut kalau apa-apa yang mereka lakukan untuk mengkontekstualkan al-Qur'an akan menyalahi *pakem* tradisional. Dengan tegas Rahman menyampaikan bahwa upaya kontekstualisasi al-Qur'an penuh dengan konsekuensi dan resiko, namun Rahman meneguhkan dirinya dan umat Islam secara keseluruhan agar menghadapi semua itu dengan ketulusan dan keteguhan hati.³³

³¹ Fazlur Rahman, *Tema Pokok al-Qur'an*, terj. Anas Mahyuddin (Bandung: Pustaka, 1996), xi–xii.

³² *Ibid.*, x–xi.

³³ *Ibid.*, xi.

Sedangkan pemikiran Rahman yang khusus tentang hermeneutika al-Qur'an, tidak tertuang dalam sebuah pemikiran yang utuh³⁴, memang Rahman tidak mengaku atau mengklaim bahwa dia menganut satu jenis hermeneutika tertentu³⁵, namun metode yang digagas oleh Rahman tentang pemahaman atas al-Qur'an, tidaklah sama dengan metode tafsir konvensional, Rahman mengedepankan interpretasi teks, yang mana metode ini adalah seperangkat pemahaman yang datang dari Barat, namun tetap mengakomodir ide-ide ulama tradisional, metode ini adalah hermeneutika³⁶.

Setidaknya metode hermeneutika Rahman dapat ditelisik dari apa yang diistilahkan oleh Sibawaihi dengan Metode Interpretasi Sistematis, yang terdiri dari tiga langkah sistematis³⁷, yakni; *pertama*, Pendekatan historis yang serius dan jujur, untuk menemukan makna teks al-Qur'an, dan *kedua*, membedakan ketetapan legal al-Qur'an dengan *sasaran-sasaran* dan *tujuan-tujuan* yang menyebabkan terciptanya hukum ini, disini orang akan dihadapkan pada bahaya subjektivitas. Dan *ketiga*, sasaran-sasaran al-Qur'an haruslah dipahami dan ditentukan, sembari tetap memberi perhatian penuh terhadap latar belakang sosiologisnya.

³⁴ Memaparkannya perlu pemahaman secara utuh terhadap ide-ide yang dituangkannya dalam tulisan-tulisan yang telah dilahirkan oleh Rahman, dan perlu pemahaman terhadap hermeneutik sendiri Sibawaihi, *Hermeneutika Al-Qur'an Fazlur Rahman*, xvi.

³⁵ Ibid., 46.

³⁶ Ibid., xvi.

³⁷ Menurut Sibawaihi, metode hermeneutika ini tertuang dalam artikel yang ditulis Rahman pada tahun 1970, dengan judul *Islamic Modern; Its Scope, Methode and alternative*. Ibid., 49-50.

Sederhananya ketiga langkah tersebut diatas dapat dipadatkan dalam dua bagian, yakni; *pertama*, pentingnya pendekatan historis dengan tetap memperhatikan aspek sosiologisnya , disingkat dengan pendekatan sosio-historis, atau memahami ayat-ayat al-Qur'an dengan masalah sosioal, serta *kedua*, pentingnya pembedaan antara ketetapan legal spesifik dengan tujuan atau "ideal moral" al-Qur'an yang disederhanakan dengan teori gerakan ganda (*double movement*)³⁸.

Pendekatan sosio-historis dilakukan untuk meminimalisir ketakutan terhadap ajaran Islam yang sudah tercemari oleh ajaran-ajaran asing, yang tidak bersumber dari al-Qur'an³⁹, ini dilakukan dengan melihat sejarah turunnya ayat, secara tidak langsung al-Qur'an yang turun hanya cocok dengan masa diturunkannya al-Qur'an⁴⁰. Inilah bentuk aplikasi dari kritik Rahman yang menyayangkan kaum Muslimin yang kurang menghayati relevansi al-Qur'an untuk masa sekarang, karenanya umat Islam tidak dapat menyajikan al-Qur'an untuk memenuhi kebutuhan umat manusia masa kini. ⁴¹ Untuk menelusurinya dengan bantuan hadis Nabi yang telah terdefinisi secara ketat, yakni kesesuaian *matn hadith* dengan al-Qur'an dan akal. Lalu kemudian Rahman memberi kesempatan secara luas kepada

³⁸ Ibid., 52.

³⁹ Mungkin yang dimaksud disini, ditakutkan masuknya Israiliyyat ke dalam tafsir al-Qur'an, hal ini disebabkan banyaknya orang-orang Yahudi dan Nasrani yang memeluk Islam, dari merekalah israiliyyat tersebut masuk, karena tak jarang mereka menguasai Taurat dan Injil, sehingga dengan banyaknya orang Yahudi dan Nasrani yang ingin tahu tentang kisah-kisah dalam al-Qur'an, maka dikemukakanlah israiliyyat yang ada dalam Taurat atau Injil, Husaini, *Hermeneutika dan Tafsir al-Qur'an*, 84–86.

⁴⁰ Sibawaihi, *Hermeneutika Al-Qur'an Fazlur Rahman*, 52–53.

akal untuk menaksir sejauh mana riwayat tersebut dapat dikatakan sah, namun posisi akal ini secara proporsional berada setelah ilmu bahasa Arab, asbabun nuzul, dan Sunah. Karena ketiga hal tersebut baru akan bisa dipahami dengan peran akal.⁴²

Kemudian teori gerakan ganda (*double movement*), yang oleh banyak kalangan sebagai teori hermeneutika Rahman, operasional teori ini tidak pada ranah teologis dan metafisis, melainkan ditujukan kepada konteks hukum dan sosial. Dalam ide ini merumuskan gagasan tentang perlunya membedakan antara aspek legal spesifik al-Qur'an dan aspek ideal moralnya, yakni dengan harapan hukum yang dibentuk bisa mengabdikan pada legal ideal moral bukan pada aspek legal spesifik al-Qur'an, hal ini memungkinkan seseorang terjebak terhadap subjektivitas, namun menurut Rahman hal tersebut dapat diminimalisir dengan mereduksinya dengan al-Qur'an sendiri, yakni pastilah al-Qur'an memberikan jawaban, alasan atas legal spesifiknya.⁴³

Sebenarnya teori yang kedua tersebut adalah perpaduan antara teori asbābun nuzūl yang diusung oleh ulama tafsir tradisional, dengan hermeneutika Barat, yang mana teori tersebut lahir karena Rahman teori asbābun nuzūl penafsir tradisional, cenderung mengabaikan pihak tertentu dibagian tertentu, yang mana teori asbābun nuzūl menyatakan *al-'ibrah bi 'umūmi al-lafadz, la bi khusūsi al-sabab*, yang mengabaikan kekhususan

⁴¹ Rahman, *Tema Pokok al-Qur'an*, xi.

⁴² Sibawaihi, *Hermeneutika Al-Qur'an Fazlur Rahman*, 54.

⁴³ Ibid., 56–59 Ini sesuai dengan pernyataan 'Alī bin Abī ṭalib "Biarkanlah al-Qur'an berbicara". Setidaknya Rahman sendiri telah merumuskan usahanya tersebut dalam bukunya yang berjudul *Major Themes of the Qur'an* (Minneapolis, 1979).

sebab-musabab turunnya ayat, dan teori selanjutnya, *al-'ibrah bi khusūsi al-sabab, la bi 'umūmi al-lafadz*, yang ini mengabaikan keumuman lafadz. Maka, menurut Rahman, kedua-duanya harus diakomodir, yakni dengan cara membiarkan al-Qur'an berbicara tentang dirinya sendiri, dan pembedaan antara legal spesifik al-Qur'an dan aspek ideal moralnya sejak awal agar al-Qur'an dapat dipahami secara utuh⁴⁴.

Karena menurut Rahman, al-Qur'an merupakan respon ilahi, yang diturunkan melalui ingatan dan pikiran Nabi Muhammad, kepada situasi sosio-moral Arab pada masa Nabi. Gerakan yang dimaksud Rahman merupakan proses yang berangkat dari pandangan umum ke pandangan spesifik yang harus diformulasikan dan direalisasikan pada masa sekarang. Artinya, yang umum harus diterapkan pada kondisi sekarang, setelah melakukan kajian yang seksama terhadap situasi sekarang, sehingga dapat dinilai dan diubah sejauh yang diperlukan⁴⁵.

Dicontohkan operasional hermeneutika al-Qur'an Fazlur Rahman, setidaknya penulis contohkan tiga operasional yang pernah dilakukan oleh Rahman, yakni; hukum potong tangan, poligami dan, alam barzakh.

Petama, hukum potong tangan, dalam menafsirkan hukum potong tangan dalam surat al-Māidah, ayat 38, *faqṭa'ū aidiyahumā*, Rahman menafsirkan bukan memotong tangan sang pencuri, karena masalah pencurian akan berhenti jika masyarakat sudah memiliki kemampuan ekonomi yang layak, jadi untuk aplikasi dari tafsirnya adalah memperbaiki

⁴⁴ Ibid., 40–46.

⁴⁵ Ibid., 59.

ekonomi agar tidak terjadi pencurian, bukan memotong tangan si pencuri⁴⁶.

Kedua, Poligami, Rahman menafsirkan surat al-Nisā' ayat 3, tentang dibolehkannya menikah lebih dari satu, menurut Rahman al-Qur'an sebenarnya dalam ayat tersebut memerintahkan monogami, karena sikap adil dari suami itu akan cukup sulit, sehingga praktek poligami hanya akan menunggu waktu saja untuk ditinggal oleh umat Islam⁴⁷.

Dan *Ketiga*, Alam Barzakh, menurut Rahman, al-Qur'an tidak pernah menjelaskan tentang alam barzakh, bagi Rahman keyakinan tentang ini adalah mengadopsi dari ajaran Majusi yang dulu berkembang di Iran, konsep ini menurut Rahman didasarkan beberapa hadis saja. Menurut Rahman, alam kubur adalah dimulainya kehidupan surga dan neraka⁴⁸.

BIOGRAFI NAŞR ḤĀMID ABŪ ZAYD

Naşr Ḥāmid Abū Zayd, dilahirkan di Qaḥāfah, dekat kota Ṭanṭā Mesir, pada tanggal 10 Juli 1943, dia hidup di keluarga yang religius. Ayahnya adalah seorang aktivis *al-Ikhwān al-Muslimūn*, dan pernah dipenjara menyusul dieksekusinya Sayyid Quṭb.⁴⁹

Layaknya anak Mesir kebanyakan, Naşr kecil, ketika berumur empat tahun, sudah mulai belajar dan menulis, serta kemudian menghafal

⁴⁶ Ibid., 80.

⁴⁷ Ibid., 77.

⁴⁸ Ibid., 104-105.

⁴⁹ Moh. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Qur'an, Teori Hermeneutika Naşr Ḥāmid Abū Zayd* (Jakarta: Teraju, 2003), 15-26.

al-Qur'an di *Kuttāb*. Karena kecedasannya dia sudah menghafal keseluruhan al-Qur'an pada usia delapan tahun, inilah yang membuatnya dipanggil "*Syaikh Naṣr*", oleh anak-anak di desanya. Ketika *al-Ikhwān al-Muslimūn* menjadi gerakan yang sangat kuat, dan hampir memiliki sebuah cabang di desa, pada tahun 1954, di usia sebelas tahun, dia sudah bergabung dengan gerakan ini. Sebenarnya dia tidak diperkenankan mengikuti gerakan ini karena masih muda, namun karena dia merajuk kepada ketua di desanya, akhirnya dia dipernankan ikut, dan gara-gara ikut gerakan inilah, dia sempat dijebloskan ke penjara meskipun hanya sehari, karena dia masih muda.

Saat itu dia tertarik dengang pemikiran Sayyid Quṭb, dalam bukunya *al-Islam wa al-'Adālah al-Ijtimā'iyah* (Islam dan keadilan sosial), khususnya pada keadilan manusiawi dalam menafsirkan Islam. Saat remaja dia sudah terbiasa melakukan apa-apa yang biasa dilakukan oleh orang-orang dewasa di Mesir, seperti; mengumandangkan azan dan menjadi imām ṣalat jama'ah.

Pendidikan dasar dan menengah Naṣr di selesaikan di Ṭanṭa, sepeninggal ayahnya, saat dia berusia empat belas tahun, memaksanya untuk bekerja guna membantu perekonomian keluarga. Setelah lulus dari Sekolah Teknik di Ṭanṭa, tahun 1960, dia bekerja sebagai teknisi di Organisasi Komunikasi Nasional di Kairo, sampai tahun 1972.

Minatnya terhadap kritik sastra mulai tampak pada saat berusia duapuluh satu tahun saat tulisan-tulisannya terpublikasi di jurnal *al-Adab*,

yang dipimpin oleh Amīn al-Khūlī, pada tahun 1964.⁵⁰ Dan saat itu dia sudah mulai mengkritik *al-Ikhwān al-Muslimūn*, meskipun dia tidak mengekspresikan kritiknya itu dalam tulisan-tulisan awalnya.

Naṣr melanjutkan studinya di Jurusan Bahasa dan Sastra Arab di Universitas Kairo, tahun 1968-1972, lulus dengan predikat *cum laude*. Dan menjadi asisten dosen. Kedekatan Naṣr dengan studi al-Qur'an secara akademik dimulai dengan adanya kebijakan dari pimpinan kepada semua asisten dosen baru untuk mengambil Studi Islam sebagai bidang utama dalam riset Magister dan Doktor, dari sinilah Naṣr merubah bidangnya dari murni linguistik dan kritik sastra menjadi studi Islam, dengan fokus al-Qur'an. Sejak waktu itu dia melakukan studi tentang al-Qur'an dan problem interpretasi dan hermeneutika, sebenarnya Naṣr enggan mengambil subyek ini, mangingat pengalaman Muhammad Aḥmad Khalafallāh yang mengalami problem serius karena dia mengambil kritik sastra (literer) atas nararsi-narasinya al-Qur'an dalam disertasinya.

Pada tahun 1975, Naṣr mendapat beasiswa dari Fourd Foundation untuk melakukan studi selama dua tahun di American University di Kairo. Naṣr mendapat gelar MA dengan predikat *cum laude*, dan menjadi dosen. Serta mengajar bahasa Arab untuk orang asing di center for Diplomats, pada tahun 1976-1978. Mendapat gelar PhD-nya dalam bidang studi Islam

⁵⁰ Ini adalah interaksi awal dia dengan Amīn al-Khūlī, dua artikel pentingnya saat itu adalah "Hawl Adab al-Ummāl wa al-Fallahīn" (Tentang Sastra Buruh dan Petani) dan "Azmah al-Aghniyyah al-Miṣriyyah" (Krisis Lagu Mesir). Dia tertarik pada sosialisme dan revolusi ketika keduanya menjadi tren dominan di Mesir. Ibid., 17.

dan Bahasa Arab, dari jurusan yang sama dengan predikat *cum laude*, pada tahun 1981.

Tragedi dalam hidup Naṣr dimulai saat dia mengajukan promosi profesor penuh di Universitas Kairo, pada tanggal 9 Mei 1992, sebulan setelah menikahi Dr. Ibtihāl Aḥmad Kamāl Yūnis, Profesor bahasa Perancis dan Sastra Perbandingan di Universitas Kairo. Kala itu dia menyerahkan dua buku berjudul *al-Imām al-Syafi'i* dan *Naqd Khiṭāb al-Dīnī*, serta sebelas paper kepada panitia penguji. Dua dari tiga penguji menerima karya-karya Naṣr, namun akhirnya panitia mengadopsi pandangan Dr. 'Abd. al-Ṣabur Syāhin, yang menuduh Naṣr merusak ortodoksi Islam yang berkaitan dengan, antara lain, al-Qur'an, Nabi, Sahabat, Malaikat, dan makhluk-makhluk gaib lainnya. Panitia menolak promosi ini. Dan Naṣr dianggap murtad.

Pada tahun 1993 Asosiasi pengacara menggugat Naṣr agar menceraikan istrinya, karena seorang muslimah tidak boleh menikah dengan seorang non muslim. Namun ditengah masalah tersebut, pada bulan Mei, dia mendapatkan penghargaan *the Republican of Merit for Service to Arab Culture* dari presiden Tunisia.

Pada bulan Juni 1995, dia mendapatkan gelar profesor penuh, dan pada 26 Juli 1995, dia dan istrinya meninggalkan Mesir dan menjadi profesor tamu Studi Islam di Universitas Leiden. 5 Agustus 1996, Pengadilan Kasasi Mesir menjatuhkan vonis memperkuat Pengadilan Banding Kairo. Dan tahun 1998, dia mendapat penghargaan dari *Jordanian Writers Association Award for Democracy and freedom*. Dan tanggal 27

Desember tahun 2000, dikokohkan sebagai guru besar di Universitas Leiden.⁵¹

Sedangkan karya-karyanya tercatat sebagai berikut;

1. *Hawl Adab al-Ummāl wa al-Fallahīn* dan *"Azmah al-Aghniyyah al-Miṣriyyah"* (1964)
2. *Al-Hirminiyūṭiqā wa Mu'd}ilat Tafsīr al-Naṣ* (1978)
3. *Filsafat al-Ta'wīl : Dirāsah fi Ta'wīl al-Qur'an 'inda Muḥy al-Dīn ibnu 'Arabī* (1983)
4. *Mafhūm al-Naṣ : Dirāsah fi al-'Ulūm al-Qur'an* (1980-an)
5. *Naqd al-Khiṭab al-Dīnī* (1980-1990)
6. *Al-Imām al-Syāfi'ī wa Ta'sīs al-Aidiyūlujiyā al-Wasaṭiyyah* (1990-an)
7. *Isykāliyyāt al-Qirā'ah wa Aliyyāt al-Ta'wīl* (1994)
8. *Al-Mar'ah fi al-Khiṭāb al-Azmah* (1994)
9. *Al-Naṣ, al-Sulṭah, al-Ḥaqīqah*, (1995)
10. *Dawāir al-Khawf: Qirā'ah fi Khiṭāb al-Mar'ah* (1995)

PEMIKIRAN HERMENEUTIK NAṢR ḤĀMID ABŪ ZAYD

Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, familiar dengan hermeneutika sejak tahun 1978, saat menulis *"al-Hirminiyūṭiqā wa Mu'd}ilat Tafsīr al-Naṣ"*. Bahkan dengan tegas dia menyebutkan bahwa hermeneutika adalah ilmu baru yang telah membuka matanya ⁵².

Memahami al-Qur'an dalam kerangka ilmiah, Naṣr mendudukan teks al-Qur'an layaknya teks bahasa lain, yang mana menurutnya al-Qur'an bisa

⁵¹ Ibid., 194.

⁵² Husaini, *Hermeneutika dan Tafsir al-Qur'an*, 41.

disebut sebagai teks sentral dalam sejarah peradaban Islam.⁵³ Dalam pemabahasannya yang cukup panjang lebar tentang wacana tersebut, mungkin apa yang dituduhkan oleh Adian Husaini cukup beralasan, karena menurutnya, Naşr telah melakukan keberanian dengan menempatkan Nabi Muhammad sebagai "semacam" pengarang al-Qur'an.⁵⁴

Problem pokok dalam hermeneutika al-Qur'an menurut Naşr bukanlah problem tentang keberagaman interpretasi, namun ada perbedaan konsep tentang hakikat teks, yang pada akhirnya melahirkan keberagaman interpretasi. Naşr mendefinisikan secara eksplisit apa yang dimaksud dengan teks (*naş*) dan buku (*mushaf*). Menurutna teks memerlukan pemahaman, penjelasan, dan interpretasi sedangkan *mushaf* tidak perlu demikian, karena dia sudah mentransformasi menjadi sesuatu.⁵⁵

Teori Naşr tentang teks dikembangkan dalam kerangka hubungan antara teks, bahasa, budaya, dan sejarah. Dalam hal ini, Naşr membagi teks dalam dua tipe, yakni teks primer (al-Qur'an) dan sekunder (sunah Nabi). Teks sekunder hanyalah interpretasi atas teks primer.⁵⁶

Dalam proses *tanzil* teks primer menurut Naşr prosesnya hampir sama dengan proses ramalan, puisi di zaman pra Islam yang memungkinkan ada komunikasi antara Jin dan manusia, begitu pula proses turunnya. Naşr menyampaikan bahwa prose *tanzil* tersebut adalah upaya pergeseran

⁵³ Naşr Hāmid Abū Zayd, *Tektualitas Al-Qur'an, Kritik terhadap Ulumul Qur'an*, terj. Khoiron Nahdiyyin (Yogyakarta: LKiS, 2005), 1.

⁵⁴ Ibid., 62.

⁵⁵ Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Qur'an, Teori Hermeneutika Naşr Hāmid Abū Zayd*, 55.

budaya teks puisi, dan ramalan ke teks al-Qur'an, dari sentralitas penyair dan peramal ke sentralitas Nabi.⁵⁷ Dari sejak awal turunnya, teks al-Qur'an menurut Naṣr sudah ditundukkan pada interpretasi. Nabi Muhammad adalah interprener pertama, melalui Nabi Muhammad-lah al-Qur'an pertama kali berinteraksi dengan manusia.

Proyek rekonstruksi dalam pembaharuan Naṣr tidak bisa dilepaskan dari konteks wacana keagamaan kontemporer di Mesir, yang menurut Ahsin Muhammad bahwa tafsir di Mesir berorientasi pada kerangka ilmiah, dan ini cenderung lebih maju dibanding dengan di Arab Saudi yang lebih berorientasi pada petunjuk semata⁵⁸.

Yang dalam hal ini Naṣr mengaskan bahwa tujuan utama dalam upayanya tersebut adalah ; *Pertama*, mengaitkan kembali kajian al-Qur'an dengan kajian sastra, sesuai dengan seruan Amīn al-Khūlī, pendahulunya.

Kedua, mengkaji Islam secara "objektif", dan dari sinilah kajian Naṣr dianggap sebagai *the best known interpretative* dari "mazhab sastra" atau "mazhab al-Khūlī".⁵⁹

Disamping itu, Naṣr Ḥāmid Abū Zayd mewacanakan *al-Maskut 'anhu* (yang tak terkatakan), yakni adalah mereka yang disebut di dalam al-Qur'an, namun hal ini tidak menunjukkan mereka ada dalam realiatas.⁶⁰

⁵⁶ Ibid., 68.

⁵⁷ Zayd, *Tektualitas Al-Qur'an, Kritik terhadap Uhumul Qur'an*, 32–41.

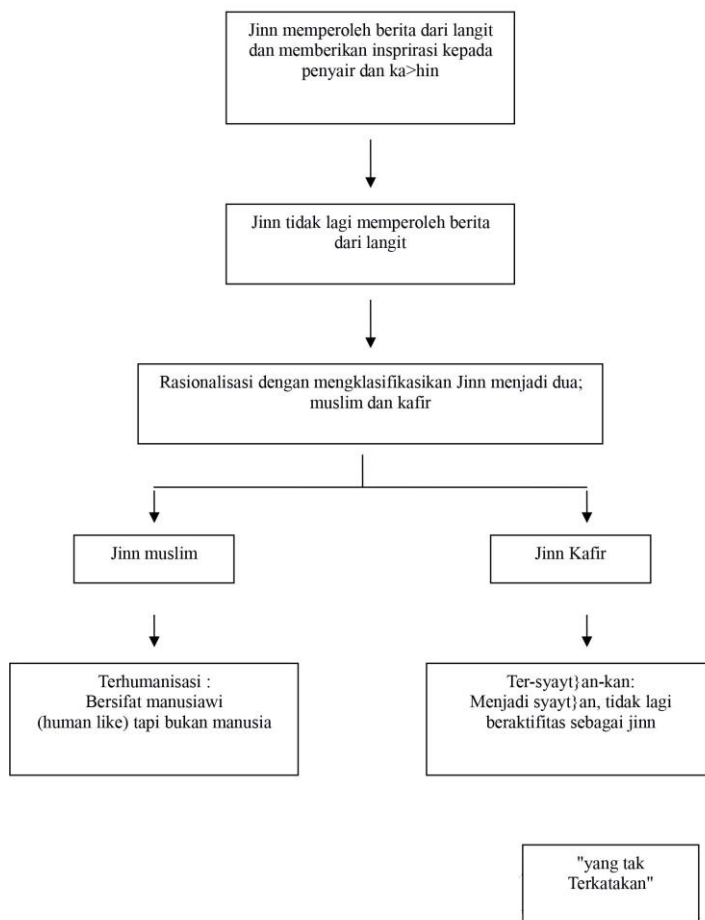
⁵⁸ Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia, dari Hermeneutika hingga Ideologi*, 29.

⁵⁹ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika al-Qur'an, Mazhab Yogya* (Yogyakarta: Islamika, 2007), 106.

⁶⁰ Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Qur'an, Teori Hermeneutika Naṣr Ḥāmid Abū Zayd*, 195–212.

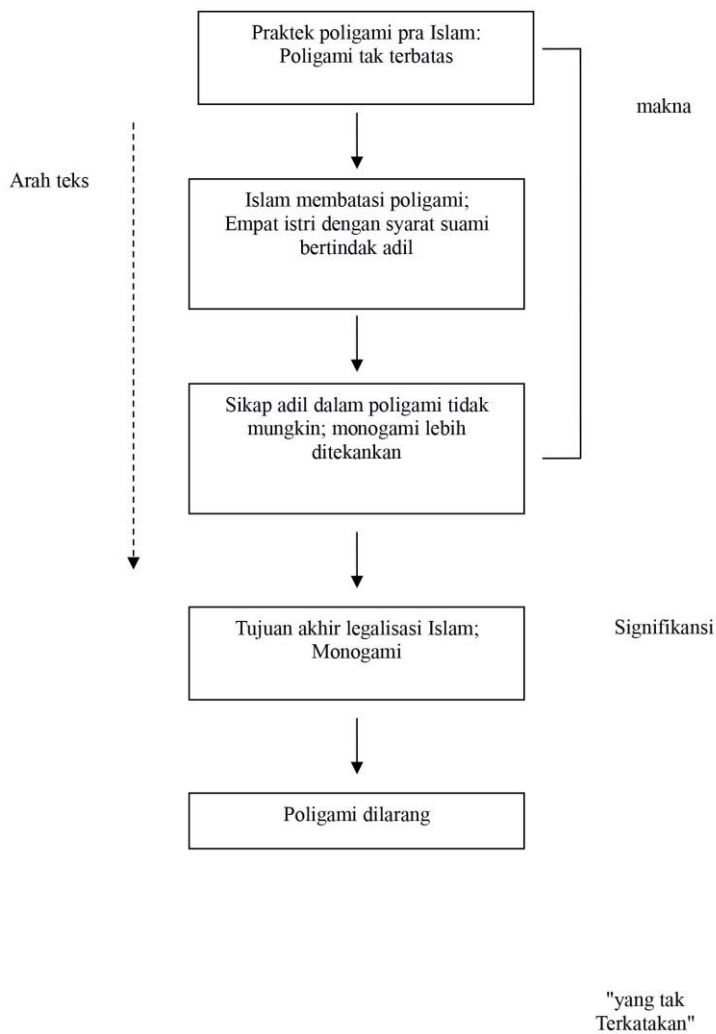
Dalam bentuk operasional dari wacana tersebut telah dilakukan oleh Naṣr pada pembahasan tentang *Jinn, Syayṭān, Sihr, dan Ḥasad*,⁶¹ dan penafsiran Poligami yang penulis angkat sebagai salah satu bentuk operasional hermeneutika al-Qur'an Naṣr, sebagai berikut;

Pertama, pembahasan tentang *Jinn* yang dapat diinterpretasi dengan diagram berikut ini;⁶²



⁶¹ Ibid., 30.

Selanjutnya interpretasi tentang poligami yang bisa digambarkan dengan diagram berikut;⁶³



⁶² Ibid., 122.

⁶³ Ibid., 143.

ANALISA ATAS PEMIKIRAN KEDUA TOKOH TENTANG HERMENEUTIKA AL-QUR'AN

Dari pembahasan pemikiran kedua tokoh hermeneutika al-Qur'an di atas, cukuplah menarik karena menurut Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, kondisilah yang menyebabkan perlunya mengkaji kembali al-Qur'an, pun juga al-Sunah.⁶⁴

Hasan Hanafi menyebutkan bahwa al-Qur'an harus merujuk pada realitas, karena al-Qur'an sendiri dalam konteks kontemporer yang penuh persoalan sosial dan kemanusiaan. Maka untuk itulah diperlukannya hermeneutika yang melampaui penafsiran- penafsiran klasik terhadap teks, al-Qur'an.⁶⁵

Karena bagaimanapun al-Qur'an yang diturunkan ke bumi dengan penafsir pertama Nabi Muhammad sudah menjadi polemik tersendiri Farid Essack mencatat bahwa banyak tuduhan terhadap Muhammad, yang dianggap sebagai seorang penipu, halusinasi, bahkan dianggap orang sakit epilepsi atau kejang-kejang.⁶⁶ Sehingga otentisitas al-Qur'an perlu dibela.

Nah, mungkin keberadaan hermeneutika al-Qur'an adalah salah satu usaha untuk membela otentisitas al-Qur'an dengan alat bantu metodologi dari barat ini, setidaknya al-Qur'an tidak tercemari, karena bagaimapun secara tidak langsung al-Qur'an bisa menjelaskan dirinya sendiri.

⁶⁴ Moh Syahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Al-Qur'an Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin (Yogyakarta: Islamika, 2004), 6.

⁶⁵ Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir Al-Qur'an menurut Hasan Hanafi* (Jakarta: Teraju, 2002), xxv.

⁶⁶ Farid Essack, *Menghidupkan al-Qur'an, dalam Wacana dan Prilaku*, n.d., 45.

Dalam konteks Fazlur Rahman dan Nas{r Hāmid Abū Zayd disini, patutlah kita bersyukur dengan lahirnya kedua intelektual muslim tersebut dan para pemikir-pemikir kontemporer lainnya, karenanya kita bisa mendekati al-Qur'an dengan pintu masuk tersendiri, dengan harapan kita bisa menikmati sajian Allah yang cukup berharga tersebut.

Fazlur Rahman tidak pernah mendeklarasikan dirinya sebagai intelektual muslim yang menganut hermeneutika, meskipun sebenarnya dia terpengaruh dengan hermeneutika objektif yang digulirkan oleh Emanuel Betti,⁶⁷ berbeda dengan Naṣr yang dengan cukup percaya diri merasa terbuka matanya olehnya. Namun keduanya sepakat kalau al-Qur'an harus di re-interpretasi sesuai konteks zamannya,⁶⁸ meskipun tidak tertutup kemungkinan ada motivasi-motivasi insaniah, baik berupa ideologi, aliran dan kelompok-kelompok tertentu dalam usaha interpretasi tersebut.

Setidaknya, kerja-kerja intelektual kedua muslim ini adalah bagian dari modernisasi Islam,⁶⁹ yang menempatkan akal dalam proporsi yang tepat, setelah al-Qur'an dan Sunah Nabi. ⁷⁰ Bagi mereka mengkaji

⁶⁷ Sibawaihi, *Hermeneutika Al-Qur'an Fazlur Rahman*, 62.

⁶⁸ Naṣr mencatat bahwa bahwa kontekstualisasi al-Qur'an merupakan bagian dari hipotesis yang menyatakan bahwa bahasa agama merupakan bagian dari sistem linguistik. Naṣr Hāmid Abū Zayd, *Teks Otoritas Kebenaran*, terj. Sunarwoto Dema (Yogyakarta: LKiS, 2003), 76.

⁶⁹ Muhammad In'am Esha, *Percikan Filsafat Sejarah dan Peradaban Islam* (Malang: UIN Maliki Press, 2011), 155.

⁷⁰ Setidaknya Azamī juga berpihak dalam pemanfaatan akal disini, dengan harapan akal tidak dapat memutuskannya, kecuali saksi mata dan periwayat yang dapat dipercaya. Akal hanya mengarahkan kita untuk menerima periwayat yang jujur, lain halnya kalau kita menemukan hal yang bertentangan dengan akal. MM Azami,

al-Qur'an dalam perspektif mereka adalah mendudukan al-Qur'an layaknya teks-teks lainnya, tanpa meragukan otentisitasnya. Namun mereka sepakat bahwa Nabi Muhammad-lah seorang interpreter pertama terhadap al-Qur'an di dunia ini.⁷¹

Beberapa contoh operasional hermeneutika keduanya dalam menafsirkan al-Qur'an, semakin meneguhkan kita bahwa misi interpretasi teks yang mengedepankan ideal moral, meskipun sampai dengan detik ini belum ada kitab hermeneutika al-Qur'an yang utuh mengulas isi dan kandungan dari al-Qur'an itu sendiri. Hal ini, mungkin disebabkan oleh disibukkannya mereka dengan perumusan metodologis yang belum selesai, atau mereka terjebak dengan konsep dan metodologi yang mereka bangun, sehingga mereka tidak bisa menembus batas yang mereka gariskan.

PENUTUP

Kemunculan hermeneutika al-Qur'an merupakan fenomena tersendiri dalam khazanah keislaman kita, antara yang mencemooh dan memuji. Karena meminjam istilah Jalaluddin Rakhmat, bahwa kalau kita melihat zaman sekarang dari sisi agama dan mazhab, kita akan melihat zaman ini sebagai zaman yang penuh keguncangan, kebimbangan dan perubahan.

Memahami Ilmu Hadis; telaah Metodologi & Literatur Hadis, terj. Meth Kiehara (Jakarta: Lentera, 2003), 93.

⁷¹ Bahkan Rahman mencatat bahwa al-Qur'an dalam arti kata biasa adalah ucapan Muhammad. Fazlur Rahmad, *Islam*, terj. Muhammad Ahsin (Bandung: Pustaka, 1984), 33.

Mungkin realita ini juga yang sedang kita hadapi dalam kajian al-Qur'an, wabil khusus hermeneutika, biarlah dia ada menghiasi khazanah intelektual kita, biarlah hukum alam yang akan menghakimi, bukan pengkafiran yang belum tentu kita lebih benar dari mereka. Kalau toh kita tidak sepaham, lawanlah mereka dengan ideologi, kalau mereka ilmiah, lawanlah dengan ilmiah, terlebih bagi mereka yang menganut, belum tentu kita adalah yang paling benar. Biarlah orang memilih, jangan dipaksakan, wallahu a'lamu bi al-shawab...

DAFTAR PUSTAKA

- Azami, MM. *Memahami Ilmu Hadis; telaah Metodologi & Literatur Hadis*. terj. Meth Kiehara. Jakarta: Lentera, 2003.
- Esha, Muhammad In'am. *Percikan Filsafat Sejarah dan Peradaban Islam*. Malang: UIN Maliki Press, 2011.
- Essack, Farid. *Menghidupkan al-Qur'an, dalam Wacana dan Prilaku*, n.d.
- Faiz, Fahrudin. *Hermeneutika Al-Qur'an, Tema-tema Kontroversial*. Yogyakarta: Elsaq Press, 2005.
- Gusmian, Islah. *Khazanah Tafsir Indonesia, dari Hermeneutika hingga Ideologi*. Jakarta: Teraju, 2003.
- Husaini, Adian. *Hermeneutika dan Tafsir al-Qur'an*. Jakarta: GIP, 2007.
- Ichwan, Moh. Nur. *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Qur'an, Teori Hermeneutika Nasr Hamid Abu Zayd*. Jakarta: Teraju, 2003.
- Mahmud, Mani' Abdul Halim. *Metodologi Tafsir; Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsir*. terj. Faisal Saleh dan Syahdinor. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2006.

- Mustaqin, Abdul, ed. *Studi Al-Qur'an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*. Yogyakarta: Tri Wacana, 2002.
- Purwanto, Agus. *Ayat-ayat Semesta; Sisi-sisi Al-Qur'an yang Terlupakan*. Bandung: Mizan, 2009.
- Rahmad, Fazlur. *Islam*. terj. Muhammad Ahsin. Bandung: Pustaka, 1984.
- Rahman, Fazlur. *Tema Pokok al-Qur'an*. terj. Anas Mahyuddin. Bandung: Pustaka, 1996.
- Rakhmat, Jalaluddin. *Islam Alternatif, Ceramah-ceramah di Kampus*. Bandung: Mizan, 1998.
- Saenong, Ilham B. *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir Al-Qur'an menurut Hasan Hanafi*. Jakarta: Teraju, 2002.
- Shibab, M. Quraish. *Membumikan Al-Qur'an; Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Mizan, 1995.
- Sibawaihi. *Hermeneutika Al-Qur'an Fazlur Rahman*. Yogyakarta: Jelasutra, 2007.
- Syahrur, Moh. *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Al-Qur'an Kontemporer*. terj. Sahiron Syamsuddin. Yogyakarta: Islamika, 2004.
- Syamsuddin, Sahiron. *Hermeneutika al-Qur'an, Mazhab Yogya*. Yogyakarta: Islamika, 2007.
- Zayd, Nasr Hamid Abu. *Teks Otoritas Kebenaran*. terj. Sunarwoto Dema. Yogyakarta: LKiS, 2003.
- . *Tektualitas Al-Qur'an, Kritik terhadap Ulumul Qur'an*. terj. Khoiron Nahdiyyin. Yogyakarta: LKiS, 2005.
- Zed, Mestika. *Metode Penelitian Kepustakaan*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2004.