

**URGENSI PENDEKATAN HERMENEUTIK DALAM  
MEMAHAMI AGAMA PERSPEKTIF HASAN HANAFI**

Oleh:

**Nurkhalis, S. Ag, SE, M. Ag**  
Nim. 94311030244

Program Studi  
**AGAMA DAN FILSAFAT ISLAM**



**PROGRAM PASCASARJANA  
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUMATERA UTARA  
MEDAN  
2016**

**SURAT PERNYATAAN**

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Nurkhalis, S, Ag, SE, M. Ag  
Nim : 94311030244  
Tempat/Tgl.Lahir : Seubun Ayon, Aceh Besar / 26 Maret 1973  
Pekerjaan : Dosen UIN Ar-Raniry Banda Aceh  
Hp : 0813 6030 6688  
Alamat : Perumahan UIN No. 12 Desa Cot Yang, Kec. Kuta Baro,  
Aceh Besar

menyatakan dengan sebenarnya bahwa disertasi yang berjudul “URGENSI PENDEKATAN HERMENEUTIK DALAM MEMAHAMI AGAMA PERSPEKTIF HASAN HANAFI” benar-benar karya asli saya, kecuali kutipan-kutipan yang disebutkan sumbernya.

Apabila terdapat kesalahan dan kekeliruan di dalamnya, sepenuhnya menjadi tanggungjawab saya.

Demikian surat pernyataan ini saya buat dengan sesungguhnya.

Banda Aceh, 29 April 2016  
Yang Membuat Pernyataan

materai

Nurkhalis, S. Ag, SE, M. Ag

**URGENSI PENDEKATAN HERMENEUTIK DALAM  
MEMAHAMI ISLAM PERSPEKTIF HASAN HANAFI**

Oleh:

**Nurkhalis, S. Ag, SE, M. Ag**  
Nim. 94311030244

Dapat disetujui dan disahkan untuk diuji sebagai persyaratan untuk  
memperoleh gelar Doktor Program Studi Agama Dan Filsafat Islam  
Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri Sumatera Utara

Medan, 02 Mei 2016

Promotor



**Prof. Dr. Amroeni Drajat, M. Ag**  
Nip. 196502121994031001



**DR. Achyar Zein, M. Ag**  
Nip. 196702161997031001

## PENGESAHAN

Disertasi berjudul **URGENSI PENDEKATAN HERMENEUTIK DALAM MEMAHAMI ISLAM PERSPEKTIF HASAN HANAFI** oleh Sdr. Nurkhalis, NIM: 94311030244 Program Studi Agama dan Filsafat Islam telah diujikan dalam sidang UJIAN AKHIR Disertasi (Promosi Doktor) Pascasarjana UIN-SU Medan pada tanggal 04 Januari 2017.

Disertasi ini telah diterima untuk memenuhi syarat memperoleh gelar Doktor (Dr.) pada Program Studi Agama dan Filasafat Islam.

Medan, 04 Januari 2017

Panitia Sidang Ujian Akhir Disertasi (Promosi Doktor)  
Pascasarjana UIN-SU Medan

Ketua

Prof. Dr. Saidurrahman, M. Ag  
Nip. 197012041997031006

Sekretaris

Prof. Dr. Syukur Kholil, M. A  
Nip. 196402091989031003

Anggota

Prof. Dr. Amroeni Drajat, M. Ag  
Nip. 196502121994031001

Dr. Achyar zain, M Ag  
Nip. 196702161997031001

Prof. Dr. Hasyimsyah Nasution, M. A  
Nip. 195707191983031005

Prof. Dr. Syahrin Harahap, M. A  
Nip. 196108161983031007

Prof. Dr. Ridwan Lubis, M. A.  
Nip. 194710191977031002

Mengetahui,  
Direktur Pascasarjana UIN-SU

Prof. Dr. Syukur Kholil, M. A  
Nip. 196402091989031003

iii

تجريد



Nama : Nurkhalis, S. Ag, SE, M. Ag

Nim : 94311030244

لقب: إلحاح النهج الحرمنيطيق في فهم الدين منظور حسن حنفي

فهم الدين قد شكلت الطبقة العمل في المجتمع مع الرأي التفق والاختلاف عليها كما التقليديين و العقلانيون . وجود التأويل كأداة لإيجاد طرق لحفر تفسير الكتاب المقدس و القرآن محاولة التسديد المقترحة من قبل المفكرين الإسلاميين في عصر العولمة الموجهة إلى إعادة بناء الأفكار، و إعادة النظر في التفكيكية . المسلمون يأتون إلى الفروق الدقيقة في التفكير مراجعة قضائية من الأفكار السابقة تم اختبار التفسير والفقهاء الكلاسيكية مرة أخرى في شكل النموذج الإسلامي المعاصر . حنفي تريد التطبيق تفسير الظواهر الواقعية لا ترتفع ولكن أكثر على الأرض .

هذا البحث مكتبة استخدام البحث باستخدام التحليل الوصفي ، حاسما التفسيري ، الاستكشافية و الكشف عن مجريات الأمور . وتنص الدراسة أن التفاهم من خلال تفسيري ستخفض إلى وجود نمط من فهم الاجتهاد ، الترجيح ، التدقيق ، التحقيق ، التربية ، التعليم ، الترقية ، التأديب ، التقليد ، التشقيق ، التقية و التحرير . وتنص الدراسة إلى أن حنفي إدخال النظرية التأويلية الجديدة في نهج استكشافية الاستقرار . الاستقرار أي استقرت مع معنى تفسر على أنها "لقد تم اختبار صعب" في موضوع النص من الكتاب المقدس . المعاصرة حركة الإصلاح الإسلامية تتطلب إزالة " المصالحة الدين(الإصلاح الديني) إلى النهضة الشاملة (صحة الأداء). ثم من " النهضة الشاملة "سوف تلد التنوير بالمعنوي ثم في حد ذاته سوف يحدث بسهولة ثورة اجتماعية دينية . سوف نتقل النهضة الشاملة إلى وجود تنوير من خلال التصوير تجميع رؤية القابلة للتحقق من الإسلام ، المسلمين تجاه الإسلام كيسارديني أو العكس تناسب وفقا لمصلحة . الارتجال التأويلي تفسير النوازل الذين حاولوا تساوي بين التوحيد في محطة واحدة بعيدا عن الصراع في التفسير أن الاتفاق العام أو خلاف .

وضع حنفي قدما في الحرمنيطيق النوازل (الإتحاد في منزل كبير) يجمع من خلال التطبيق التفسير الظواهر لهذا أمر يتطلب رفض الأطراف. تفسيري التشكيك أساسا (تدهور) أصول الدين أن افتراضاتها هي التطبيق العملي الديني واقعية هو أكثر إلحاحا من وضع مثالي الدينية ولكن ليست واقعية. قام القبول العام من تنفيذ الناجح للعمل بها نهج من إمكانية تفسير تفسيري

(إمكانية). المذهب الحنفي التطورات بناء تتحرك نحو يسار في وقت مبكر (من اليسار الدين) وأوائل يامين (اليمين الديني) مع الأخذ بعين الاعتبار الاستفادة منها. تفسيري تميز التفسير الديني إلى سلاح ذو حدين "الدين افين الشعب" (الدينية حماية الشعب) " صرخة مططحدين " (الدين يفرض استمرار). تغييرات في الفكر الديني في المجتمع قد يحدث التحول مجرد حدثا أصغر أو أكبر، وكذلك على مرحلة أعلى من الثورة لا يمكن إلا سلبا أو إيجابا .

## ABSTRACTS



Nama : Nurkhalis, S. Ag, SE, M. Ag

Nim : 94311030244

Title : The Urgency Hermeneutic Approach in Understanding of Religion Perspective of Ḥasan Ḥanafī

The understanding of religion has formed a class action in the community with the agreement and disagreement opinion as traditionalists and rationalists. The existence of hermeneutics is a tool to find ways to dig interpretation of the Scripture. The Qur'an attempted proposed by Islamic intellectuals in the era of globalization directed to the reconstruction of ideas, rethinking and deconstruction. Muslims come to the nuances of thinking judicial review of previous thoughts of classical *tafsir* and *fiqh* were tested again in the form of modern Islamic paradigm. Hanafi has been wanted hermeneutic praxis realistic not skies but earthier .

This research uses library research with descriptive analysis, critical interpretative, exploratory and heuristic. The study states that understanding through hermeneutic will fall into a pattern of understanding *ijtihād*, *tarjih*, *tadqīq*, *taḥqīq*, *tarbiyah*, *ta'lim*, *tarqiyah*, *ta'dīb*, *taḥzīb*, *taqlīd*, *tasyqīq*, *taqiyah* dan *tahrīr*.

The study states that Ḥanafī hermeneutical theory introduces a new approach to *istinbāt istiqlal* (explorative inductive) . *Istiqlal* is understood to mean *istiqraitu* with 'I have been testing hard' in a theme of the text of Scripture. Contemporary Islamic thought reform movement requires the removal of *'iṣlāh dīn* ( religious reform ) to *naḥḍah syāmilah* (awakening of performance). Then from *naḥḍah syāmilah* will given birth to enlightenment sense then by itself will easily occur religious social revolution. The transition of *naḥḍah syāmilah* will enlighten through uniting image realizable to islamic visioner, from left Islam to Right Islam or vice versa according *maslahah*. Hermeneutic improvisation to interpretation *nawāzil* who tried to equate the union interpretation into one stop away from the public clash in agreement or disagreement.

Ḥanafī puts forward the hermeneutic *nawāzil* (uniformity in the big house) combines through hermeneutic praxis that is something that requires rejection of the extremities. Hermeneutic essentially *tasykīk* (degradation) of fundamentals of religion that its assumptions are religious praxis realistic as action more urgent than putting religious ideal but not realistic. Public acceptance of the successful implementation of the work carried out by the approach of *imkāniyah* interpretation (possibility). Ḥanafī reconstruct Islam development moves towards *Yasār Dīnī* (Left Religion) and *Yamīn Dīnī* (Religious Right) taking into account the benefit. Hermeneutic characterize religious interpretation into a double-edged weapon "*ad-Dīn afyūnu al-sya'bi*" (religious protect the people) and "*ṣarkhat al-muṭṭahidīn*" (religion imposes persistence). Changes in religious thought in society may occur merely minor or major transformation as well as on a higher stage of the revolution can happen only negatively or positively.

## ABSTRAKS



Nama : Nurkhalis, S. Ag, SE, M. Ag

Nim : 94311030244

Judul : Urgensi Pendekatan Hermeneutik dalam Memahami Agama Perspektif Hasan Hanafi

Pemahaman agama telah membentuk *class action* dalam masyarakat dengan terjadinya pendapat *agreement* dan *disagreement* seperti tradisional dan rasionalis. Eksistensi hermeneutik sebagai alat menemukan cara-cara menggali interpretasi Kitab Suci Al-Qur'an dicoba digagaskan oleh para intelektual Islam di era globalisasi diarahkan ke dalam ide *reconstruction*, *rethinking* dan *deconstruction*. Umat Muslim memberikan nuansa berpikir semacam *yudisial review* terhadap pikiran-pikiran lama dari tafsir dan fiqh klasik yang diuji kembali dalam bentuk paradigma Islam modern. Hanafi menginginkan hermeneutik praksis realistik tidak melangit akan tetapi lebih membumi.

Penelitian ini menggunakan pendekatan *library research* dengan menggunakan analisis deskriptif, interpretatif kritis, eksploratif dan heuristik. Hasil penelitian menyatakan bahwa pemahaman agama melalui hermeneutik akan terjatuh dalam pola pemahaman *ijtihad*, *tarjih*, *tadqiq*, *taḥqīq*, *tarbiyah*, *ta'lim*, *tarqiyah*, *ta'dīb*, *taḥzīb*, *taqlīd*, *tasyqīq*, *taqiyah* dan *tahrīr*.

Hasil penelitian menyatakan bahwa Hanafi memperkenalkan suatu teori hermeneutik baru dalam pendekatan *istinbāt istiqlal* (eksploratif induktif). *Istiqlal* dipahami dengan *istaqlal* diartikan dengan 'saya telah menguji keras' suatu tema dari teks Kitab Suci. Gerakan pembaharuan Islam kontemporer menghendaki pemindahan 'islah dīn (reformasi agama) ke *naḥḍah syāmilah* (kebangkitan kinerja). Kemudian dari 'naḥḍah syāmilah' akan melahirkan pencerahan akal maka dengan sendirinya akan mudah terjadi revolusi sosial keagamaan. Transisi *naḥḍah syāmilah* akan memberikan pencerahan melalui pencitraan penyatuan visi realisasi Islam, dari Islam kiri menuju Islam Kanan atau sebaliknya sesuai kemasalahatan. Improvisasi hermeneutik *nawāzil* yang mencoba menyamakan interpretasi mengsinergikan penyatuan ke dalam *one stop interpretation* yang jauh dari benturan masyarakat *agreement* maupun *disagreement*.

Hanafi menggagaskan hermeneutik *nawāzil* (keseragaman dalam rumah besar) yang mengkombinasikan melalui hermeneutik *zawāhir* yakni sesuatu yang menghendaki penolakannya terhadap ekstremitas. Hermeneutik pada hakikatnya *tasykīk* (degradasi) dasar-dasar agamanya yang asumsinya secara praxis realistik agama lebih urgen dari pada mendahulukan ideal agama tapi tidak realistik. Penerimaan publik terhadap suksesnya implementasi hasil kerja hermeneutik dilakukan dengan pendekatan interpretasi *imkāniyah* (posibilitas). Hanafi merekonstruksi perkembangan Islam bergerak menuju *Yasar Dīnī* (kiri agama) maupun *Yamīn Dīnī* (kanan agama) dengan mempertimbangkan kemasalahatan. Hermeneutik memberikan karakteristik interpretasi agama menjadi senjata bermata dua "*al-dīn afyūnu al-sya'bi* (agama mengayomi rakyat) dan "*ṣarkhat al-muṭṭahidīn*" (agama memaksakan kegigihan). Perubahan pemikiran agama dalam masyarakat boleh saja terjadi sebatas transformasi minor atau mayor serta pada tahap lebih tinggi dapat saja terjadi revolusi negatif maupun positif.

## KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Alhamdulillah, puji dan syukur panjatkan kehadirat Allah Swt. atas rahmat dan hidayah-Nya, penyusunan disertasi yang berjudul *Urgensitas Pendekatan Hermeneutik Dalam Memahami Agama Perspektif Hasan Hanafi* telah dapat diselesaikan dengan baik. Semoga setiap tulisan disertasi ini dapat mendatangkan manfaat yang besar bagi perubahan diri penulis sendiri bahkan para pembaca ke arah yang lebih di masa depan.

Disertasi ini kiranya dapat dijadikan inspirasi awal pencerahan pemahaman Islam yang begitu banyak menimbulkan konflik internal, multidimensional dan transnasional. Diskursus hermeneutik Hasan Hanafi dapat dijadikan sandaran dalam menyelesaikan *problem solving* keagamaan bahkan teka-teki masalah (*puzzle solving*) yang tadinya masalah Islam sudah jelas kemudian dengan berbagai pendekatan emosional, popularitas dan sensualitas menjadikan pemahamn agama menjadi rancu, rumit dan kabur bahkan melahirkan mal-ijtihad. Hasan Hanafi menawarkan *the power of hermeneutics* yakni bahwa kekuatan hermeneutik sebagai jembatan penyelesaian konflik kekisruhan agama dapat diselesaikan. Perang fisik dialihkan perang paradigma melalui interpretasi hermeneutik.

Proses penulisan disertasi ini banyak mengalami kendala, namun berkat bantuan, bimbingan, kerjasama dari berbagai pihak dengan harapan berkah dari Allah Swt. sehingga kendala-kendala yang dihadapi tersebut dapat diatasi dengan baik pula. Untuk itu penulis menyampaikan ucapan terima kasih dan penghargaan kepada Bapak Prof. Dr. Amroeni Drajat, M. Ag selaku promotor bidang isi dan Bapak Dr. Achyar Zein, MA selaku promotor bidang metodologi telah memberikan koreksi, masukan serta ide-ide relevan demi kesempurnaan disertasi ini. Kedua promotor telah mensugestikan atas waktu yang diberikan dengan sabar, tekun, tulus dan ikhlas meluangkan waktu, tenaga dan pikirannya dalam memberikan bimbingan, motivasi, arahan, dan saran-saran yang sangat berharga kepada penulis selama proses penyusunan skripsi ini.

Penghormatan kami setinggi-tingginya kepada guru kami yang telah mencurahkan berbagai pengetahuan yang berguna bagi kami terutama Bapak Prof. Hasan Bakti, MA, Prof. Dr. Shahrin Harahap, MA, Prof. Dr. Amroeni Drajat, MA, Prof. Dr. M. Ridwan Lubis, MA, Prof. Dr. Katimin, MA, Prof. Dr. Hasyimisyah, MA, Prof. Dr. Ramli Abd. Wahid, MA, Prof. Dr. Mulyadhi Karta Negara, MA dan Dr. Yusuf Rahman, MA

Terima kasih kami tak terhingga kepada rekan-rekan seperjuangan yang telah bertemu dalam setiap perkuliahan saling memberikan kritikan, masukan bahkan canda yang menyegarkan pikiran terutama kepada Bapak Mardinal Tarigan, Maraimbang, Abu Shahrin, Syahminan, Sori Monang, Yasir, Marhaban, Syarifuddin beserta Ibu Ernita, Aisyah Simamora dan Sulistiawati.

Selanjutnya ucapan terima kasih penulis sampaikan pula kepada:

1. Bapak Prof. Dr. H. Saidurahman Harahap, M. Ag selaku Rektor UIN Sumatera Utara dan pula kepada Prof. Dr. Nur Fadhil Lubis, MA sebagai mantan Rektor UIN Sumatera Utara yang telah pernah menseleksi kami dalam penerimaan calon mahasiswa Pascasarja UIN SU. Beliau telah meninggalkan bimbingan-bimbingan progresifitas terbaik dalam segala peningkatan kemajuan aktifitas pendidikan bagi kami. Saya mengucapkan "selamat jalan tuanku guru" semoga arwahnya mendapatkan tempat yang tinggi di sisi Allah.
2. Prof. Dr. Ramli Abd. Wahid, MA sebagai Direktur Pascasarjana UIN Sumatera Utara yang telah memberikan kesempatan bagi kami memperoleh pendidikan yang tinggi dengan berbagai kegiatsn yang mendukungnya demi pencerahan ilmu bagi kami.
3. Prof. Dr. Sukirman, MA selaku Ketua Jurusan Program Pascasarjana Agama dan Filsafat Islam (AFI) yang telah memberikan dorongan dan semangat untuk segera menyelesaikan penyusunan disertasi ini.
4. Dr. Anwarsyah, MA selaku Sekretaris Ketua Jurusan Program Pascasarjana Agama dan Filsafat Islam (AFI) yang telah memberikan pengetahuan berharga demi kesempurnaan penulisan disertasi ini.
5. Bapak-Bapak Dosen Program Pascasarjana Agama dan Filsafat Islam (AFI).
6. Bapak dan Ibu pada biro akademik yang telah mensupport berbagai kegiatan administrasi yang telah melayani kami dengan berbagai proses tugas yang kadang memberatkan, semoga menjadi amal *jariah* di akhirat kelak.
7. Semua pihak yang tidak dapat penulis sebut satu persatu yang telah membantu dalam berbagai aktivitas pada kampus yang kami cintai, semoga Allah memberikan ganjaran yang setimpal kepadanya.

Akhirnya, dengan segala kerendahan hati penulis menyadari masih banyak terdapat kekurangan-kekurangan, sehingga penulis mengharapkan adanya kritik dan saran yang bersifat membangun demi kesempurnaan disertasi ini.

Darussalam, 25 April 2016

Penulis,

Nurkhalis, S. Ag, SE, M. Ag

## PEDOMAN TRANSLITERASI

Di bawah ini pedoman transliterasi yang mana sebagian dilambangkan dengan huruf dan sebagian lagi dilambangkan dengan tanda, sebagiannya lagi dengan huruf dan tanda sekaligus. Adapun transliterasi huruf Arab ke dalam huruf latin sebagai berikut:

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا	Alif	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
ب	ba	b	be
ت	ta	t	te
ث	ša	š	es (dengan titik di atas)
ج	jim	j	je
ح	ha	ḥ	ha (dengan titik di bawah)
خ	kha	kh	ka dan ha
د	dal	d	de
ذ	zal	ẓ	zet (dengan titik di atas)
ر	ra	r	er
ز	zai	z	zet
س	sin	s	es
ش	syim	sy	es dan ye
ص	shad	ṣ	es (dengan titik di bawah)
ض	dad	ḍ	de (dengan titik di bawah)
ط	ta	ṭ	te (dengan titik di bawah)
ظ	za	ẓ	zet (dengan titik di bawah)
ع	'ain	'	koma terbalik ke atas
غ	gain	g	ge
ف	fa	f	ef
ق	qaf	q	qi
ك	kaf	k	ka
ل	lam	l	el
م	mim	m	em
ن	nun	n	en
و	waw	w	we
ه	ha	h	ha
ء	hamzah	'	apostrof
ي	ya	y	ye

## 2. Vokal

Vokal bahasa Arab adalah seperti vokal dalam bahasa Indonesia, terdiri dari vokal tunggal atau monoftong dan vokal rangkap atau diftong.

### a. Vokal Tunggal

Vokal Tunggal dalam bahasa Arab yang lambangnya berupa benda atau harkat, transliterasinya sebagai berikut:

Tanda	Nama	Huruf latin	Nama
ـَ	fathah	A	a
ـِ	kasrah	I	i
ـُ	ḍammah	U	u

### b. Vokal Rangkap

Vokal rangkap bahasa Arab yang lambangnya berupa gabungannya antara harkat dan huruf, transliterasinya berupa gabungan huruf, yaitu:

Tanda	Nama	Huruf latin	Nama
ـِـَ	fathah dan ya	ai	a dan i
ـِـُ	fathah dan waw	au	a dan u

Contoh:

كتب : kataba

فعل : fa'ala

ذكر : zukira

Yazhabu : يذهب

Suila : سئل

Kaifa : كيف

Haula : هول

### c. Maddah

Maddah atau vokal panjang yang lambangnya berupa harkat huruf, transliterasinya berupa huruf dan tanda, yaitu:

Harkat dan Huruf	Nama	Huruf dan tanda	Nama
ـَـَ	athah dan alif atau ya	ā	a dan garis di atas
ـِـِ	kasrah dan ya	ī	i dan garis di atas
ـُـُ	ḍammah dan waw	ū	u dan garis di atas

#### **d. Ta *marbūṭah***

Transliterasi untuk ta marbūṭah ada duas:

##### 1. Ta *marbūṭah* hidup

Ta marbūṭah yang hidup atau mendapat ḥarkat fathah, kasrah dan dammah, transliterasinya adalah /t/.

##### 2. Ta marbūṭah mati

Ta marbūṭah yang mati atau mendapat harkat sukun, transliterasinya adalah /h/.

3) Kalau pada kata yang terakhir dengan ta marbūṭah diikuti oleh kata yang menggunakan kata ta marbūṭah itu ditransliterasikan dengan ha (h).

Contoh:

rauḍah al-aṭfāl - rauḍatul aṭfāl	: روضة الأطفال
al-Madīnah al-munawwarah	: مدينة المنورة
al-Madīnatul-Munawwarah	
Ṭalḥah	: طلحة

#### **e. Syaddah (tasydīd)**

Syaddah atau tasydīd yang dalam tulisan Arab dilambangkan dengan sebuah tanda , tanda syaddah atau tanda tasydīd, dalam transliterasi ini tanda syaddah tersebut dilambangkan dengan huruf, yaitu huruf yang sama dengan huruf yang diberi tanda syaddah itu.

Contoh:

- rabbanā	: ربنا
- nazzala	: نزل
- al-birr	: البر
- al-ḥajj	: الحج
- nu"ima	: نَعْم

#### **f. Kata Sandang**

Kata sandang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf yaitu: ال, namun dalam transliterasi ini kata sandang itu dibedakan atas kata sandang yang diikuti oleh huruf syamsiah dan kata sandang yang diikuti oleh huruf qamariyah.

##### 1) Kata sandang diikuti oleh huruf syamsiah

Kata sandang yang diikuti oleh huruf syamsiah ditransliterasikan sesuai dengan bunyinya, yaitu huruf /l/ diganti dengan huruf yang sama dengan huruf yang langsung mengikuti kata sandang itu.

##### 2) Kata sandang diikuti oleh huruf qamariyah

Kata sandang yang diikuti oleh huruf qamariyah ditransliterasikan sesuai dengan aturan yang digariskan di depan dan sesuai pula dengan bunyinya. Baik diikuti huruf syamsiah maupun huruf qamariah, kata sandang ditulis terpisah dari kata yang mengikuti dan dihubungkan dengan tanda sempang.

Contoh:

- ar-rajulu : الرجل
- as-sayyidatu : السيدة
- asy-syamsu : الشمس
- al-badī'u : البديع
- al-jalālu : الجلال

### **g. Hamzah**

Dinyatakan di depan bahwa hamzah ditransliterasikan dengan apostrof. Namun, itu hanya berlaku bagi hamzah yang terletak di tengah dan di akhir kata. Bila hamzah terletak di awal kata, ia tidak dilambangkan, karena dalam tulisan Arab berupa alif.

Contoh:

- ta'khuzūna : تأخذنا
- an-nau' : النوع
- syai'un : شئ
- inna : إنا
- umirtu : أمرت
- akala : أكل

## DAFTAR ISI

Lembar Persetujuan Pembimbing.....	ii
Lembar Pengesahan.....	iii
Abstrak.....	iv
Kata Pengantar.....	vii
Pedoman Transliterasi.....	viii
Daftar isi.....	ix
Surat Pernyataan.....	xv
Bab I Pendahuluan.....	1
A. Latar Belakang masalah .....	1
B. Perumusan Masalah.....	10
C. Penjelasan Istilah.....	10
D. Tujuan Penelitian.....	12
E. Kegunaan Penelitian.....	12
F. Landasan Teori.....	13
G. Kajian Terdahulu.....	23
H. Metodologi Penelitian.....	27
I. Garis Besar Isi Disertasi.....	31
Bab II Hermeneutika Dan Pemahaman Agama.....	33
A. Pengertian Hermeneutik.. .....	33
B. Hermeneutik Dalam Dinamika Sejarah.....	39
C. Beberapa Corak Hermeneutik.....	44
D. Diskursus Pemahaman Agama.....	84
E. Karakteristik pemahaman Agama.....	91
F. Polarisasi Pemahaman agama.....	105
Bab III Paradigma Filsafat Hermeneutika .....	116
A. Perbandingan Hermeneutik Antara Islam dan Barat.....	116
a. Hermeneutik dalam Pendekatan Seni.....	118
b. Hermeneutik Dalam Pendekatan Semiotik Dan Semantik .....	119
c. Hermeneutik Dalam Pendekatan Filsafat.....	120
B. Retorika Hermeneutika Dalam Dunia Islam.....	121
Bab IV Pemahaman agama Dalam Pemikiran Hermeneutik	
Ḥasan Ḥanafī.....	129
A. Wahyu dan Pemahaman Agama dalam Diskursus Hermeneutik dan Tafsir.....	129
B. Hermeneutik Perspektif Ḥasan Ḥanafī.....	142
C. Aktualisasi Hermeneutik Terhadap Polarisasi Transformasi Sosial .....	211
D. Dinamisasi Hermeneutik Menuju Revolusi .....	172
E. Urgensitas Paradigma Hermeneutik Asketisme Representatif.....	198
a. Tantangan Hermeneutik Dalam Modernitas.....	198
b. Hermeneutik Sebagai Aksi yang Menyejarah.....	212
c. Hermeneutik Sebagai Pembentuk Turās dan Śaqafah Baru.....	230

Bab VI Penutup .....	243
A. Kesimpulan.....	243
B. Saran-Saran.....	247
DAFTAR PUSTAKA.....	248

# BAB I PENDAHULUAN

## A. Latar Belakang Masalah

Diskursus keIslaman dan kemodernan semakin terbuka ditandai semakin banyak konsep Islam terakumulasi dalam tatanan kebaruan. Salah satu ide yang sangat konspiratif yakni dewasa ini adalah tentang ide hermeneutik menjadi proyek belum selesai (*unfinished*) yang terus berkembang sesuai pesan intelektual sebagai perumus teori baru dalam menciptakan peradaban baru dalam Islam. Hermeneutik sebagian intelektual Islam menyamakan dengan tafsir, sebagiannya lagi menyatakan berbeda. Ada pula pendapat yang mengatakan sesat (*dāl*) terhadap aplikasi hermeneutik dalam kajian Alquran. Sementara hermeneutik juga mengikuti pola semacam teori eksegesis dan interpretatif. Selama ini penggunaan istilah interpretatif dalam Alquran berkonotasikan dengan penggunaan metode tafsir. Banyak kaidah-kaidah tafsir mengikuti pola prinsipil dan ketat, sementara pola interpretasi hermeneutik mengikuti pola terbuka. Ketertarikan para cendekiawan Muslim terhadap hermeneutik menjadikan pemahaman Alquran mengalami ekspansif sehingga melahirkan berbagai varian tipologi interpretasi terhadap Kitab Suci.

Perkembangan tafsir di era klasik telah melahirkan hukum yurisprudensi Islam yang dijadikan fiqh sepanjang masa hingga melahirkan *statement* bahwa pintu ijtihad tertutup. Namun para pembaharu Islam berupaya mengembangkan paradigma yang ingin menyaingi paradigma lama yang telah sukses yang diistilahkan dengan era keemasan (*golden age*) pemikiran Islam. Kehadiran konsep baru semacam hermeneutik terkesan ingin menggeserkan interpretasi tafsir dan fiqh menjadi konsep yang stagnan sulit untuk berkembang lebih jauh mengingat pola ijtihad yang diterapkan sangat eksklusif. Hingga keadaan ini mempersulit sebagian intelektual Muslim merintis jalan baru yang ingin menerobos pola lama dalam kerangka berpikir yang elegan.

Interpretasi Kitab Suci direduksi dari tafsir menuju hermeneutik. Di zaman klasik Islam dikenal adanya mujtahid, ahli tafsir dan ahli fiqh merupakan sebagai orang yang berkompeten atau elite Muslim. Namun di era modern pemahaman Kitab Suci semacam klasik telah terjadi disorientasi ilmiah hingga Umat Muslim bahkan intelektual Islam menggiring *statement* bahwa pemahaman Kitab Suci seperti yang berkembang di masa klasik telah mensugesti terbentuknya masyarakat Islam *jumud* dan *stagnan* akibat keterbatasan penguasaan pemahaman Kitab Suci. Karena itu eksistensi hermeneutik di dunia modern telah

memicu para intelektual Islam untuk mempelajari sekaligus mengaplikasikan dalam kehidupan. Hermeneutik bukanlah disiplin ilmu ke-Islaman hanya saja hermeneutik dikonotasikan sejalan dengan tafsir lintas batas atau tafsir populer. Hermeneutik ditawarkan menjadi interpretasi ekspansif ke arah yang lebih moderat karena memandang *equality* antara *mujtahid* dengan ilmuwan ataupun ulama dengan individu lainnya yang relevan dengan gagasan Hasan Hanafi.<sup>1</sup> Karena itu semua orang berkompeten terhadap pemahaman Kitab Suci sejalan dengan orientasi progresifnya.

Hermeneutik menjadi *icon* terhadap modernisasi nilai-nilai Alquran di mana interval eksaminasi berkisar pada perspektif transnasional yang identik dengan interpretasi politis dengan dilandasi inspirasi mencoba mengadvokasi liberalisme, modernisme, humanisme dan feminisme dalam wacana kesucian yang selama ini selalu tertuju dalam alienasi. Sedangkan batas selanjutnya hermeneutik diupayakan ke arah monodimensional menampung perkembangan politik dalam suatu budaya agama murni yang dihiasi oleh cerminan monolitik dan normatif menuju kepada konfrontasi siklus generasi.<sup>2</sup>

Islam sebagai agama memiliki kajian holistik otentik yang dikaji melalui ajaran Alquran dan Hadis, namun di sisi lain telah berkembang yurisprudensi Islam yang digagaskan oleh para Mujtahid dalam Mazhab fiqh dan Kitab-kitab Tafsir. Masyarakat Muslim kontemporer dihadapkan dalam pilihan antara menggali nilai-nilai Alquran dan Hadis yang terbaru atau menerima konstruksi pandangan mazhab sebagai produk sejarah. Dalam yurisprudensi Islam telah ditentukan batas *sah* (*ṣāḥiḥ*) sebagai akumulasi satu kebenaran pemahaman versi mazhab, salah (*khata'*) merupakan deviasi (penyimpangan) dari koridor *ṣāḥiḥ* serta anggapan sesat (*dāl*) yakni suatu pemahaman yang jauh dari koridor *ṣāḥiḥ* serta dilakukan berbeda jauh dari perbuatan semestinya.

---

<sup>1</sup>Hanafi dilahirkan di Kota Kairo, Februari 1935 M. Keluarganya berasal dari Bani Suwayf, sebuah provinsi yang berada di pedalaman Mesir, kemudian berurban ke Kairo, ibu kota Mesir. Hanafi, diperolehnya dari Fakultas Adab (Sastra Arab) Universitas Kairo Jurusan Filsafat. Di tahun 1952. Pada tanggal 11 Oktober 1956 M, Hanafi berangkat meninggalkan Mesir, menuju Sorbonne, Prancis. Hanafi menetap selama kurang lebih 10 (sepuluh) mengikuti kuliah pada Universitas Sorbonne Paris. Pengalaman pengaruh pemikiran Hanafi terutama mengajar di beberapa universitas Internasional mencakup Philadelphia, Khartoum, Fez, Tokyo dan Uni Emirat Arab. Pada bulan September 1971-1975, Hanafi meninggalkan Mesir untuk menjadi dosen tamu sekaligus menjadi dosen di Universitas Los Angeles, Amerika Serikat. Di sini, dia mulai akrab dengan ide-ide agama revolusioner. Hanafi pernah melibatkan diri dalam barisan Ikhwanul Muslimin mengabdikan diri untuk membantu gerakan revolusi yang telah dimulai pada akhir tahun 1940-an hingga revolusi itu meletus pada tahun 1952. Hanafi mendapatkan gelar Guru Besar dengan predikat Luar Biasa (*Visiting Professor*) dari beberapa perguruan tinggi. Pencapaian ini Hanafi dilihat dari reputasinya sebagai pemikir Islam terkemuka. Dia pernah menjadi profesor tamu di Belgia (1970), Amerika Serikat (1971-1975), Kuwait (1978), Maroko (1982-1984), Jepang (1984-1985), dan Uni Emirat Arab (1985). Pada tahun 1985-1987 dia menjabat sebagai penasehat pengajaran di Universitas Perserikatan Bangsa-Bangsa di Tokyo Jepang.

<sup>2</sup>Meena Sharify-Funk, *Encountering the Transnational: Women, Islam and the Politics of Interpretation*, (England: Ashgate Publishing Company, 2008), h. 38 dan 32

Akhirnya pemahaman agama terjadi *class action* antara setuju pada ijtihad tertutup atau mengajak seruan pada ijtihad terbuka. Sesungguhnya eksistensi tafsir dan hermeneutik memberikan kontribusi besar pada responsibilitas bahwa agama adalah suatu petunjuk melenyapkan keraguan, konflik dan ketertindasan. Para intelektual Islam menempatkan hermeneutik untuk membedah kembali Islam dalam kerangka kemodernan dan *local wisdom* hingga dicoba digagaskan dalam tataran ide *reconstruction*, *rethinking* dan *deconstruction*. Upaya ini dilakukan untuk menggugah umat Muslim memberikan nuansa berpikir semacam *yudisial review* terhadap pikiran-pikiran lama yang diuji kembali dalam bentuk paradigma Islam modern. Ada sebagian ahli Islam klasik menganggap Islam memiliki kebenaran tunggal. Sedangkan pemikiran paradigma modern menganggap konsep Islam itu tidak harus tunggal tetapi banyak ragam yang bersatu hanya dalam kaidah Islam. Tujuan tertinggi dari teks Suci adalah bertujuan membumikan bimbingan etika dan moral, namun moral tidak ada batas akhir pembahasan dalam Alquran hanya bersifat asumsi dasar. Secara essensi, spirit Islam dinyatakan bahwa moral harus dimulai dari Alquran.<sup>3</sup>

Aplikasi hermeneutik Islam tidak dibedakan oleh para cendekiawan Muslim dengan filsafat hermeneutik. Baik hermeneutik Islam dan filsafat hermeneutik memiliki koridor berpikir ke arah yang lebih rasional dengan mempertimbangkan aspek-aspek lain untuk penguatan pemahaman terhadap interpretasi Qur'anī. Secara garis lurus hermeneutik Islam dan filsafat hermeneutik bertemu ketika suatu pemikiran memberikan kontribusi positif terhadap peradaban manusia. Hermeneutik tidak menginginkan suatu wacana melangit, sementara filsafat hermeneutik dalam deret hitung selalu mementingkan kebenaran yang dilahirkan oleh manusia karena manusia dipandang sebagai akar persoalan. Keberadaan wahyu membuka cakrawala yang lebih elegan terhadap beberapa pilihan hidup di antara tawaran positif-negatif, baik-buruk atau terukur maupun tidak terukur.

Pemahaman tentang kebenaran mutlak Alquran sangat terbatas. Tidak ada yang tahu yang mana makna tunggal. Dengan sendirinya pemahaman individualisme mengenai Alquran menyebabkan munculnya berbagai pro-kontra tentang essensi dan substansi nilai Alquran. Terdapat kontradiktif di tengah masyarakat antara membumikan Alquran dengan konsep yang sederhana atau membumikan Alquran dengan konsep melangit. Selama ini banyak umat Muslim tidak memahami Alquran secara merata, akibatnya terjadi deviasi yang tajam yang mengarah ke pada konflik seperti pendangkalan akidah, perbedaan dan penolakan syarī'at. Ketidakterimaan merupakan hal yang tak dapat ditolerir terhadap diskursus Alquran dalam

---

<sup>3</sup>Ziauddin Sardar, *Reading the Qur'ān: The Contemporary Relevance of the Sacred Text of Islam*, (New York: Oxford University Press, 2011), h. 283

rangka *membooming* Alquran di muka bumi. Dalam kenyataan terdapat kekerasan atas nama agama yang dipahami oleh sekelompok orang sebagai keabsahan yang melegalkan kekerasan untuk membela agama. Karena itu hermeneutik memiliki tingkat pengaruh emosional terhadap munculnya gerakan-gerakan dalam *mengcounter* atau *memback up* agar sebuah interpretasi miskonsepsi tidak menjadi virus yang merusak tatanan peradaban manusia.

Hermeneutik lebih membuka ekspansi makna yang kadang jatuh ke dalam interpretasi yang disetujui maupun yang menimbulkan konflik makna saling berbeda. Banyak pemahaman Alquran berkembang tidak mengikuti pola ketat atau prinsipil, hingga menjadikan interpretasi Alquran mengarah kepada derivasi dan konotasi tidak lagi menawarkan pemahaman denotatif. Terkadang hermeneutik menghapuskan pemahaman dalam corak sinonimitas hingga terjatuh interpretasi ke dalam interpretasi subjektif. Justifikasi hermeneutik sering melahirkan interpretasi ke arah hermeneutik feminisme untuk melindungi kaum tertindas dan tertinggal, hermeneutik patriarkhi (hermeneutik *suspicion*) untuk kepentingan orang laki/politis), hermeneutik reklamasi menempatkan teks untuk kepentingan liturgi maskulinitas, hermeneutik orientasi klasik (*remembrance*) bertujuan memulihkan cerita-cerita keperkasaan figur perempuan serta hermeneutik aktualisasi untuk menciptakan ritual dan formasi baru dari ekspresi dan seni yang religius.<sup>4</sup> Di samping itu masih ada pula hermeneutik liberal, hermeneutik fenomenologi dan hermeneutik subjektif lainnya.

Para cendekiawan Muslim terbawa dalam pasar pemikiran hermeneutik yang bercampur-baur dengan modus penafsiran bandit seperti meminjam istilah Khaled Abou Al-Fadl.<sup>5</sup> Bandit yang diistilahkannya dengan orang-orang yang memerangi Allah dan RasulNya (*muharibun*) yang terkesan mencoba memunculkan kriminal dari tindakan kekerasan di akar rumput.<sup>6</sup> Semua mencorakkan hermeneutik dalam dimensi *open minded* yang mencoba menghapuskan koridor penafsiran sesat (*dāl*) namun mencorakkan hermeneutik dengan kaidah-kaidah filosofis yang eksploratif hingga menggiring opini Qur'anī kepada interpretasi lintas batas (*tafsīr ṭawali*) meminjam istilah Ḥanafī.<sup>7</sup>

---

<sup>4</sup> Aysha A. Hidayatullah, *Feminist Edges of the Qur'ān*, (New York: Oxford University Press, 2014), h. 51

<sup>5</sup> Khaled Abou al-Fadl, *Rebellion And Violence In Islamic Law*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), h. 290

<sup>6</sup> Khaled Abou al-Fadl, *The Search for Beauty in Islam: A Conference of the Books*, (New York: Rowman & Littlefield, 2006), h. 367

<sup>7</sup> Ḥasan Ḥanafī, *Al-Yasār al-Islami Wa al-Maḥẓah al-Waṭāniyah*, (Kairo: Markaz al-Kutāb li al-Nasyar, 1988), h. 83. Ḥasan Ḥanafī pada penyebutan selanjutnya hanya menggunakan Ḥanafī.

Pertentangan hermeneutik yang paling krusial adalah pemahaman kosmologis lebih diminati dari pada pendekatan hermeneutik metafisis. Alquran ingin diadaptasikan ke dalam sosial kemanusiaan dengan mempertimbangkan aspek peradaban konvensional. Alquran dengan pendekatan metafisis menjadikan Alquran memungkiri realitas yang kadang budayanya lebih sulit diterapkan karena Alquran menekankan *insān kāmil* (*perfect*) namun dalam kenyataan *insān kāmil* hampir sulit ditemukan dalam suatu komunitas etis alamiah masyarakat modern. Karena itu keadaan ini dicoba diambil hikmah agar Alquran dijalankan secara bertahap (*gradual*) dari kiri (teori kemungkinan) menuju ke kanan (teori kesempurnaan).

Perkembangan demokrasi dewasa ini sangat pesat sehingga melahirkan pemikiran keterbukaan (*open minded*) terdorong kuat dalam arus sistem ‘revolusi’ yaitu pengembalian kebebasan berpikir dan pembentukan karakter jiwa. Revolusi telah meletakkan pergeseran paradigma menempatkan urgensi kebebasan lebih utama bahkan telah terjadinya pembatalan nilai-nilai historis. Fondasi kebebasan demokrasi dalam kehidupan kontemporer dengan jalan pembaharuan pemikiran berdasarkan kemungkinan-kemungkinan interpretasi (*imkāniyah tafsīr*) yang sejalan dengan kepentingan publik. Karena itu telah terjadi berbagai perubahan pada masalah ‘harfiyah tafsir’ seperti lahirnya hermeneutik.<sup>8</sup> Bukanlah kebenaran hermeneutik berkesesuaian dengan apa yang terkandung dalam teks dengan realitas sejarah yang terbatas pada peristiwa-peristiwa yang terjadi pada masa Rasulullah (*nuzul Qur’ān*) akan tetapi berkesesuaian dengan realitas wahyu permanen dan kesinambungan kehidupan umat Muslim.<sup>9</sup>

Konsep kebaruan dalam menempatkan hermeneutik sejajar dengan pola tafsir yang berkembang di era klasik menjadikan hermeneutik lebih terbuka (inklusif) terhadap *worldview* yang terkadang deviasi antara pemikiran tafsir dan fiqh. Keadaan ini tentu dapat memberikan nuansa yang kadang menyulitkan penerimaan terhadap kerancuan berpikir secara hermeneutik. Hermeneutik melahirkan konsep kemungkinan yang membuat pemahaman menjurus kepada subjektif plural. Pemikiran subjektif plural membuka interpretasi kontekstual lebih dominan ketimbang tekstual. Identik hermeneutik memformasikan makna suatu interpretasi tidak harus dilahirkan dari teks tetapi teks sebagai diskursus sedangkan kebenaran ada di pihak uji publik tentang penerimaannya.

Permasalahan agama telah menimbulkan konflik dari suatu interpretasi yang kadang saling diperdebatkan antara valid, semi valid dan unvaliditas. Karena itu klaim kevaliditas di

---

<sup>8</sup>Hasan Hanafi, *Ad-Dīn Wa at-Taḥarrur al-Šaqāfi*, (Kairo: Maktabah Madbūlī, t,t), h. 161

<sup>9</sup>Hasan Hanafi, *Ad-Dīn wa al-Niḍāl al-Wāṭani*, (Kairo: Maktabah Madbūlī, t,t), h. 51

dalam masyarakat agama terhadap suatu interpretasi telah menjadi bola salju yang terus menggelinding yang suatu waktu berakhir dengan eksekusi pertarungan. Pada perkembangan Islam sudah terjadi perselisihan hermeneutik antara tafsir dan ta'wil, pemahaman (*fahm*) dan penjelasan (*syarah*), *ra'yu* dan *atsar*, pemisahan antara praktik agama dan praktik politik. Kerancuan hermeneutik terdapat pemahaman teks dalam koridor di luar 'pemikiran Islam dan historis Islam'.<sup>10</sup>

Hermeneutik bukanlah metode, program ataupun doktrin substantif. Hermeneutik lebih bersifat sebagai aktivitas filsafat yang bertujuan untuk memahami cara kita mengerti. Hermeneutik meletakkan dirinya dalam kerja 'ontologi' yaitu mengidentifikasi hubungan antara teks dan pembaca, historis dan sekarang yang dapat dipahami pada semua tempat.<sup>11</sup>

Hermeneutik yang digunakan pada masa klasik Islam berkisar pada makna *zāhir* (*exoteric meaning*), intertekstualitas, tradisi *nubuwwat*, *ijma'*, pendapat ulama terdahulu.<sup>12</sup> Sedangkan pemahaman agama dalam era modern dilakukan dengan pendekatan demokratis menyebabkan suatu perbedaan dianggap hal biasa tidak lagi diperselisihkan. Namun dalam kenyataan di beberapa tempat telah terjadi pertumpahan darah, pembantaian, pengusiran dan ketidakterimaan dalam sikap diam, ke semua ini merupakan potensi kehancuran Islam secara nyata hanya untuk meluruskan sebuah pandangan dalam tataran benar (*ṣāhih*), salah (*khata'*) dan sesat (*dāl*).

Liberalisasi agama atau Islamisasi agama merupakan suatu pilihan yang harus diterima oleh semua pihak bahwa agama sepanjang abad akan terus diperselisihkan dan dikembangkan dengan propaganda. Filsafat hermeneutik Paul Ricoeur menyatakan wahyu bukanlah komunikasi proposisi akan tetapi propagasi teks dalam sebuah dunia.<sup>13</sup> Karena itu semua orang berhak menginterpretasikan Alquran dengan kemampuan seadanya, *feeling*, emosi, logika dan hipokrit.

Penggunaan hermeneutik dalam Alquran memberikan orientasi ekspansif pemahaman Alquran dari *having religious* ke *being religious* dan *being human*. Konsep *having religious* lebih menitikberatkan pada formalisme agama, sedangkan *being religious* dan *being human* lebih menitikberatkan pada substansi dan nilai agama. Kemudian dilakukan suatu transformatif melalui *critical thinking* yang bersandar pada landasan atau perspektif

---

<sup>10</sup> Ḥanafī, *Ad-Dīn Wa at-Taḥarrur al-Ṣaqāfī*, h. 239-240

<sup>11</sup>Gregory Leyh (ed), *Legal Hermeneutics: History, Theory, and Practice*, (California: California University Press, 1992), h. 283

<sup>12</sup>Hussein Abdul-Raof, *Schools of Qur'ānic Exegesis: Genesis and Development*, (New York: Routledge, 2010), h. 240

<sup>13</sup>Damian Howard, *Being Human in Islam: The Impact of the Evolutionary Worldview*, (New York: Routledge, 2011), h. 132

kemaslahatan kontemporer. Kecenderungan Alquran dipahami selama ini lebih dominan sebagai kajian hukum Islam (fiqh) dengan pendekatan teoritis dan normatif dapat disebut melihat hukum dalam konteks *law in books*, yaitu suatu pemahaman yang melihat hukum sebagai fenomena normatif dalam rangka pencarian atau penemuan asas dan doktrin hukum, sementara kecenderungan terapan yang bersifat sosiologis dapat dipahami sebagai model pemahaman yang melihat hukum dalam kerangka *law in action*, yaitu suatu pemahaman yang melihat hukum sebagai fenomena sosial.

Pemahaman agama akan dihiasi secara berkelanjutan akibat terjadinya trans budaya dari tradisi besar (*great tradition*) ke tradisi kecil (*little tradition*). Perubahan ekonomi, sosial, budaya, ilmu pengetahuan dan hukum yang terjadi dalam wilayah Islam yang berinteraksi dengan dunia internasional non-Islam, selalu melibatkan proses dialektika yang intensif antara elaborasi tradisi besar (*great tradition*) pada tataran alam pikiran, teori, ide, keyakinan, dan gagasan. Sedangkan tradisi kecil (*little tradition*) yang merupakan tempat implementasi praktis dari pikiran, teori, ide, keyakinan dan gagasan tersebut dalam wilayah kehidupan konkrit pada peradaban budaya dan tatanan sejarah tertentu. Perubahan (*change*) akan terjadi ketika ekspansi tradisi baru menerobos pemikiran-pemikiran lama sehingga mendominasi mempengaruhi tradisi keilmuan yang telah ada dan mapan sebelumnya. Jika peradaban atau tradisi baru yang datang mempunyai kekuatan dorong yang lebih lemah dibandingkan kekuatan tradisi keilmuan yang lama, maka yang terjadi adalah bertahannya paradigma lama terhadap anomali.

Umat Muslim klasik telah menerima tafsir sebagai alat membedah Alquran, maka hasil persentuhan dengan budaya Barat masuklah hermeneutik menggantikan pola tafsir untuk memahami agama. Perubahan dalam Dunia Islam selama ini diidentikkan dengan gagasan *rethinking*, *reconstruction*, *deconstruction* dan *renewing* maka pengalihan pemahaman Alquran yang sifatnya teoritis dan normatif berkisar pada formalisme agama Islam menjadi pemahaman yang kontekstual sesuai dengan sosiologis legal formal sekarang ini. Kontribusi teori hermeneutik Ḥanafī mencoba memberikan cakrawala konstruksi pemahaman seobjektif mungkin terhadap Alquran yang relevan dengan kehidupan kontemporer melalui metode penafsiran hermeneutik eksploratif induktif (*istinbāt istiqrāʾ*).

14

Permasalahan yang sangat aplikatif tentang hermeneutik adalah perbedaan antara membaca makna *keluar* dari teks (eksegesis) dan membaca makna kita sendiri *ke dalam* teks

---

<sup>14</sup>Ḥasan Ḥanafī, *Min al-Naṣ ilā al-Waḳīʿ: Bunyat al-Naṣ*, Jilid. I, (Kairo: Markaz al-Kutāb li al-Nasyr, 2004), h. 97

(eisegesis). Ada anggapan bahwa eksegesis merupakan satu-satunya pendekatan yang valid terhadap interpretasi. Sebenarnya tidak ada standar rasional eksegesis diterapkan secara fleksibilitas dalam suatu pemahaman Kitab Suci. Hermeneutik dalam Islam sejalan dengan hermeneutik prinsipil ataupun hermeneutik terpola (paternalistik).<sup>15</sup> Namun dalam ilmu filsafat memperlihatkan bahwa menghiasi makna teks secara analisis (eksegesis) dan memasukkan tatanan moral/sosial (*moral/social order*) terhadap kemungkinan makna teks secara sintetis (eisegesis), keduanya merupakan aspek penting proses hermeneutik.

## **B. Perumusan Masalah**

Dalam penelitian ini akan mengungkapkan permasalahan hermeneutik secara detail dari gagasan Ḥanafī dengan memberikan pengaruh filsafat dalam pemahaman agama agar ditemukan signifikansi nilai-nilai kebenaran Alquran yang dapat diterima oleh semua kalangan Muslim. Dengan demikian pusat permasalahan yang harus diuraikan dalam penelitian ini adalah:

1. Mengapa essensi filsafat hermeneutik dijadikan sentral oleh sebahagian pemikir intelektual Islam dewasa ini?
2. Apa karakteristik filsafat hermeneutik dalam memahami agama dalam pendekatan pemikiran Ḥanafī?
3. Mengapa konsep filsafat hermeneutik Ḥanafī dapat diaplikasikan dalam menciptakan perubahan tradisi kehidupan pemahaman agama yang relevan dengan kemodernan dan keIslaman?

## **C. Penjelasan Istilah**

Adapun pemahaman kata urgensitas dalam judul disertasi ini diambil dari kata *urgent* atau *urgency* yang memiliki makna mendesak. Artikulasi mendesak menimbulkan interpretasi akan perlu menyikapi segera dengan melakukan cara-cara yang dimungkinkan. Tidak lagi berpikir panjang akan hal negatif yang ditimbulkan tetapi mengarahkan sesuatu itu menjadi lebih banyak positif ketimbang negatif. Seharusnya dalam hal ini menurut persepsi penulis bahwa persoalan hermeneutik merupakan permasalahan mendesak yang harus diberikan ruang yang wajar agar hermeneutik tersebut tidak menjadi bumerang dalam perkembangan peradaban Islam modern. Di satu sisi hermeneutik berasal dari ide Barat yang harus

---

<sup>15</sup>Behnam Sadeghi, *The Logic of Law Making in Islam: Women and Prayer in the Legal Tradition*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), h. 27

dilakukan Islamisasi. Sementara dalam Islam metode tafsir tidak banyak masyarakat Muslim menguasai teknik-teknik penafsiran karena dibatasi oleh kriteria dan klasifikasi yang memberatkan.

Kata Pendekatan yang digunakan dalam judul di atas diambil dari pemahaman kata *approach* yang artinya juga pendekatan. Kata pendekatan berkonotasikan bahwa ide atau tindakan yang dimaksudkan untuk menangani masalah atau situasi. Tujuan pendekatan itu sendiri menawarkan cara baru yang dapat diaplikasi dalam kehidupan agar ditemukan celah solusi yang memiliki kapabilitas yang dapat diterima dalam arti yang minimal. Karena itu dilakukan pendekatan untuk menemukan nuansa berpikir fleksibilitas.

Kata “hermeneutic” berasal dari bahasa Yunani. Kata hermeneutik dalam bahasa Yunani adalah *hermeneutikos*, berasal dari kata *hermeneuo*, artinya menafsir (*to interpret*).<sup>16</sup> Kata benda yang dipakai adalah *hermeneia*, artinya penafsiran (*interpretation*). Penggunaan hermeneutik dalam Alquran pada dasarnya merupakan suatu metode penafsiran yang berangkat dari analisis bahasa dan kemudian melangkah ke analisis konteks, untuk kemudian menarik makna yang didapat ke dalam ruang dan waktu saat proses pemahaman dan penafsiran tersebut dilakukan. Jika pendekatan hermeneutik ini dipertemukan dengan kajian Alquran, maka persoalan dan tema pokok yang dihadapi adalah bagaimana teks Alquran hadir di tengah masyarakat, lalu dipahami, ditafsirkan, diterjemahkan dan didialogkan dengan dinamika realitas historisnya.<sup>17</sup> Hermeneutik umumnya didefinisikan sebagai ilmu yang dapat merefleksi tentang bagaimana suatu kata atau peristiwa masa lalu maupun kultur (tradisi) yang dimengerti dapat menjadikan suatu pemahaman pada masa sekarang ini.<sup>18</sup>

Sementara kata “memahami agama” dimaksudkan adalah memahami agama Islam. Kata ‘memahami’ berindikasikan ada upaya mengetahui lebih banyak dari persoalan yang dijadikan fokus. Penyandingan kata ‘memahami’ kepada kata ‘agama’ memberikan pemahaman akan pentingnya pencurahan perhatian setinggi-tingginya. Cara ‘memahami agama’ dalam masyarakat modern sangat beragam yaitu ada yang eksklusif (ekstrem), moderat (fleksibel) dan inklusif (terbuka).

Adapun penggunaan kata perspektif dalam istilah judul penelitian ini dipahami sebagai pandangan sebagai acuan atau dengan kata lain disebut sudut pandang.<sup>19</sup> Seluruh

---

<sup>16</sup>Richard R. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory In Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, And Gadamar*, (Evanton: Northwestern University Press, 1969), h. 13-14

<sup>17</sup>Fahrudin Faiz, *Hermeneutika al-Qur`an Tema-Tema Kontroversial*, (Yogyakarta : elSAQ Press, 2005), h. 30

<sup>18</sup>Farid Esak, *Qur`an Liberation & Pluralism: An Islamic Perspective Of Interreligious Solidarity Against Oppression*, (Oxford: Onewordl, 1997), h. 51.

<sup>19</sup>M. Dahlan Al Barry & Lya Sofyan Yacub, *Kamus Induk Istilah Ilmiah*, (Surabaya : Arkola, 2003), h.

pemikiran, retorika, diskursus serta dinamika dari tokoh yang dikaji dijadikan sudut pandang yang menyeluruh agar pemahaman tentang hermeneutik ditemukan secara objektif. Pemikiran tokoh dijadikan wilayah otentik dalam pembahasan ini.

#### **D. Tujuan Penelitian**

Penelitian ini bertujuan:

1. Mengungkapkan konsep hermeneutik secara detail dari pemikiran Ḥanafī yang diinterpretasikan dalam karyanya untuk memberikan suatu gambaran hermeneutik yang relevan dengan perkembangan modern Islam.
2. Mencari titik perbedaan antara gagasan Ḥanafī dengan tokoh-tokoh lain agar dapat ditemukan inspirasi yang lebih praktis.

#### **E. Kegunaan Penelitian**

Kegunaan penelitian ini adalah:

1. Mengetahui teori hermeneutik yang *compatible* dengan konsteks kekinian mengingat hermeneutik merupakan hal yang melahirkan hukum dan etika yang dapat mencerahkan setiap individu, institusi maupun pemerintah.
2. Mengetahui kaedah hermeneutik yang dapat direalisasikan dalam dunia kontemporer.

#### **F. Landasan Teoritis**

Perkembangan hermeneutik klasik seperti gagasan Plato sangat peduli pada Pemahaman yang layak teks (*proper interpretation of text*). Menurut Plato '*Hermeneus*' tidak dapat dikatakan penemu kebenaran sebab kebenaran hanya dapat diperoleh melalui pikiran bijak (*sophia*) sebab *sophia* memiliki akses kepada kebenaran. Terbukalah perdebatan tentang *the god hermes* atau *substantive hermeneuein*. *Hermes* merupakan dewa langit Tuhan yang membawa pesan-pesan (*hermeneus*) dari tuhan *Hermeneus* dikenal sebagai 'ucapan (*said*)'. Sehingga *hermeneus* tidak pernah tahu tentang kebenaran dan pula tidak tahu kebenaran yang terletak di dalam firman Tuhan. '*Hermeneus*' memfasilitasi manusia dengan pemahaman hukum Kitab Suci Tuhan. Makna *hermeneia* menurut Plato lebih ke pada '*the hermeneutical art*' dan menjelaskan mediasi aktivitas di antara dua tipe yaitu '*interpretatio*' atau '*tranlatio*'. Sedangkan *Peri Hermeneias* Aristoteles biasanya diterjemahkan ke dalam

*De Interpretation* yang menunjukkan pada ‘proposisi *logoi apophantikoi*’ yaitu sesuatu yang dapat memperjelas mana ‘benar dan salah’. Hal ini berkaitan dengan topik logika tradisional yang identik *doctrine of judgments* atau *doctrine of propositions*. Karena itu *hermeneia* berarti ungkapan, ekspresi bahasa sebagai sebagai logos yang disebut juga suatu proposisi pada perkembangan logika modern. Arti *hermeneia* itu dipahami dalam *hermeneia* dalam ‘Organon Aristoteles’. *Hermeneia* sebagai interpretasi teks. Teks berkaitan erat dengan semiotik.<sup>20</sup> Seorang filosof dipandang seorang yang mampu berada di jalan kebenaran, Plato lebih awal membuka perdebatan apa yang diperlukan dari sebuah hermeneutik, apakah *the god hermes* atau *substantive hermeneuein*.<sup>21</sup>

Dalam *Peri Hermeneias* Aristoteles menyebutnya ‘*Organon*’ (alat) untuk menemukan ilmu-ilmu yang lain maka ia harus meliputi 8 risalah yaitu retorika, sastra: kategorisasi, lafaz (*enunciation*), analisis a priori (*prior analytics*), analisis aposteriori (*posterior analytic*), topik/tematis dan sanggahan sofistis (*sophistical resutation*).<sup>22</sup> Setiap langkah hermeneutik akan menggunakan salah satu penopang interpretasi berdasarkan *organon* tersebut.

Hermeneutik Gadamer bercirikan *sensus communis* (sensus bersama) yakni suatu proses cara seseorang dalam kehidupan mencari kebenaran melalui dialektik. Gadamer menganggap keistimewaan Aristoteles tentang menggagaskan *virtue of phronesis* atau *a good word of phronesis* yaitu pertimbangan, bukan pertimbangan yang sederhana yang menghormati situasi khusus.<sup>23</sup> Di era modern muncul tokoh hermeneutik semacam Nietzsche, Foucault dan Derrida yang memperkenalkan teori hermeneutik konstruktif. Di samping itu Paul Ricoeur diidentikkan dengan hermeneutik kritis (*hermeneutics of suspicion*).<sup>24</sup> Sedangkan Heidegger dalam karyanya *Being And Time* tidak merepresentasikan filsafat eksistensi. Filsafat fenomenologi Heidegger menggambarkan obrolan kosong (*idle chatter*) bukan berarti memunculkan makna negatif (*negative meaning*) dengan maksud menolak yang tidak otentik maka terkesan Heidegger memperkenalkan makna yang menjadi doktrin (*meaning of doctrine*).<sup>25</sup> Sehingga setiap interpretasi mesti melahirkan suatu doktrin.

---

<sup>20</sup>Thomas M. Seebohm, *Hermeneutic. Method And Methodology*, (Netherland: Kluwer Academic Publisher, 2004), h. 10-12

<sup>21</sup>*Ibid*

<sup>22</sup>[Saint Thomas \(Aquinas\)](#) dan [Tommaso de Vio Cajetan](#), *Aristotle: On Interpretation*, Marquette University Press, 1962, h. 1

<sup>23</sup>James Risser, *The Life of Understanding: A Contemporary Hermeneutics*, (Indiana: Indiana University Press, 2012), h. 52

<sup>24</sup>Md. Salleh Yaapar, *Pilgrimage to the Orient*, trans. Lailita Sinha, (Malaysia: Institut Terjemahan Negara Malaysia Bhd, 2009), h. 71

<sup>25</sup>Hans-Georg Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, trans. David E. Linge, cet. 2, (California: University California Press, 2008), h. 141

Emilio Betti memahami hermeneutik sebagai teori pengetahuan sebagai suatu ‘teori objektifistik dan psikologistik’ yang dihasilkan dari intensitas makna.<sup>26</sup> Menurut Betti hermeneutik identik “metalinguistik dari sains moral *continuitas movement of interpretation* yang mengarah kepada kompleksitas makna”.<sup>27</sup> Betti setuju pada pemahaman sama di antara sesama (*komunal understanding*).<sup>28</sup>

Corak hermeneutik yang diperkenalkan tokoh cendekiawan Muslim Nasr Abu Hamid mengemukakan hermeneutik humanistik yaitu semua ayat harus diinterpretasikan sesuai sejarah dan konteks budaya manusia, sehingga mencerminkan historisme pemikiran baru sesuai teori literatur Barat.<sup>29</sup> Hermeneutik humanis mengidealkan cara kerja manusia sebagai makhluk berpikir yang menginginkan kehidupannya dengan memenuhi berbagai keinginan dan tuntutan yang ingin dicapai.

Selain itu terdapat pula hermeneutik dekonstruktif yang berprinsip tidak dapat selalu menggantungkan pada *self-logics*. Meskipun pada awalnya manusia mengakui bahwa orang tidak mungkin berdiskusi di luar bahasa atau logosentris, bertahan dalam mendapatkan kesenangan yang mengarah kepada kekerasan atau menghancurkan teks atau pendapat manusia lainnya.<sup>30</sup> Ada pula hermeneutik bercorak estetis, di mana hermeneutik mencoba menjembatani antara akal dan wahyu yang berada di luar akal itu sendiri. Wahyu mesti direkonstruksi historis ke dalam dunia dengan kerja menemukan keaslian fungsi makna.<sup>31</sup> Logika hermeneutik yang dapat dikategorikan liberal seperti anggapan bahwa hermeneutik lebih bersifat non linear, non formal dan non foundational. Artinya hermeneutik dimungkinkan berdasarkan kajian relasional, kontekstual dan dialogikal. Suatu interpretasi tidak dimulai dengan permulaan ataupun tanpa akhir.<sup>32</sup>

Akhirnya Ḥanafī memperkenalkan hermeneutik fenomena (*zāhirah*) atau *zāhirah* hermeneutik.<sup>33</sup> Ḥanafī mengartikan hermeneutik adalah ilmu yang memproseskan wahyu dari tersurat kepada realitas atau dari logos kepada praxis maupun transformasi wahyu dari

---

<sup>26</sup> Hugh J. Silverman Dan Don Ihde (ed.), *Hermeneutics and Deconstruction*, (New York: State University of New York Press, 1985), h. 83

<sup>27</sup> Charles A. Pressler Dan Fabio B. Dasilva, *Sociology and Interpretation: From Weber to Habermas*, (New York: University State Of New York Press, 1996), h. 89-90

<sup>28</sup> Anthony C. Thiselton, *The Hermeneutics of Doctrine*, (Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2007), h. 86

<sup>29</sup> Ziauddin Sardar Dan Robin Yassin-Kassab (Ed.), *Critical Muslim 07: Muslim Archipelago*, (London: C. Hurst & Co., 2013), h. 69

<sup>30</sup> Yaapar, *Pilgrimage to the Orient*, h. 61

<sup>31</sup> Hans-Georg Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, trans. David E. Linge, cet. 2, (California: University of California Press, 2008), h. 100

<sup>32</sup> Paul Firefield, *Philosophical Hermeneutics Reinterpreted: Dialogues Existentialism, Pragmatism, Critical Theory and Postmodernism*, (London: Continuum International publishing, 2011), h. 3

<sup>33</sup> Abd al-Wahab 'abd al-Salam Ṭawilāt, *Aṣru al-Lughah Fi Ikhtilāfu al-Mujtahidīn*, (Kairo: Dār al-Salam, t.t), h. 276

*Devine Mind* kepada *human life*.<sup>34</sup> Hermeneutik *zāhirah* meminjam pola pembelajaran secara fenomenologi. Sedangkan *zāhirah* hermeneutik dimaksudkan untuk memalingkan menjadi interpretasi terapan (*tafsīr wujūdī*).<sup>35</sup>

Hermeneutik merupakan praktik nilai pembebasan bukan berarti mengikuti perilaku kebebasan terhadap teks Kitab Suci maupun hukum-hukum syar'i. Bukanlah hermeneutik membahas essensi yang jauh dari makna ataupun pemahaman teks saja tetapi efektivitas hermeneutik dihadapkan pada transfertasi teks kepada membangkitkan gerakan, menolak ketertinggalan, dinamika sejarah, kajian keakar-akarnya (*radix*) wahyu bukan hanya teori bahkan termasuk praktik.<sup>36</sup>

Ilmu hermeneutik sekarang umumnya digunakan untuk rekonstruksi pengembangan kepastian masa lalu di atas dasar kepastian masa sekarang sehingga dimungkinkan tumbuhnya suatu pemahaman baru. Seiring dengan mengembalikan teks-teks sesuai dengan kandungan dengan memperhatikan keutamaan kehidupan banyak orang.<sup>37</sup> Teks-teks tidak termarjinalkan dalam kehidupan manusia akan tetapi teks sedapat mungkin memberikan atau merajai dalam kehidupan yang memberikan ruang akses suatu teks harus berorientasi kepada solusi hidup bagi masyarakat.

Tinjauan hermeneutik hanya untuk kepentingan realitas, realitas dimaksud yaitu realitas kehidupan nyata (*ḥaẓīr*), Apakah mengembalikan kepada peradaban (*turās*) lama atau seutuhnya dari *turās* Arab. Yang diperlukan adalah bagaimana menggali zaman yang memperhatikan keutuhan realitas. Kenalilah tuntutan hidup, problematika dan sumber otentik maka kemudian kembalikanlah kedudukan internal peradaban berdasarkan nasionalisme publik. Kitab Suci menjadi rujukan utama di mana kepentingan agama memberikan suatu pertimbangan melalui hermeneutik sedangkan pembacaan ulang teks terhadap pemahaman realitas dimungkinkan pembahasan tersebut mengarah kepada mempersatukan kebersamaan kaum antara yang memelihara *ḥaḍarat* Kitab Suci dan peradaban karakter manusia (*ḥaḍarat ṭabi'at*).<sup>38</sup>

Hermeneutik Ḥanafī dibentuk oleh trilogi, pertama, rekonstruksi disiplin ilmu Islam klasik (Quran, Hadis, Tafsir, *Sirāh* dan Fiqh). Kedua, deskripsi fenomenologi perkembangan dan struktur kesadaran Eropa, analisis sumber, Yunani-Romawi, Yahudi-Kristen dan perkembangan tradisi manusia. Ketiga, fenomenologi pembacaan Islam tidak cukup hanya

---

<sup>34</sup> John L. Esposito Dan John O. Voll, *Maker Of Contemporary Islam*, (New York: Oxford University Press, 2001), h. 81

<sup>35</sup> Ḥanafī, *Ad-Dīn Wa at-Taḥarrur al-Ṣaqafī*, h. 521

<sup>36</sup> Ḥanafī, *Min an-Nas ilā al-Waqi'*, jilid II, h. 134

<sup>37</sup> Ḥanafī, *Ad-Dīn Wa at-Taḥarrur aṣ- Ṣaqafī*, h. 189

<sup>38</sup> *Ibid*, h. 377-378

dalam tataran teoritis akademis melainkan penerapan langsung pada sosio politik termasuk pengembangan negara, autensitas, kontemporer, tradisi dan modern, dialog antar agama, karakter nasionalisme, teologi pembebasan, dogma dan wahyu, transfer (hijrah) dan kreativitas, sosialisme dan kapitalisme, masyarakat dan institusi, bahasa rakyat dan budaya masyarakat, perubahan sosio politik, ideologi, dialog, fundamental sekular, kekerasan, konservatif dan liberalis.<sup>39</sup>

Dalam pandangan Ḥanafī terdapat kaidah hermeneutik yang bertumpu pada kemurnian (*pure*) spirit. Teks Kitab Suci dapat diinterpretasikan secara ekspansif atau dalam koridor batas yang dapat diterima berbagai pandangan, idiologi, teori atau dalam kata lain dalam batas kebangsaan (*muntaṣab*). Suatu kondisi dalam Islam bahwa pemikiran valid (*ṣāḥih*) yaitu pemikiran yang menguasai pemikiran sesat (*ḍāl*) dan salah (*khāṭa'*), sedangkan pemikiran sesat akan menimbulkan benturan sosial. Suatu interpretasi akan memunculkan senjata bermata dua. Suatu interpretasi hermeneutik pada awalnya bersifat perjuangan (*al-niḍāl*) lama-kelamaan berelaborasi dengan hegemoni (*sulṭah*) maka pemikiran tersebut menjadi valid. Pemikiran valid berkaitan erat dengan kuat (*taqwiyah*) dan menghapuskan keraguan pada orang lain maupun penolakan dalam diri manusia. Kevalidan teori maupun kealpaan teori tergantung kepada seberapa penting urusan tersebut, seberapa banyak diterima manusia, ataupun seberapa otentik kapasitas hukumnya, tergantung pula pada historis suatu negeri atau siklus tradisi yang tetap. Karena itu teori hermeneutik dominan antara interpretasi teks maupun interpretasi *zāhir* (*exoteric*). Hermeneutik termasuk bahagian dari *human understanding* ataupun epistemologi dalam perspektif umum.<sup>40</sup>

Tafsir Islam klasik mengikuti pola metode gramatika (*manḥāj lughah*), metode sejarah dan metode sufi. Bila kemudian tidak bersandar kepada salah satu metode tersebut, maka tafsir dilakukan pendekatan melalui hermeneutik untuk kepentingan kemaslahatan umat dan kebutuhan kaum muslimin yang dihadapkan dalam berbagai tuntutan politik. Karena itu keterikatan metode pembaharuan tafsir (hermeneutik) dengan metode fiqh klasik manakala fiqh digunakan untuk menggali hukum yang dihadapkan pada realitas baru. Gerakan pembaharuan Islam kontemporer menghendaki pemindahan reformasi agama (*iṣlāḥ dīn*) ke kebangkitan kinerja (*naḥḍah syāmilah*). Kemudian dari *naḥḍah syāmilah* akan melahirkan pencerahan akal maka akan mudah terjadi revolusi sosial dan politik.<sup>41</sup>

---

<sup>39</sup>Anna-Teresa Tymieniecka (Ed.), *Phenomenology World Wide: Foundations - Expanding Dynamics – Life*, (Netherland: Kluwer Academic Publishers, 2002), h. 320

<sup>40</sup> Ḥanafī, *Ad-Dīn Wa al-Ṣaurah*, h. 476

<sup>41</sup> Ḥanafī, *Al-Yamīn wa al-Yasār fi al-Fikr ad-Dīn*, h. 67

Maka sudah seharusnya tidak boleh ada makna tematis teks terkurangi dari pada pembacaan (*reading*) itu sendiri atau pemahaman yang diperdapatkan pada suatu sosial yang tidak sempurna. Hermeneutik sangat otorisasi pada pandangan yang benar dan salah. Teks Kitab Suci selalu tertulis dalam bahasa manusia mengikuti alur kevalidan nukil, riwayat maupun tuntutan. Karena itu ta'wil teks bagi hermeneutik merupakan *darūrī* bagi pemahaman. Ta'wil itu sendiri bersifat saling bertentangan (*mu'āraḍah*) dengan pemahaman manusia sehingga pengutamaan permasalahan umum dengan jalan menggugurkan pemahaman teks.<sup>42</sup>

Pemahaman yang valid terdapat dua kriteria yaitu sesuai dengan makna teks artinya berpegang teguh dengan tidak keluar daripada teks dan kedua, ada dalam lingkup manusia. Penyesuaian makna antara klasik dan kontemporer tergantung pada pemahaman yang dimungkinkan. Pemahaman teks mengimplementasikan pembacaan kontemporer pada masa lampau atau memperkenalkan masa lampau pada zaman kontemporer.<sup>43</sup>

Hermeneutik merupakan essensi permasalahan umum di antara sosial dan politik.<sup>44</sup> Sehingga tidak ada suatu pemahaman Teks ditemukan di satu masyarakat valid sedangkan pada masyarakat lain itu salah kecuali ada pertimbangan luar biasa atau kewenangan pihak penguasa yang memberlakukan hermeneutik yang terbuka.<sup>45</sup> Ḥanafī memperkenalkan hermeneutik parsial (*taẓayyak*) membolehkan penggunaan dalil-dalil parsial dalam mana hermeneutik tematis melampaui batas pikiran teoritis. Hermeneutik parsial determinan antara tempat dan waktu yang mana hermeneutik tematis membatasi dalam lingkup tempat dan waktu karena keperluan suatu masa sebagai pengaturan (*ta' bīr*) masa.<sup>46</sup>

Oleh karena demikian, hermeneutik praxis (*ẓāhirah*) yakni transformasi yang menjamin adanya sistem yang terbuka yang diterapkan dalam keterbukaan beragama Islam. Sehingga melahirkan pula pengabdian (*ẓāhirat*) hermeneutik yakni transformasi ke dalam hermeneutik terapan (*wujūdī*) sebagai pembuka jalan bagi permasalahan kontemporer.<sup>47</sup>

Hermeneutik perspektif *al-Yasār al-Islamī* bertujuan melampaui tafsir klasik yang lebih menekankan pada tingginya ilmu para mufasir, padahal Alquran mengungkapkan semua realitas substansi antar ruang dan waktu yang jelas sepanjang metode eksploratif yang memungkinkan diakomodir pengetahuan seputar kejadian masa lalu tersebut. Bahkan

---

<sup>42</sup> Ḥanafī, *Ad-Dīn Wa al-Ṣaurah*, h. 477

<sup>43</sup> *Ibid*, h. 477

<sup>44</sup> *Ibid*, h. 477

<sup>45</sup> *Ibid*, h. 478

<sup>46</sup> Ḥanafī, *Ḥaṣar az-Zaman*, h. 45

<sup>47</sup> Ḥanafī, *Al-Yasār al-Islami Wa al-Maḥẓah al-Waḥānīyah*, (Kairo: Markaz al-Kutāb li al-Nasyr, 1988),

hermeneutik harus dikembangkan berdasarkan hermeneutik populer (*syu'ūrī*) yakni yang menjadikan Alquran sebagai sifat bagi manusia, menjadi contoh bagi orang lain, sumber bagi orang berilmu, penempatannya dalam sejarah hidup, yang mengurus sekali umat, menjadi landasan terapan dalam bernegara bahkan sampai kepada ilmu dan informasi menyeluruh yang dapat dijadikan panduan bagi kehidupan kontemporer. Kemudian hermeneutik Ḥanafī memperkenalkan semacam hermeneutik lintas batas (*tawālī*) yakni interpretasi yang menggunakan surat dengan surat dan ayat dengan ayat serta menggabungkan antar tematis dan pengulangan ayat (*tikrār*). Interpretasi tematis menghimpun keseluruhan ayat yang berkenaan dengan satu tema kemudian semua struktur tematis dimungkinkan struktur tersebut mencakup keseluruhan ilmu keIslaman dalam lingkup manusia, patologi sosial dan kondisi negara, maka inilah dinamakan hermeneutik revolusioner maksudnya adanya hubungan antara Allah dengan bumi seperti dalam ayat yang menyatakan Tuhan di langit dan bumi (*ilah al-samāwāti wa al-arḍ*). Adanya pembebasan bumi (*tahrīru arāḍī*) orang Islam atas nama Tuhan (Allah). Yang mengikat antara Allah dan bumi dalam satu aqidah yaitu bumi yang memenuhi janji (*araḍu al-mi'ād*) dan menyatakan Tuhan di bumi (*lahut arḍ*) yakni penyatuan antara tauhid dan *waḥdatul ummat*, antara *nubuwwah* dan dinamika historis, revolusi bumi, dinamika zaman yang menghapuskan kesenjangan antar kedamaian dan perbedaan yang ada, maka inilah yang membentuk peradaban (*ḥaḍarah*) yang saling berkoneksi antar manusia, zaman, kesejarahan dan dinamika.<sup>48</sup>

Ḥanafī memperkenalkan suatu teori hermeneutik eksploratif induktif (*istinbāt istiqrā'*). Ada sebuah adagium yang dibuat oleh Ḥanafī menyangkut dengan hermeneutik tersebut yaitu "*ma ṣaḥḥa bi al-yaqīn fa la yabṭilu bi al-syakk*" [apapun yang benar yang terpancang dalam keyakinan maka tidak akan tertolak oleh keraguan]. Karena itu dominasi persangkaan yang kuat (*ghalabah ḍan*) menjadi ukuran yang penting, yakni *al-iḥtimāl al-rajah fi maqābil al-wahmi wa huwa al-iḥtimāl marjūh*. *Ḍan* yaitu ilmu yang dapat menghasilkan pekerjaan yang sempurna (*umūr muslimah*) atau pekerjaan yang dimaklumkan (*umūr masyhūr*) ataupun diterima pada akal (*maqūlah*) atau jauh dari hal-hal yang *zāhir* ataupun jauh dari *wahm* pada yang bukan tampak (*hissiyah*). *Ḍan* merupakan jalan *decision maker* (*muhakkim*). *Ḍan masyhūr* yaitu kesesuaian masyarakat dengan apa yang *compatible* dengan akal. *Ḍan maqūlah* yaitu informasi yang terpercaya yang tidak sampai pada batas ukuran *mutawātir*. *Ḍan wahamiyah* yaitu sesuatu yang meragukan pada akal seolah-olah

---

<sup>48</sup> Ḥanafī, *Al-Yasār al-Islami Wa al-Maḥżah al-Waṭāniyah*, h. 82-85

sepertinya bukan demikian sehingga keyakinan salah (*wahm*) merupakan ujung pangkal pendapat *marjūh*.<sup>49</sup>

Oleh karena itu, penggunaan hermeneutik akan jatuh ke dalam dua kategori kelas yaitu induktif sempurna (*istiqra' tam*) dan induktif tidak sempurna (*istiqra' nāqis*). '*Istiqra' tam*' yaitu kevaliditas pada demonstrasi logika (*burhān manṭiqī*). Sementara '*istiqra' nāqis*' yaitu kevaliditas pada filosofis (*uṣūl*). *Istiqra' nāqis* sama halnya dengan perumpamaan (*tamsīl*) karena qiyas khusus kepada parsial lainnya.<sup>50</sup> Qiyas merupakan bagian dari argumentasi akal, argumentasi akal termasuk pula qiyas di dalamnya, ada *istiqra'* ataupun *tamsīl*. Penamaan argumentasi mendalam (*hujjah*) itu sendiri lebih merupakan penguatan pendapat orang yang berpegang padanya serta melazimkannya.<sup>51</sup>

Akhirnya Hanafi memberikan klasifikasi pencapaian hermeneutik manusia pada tiga tingkatan yaitu orang yang sangat professional dalam ilmu Alquran (*al-rāsikhūn fi al-'ilm*), taklid beserta memiliki ilmu (*taqlīd wa al-'ilm*), dan Orang yang tidak sampai pada batas ijtihad. Makna *al-rāsikhūn fi al-'ilm* yaitu batasnya intensitas kebenaran (*lahmu al-ḥaq*) pada penggunaan *ra'yu* terhadap teks, sedangkan yang lainnya beramal dengan ijtihad terdahulu bukanlah dengan tujuan menggugurkan *qaṣad* kalām Allah.<sup>52</sup> Ilmu *rāsikh* yaitu orang yang mampu memelihara *darūrī* syarī'at dan *maqāsid*nya baik *darūriyat*, *ḥājīyat* dan *taḥsīnat* yang dapat menyempurnakan bagi perkembangan syarī'at. Ilmu *rāsikh* memiliki ketetapan *rukūn* yaitu ilmu yang berstruktur yang bermanfaat bagi pembacaan syarī'at yang memberikan kepastian pada akal. Baginya adalah hakim bukan subjek hukum (*maḥkum'alah*). Karena itu petunjuk (*istidlāl*) dengan perbuatan shaleh berdasarkan pada penyempurnaan persangkaan (*taḥsin ḍan*).<sup>53</sup> Penyebutan *al-rāsikhūn fi al-'ilm* dalam Alquran mengindikasikan bahwa tidak semua orang mampu memahami Alquran secara benar. *Al-rāsikhūn fi al-'ilm* merupakan jaminan Allah pada orang yang diberikan kelebihan pengetahuan mengingat pengetahuan yang diuraikannya selalu memelihara kebenaran agar tidak menjurus pemahaman Alquran kepada pemahaman yang rusak (*fāsīd*).

Penggunaan hermeneutik melalui metode pemikiran murni (*naḍariyah maḥḍah*) itu sebagai jalan filsafat yang bertujuan membebaskan orang-orang Islam yang berupaya memegang teguh (*istinbāt* dan *istidlāl*) dengan apa yang sejalan bahkan determinan dengan apa dalam sunnah. Dengan demikian ikut dengan pemikiran murni (*naḍariyah maḥḍah*)

---

<sup>49</sup> Hanafi, *Min al-Naṣ Ilā al-Waqi'*, Jilid. I, h. 48

<sup>50</sup> *Ibid*, Jilid. II, h. 106

<sup>51</sup> *Ibid*, Jilid. I, h. 97

<sup>52</sup> *Ibid*, Jilid. II, h. 114

<sup>53</sup> *Ibid*, Jilid. I, h. 23

mengabaikan *istinbāt* dan *istidlāl* berarti kesalahan besar (*khaṭa' 'aẓīm*) yang berpaling dari jalan yang benar. Termasuk dalam ilmu '*naḍārī maḥḍah*' yaitu ilmu psikologi, ilmu etika akhlak, maka dengan demikian ilmu tersebut termasuk pada fardhu kifayah. Ilmu tersebut pada sekalian orang dianggap tidak bermanfaat.<sup>54</sup> Oleh karena itu hermeneutik yang hanya bertumpu pada ilmu psikologi atau ilmu etika moral saja tidak menjamin sebuah pemahaman Kitab Suci akan memberikan gambaran utuh tentang suatu interpretasi.

## G. Kajian Terdahulu

Berdasarkan penelusuran penulis tentang kajian mengenai hermeneutik menurut pandangan Ḥanafī tidak ditemukan karya tulis yang mengupas secara detail pemikiran tersebut seperti Jailalī Abu Bakar dalam kitabnya *Isykāliyah Tajdīd Ilmu Uṣul al-Fiqh 'inda Ḥasan Ḥanafī: Dirasah Tahlīliyah Naqdiyyah* mencoba mengungkapkan pemikiran yang berhubungan perkembangan hukum Islam, interpretasi, konstruksi pemikiran dan pembaharuan Islam. Ḥanafī dipandang sebagai tokoh yang sangat besar pengaruh terhadap perombakan cara interpretasi terhadap konstruksi hukum Islam dan pembaharuan Islam. Banyak hukum Islam yang dilahirkan oleh pemikir terdahulu termasuk para mazhab memberikan hukum sempurna pada kehidupan manusia. Karena itu Ḥanafī menawarkan pembaharuan Islam yang lebih diterima oleh semua kalangan.<sup>55</sup>

Juriz Ṭarābisī dalam kitabnya *Ijdūjiyyat al-'Aql: Dirasat Tahlīliyah Nafsiyah li Kitabāt Ḥasan Ḥanafī* mengupas pemikiran kontemporer Ḥanafī tentang penerimaan gerakan Islam modern melalui kajian filsafat modern yang mengadopsi pemikiran universal yang kadang jauh dari pembahasan ayat yang selalu dikaji secara monoton sehingga Ḥanafī tertarik mencoba mengkaji dengan pemikiran filsafat.<sup>56</sup>

Muhammad Ahmad Sālim dalam kitabnya '*Isykāliyah at-Turās fi al-Fikr al-'Arābī al-Mu'āshir: Dirasat Naqdiyyah Muqārabah Baina Ḥasan Ḥanafī wa 'Abī al-Jābirī* mendalami pemikiran Ḥanafī yang menyatakan kajian Islam umumnya dikaji melalui pendekatan pemikiran *turās* Arab menyebabkan Islam sulit berkembang pesat sehingga diskursus Islam membuka diri terhadap kemodernan yang membolehkan muncul ide keseimbangan hukum yang mengendalikan hukum tidak digali dengan dasar kebebasan.

---

<sup>54</sup> *Ibid*, Jilid. I, h. 20

<sup>55</sup> Jailalī Abu Bakar, *Isykāliyah Tajdīd Ilmu Uṣu al-Fiqh 'inda Ḥasan Ḥanafī: Dirasah Tahlīliyah Naqdiyyah*, (Kairo: al-Warq, 2012).

<sup>56</sup> Juriz Ṭarābisī, *Ijdūjiyyat al-'Aql: Dirāsat Tahlīliyah Nafsiyah li Kitabāt Ḥasan Ḥanafī*, (Beirūt: Dar Bitra, 2005).

Ḥanafī tertarik mengembalikan kajian Islam ke dalam pendekatan rasio sehingga muncul filsafat Islam baru.<sup>57</sup>

Susanne Olsson dalam bukunya *Islam and the West in the Ideology Ḥasan Ḥanafī* mengkaji lebih dalam pemikiran Ḥanafī dapat dijadikan referensi studi-studi kajian hubungan antar agama-agama. Pemikiran Ḥanafī dipandang relevan dengan pemikiran Islam modern yang lebih terbuka yang tidak menutup diri dari kajian agama yang lain. Kehadiran konsep pemikiran Ḥanafī dicoba merekonstruksi pemikiran Islam yang radikal dan fundamental ke arah Islam yang moderat.<sup>58</sup>

Kazuo Simogaki dalam buku terjemahannya dalam Bahasa Indonesia berjudul *Kiri Islam: antara Modernisme dan Postmodernisme: Telaah Kritis Pemikiran Ḥasan Ḥanafī* menjelaskan tentang Kiri Islam yang tidak dihubungkan dengan pemahaman hermeneutik akan tetapi dimaksudkan Ḥasan Ḥanafī yakni Kiri Islam dengan tujuan merekonstruksi pemikiran Barat dalam batas alamiahnya saja.<sup>59</sup> Kiri Islam suatu gagasan yang ingin terjadinya transformasi reformasi atau revolusi Islam dalam aspek kultural dan peradabannya.<sup>60</sup> Pada akhirnya revolusi diarahkan Ḥanafī kepada teologi pembebasan terutama terhadap dunia Arab-Islam dan negara-negara Dunia Ketiga.<sup>61</sup>

Ahmad Hasan Ridwan dalam bukunya *Reformasi intelektual Islam: pemikiran Ḥasan Ḥanafī tentang Reaktualisasi Tradisi Keilmuan Islam* menekankan pemikiran Ḥanafī diinspirasi dari al-Afghani yang memiliki *genre* intelektualnya ke arah westernis sedangkan Rashid Ridha memiliki *genre* intelektualnya ke arah fundamentalis. Sebenarnya pemikiran revolusi Ḥanafī bertujuan merekonstruksi teologi tradisional menjadi revolusi sosial.<sup>62</sup> Revolusi sosial pernah dilakukan oleh Nabi Ibrahim merevolusi tauhidnya dari dinamisme ke monotheistik. Nabi Musa merevolusi menentang despotisme. Nabi Isa merevolusi pemberhalaan terhadap materi.<sup>63</sup>

Iham. B. Saenong dalam bukunya *Hermeneutika Pembebasan; Metodologi Tafsīr al-Qur'an Ḥasan Ḥanafī* membahas gagasan metodologi dan teori interpretasi Alquran Ḥanafī yang berpihak pada masalah-masalah kritis dalam kehidupan manusia. Ḥanafī berkeyakinan

---

<sup>57</sup> Muhammad Ahmad Saalim, *'Isykāliyah at-Turās fī al-Fikr al-'Arabī al-Mu'āṣir: Diarasat Naqdiyyah Muqārabah Baina Ḥasan Ḥanafī wa 'Abi al-Jābirī*, (Beirūt: Ru'yah al-Nasyr wa at-Tawzi', 2010).

<sup>58</sup> Susanne Olsson, *Islam and the West in the Ideology Hasan Hanafi*, (Stockholm: Almqvist & Wiksell, 2006).

<sup>59</sup> Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam: antara Modernisme dan Postmodernisme: Telaah Kritis Pemikiran Ḥasan Ḥanafī*, terj. M. Imam Aziz dan M. Jadul Maula, cet. 7, (Yogyakarta: Lkis Yogyakarta, 2007), h. 8

<sup>60</sup> Shimogaki, *Kiri Islam*, h. 12

<sup>61</sup> *Ibid*, h. 13

<sup>62</sup> Ahmad Hasan Ridwan, *Reformasi intelektual Islam: Pemikiran Hassan Hanafi tentang Reaktualisasi Tradisi Keilmuan Islam*, (Yogyakarta: Ittaqa Press, 1993), h. 49

<sup>63</sup> Hasan Ridwan, *Reformasi*, h. 170

bahwa memunculkan cara baca baru bagi Alquran yang lebih bersifat *transformatif* dan *solutif* terhadap kehidupan umat Islam, merupakan sebuah keniscayaan. Ḥanafī selain mencoba merefleksikan kembali tujuan teks dan penafsiran juga berupaya merumuskan kerangka metodologis dalam memahami Alquran. Ḥanafī berpijak bahwa penafsiran Alquran tidak bisa dipisahkan dari hubungan triadic antara teks dengan kompleksitas konteks linguistik historisnya, penafsir, dan pembaca. Ḥanafī berupaya melampaui berbagai pembacaan yang objektif dan berusaha untuk tidak menghindarkan diri dari berbagai prakonsepsi, kondisi, dan latar belakang di mana teks maupun penafsir berada. Ḥanafī tidak berpretensi menemukan makna sejati teks, karena bagi Ḥanafī makna sejati bukanlah tujuan penafsiran, sebaliknya merumuskan interpretasi Alquran dengan tujuan-tujuan praktis yang jelas.<sup>64</sup>

E. Kusnadinigrat dalam bukunya *Teologi dan Pembebasan: Gagasan Islam Kiri Hasan Ḥanafī* menjelaskan bahwa teologi Islam dilakukan pendekatan pemahaman melalui kajian *anthromorphisme* sebagai akibat pengaruh pemikiran Islam di Barat. Teologi pembebasan menjadi suatu spirit pembebasan manusia dari ketertindasan dan ketertinggalan akibat pengaruh pemahaman teologi. Teologi diarahkan untuk membangkitkan semangat perjuangan hidup manusia yang ingin melepaskan diri dari pengaruh ajaran yang membuat manusia menjadi pasif.<sup>65</sup>

Yudian Wahyudi dalam bukunya *Is Islamic Law Secular?: a Critical Study of Hasan Ḥanafī's Legal Philosophy* mencoba menerangkan wajah Islam dalam bentuk sekular harus dilakukan dengan rekonsiliasi terhadap salafisme (Islam Fundamentalis).<sup>66</sup> Sekular dimulai dengan pemberlakuan hukum dalam hukum buatan manusia yang Islam menjadi *superior* di dalam alam.<sup>67</sup>

Abad Barduzaman dalam bukunya *Kiri Islam Hasan Ḥanafī: Menggugat Kemapanan Agama dan Politik* memperjelas bahwa tauhid yang berkembang sekarang lebih sesuai karakter antropologi sebagai cara yang paling ilmiah dalam mengembangkan teologi itu sendiri. Teologi dengan pendekatan antropologi memungkinkan adanya pemahaman agama

---

<sup>64</sup>Ilham. B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan; Metodologi Tafsīr al-Qur'an menurut Hassan Ḥanafī*, (Bandung: Teraju, 2002), h. 34- 39

<sup>65</sup> E. Kusnadinigrat, *Teologi dan Pembebasan: Gagasan Islam Kiri Hasan Ḥanafī*, (Jakarta: Logos, 1999), h. 6

<sup>66</sup>Yudian Wahyudi, *Is Islamic law secular?: a critical study of Hasan Ḥanafī's legal philosophy*, Pesantren Nawesea Press, 2007), h. 27

<sup>67</sup> Wahyudi, *Is Islamic law secular?* h. 53

melalui Kiri Islam agar semua persoalan teologi dapat dimengerti dalam pendekatan budaya.<sup>68</sup>

Muhammad Nukhan dalam bukunya *Jurgen Habermas dan Hasan Hanafi: Kritik terhadap Masyarakat Modern* menguraikan bagaimana Hanafi lebih menitikberatkan konsep modernisme yang selalu dimotori oleh dua unsur yaitu komunitas dan perubahan. Hanafi menginginkan adanya perubahan yang digerakkan oleh komunitas dalam rangka menghadapi modernitas yang tidak mungkin berdiam dalam budaya klasik tetapi mesti masuk dalam budaya modern.<sup>69</sup>

Very Verdiansyah dalam bukunya *Islam Emansipatoris: Menafsirkan Agama Untuk Praksis Pembebasan* ditemukan hanya sedikit menjelaskan bentuk hermeneutik Hanafi yang dipersepsikannya dengan sebutan hermeneutik revolusioner yang kemudian mengartikannya sebagai sebuah tafsir yang dapat menjadi landasan normatif yang mungkin dapat menjadi ideologi bagi perjuangan umat Islam dalam menghadapi segala bentuk represi eksploitasi. Corak hermeneutik Hanafi bersifat sosial dan eksistensialisme.<sup>70</sup> Adapun pemikiran semacam ini banyak dipersepsikan para pemikir intelektual Barat terhadap karya tulis Hanafi sehingga konsep Kiri Islam (*al-Yasār Islam*) dikenal dengan revolusioner.

Dari beberapa penelusuran buku-buku yang mengambil pemikiran Hanafi sebagai objek kajian belum pernah didapat suatu penjelasan yang mencoba mengupas tentang hermeneutik secara detail dan mendalam. Penelitian ini akan mencoba memaparkan pemikiran-pemikiran hermeneutik Hanafi dieksplorasi dari berbagai karya Hasan maupun karya tulis lainnya yang memberikan respon terhadap pemikiran Hanafi sendiri. Pengungkapan pemikiran ide hermeneutik dari pemikiran Hanafi akan sangat menarik mengingat Hanafi sebagai tokoh Muslim yang paham tentang tafsir klasik, fiqh, *uṣul fiqh* dan *uṣlub-uṣlub* bahasa Arab yang kemudian menghubungkannya dengan kajian ilmu filsafat dan *Islamic studies*.

---

<sup>68</sup>Abad Barduzaman, *Kiri Islam Hasan Hanafi: Menggugat Kemapanan Agama dan Politik*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2005), h. 25

<sup>69</sup> Muhammad Nukhan, *Jurgen Habermas dan Hasan Hanafi: Kritik terhadap Masyarakat Modern*, (Surabaya: IAIN Sunan Ampel, 2005), h. 42

<sup>70</sup> Very Verdiansyah, *Islam Emansipatoris: Menafsirkan Agama Untuk Praksis Pembebasan*, (Jakarta: P3M, 2004), h. 30-31

## H. Metodologi Penelitian

### a. Jenis Penelitian

Penelitian ini berdasarkan kajiannya menggunakan jenis penelitian yaitu penelitian perpustakaan (*library research*) yakni keseluruhan objek kajian digali dari literatur yang ada dalam perpustakaan berupa pemikiran otentik dari perspektif Ḥanafī termasuk pemikir Barat dan Islam lainnya tentang keseluruhan gagasan dan ide-idenya tentang hermeneutik baik secara implisit maupun eksplisit yang tersebar dalam setiap karya tulis.

Pembahasan hermeneutik dalam penelitian ini lebih fokus pada hermeneutik dengan pendekatan filsafat dengan tidak menggunakan pendekatan semantik, semiotik dan linguistik. Ḥanafī setiap pembahasan hermeneutik menggabungkan antara pemahaman tafsir, fiqh dan *uṣul fiqh* di sisi lain menggunakan kaidah-kaidah filsafat sehingga terkesan konsep hermeneutiknya lebih modernis.

### b. Sumber data

Dalam melakukan penelitian mengingat penelitian ini berbentuk penelitian kualitatif maka data kualitatif bersifat mendalam dan rinci sehingga termasuk juga pembahasan bersifat panjang lebar. Akibatnya analisis data bersifat spesifik terutama untuk meringkas data dan menyatukan dalam suatu alur analisis yang mudah dipahami. Data kualitatif berbentuk deskriptif berupa kata-kata tulisan.

Terdapat tiga jalur data kualitatif yaitu reduksi data, penyajian data dan penarikan kesimpulan. Reduksi data dimaksudkan adalah proses pemilihan, pemusatan perhatian pada penyederhanaan, pengabstrakan dan transformasi data yang muncul dari temuan tulisan khususnya karya Ḥanafī tentang hermeneutik. Sedangkan penyajian data akan diuraikan dengan hati-hati agar terdapat koherensi pemahaman antar sub bab pembahasan sehingga terkesan memiliki integrasi dalam satu tema khususnya hermeneutik.

Sumber data yang digunakan dalam penelitian ini terbagi dua yaitu data primer dan data sekunder. Data primer merupakan data autentik yang diperoleh dari kitab yang ditulis langsung oleh Ḥanafī. Sementara data sekunder diperoleh melalui seleksi dari beberapa literatur yang memiliki keterkaitannya dengan hermeneutik itu sendiri. Adapun rujukan yang dapat dijadikan sebagai data primer yaitu kitab yang ditulis Ḥanafī terutama *Min al-Naṣ Ilā al-Waqi'* jilid I dan II, *Islam wa al-Ṣaurah*, *Min al-'Aqīdah ilā al-Ṣaurah*, *Ta'wīl al-Zāhiriyyāt*, *Ad-Dīn wa al-Niḍāl al-Waṭan*, *al-Yamīn wa al-Yasār fī al-Fikr ad-Dīnī*, *Hiwār al-'Ayyāl* dan *ad-Dīn Wa at-Taḥarrur aṣ-Ṣaqafī*. Sedangkan data sekunder yaitu data yang

disubstitusikan dari karya-karya lain yang diperoleh penulis dari berbagai ragam bacaan baik dari kitab-kitab, buku-buku, ensiklopedi, kamus, jurnal dan lain-lain berdasarkan relevansi dengan judul penelitian ini.

### c. Analisis Data

Semua data yang telah diperoleh dari data primer maupun data sekunder selanjutnya akan dilakukan analisis sebagai berikut:

#### 1. Analisis Deskriptif

Analisis deskriptif dimaksudkan untuk mendiskripsikan data yang terkait dengan hermeneutik yang diuraikan dalam setiap karya yang didapat dari intelektual Islam dan Barat. Kemudian kata dan kalimat yang urgen dikutip setelah itu diberikan respon atas uraian kata tersebut secara hati-hati agar diperoleh kesatuan pembahasan yang koherensi. Sedangkan dalam karya Ḥanafī dalam setiap karyanya yang kadang langsung menggunakan kata hermeneutik bahkan dipadukan dengan kata atau pembahasan tafsir itu sendiri. Sehingga penelitian ini membatasi tidak masuk ke dalam pembahasan tafsir akan tetapi lebih fokus pada pembahasan hermeneutik secara luas yang ingin dianalisis dan diinterpretasi dari penggunaan kata tafsir dan ta'wil.

Dalam analisis deskriptif dilakukan pendalaman dengan metode *content analysis* yakni menggunakan cara penggalian dengan mengkonfirmasi melalui cara identifikasi tema-tema teks yang berkenaan dengan hermeneutik sebagai sasaran. Pendekatan *content analysis* dicoba diarahkan kepada strategi memilih substansi yang paling menarik yang kemudian digeneralisasikan untuk menghasilkan analisis informasi akurat teks melalui teknik investigasi.<sup>71</sup> ketertarikan penelitian ini melakukan pembahasan mendetail terhadap isi informasi terutama meneliti dokumentasi data berupa teks yang membahas hermeneutik secara keseluruhan. *Content analysis* mencoba menganalisis isi teks baik secara membandingkan antara satu buku dan kitab dengan buku atau kitab lainnya khususnya dalam terminologi hermeneutik serta mengolah teks dan memilah data yang kemudian disusun tersebut dalam bahasa yang cermat, objektif dan sistematis yang diambil dari kemampuan buku-buku dan kitab-kitab dalam menyajikan sasaran pembahasan hermeneutik. Dalam menarik kesimpulan dilakukan secara objektif, sistematis dan komparatif dengan melihat pada kedekatan pemikiran Ḥanafī dengan pemikiran tokoh-tokoh filsafat sehingga menemukan inti (*core*) pembahasan hermeneutik yang signifikan.

---

<sup>71</sup> Robert Philip Weber, *Basic Content Analysis*, (California: Sage Publications, 1990), h. 41

## 2. Analisis Interpretatif Kritis

Analisis interpretasi mengusahakan suatu pergeseran atau menghadirkan kembali suatu sintesis dan iluminasi pemahaman makna yang mendalam di mana interpretasi melakukan investigasi atas setiap makna yang ditemukan dari berbagai sumber.<sup>72</sup> Analisis interpretatif diharapkan dapat menemukan penjabaran sistematis filosofis agar uraian-uraian pembahasan memberikan gambaran yang serasional mungkin menghindari dari rekayasa dan bias untuk memperjelas maksud ungkapan hermeneutik dari tokoh sentral dengan tokoh lainnya bahkan keberadaan ide penulis tetap dalam koridor logis objektif.

## 3. Analisis Eksploratif

Analisis eksploratif merupakan salah satu pendekatan penelitian yang digunakan untuk meneliti sesuatu (yang menarik perhatian) yang belum banyak diketahui, dipahami dan dikenali secara baik. Analisis eksploratif dimaksudkan adalah suatu langkah riset kualitatif yang menemukan di area baru titik fokus pembahasan inti dengan melakukan *open-ended* data hingga menghasilkan konsep baru yang selanjutnya menggeneralisasi area baru tersebut ke dalam teks.<sup>73</sup> Pada esensinya, ide hermeneutik Ḥanafī belum pernah dijabarkan secara konstruktif namun kebanyakan para cendekiawan Muslim menghubungkan dengan istilah Ḥanafī Kiri Islam (*al-Yasār Islam*) dan revolusi (*šaurah*). Dengan sendirinya diidentikkan hermeneutik Ḥanafī dikaitkan dengan konsep semacam ide tersebut. Disinilah analisis eksploratif akan memberikan jawaban tuntas menemukan apa yang sesungguhnya dari literatur yang dapat diungkapkan secara realistis ketimbang apa yang pernah dijabarkan tokoh lain terhadap ide hermeneutik Ḥanafī. Analisis eksploratif membuka wawasan baru yang belum diketahui baik oleh umum.

## 4. Analisis Heuristik

Analisis heuristik mencoba mencurahkan “sintesis kreatif” melalui instuisi peneliti dengan pemahaman membuka cakrawala yang dipahami dari berbagai refleksi pengalaman dan wawasan peneliti. Kombinasi pengalaman seseorang dengan mengintensifkan pengalaman esensi dari fenomena di mana heuristik tetap fokus pada pemaknaan bukan

---

<sup>72</sup>Gill Ereaut, *Analysis and Interpretation in Qualitative Market Research*, (London: Sage Publications, 2002), h. 88

<sup>73</sup>Lisa M. Given, *The SAGE Encyclopedia of Qualitative Research Methods*, (California: Sage Publications, 2008), vol. 1, h. 325

ukuran dari praktisnya, serta dengan pengalaman bukan tindakan.<sup>74</sup> Heuristik menawarkan jalan baru cara pemecahan masalah yang dapat diterima oleh semua pihak dengan memberikan argumentasi secukupnya khususnya hermeneutik. Ḥanafī memiliki banyak gagasan dan ide-ide brilian yang dapat menyatukan pandangan-pandangan antara cara kerja tafsir dan hermeneutik. Sehingga hermeneutik yang dilahirkan nanti merupakan sebuah pemahaman hermeneutik yang *acceptable* bagi pemecahan masalah di dalam sosial keagamaan maupun sosial politik.

## I. Garis Besar Isi Disertasi

Adapun garis besar yang akan menjadi isi dalam penelitian disertasi ini melingkupi beberapa bab pembahasan yaitu:

Pada bab pertama berisikan Pendahuluan yang meliputi pembahasan antara lain Latar Belakang Masalah, Perumusan Masalah, Batasan Istilah, Tujuan Penelitian, Kegunaan Penelitian, Landasan Teori, Kajian Terdahulu, Metodologi Penelitian dan Garis Besar Isi Disertasi.

Dalam bab dua lebih fokus pada pembahasan perkembangan Hermeneutik Perspektif Teoritis yang meliputi pembahasan tentang Pengertian Hermeneutik, Beberapa Corak Hermeneutik yang dibahas dalam sub bahasan Hermeneutik Ontologi, Hermeneutik Subjektif, Hermeneutik Kritis, Hermeneutik Historis/Emperis, Hermeneutik Literalis, Hermeneutik Strukturalis, Hermeneutik *Language Game*, Hermeneutik Psikoanalisis, Hermeneutik Dialektis, Hermeneutik Moral, Hermeneutik Anti Kekerasan, Hermeneutik Pluralistik Hermeneutik Feministik, Hermeneutik Dekonstruksionis.

Kemudian bab tiga menjelaskan Konsep Pemahaman Agama Dalam Masyarakat Kontemporer mencakup pemahaman tentang Diskursus Pemahaman Agama, Karakteristik pemahaman Agama dan Polarisasi Pemahaman agama.

Pada bab empat memuat pembahasan Paradigma Hermeneutik Islam, Retorika Hermeneutik Dalam Dunia Islam, Hermeneutik Antara Objektif Dan Subjektif, Hermeneutik Konstruktif, Hermeneutik Pro Konstruktif, Hermeneutik Rekonstruktif dan Hermeneutik Dekonstruktif.

Dalam bab lima meliputi pembahasan Pemahaman agama Dalam Pemikiran Hermeneutik Ḥanafī yang melingkupi pembahasan antara lain Wahyu dan Pemahaman Agama dalam Diskursus Hermeneutik dan Tafsir, Hermeneutik Perspektif Ḥanafī,

---

<sup>74</sup> Michael Quinn Patton, *Qualitative Research & Evaluation Methods: Integrating Theory and Practice*, (California: Sage Publications, 2014), h. 119

Aktualisasi Hermeneutik Terhadap Polarisasi Transformasi Sosial, Dinamisasi Hermeneutik Menuju Revolusi dan Urgensitas Paradigma Hermeneutik Asketisme Representatif. Sedangkan terakhir dimasukkan bab ke enam membahas meliputi penutup berisikan kesimpulan.

### BAB III HERMENEUTIK DAN PEMAHAMAN AGAMA

#### A. Pengertian Hermeneutik

Hermeneutik berasal dari kata *hermeneuein* atau *hermeneia* yang memiliki tiga dasar makna yang dipahami pada masa klasik yaitu memaklumkan (*announce*), menjelaskan (*explain*) dan menerjemahkan (*translate*).<sup>75</sup> Ada pula yang mengartikan hermeneutik dengan mengekspresikan (*express*) yang sama artinya dengan memberikan pendapat (*say*). Kata-kata tersebut di atas berhubungan dengan pemahaman suatu kata yang diuraikan dalam bentuk alih bahasa dari bahasa teks ke dalam bahasa ucapan individualistis.<sup>76</sup> Hermeneutik diartikan pula dengan untuk menetapkan (*to set forth*). Pemahaman berdasarkan “*explain*” diarahkan untuk menguraikan tentang kelayakan tanda/isyarat yang termuat di dalam kata. Sedangkan “*interpret*” ditujukan untuk membuat jelas teks yang tidak jelas menjadi teks bermakna pasti yang tidak lagi mengandung kekaburan.

Hermeneutik derivasi dari kata Yunani yang diartikan sebagai “*to interpret*” yaitu ilmu yang menggambarkan prinsip atau metode suatu interpretasi makna individualistik pengarang. Pada prinsipnya hermeneutik dilakukan pemahaman melalui kajian eksegesis dan kontekstual yang diarahkan untuk melahirkan hukum interpretasi atau suatu seni.<sup>77</sup> Hermeneutik identik sebagai doktrin interpretasi yang dapat menjelaskan makna yang dalam dan dangkal, minimal dan maksimal, transenden dan sophistik, authensitas dan rekayasa. Aplikasi hermeneutik secara umum digunakan untuk menunjukkan teori seni atau teori doktrin dari apa yang diobservasinya. Hermeneutik bersinonim dengan kata eksegesis yang diartikan dengan “*to set forth, explain dan narrate*”. Eksegesis termasuk juga dalam teori seni mengungkapkan kata.<sup>78</sup> Eksegesis diartikan pula sama dengan translasi (terjemahan).<sup>79</sup> Di samping itu, hermeneutik juga interpretasi itu sendiri dapat dipahami seperti diungkapkan Paul Ricoeur yaitu “*interpretation is the work of thought which consists in deciphering the hidden meaning in the apparent meaning, in unfolding the leves of meaning implied in literal meaning*” [interpretasi adalah kerja pikiran yang terdiri dari pengartian makna tersembunyi

---

<sup>75</sup> Richard Palmer, *Hermeneutics*, (Evanston: Northwestern University Press, 1969), h. 21-32

<sup>76</sup> *Ibid*, h. 13

<sup>77</sup> Grant R. Osborne, *The Hermeneutical Spiral: A Comprehensive Introduction to Biblical Interpretation*, (USA: InterVarsity Press, 2006), ed. 2, h. 21

<sup>78</sup> Jacob Izaak Doedes, *Manual of Hermeneutics for the writings of the New Testament*, tran. G. W. Segman, (Edinburgh: T & T Clark, tt), h 1-5

<sup>79</sup> Copeland, *Rhetoric*, h. 88

menjadi arti yang jelas, dalam pengungkapan makna berlapis yang tersirat di dalam makna literal].<sup>80</sup>

Schleiermacher mengartikan hermeneutik sebagai seni dalam pemahaman kata yang membentuk diskursus kebenaran individualis yang beragam.<sup>81</sup> Banyak ungkapan dari aplikasi hermeneutik membentuk terlebih dahulu diskursus (wacana) sebelum ungkapan tersebut diterima sebagai doktrin, dogma dan idiologi. Tidak ada suatu interpretasi langsung diterima sebagai kebenaran disebabkan interpretasi diterima di kalangan masyarakat baik melalui sensus literal, sensus komunal dan sensus spiritualis.

Richard L. Palmer mendefinisikan hermeneutik sebagai suatu pendekatan pemahaman karya-karya manusia yang mencoba menguraikan dengan cara mentransendenkan bentuk-bentuk interpretasi bahasa.<sup>82</sup> Hermeneutik diarahkan untuk menemukan makna tertinggi dari suatu ungkapan kata di mana kata yang termuat dalam teks bukan bahasa biasa akan tetapi bahasa penuh makna yang memerlukan pemahaman yang mendalam agar pemahaman itu sendiri menjadi bermakna.

Bahasa merupakan alat bagi eksistensi manusia.<sup>83</sup> Sedangkan pemahaman merupakan suatu keadaan melenyapkan diri (*loss of self*) bahwa suatu pemahaman harus melepaskan diri dari sikap perasaan, emosi dan rekayasa agar memiliki tingkat relevansi dengan hermeneutik teologis.<sup>84</sup> Hermeneutik umumnya berkembang dalam suatu tradisi yang telah terbukti sebagai bangunan agama dan hukum, seni dan filsafat sehingga untuk merevolusinya diperlukan kesadaran tradisi melalui refleksi gerakan emansipasi.<sup>85</sup> Interpretasi dalam aplikasi hermeneutik pada tingkatan minimal menghasilkan pemikiran ide saja namun dalam tingkatan maksimal melahirkan suatu aturan hukum, idiologi dan doktrin yang mengakibatkan suatu interpretasi menjadi terapan, aplikatif bahkan menjadi dogma atau doktrin yang tidak boleh dilanggar.

Hermeneutik, eksegesis maupun interpretasi memiliki makna yang sama walau dalam kata yang berbeda. Kesemua kata tersebut lebih dominan kepada memahami dari yang ada (*understanding of being*) ketimbang pengalaman batin (*inner experience*) yang sangat

---

<sup>80</sup>Paul Ricoeur, *The Conflict of Interpretations*, trans. Don Ihde, (Evanston: Northwestern University Press, 1974), h. 13

<sup>81</sup>Friedrich Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism: And Other Writings*, ed. Andrew Bowie, (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), cet. 1, h. xx

<sup>82</sup>Hans-Georg Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, tran. David E. Linge, (London: University of California Press, 2008), h. 10

<sup>83</sup>Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, h. 19

<sup>84</sup>*Ibid*, h. 51

<sup>85</sup>*Ibid*, h. 18

mengarah kepada subjektivitas.<sup>86</sup> Kehadiran pemahaman teks Kitab Suci ke dalam teks tulisan/ucapan manusia atau teks Kitab Suci menjadi tindakan realistis diperlukan aplikasi hermeneutik, eksegesis dan interpretasi yang diterima suatu komunitas. Setiap komunitas memiliki *interpreter* yang dianggap sebagai penggagas nilai-nilai religius di dalam masyarakat. Stiap pemahaman agama selalu menyajikan nilai-nilai religius yang dihasilkan dari kerja hermeneutik, eksegesis maupun interpretasi itu sendiri.

Hermeneutik dalam perspektif Gadamer mengintegrasikan antara pemahaman, interpretasi dan aplikasi. Sehingga hermeneutik dikenalkan Gadamer dengan *praxis*, sedangkan dalam istilah Aristoteles, hermeneutik lebih sebagai aktivitas praktik *wisdom*. Kata hermeneutik sebagai aplikasi yaitu bahwa situasi historis dan adat kebiasaan *interpreter* yang berbentuk seni pemahaman, teori retorika klasik (*kairos*) atau menguji kebenaran secara persuasif dengan mengapresiasi keadaan subjek, audien dan momen.<sup>87</sup> *Kairos* merupakan doktrin pertimbangan baik tentang suatu kebiasaan yang diimplikasi dari praktik *wisdom*.<sup>88</sup>

Perkembangan hermeneutik klasik seperti gagasan Plato sangat peduli pada kelayakan interpretasi teks. Menurut Plato, *Hermeneus* bukanlah penemu kebenaran sebab kebenaran hanya dapat diperoleh melalui pikiran bijak (*sophia*) sebab *sophia* memiliki akses kepada kebenaran. Hal ini terjadilah perdebatan antara tuhan hermes (*the god hermes*) atau interpretasi substantif (*substantive hermeneuein*). *Hermes* merupakan dewa langit Tuhan yang khusus membawa pesan-pesan dari Tuhan yang disebut *hermeneus*. *Hermeneus* diidentifikasi sebagai ucapan (*said*) yang kemudian dapat dipahami oleh manusia. Secara essensi *Hermeneus* dengan sendirinya tidak tahu tentang kebenaran dan pula tidak tahu kebenaran yang terletak di dalam perkataan Tuhan. *Hermeneus* bertindak sebagai memfasilitasi manusia mengenai pemahaman Kitab Suci Tuhan (*an interpretation of divine scripture*).

Sedangkan kata *hermeneia* menurut Plato diartikan lebih ke pada seni pemahaman (*the hermeneutical art*) yang memediasikan aktivitas pemahaman manusia di antara dua tipe yaitu *interpretatio* atau *tranlatio*. Sedangkan *Peri Hermeneias* Aristoteles biasanya diterjemahkan ke dalam *De Interpretation* yang menunjukkan pada proposisi *logoi apophantikoi* yaitu sesuatu yang dapat memperjelas mana ‘benar dan salah’. Hal ini berkaitan dengan “topik logika tradisional yang identik dengan doktrin pertimbangan (*doctrine of judgments*) atau doktrin ungkapan (*doctrine of propositions*). Karena itu *hermeneia* berarti

---

<sup>86</sup> *Ibid*, h. xxxv

<sup>87</sup> Rita Copeland, *Rhetoric, Hermeneutics, and Translation in the Middle Ages: Academic Tradition*, (New York: Cambridge University Press, 1995), h. 19

<sup>88</sup> *Ibid*, h. 19

ungkapan ekspresi bahasa sebagai yang disebut juga suatu proposisi pada perkembangan logika modern. Maksud dari *hermeneia* itu sendiri dipahami sama dengan maksud *hermeneia* dalam istilah “Organon Aristoteles”. *Hermeneia* dalam perspektif Aristoteles adalah sebagai alat interpretasi teks.<sup>89</sup> Seorang filosof dipandang sebagai subjek yang mampu berada di jalan kebenaran di mana dengan capaian tujuan hermeneutik membuka perdebatan apa yang diperlukan dari sebuah hermeneutik masuk kepada *the god hermes* atau *substantive hermeneuein*.<sup>90</sup>

Hermeneutik dalam istilah Plato menyebut dengan *god Hermes*. *Hermeneut* diartikan sebagai *god* yakni hadirnya pembawa pesan yaitu *Angelos*. Ketika *god* menghampiri manusia maka lahirlah spirit (*daemon*) yang disebutkan Plato dengan *Hermeneuon*. Karena itu transmisi dari *god* ke manusia disebut dengan *diaporthmeuon* dari akibat adanya komunikasi pembicaraan antara tuhan dengan manusia.<sup>91</sup> Aristoteles menyebut *hermeneia* sebagai teks itu sendiri. Hubungan antara interpretasi sastra dan akuisisi pengetahuan pada masa Yunani kuno untuk mempelajari *author* serta untuk mempelajari *wisdom* dari *author* tersebut. Pada masa itu *hermenes* dikenal sebagai penafsir Tuhan.<sup>92</sup>

Gadamer menganggap keistimewaan hermeneutik dalam pandangan Aristoteles yang menitikberatkan suatu pemahaman bersandar pada *virtue of phronesis* (*a good word of phronesis*) yaitu hermeneutik berdasarkan ‘pertimbangan’, bukan pertimbangan yang sederhana yang menghormati situasi khusus.<sup>93</sup> Dalam perspektif Aristoteles, praktik *wisdom* itulah *phronesis*.<sup>94</sup> Ada pula *phronesis* diartikan dengan “deliberasi etik”.<sup>95</sup> Bahkan *phronesis* disamakan dengan “pengetahuan moral”.<sup>96</sup> *Moral being* tidak berdasarkan pengetahuan objektif yakni si penafsir tidak berdiri menentang situasi yang diobservasinya tetapi langsung memberikan affektif terhadap kesaksian pada kenyataan di mana sesuatu itu dapat dilakukannya.<sup>97</sup>

Di era modern muncul tokoh hermeneutik semacam Nietzsche, Foucault dan Derrida yang memperkenalkan teori hermeneutik antara konstruktif dan rekonstruktif menyebabkan

---

<sup>89</sup>Seebohm, *Hermeneutics*, h. 10-12

<sup>90</sup>*Ibid*

<sup>91</sup> Francisco Gonazales, “The Hermeneutics Vocabulary of Plato,” dalam Jeff Malpas dan Hans-Helmuth Gander (ed.), *The Routledge Companion to Hermeneutics*, (New York: Routledge, 2015), h. 13

<sup>92</sup>Shaun Gallagher, *Hermeneutics and Education*, (New York, Albany: State University of New York Press, 1992), h. 1

<sup>93</sup>Risser, *The Life of Understanding*, h. 52

<sup>94</sup>Anthony C. Thiselton, *Hermeneutics: An Introduction*, (Michigan: Wm. B. Eerdmann Publishing, 2009), h. 245

<sup>95</sup>Paul S. Chung, *The Hermeneutical Self and an Ethical Difference: Intercivilizational Engagement*, (Cambridge: James Clarke, 2012), h. 71

<sup>96</sup>*Ibid*, h. 75

<sup>97</sup>Copeland, *Rhetoric*, h. 19

hermeneutik berkembang tanpa batas dalam istilah Ḥanafī menyebut dengan hermeneutik lintas batas (*tafsīr ṭawālī*). Di samping itu Paul Ricoeur diidentikkan dengan hermeneutik kritis (*hermeneutics of suspicion*).<sup>98</sup> Sedangkan Heidegger dalam karyanya *Being and Time* tidak merepresentasikan filsafat eksistensi. Heidegger menggambarkan obrolan kosong (*idle chatter*) bukan berarti memunculkan “*negative meaning*” dengan maksud menolak yang tidak otentik maka terkesan Heidegger memperkenalkan makna menjadi sebuah doktrin (*meaning of doctrine*).<sup>99</sup> Karena itu setiap interpretasi dalam perspektif Heidegger mesti melahirkan suatu doktrin.

Dalam *Peri Hermeneias* Aristoteles menyebutnya ‘*Organon*’ (alat) untuk menemukan ilmu-ilmu yang lain termasuk pemahaman agama maka setiap orang harus meliputi 8 risalah yaitu retorika, puisi (syair), kategorisasi, simbol lafazh, analisis a priori, analisis aposteriori, tematik dan asumsi sophistic.<sup>100</sup> Setiap interpretasi yang akan dipahami tentang sesuatu ilmu harus masuk dari 8 risalah yang dimaksudkan Aristoteles. Setiap interpretasi dari suatu langkah hermeneutik tergantung pada individu dari alat mana memulakan pemahaman agar ditemukan interpretasi yang layak.

Dari bahasan di atas, hermeneutik memiliki cakupan tentang belajar tentang pemahaman manusia itu sendiri (*study of human understanding per se*).<sup>101</sup> Pemahaman manusia tidak tertutup kemungkinan terkadang terjebak dalam hermeneutik tabuh perang (*hermeneutics of the cross*) dan hermeneutik meninggikan kemuliaan (*hermeneutics of the glory*).<sup>102</sup> Dalam fakta yang tak diduga hermeneutik sering berkembang terkadang menimbulkan “*surplus of meaning*” di dalam teks.<sup>103</sup> Akhirnya cara kerja hermeneutik tidak dapat diredam dalam satu pola pemahaman saja akan tetapi dapat diterapkan menurut keinginan-keinginan *interpreter* yang tidak terpola pada satu karakter yang terukur, pasti dan layak.

Hermeneutik bukanlah metode, program ataupun doktrin substantif. Hermeneutik lebih bersifat sebagai aktivitas filsafat yang bertujuan untuk memahami cara kita mengerti. Hermeneutik meletakkan dirinya dalam kerja ontologi, epistemologi, aksiologi dan teologi yaitu mengidentifikasi hubungan antara teks dan pembaca, historis dan sekarang yang dapat

---

<sup>98</sup>Yaapar, *Pilgrimage*, h. 71

<sup>99</sup>Gadamer, *Philosophical Hermeneutic*, h. 141

<sup>100</sup>Thomas (Aquinas) dan Tommaso de Vio Cajetan, *Aristotle*, h. 1

<sup>101</sup>Kevin J. Vanhoozer, *Is There a Meaning in This Text?: The Bible, the Reader, and the Morality of Literally Knowledge*, (Michigan: Zondervan, 1998), h. 20

<sup>102</sup>*Ibid*, h. 465

<sup>103</sup>Michael J. Gorman, *Elements of Biblical Exegesis: A Basic Guide for Students and Ministers*, (USA: Baker Publishing Group, 2009), h. 132

dipahami pada semua tempat.<sup>104</sup> Oleh karena itu, hermeneutik merupakan cara kerja filosof yang mencoba menguraikan teks yang terpampang dan terhampar luas dari sisi mana nilai filosofis itu dikaji.

Filsafat hermeneutik beranjak dari suatu siklus dimulai *subject matter* (titik fokus) yang kemudian filosof (*reader*) memahami dari *text* yang telah mengisyaratkan nilai kebaikan di dalamnya yang berasal dari *author*. Dengan demikian siklus hermeneutik dari *subject matter – reader – text – author* sebagai langkah menemukan suatu interpretasi.<sup>105</sup> Interpretasi dapat saja terjatuh pada *black hermeneutics* ataupun *white hermeneutics* yang membedakannya adalah *wisdom* atau *depth interpretation*.

## B. Hermeneutik Dalam Dinamika Sejarah

Hermeneutik pada awal sejarah Yunani klasik digunakan untuk studi kritik gramatika terhadap sastra. Dalam bahasa Yunani disebut juga dengan kritis (*kritikos*) bersinonim dengan gramatika (*gramatikos*) yang tujuannya adalah kritik literatur dengan pendekatan filologi terhadap teks sastra.<sup>106</sup> Sehingga Aristoteles dalam *Peri Hermeneias* mendefinisikan hermeneutik *concern* dengan aksi bahasa terhadap sesuatu apapun yang dipikirkan.<sup>107</sup>

Interpretasi merupakan eksposisi dari satu bahasa dengan bahasa lainnya sebagai budaya manusia (*anthropos*) bahkan itu manusia berpikir (*homo*).<sup>108</sup> Interpretasi itu diartikan dengan translasi atau eksposisi antara dua bahasa, ada pula dipahamkan sebagai mediasi antara Tuhan dan manusia.<sup>109</sup> Sastra umumnya menyampaikan pesan-pesan *wisdom* yang memiliki nuansa kata yang sangat mempengaruhi pembacanya untuk melakukan retorika.

Pada awal abad pertama masehi diperkenalkan novel Hellenistik seperti *Chaereas* dan *Callirhoe* merupakan karya sastra era Yunani yang menjelaskan tentang ide-ide bagus sebagai pembuka jendela dikenal dengan akal populer abad pertama.<sup>110</sup> Setiap sastra memiliki cakupan pemahaman yang fantastis yang dilahirkan dari pemikiran-pemikiran manusia dari berbagai benda yang dipikirkan. Setiap sastra memuat nilai-nilai kebenaran untuk menggugah manusia terhadap pesan yang diinginkan oleh penulis sastra tersebut.

---

<sup>104</sup> Leyh (Ed), *Legal Hermeneutics*, h. 283

<sup>105</sup> Manfred Oemeng, "On the Reception of the Biblical Book of Job in the Context of Recent of Cinematography," dalam Michaela Bauks et. al., *Between Text and Text: The Hermeneutics of Intertextuality in Ancient*, h. 164

<sup>106</sup> Copeland, *Rhetoric*, h. 11

<sup>107</sup> *Ibid*, h. 18

<sup>108</sup> *Ibid*, h. 89

<sup>109</sup> *Ibid*, h. 90

<sup>110</sup> David A. Holgate dan Rachel Starr, *Biblical Hermeneutics*, (London: SCM Press, 2006), h. 83

Era patristik yang berkembang pada abad VIII adalah era Bapak gereja di mana eksegesis teks Kitab Suci masih dalam formasi teks primitif dari *Old Testament* (Perjanjian Lama) menuju *New Testament* (Perjanjian Baru) *Interpreter Christian Klasik* menginterpretasikan Kitab Suci awalnya dimulai dari gereja sebagai hukum (*canonic*) teks khusus.<sup>111</sup>

*Bible* bukanlah kitab magis tetapi produk tulisan sejarah yang ditulis dengan kata-kata yang dipakai manusia. Pendekatan sejarah terhadap *Bible* telah membuka mata dalam pencarian makna dan tanda yang tertutup dalam beberapa periode masa akibat adanya perkembangan evolusi pemikiran historis.<sup>112</sup> Sehingga teks *Bible* mulai dibedah dengan penggunaan hermeneutik dalam memahami teks-teks menjadi pemahaman yang aplikatif.

Penggunaan hermeneutik terhadap pemahaman Kitab Suci telah menimbulkan diskursus kritis terhadap *Bible* bahkan *Bible* lebih ditunjuki kepada kegagalan tulisan pesan Tuhan yang membolehkan pesan Tuhan hadir pada manusia pada peristiwa dan tokoh-tokoh historis. Hal ini menunjukkan kemampuan intervensi Tuhan pada historis. Keberadaan kritis historis pada *Bible* membuat pertimbangan inteligensi manusia tentang kemandirian *Bible* yang dapat memberikan putusan apriori tentang apa yang terjadi dalam sejarah *Bible*.<sup>113</sup>

Hermeneutik digunakan sebagai interpretasi *biblical* autentik sebagai realitas pengalaman agama, transformasi kehidupan dan praxis deliberatif. Dalam usaha mencari titik poin 'otoritas *Bible*'. Hermeneutik sebagai alat kritik *biblical* yang banyak dikaji melalui kajian pengalaman yang dangkal maka jadilah hermeneutik identik dengan interpretasi teks. Kritik *biblical* berdasarkan pengalaman yang kadang diarahkan dari marjinal ke merajai (*empire*), ataupun setiap yang interpretasi dapat dikawinkan bahkan diarahkan terpusat pada perlucutan makna atau klaim pendapat, berorientasi masyarakat, pendapat bebas bahkan menentang teks agar menjadi terukur otoritasnya dalam berbagai pemahaman masyarakat.<sup>114</sup>

Pada awal abad XII masehi, hermeneutik mulai digunakan untuk mengkonfrontir teks-teks Kitab Suci terutama *Bible* dengan ditelusuri bahkan dilakukan interpretasi teks sinkronik untuk mengklarifikasikan sejarah teks *Bible* yang dipandang memiliki kemiskinan

---

<sup>111</sup> Thomas C. Oden dan Gerald L. Bray, *Ancient Christian Texts: Commentary on the Gospel of John, Theodore of Mopsuestia*, trans. Marco Conti, ed. Joel C. Elowsky, (Illionis: IVP Academics, 2010), h. vii

<sup>112</sup> Duncan Sheldon Ferguson, *Biblical Hermeneutics: An Introduction*, (Atlanta: John Knox Press, 1986), h. 52

<sup>113</sup> *Ibid*, h. 52

<sup>114</sup> Francisco Lozada dan Fernando F. Segovia (ed.), *Latino/a Biblical Hermeneutics: Problematics, Objectives, Strategies*, h. 47-49

reputasi akibat kitab *Bible* sangat tua dengan kesan lebih dekat pengembangan ke arah sejarah yang kompleks.<sup>115</sup>

Interpretasi *Bible* membuat luar biasa (*extraordinary*) pentingnya kehidupan gereja. *Bible* sebagai sumber pokok membuat cerdas kehendak Tuhan dalam kehidupan manusia. *Bible* identik dengan misteri cara Tuhan di dunia.<sup>116</sup> Interpretasi *Bible* menggunakan hermeneutik diperkenalkan pada abad XII masehi. Sebenarnya *Bible* dalam interpretasinya menempatkan individu pembaca sebagai *editor*, *translator* dan *anotator* yang menggunakan kritisisme tekstual untuk melakukan preparasi terhadap muatan isi *Bible*. Abad inilah muncul kritik edisi baru bahasa original teks *Bible*. Teks *Bible* klasik menimbulkan pesan-pesan ambigu dalam mengapresiasi studi teks-teks klasik. *Editor* dan *translator* lebih bersifat melakukan asesmen terhadap interpretasi *Bible* dengan pendekatan asumsi literatur kritis internasional yang menghargai teks sebagai penyedia translasi yang paling autoritatif yang terpercaya dari teks klasik. Sedangkan *anotator* menyuplai catatan kaki terhadap tantangan tekstual yang memunculkan daya tarik pembaca.<sup>117</sup>

Pada abad XV masehi, *Bible* tertulis dalam bahasa latin Amerika yang mempolitisir *Bible* sebagai alat melegalkan dilakukan imperialisme dan kolonisasi terhadap bangsa-bangsa non kristen sebagaimana Christopher Columbus melakukan invasi dan kolonisasi sebagai usaha melakukan motivasi penginjilan. Karena itu *Bible* dalam justifikasi bangsa Spanyol dipersepsikan tidak murni sehingga John Paul II meminta peninjauan kembali terhadap *Bible* sejak abad XV tersebut untuk menghadirkan kecintaan, keadilan dan kedamaian.<sup>118</sup>

Pada abad XVI masehi dianalisis pembacaan pesan *biblical* sehingga ditemukan *Bible* dalam bahasa original baik bahasa Hebrew klasik atau Aramaik klasik bahkan ada pula anggapan berasal dialek bahasa Yunani *koine* maka dikenal ada *Bible* dalam bahasa Hebrew termasuk dalam group bahasa Semit atau Aramaik yang berasal dari bahasa imperium Persia. *New Testament* (Perjanjian Baru) berisikan sejumlah kosa kata Aramaik dipandang sebagai dialek bahasa sehari-hari Yesus.<sup>119</sup>

Pada abad XVII masehi ditemukan *Bible* dalam bahasa Roma dan Yunani klasik yang diklaim memiliki kesamaan eksegesis pada kasus lain yang ditemukan oleh seorang ahli philologi yaitu Ernesti. Pada abad XVIII masehi muncul filsafat investigasi terhadap *Bible* di

---

<sup>115</sup> Holgate dan Rachel Starr, *Biblical Hermeneutics*, h. 66

<sup>116</sup> Ferguson, *Biblical Hermeneutics*, h. 1

<sup>117</sup> Oden dan Gerald L. Bray, *Ancient Christian Texts*, h. xii

<sup>118</sup> Holgate dan Rachel Starr, *Biblical Hermeneutics*, h. 13

<sup>119</sup> *Ibid*, h. 67-68

mana Jerman dan Inggris melakukan reaksi menentang ortodoks dan dominan terhadap emosi keyakinan yang kosong (*blind emotional faith*).<sup>120</sup>

Pemahaman kebenaran wahyu *biblical* melihat dari berbagai sudut perspektif menggabungkan kebenaran historis dengan klaim kebenaran *Gospel* bahwa *Christ* (messiah) menginginkan kebenaran estetis universal dari sastra *Old Testament* (Perjanjian Lama). Hal ini dipandang oleh orang-orang era tersebut sebagai imajinasi mereka di mana *Bible* adalah tulisan dalam asumsi mereka yakni dikenal dengan ‘orang-orang yang punya tulisan atau sebagai penulis-penulis mereka sendiri’. Sastra *Old Testament* membutuhkan kritik *biblical* dalam mempercayai penempatan mereka sebagai pemilik kebenaran patriarki klasik sekaligus sebagai *prophet*.<sup>121</sup>

Hermeneutik mewacanakan *bible* dalam kajian *direct* dan *indirect* antara interpretasi *authorship*, *ter-update*, kemurnian, destinasi, komposisi dan intensif. Dalam faktor yang lain studi *biblical* lebih sukar menemukan internalisasi makna sehingga keberadaan kritik hermeneutik sebagai kekuatan terhadap kebiasaan historis mengenai dokumen dan referensi tradisi gereja klasik dan tulisan kontemporer terhadap literatur *biblical*.<sup>122</sup> *Bible* mendapati kritik baru melalui hermeneutik sehingga melahirkan beberapa cara pendekatan baru seperti:

1. Kritik literatur baru terhadap berbagai representasi yang bukan institusional yang tidak memberikan denominasi kesopanan teologis dengan mencari sisi produktif dari *Bible*.
2. Kritik literatur baru terhadap komunikasi pada masyarakat non teologis dengan menginginkan kontribusi diskusi literatur secara umum.
3. Kritik literatur baru terhadap deliberatif penggunaan setiap bahasa sehari-hari sehingga terjatuh dalam seni berbahasa.
4. Kritik literatur baru terhadap cara kritik dalam melihat historis kritis yang membutuhkan rekonstruksi penempatan pengembangan tekstual yang kritis tanpa melihat keseluruhan di mana ditemukan cara deal teks yang eskavatif. Naratologi yang berfokus pada teks final ataupun mencoba mengapresiasi fungsi struktur keseluruhan.

---

<sup>120</sup>Milton Spenser Terry, *Biblical Hermeneutics, First Edition: A Treatise on the Interpretation of the Old and New Testament: Biblical Hemeneutical*, (Oregon: Wifp & Stock Publishers, tt), h. 53-55

<sup>121</sup>Richard A. Grusin, *Transcendentalist Hermeneutics: Institutional Authority and the Higher Criticism of the Bible*, (London: Duke University Press, 1991), h. 90

<sup>122</sup>Ferguson, *Biblical Hermeneutics*, h. 75

5. Kritik literatur baru terhadap kepedulian pada nilai-nilai estetis *Bible* dan keindahan *author Bible* dalam menggambarkan nilai-nilai tentang kebaikan dan keburukan.
6. Kritik literatur baru terhadap fokus pada teks naratif walaupun prinsip metodologi dapat diaplikasi melalui *genre* yang lebih baik.<sup>123</sup>

## C. Beberapa Corak Hermeneutik

### 1. Hermeneutik Ontologi

Hermeneutik ontologi yaitu suatu interpretasi yang fokus pada hakikat pemahaman serta mengungkapkannya seperti apa adanya. Hermeneutik ontologi termasuk juga hermeneutik transedental. Hermeneutik selalu diarahkan khusus terhadap kajian Kitab Suci untuk investigasi kekinian.<sup>124</sup> Hermeneutik ontologi menemukan kebenaran dalam tataran metafisis, metaforis, idealis dan perfeksionis yang menunjukkan aktivitas asketisme manusia.

Pemahaman agama dalam tataran hermeneutik melalui interpretasinya melahirkan pemahaman keyakinan (*faith*).<sup>125</sup> Setiap penguraian ayat-ayat yang diungkapkan secara relevan akan menjadi suatu manifestasi “*prince of the world*” (mahkota alam).<sup>126</sup> Uraian pemahaman agama bertujuan membawa relasi manusia kepada Tuhan dan menghapus dosa kepada Tuhan. Hermeneutik ontologi model Schleiermacher menjadikan cakrawala hermeneutik sebagai interpretasi kerja penebusan dosa.<sup>127</sup> Hermeneutik ontologi identik setiap interpretasinya dalam anggapan berada dalam Kerajaan Tuhan, maka menghadirkan ide untuk kepentingan manusia dalam bertuhan.<sup>128</sup> Tidak mungkin dimunculkan dogma, doktrin dan idiologi secara sepihak tanpa dipersepsikan dari kepastian pada fakta eksegesis.<sup>129</sup>

Kesan mendalam dari hermeneutik ontologi adalah menghadirkan dalam kesadaran diri dalam beragama antara kehadiran sempurna di dunia (*the finite being of th world*) dan eksistensi Tuhan yang tak terbatas (*the infinite Being of God*).<sup>130</sup> Interpretasi teks Kitab Suci menjadikan Tuhan dalam ruang pemahaman yang tak terbatas dalam skala kesucian.

---

<sup>123</sup>Manfred Oeming, *Contemporary Biblical Hermeneutics: An Introduction*, trans. Joachim F. Vette, (England: Ashgate Publishing, 2006), h. 62

<sup>124</sup>Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism*, h. 18

<sup>125</sup>Friedrich Schleiermacher, *The Christian Faith*, ed. H. R. Markintosh dan J. S. Stewart, (New York: T & T Clark, 2005), h. 701

<sup>126</sup>Schleiermacher, *The Christian* h. 165

<sup>127</sup>*Ibid*, h. 301

<sup>128</sup>*Ibid*, h. 537

<sup>129</sup>*Ibid*, h. 311

<sup>130</sup>*Ibid*, h. 140

Perbedaan antara Tuhan dan setiap kehadiran sempurna (*finite Being*) adalah tidak terbatas (*infinite*).<sup>131</sup> Setiap terbatas termasuk cara kerja hermeneutik harus dikuatkan dengan supremasi sedangkan kehadiran tak terbatas dari hermeneutik adalah ditujukan untuk memperdalam bentuk pemahaman terhadap monotheisme. Inilah cara kerja hermeneutik ontologi Schleiermacher menempati level yang tinggi.<sup>132</sup> Kehadiran Tuhan tak terbatas (*Divine infinite*) dirumuskan dengan pendekatan hermeneutik dalam karakter dalam arti yang paling tepat.<sup>133</sup> Setiap logika menghormati *infinite literal* itu sendiri sebagai sumber pemahaman.<sup>134</sup>

Akhirnya Schleiermacher menyatakan bahwa tujuan hermeneutik adalah pemahaman yang mempunyai kepekaan yang tinggi (*highest sense*).<sup>135</sup> Dalam interpretasi menggunakan dua metode yakni metode *divinatory* dan metode komparatif. Metode *divinatory* yaitu memahami satu teks kepada teks yang lain, selanjutnya mentransformasikan satu teks itu sendiri kepada orang lain serta mencoba memahami elemen individu secara langsung. Sedangkan metode komparatif yaitu seseorang memahami sesuatu yang universal kemudian menemukan aspek individu yang dibandingkan kepada benda yang lain untuk memasukkan ke dalam kesamaan universal.<sup>136</sup>

Schleiermacher menggunakan interpretasi dengan pola bahasa di balik subjek.<sup>137</sup> Hermeneutik ontologi lebih menekankan pada pengetahuan yang absolut yang kemudian akan mengarah pada kesadaran beragama.<sup>138</sup> Dengan sendirinya hermeneutik ontologi akan menyamakan dengan hermeneutik transedental. Hermeneutik ontologi mengisyaratkan adanya suatu kesadaran Tuhan dan Tuhan tidak eksis keluar hanya hadir dalam batas akal (pikiran, logika dan ide) dari keberadaan manusia bahkan keberadaan manusia tidak dapat berpikir dan tidak mengakali atau melogikakan keluar eksistensi Tuhan. Essensi hermeneutik ontologi membentuk formulasi “kamu akan mencintai Tuhanmu dalam hati, segenap jiwamu dan seluruh akalmu. Kamu mencintai saudaramu seperti kamu mencintai dirimu”.<sup>139</sup>

---

<sup>131</sup> *Ibid*, h. 474

<sup>132</sup> *Ibid*, h. 34

<sup>133</sup> *Ibid*, h. 211

<sup>134</sup> *Ibid*, h. 282

<sup>135</sup> Lisa Feurzeig, *Schubert's Lieder and the Philosophy of Early German Romanticism*, (Burlington: Ashgate Publishing, 2014), h. 54

<sup>136</sup> *Ibid*, h. 56

<sup>137</sup> John Witte et. al. (ed), *The Equal-Regard Family and Its Friendly Critics: Don Browning and the Family*, (Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2007), h. 108

<sup>138</sup> Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism*, h. xix

<sup>139</sup> Brayton Polka, *Between Philosophy and Religion: Hermeneutics and ontology*, (Lanham: Lexington Books, 2007), h. x

## 2. Hermeneutik subjektif

Termasuk dalam kajian hermeneutik subjektif yaitu pola pemahaman menurut Søren Kierkegaard yang mengatakan setiap zaman memiliki saksi bagi kebenaran, menjadikan kebenaran menjadi turun dalam batin sehingga manusia menyibukkan diri menjadi saksi kebenaran.<sup>140</sup> Kebenaran dalam hermeneutik subjektif ditemukan dalam perasaan dan persepsi subjektif yang muncul dari dalam batin.<sup>141</sup> Karena itu tidak ada kebenaran objektif akan tetapi kebenaran sebagai apresiasi diri (personal) yang dilakukan dengan komunikasi di bawah keyakinan bahwa kebenaran ada dalam kebatinan.<sup>142</sup> Momen tertinggi dalam meraih estetis hanya dicapai dengan menggunakan komunikasi tidak langsung (*indirect*).<sup>143</sup> Hermeneutik subjektif dalam perspektif Kierkegaard mengupayakan pemahaman agama lahir dari komunikasi *indirect* dimaksudkan adalah suatu dalam kerja literatur dengan asumsi seluruh benda adalah edukasi. Pemahaman terdalam dari komunikasi *indirect* memperoleh kesamaran baru (*new pseudonymity*).<sup>144</sup>

Suatu pemahaman agama melalui hermeneutik akan melahirkan beberapa pilihan kategori kedisiplinan prinsip manusia bertuhan (*God-man*) pada setiap individu yakni taqwa kepada Tuhan, takut dan cinta padaNya, *istiqamah* kepada Tuhan dengan menentang manusia, mencintai manusia dalam bertuhan, atau *istiqamah* pada manusia dengan menentang terhadap Tuhan, orang mendistorsi Tuhan atau memanusiaikan Tuhan, orang menganggap kenikmatan bukan sesuatu dari Tuhan atau itu berasal dari manusia. Individu menyembunyikan penghargaan pada kejahatan dan kebaikan maka terjadilah sikap ‘penipuan ke dalam kebenaran’, maka melalui komunikasi tidak langsung (*indirect*) dapat mengetahui sejauh mana pengkhianatan manusia terhadap kebosanan menuju Tuhan. Sehingga dapat diketahui seseorang mempelajari kejarnya manusia dalam kesadaran manusia bertuhan (*God-Man*).<sup>145</sup> Interpretasi terhadap Kitab Suci ditentukan oleh kebatinan individualistik dalam cakupan kemampuan dan kemampuan daya pikir yang dikemas dengan emosi jiwa, perkembangan psikologis, sensualis dan popularitas.

Antara Schleiermacher dan Kierkegaard memiliki konsep hermeneutik yang berbeda. Schleiermacher lebih menitikberatkan pemahaman hermeneutik dalam dimensi Tuhan sebagai

---

<sup>140</sup>Roger Poole, *Kierkegaard: The Indirect Communication*, (Virginia: The University Press of Virginia, 1993), h. 250

<sup>141</sup>*Ibid*, h. 149

<sup>142</sup>*Ibid*, h. 158

<sup>143</sup>*Ibid*, h. 4

<sup>144</sup>Søren Kierkegaard, *The Soul of Kierkegaard: Selections from His Journals*, ed. Alexander Dru, (New York: Dover Publications, 2003), h. 174

<sup>145</sup>*Ibid*, h. 152

Tuhannya manusia sedangkan Kiergaard menitikberatkan pemahaman hermeneutik dinyatakan bahwa Tuhan ada dalam manusia bertuhan (*God-Man*).

### 3. Hermeneutik Kritis

Hermeneutik kritis ditemukan dalam figurasi pemikiran Bertrand Russel yang mencoba memperkenalkan corak pemahaman berdasarkan logika atomistik. Logika atomistik memediasikan antara monisme dan pluralisme sehingga menunjukkan interpretasi kata sesuai kepastian makna pada kata tersebut tidak boleh menjadi makna plural.<sup>146</sup> Logika atomisme ingin menempatkan kembali pada pandangan organik bahwa sesuatu kata terpengaruh dari intrinsik alam oleh hubungannya dengan yang lain serta dilibatkan pada keseluruhan universal. Karena itu suatu kata berdasarkan logika baru muncul dari karakter intrinsik sesuatu yang tidak dapat dilogikakan kepada sesuatu yang lain. Suatu logika akan menjadi tidak *apriori* ketika dihadapkan pada pemahaman ganda seperti ungkapan jika seorang tinggal di Eropa sedang istrinya mati di India. Pada ungkapan ini logika kritis tidak dapat menerima pemahaman yang menimbulkan persepsi plural. Logika setara matematika mengikuti alur *apriori* pengetahuan manusia sehingga menjadi sebuah kebenaran tingkat kepastian tinggi.<sup>147</sup> Setiap subjek yang tidak dipredikatkan tidak termasuk ke dalam atomisme.<sup>148</sup> Pemahaman logika atomistik dipahamkan dari struktur atom dalam ilmu kimia yang dapat memberikan varian pembeda yang dicirikan pada angka-angka yang banyak (*quantum number*) sebagai penciriannya.<sup>149</sup> Pemahaman antara atom satu dengan atom lainnya ketika disebut identitas konkrit baik penomorannya atau istilah yang dilengketkan padanya. Sehingga penyebutan atom yang satu tidak lagi terpahamkan pada atom yang lain seperti ungkapan atom Helium dengan simbol angka 4 dan atom hidrogen dengan I 008.<sup>150</sup> Inilah logika atomistik menginginkan penyebutan dan pemahaman kata harus mengandung kepastian makna pada kata yang dimaksud. Tidak boleh pemaknaan kata terjatuh dalam makna ganda atau sinonimitas yang membawa kepada kekaburan makna aslinya. Logika atomistik menginginkan pemahaman konkrit yaitu satu kata hanya identik satu makna.

Dari sisi lain hermeneutik kritis diungkapkan juga oleh Ludwig Feuerbach mengatakan akal tidak dapat membatasi essensi indrawi.<sup>151</sup> Malahan ada sebagian manusia

---

<sup>146</sup> Bertrand Russell, *History of Western Philosophy*, (New York: Simon & Schuster, 1972), h. 65

<sup>147</sup> Bertrand Russell, *Sceptical Essays*, (New York: George Allen & Anwin, 1996), h. 55

<sup>148</sup> *Ibid*, h. 61

<sup>149</sup> Bertrand Russell, *The Analysis of Matter*, (England: Russell House, 2007), h. 37

<sup>150</sup> *Ibid*, h. 26

<sup>151</sup> Ludwig Feuerbach, *Principles of the Philosophy of the Future*, trans. Manfred H. Vogel, (Indiana: Hackett Publishing, 1986), h. 35

memahami *God* sebagai *non human* atau *superhuman being*, maka tinjauan ini menyatakan kebenaran dalam tataran *human being*.<sup>152</sup> *God* dalam dimensi *non human* dipahami bahwa Tuhan tidak dapat disamakan dengan manusia walaupun dalam pembahasan sifat Tuhan menyebut dengan sifat-sifat yang ada pada manusia. *God* dalam dimensi *superhuman being* dipahami bahwa Tuhan memiliki eksistensi yang sama karakternya dengan manusia paripurna (*superhuman*) mengingat manusia paripurna memiliki kesempurnaan dalam sifat-sifat yang dimilikinya. *God* dalam dimensi *human being* dipahami bahwa Tuhan dapat diketahui eksistensinya dari mana perspektif yang menjadi titik fokusnya. Sehingga pemahaman Tuhan dalam dimensi *human being* terjadi corak pemahaman yang beragam dalam memberikan identitas atau atribut pada Tuhan. *God* dalam gambaran *superhuman* akan tergiring pada interpretasi imajinasi yang kadang disamakan dengan kata klise ataupun fantasi.<sup>153</sup> Model Interpretasi ide yang diterima manusia menghendaki interpretasi wahyu sesuai dengan interpretasi era sekarang (*the present age*).<sup>154</sup> Suatu interpretasi baik pada satu kali akan baik pula pada masa yang lain. Spekulasi agama menerima dogma sehingga terkesan membuat makna benar yang secara kritis berbeda dengan kebenaran makna aslinya (*true origin*) sehingga mengesankan mengesekunderkan primitif atau memprimitifkan sekunder. Pada dasarnya Tuhan yang pertama, manusia yang kedua<sup>155</sup> dalam artian tidak pernah sama antara yang satu dengan yang kedua walaupun keduanya memiliki sifat atau atribut yang sama.

Dalam menginterpretasikan suatu kata diungkapkan secara “eksternal” dalam posisi yang layak yakni memenuhi natural sains dan eksistensi yang terpisah ditemukan dalam kepuasan berteologi.<sup>156</sup> Makna yang dipahami berdasarkan agama tanpa ada referensi makna agama yang aktual sehingga membiarkan agama berbicara.<sup>157</sup> Pemaknaan setiap kata dalam Kitab Suci kadang kala tidak ada referensi pada makna aktual menyebabkan makna sumber menjadi makna baku. Kesadaran agama yang asli memberikan legitimasi makna sebab sikap religius spirit *God* menjadi pemikiran yang aktif.<sup>158</sup> Makna yang indah adalah mempunyai efek transedental yang tinggi.<sup>159</sup> Sedangkan makna sederhana berdasarkan doktrin dari hasil pemikiran intelegensi manusia. Pemaknaan berdasarkan basis intelegensi ada pada basis

---

<sup>152</sup> *Ibid*, h. 35

<sup>153</sup> *Ibid*, h. 11

<sup>154</sup> *Ibid*, h. 206

<sup>155</sup> Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity*, trans. Merian Evans, (London: John Chapman, tt), h. 116

<sup>156</sup> *Ibid*, h. 199

<sup>157</sup> *Ibid*, h. vii

<sup>158</sup> *Ibid*, h. 188

<sup>159</sup> *Ibid*, h. 235

kepribadian (*personality*) sehingga suatu makna disandarkan pada daya tangkap dari kepribadian seseorang.<sup>160</sup> Akhirnya hermeneutik kritis diharuskan menempatkan mensucikan kata dari emosi (*deconsecrated word of the emotions*).<sup>161</sup> Logika kritis tidak mengikuti alur interpretasi emosi yang menyebabkan hilangnya substansi makna yang membiarkan makna berjalan sesuai logika masing-masing yang dipengaruhi dari daya tangkap kepribadian seseorang.

Hermeneutik kritis juga digagaskan oleh Habermas yang menghubungkan hermeneutik dengan tinjauan kritis.<sup>162</sup> Hermeneutik kritis lebih cenderung menggunakan interpretasi berdasarkan pengetahuan ‘kronologis’.<sup>163</sup> Hermeneutik kritis menggabungkan antara kritik murni dan praktik logis. Habermas menggunakan pemahaman berangkat dari hermeneutik semantik yang dikembangkan berdasarkan sistem aturan bahasa publik. Habermas tidak membolehkan adanya distorsi ‘komunikasi’<sup>164</sup> yang dimaksudkannya adalah tidak boleh suatu kata dari Kitab Suci hanya dapat diketahui oleh satu orang saja. Sehingga urgensi komunikasi sebagai diskursus untuk mengintegrasikan representasi makna sesuai dari input keseluruhan komunikasi. Komunikasi diupayakan terjadi pada ruang publik (*public sphere*) akan terus dapat berkembang<sup>165</sup> agar keberterimaan makna pada setiap orang dilakukan melalui pendekatan sensus komunal (mayoritas pendapat pakar). Perilaku berorientasi situasi mengingat manusia tidak terbebas dari sikap naif.<sup>166</sup> Aplikasi teori intersubjektif diperlukan untuk mengukur sejauh mana teruji kritis atau kesadaran kesalahan yang terus-menerus dalam suatu tradisi berjalan secara natural-quasi kehadirannya di dunia. Karena itu solidaritas dalam konteks kehidupan tidak lebih lama melegitimasi suatu tradisi sehingga tradisi tersebut tidak ada model tetap mengikuti proses sosialisasi baik untuk menstabilkannya atau merealisasi dirinya.<sup>167</sup> Hermeneutik kritis perspektif Habermas mempertanyakan interpretasi terkadang dipengaruhi oleh sejumlah kepentingan dalam dunia kehidupan (*life world*).<sup>168</sup>

---

<sup>160</sup> *Ibid*, h. 86

<sup>161</sup> *Ibid*, h. 86

<sup>162</sup> Jürgen Habermas, *Der Philosophische Diskurs Der Moderne*, trans. Frederick Lqwrnce, (Massachusetts: The MIT Press Cambridge, 1990), h. 241

<sup>163</sup> Peter Szondi, *Introduction to Literary Hermeneutics*, tran. Martha Woodmansee, (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), h. 47

<sup>164</sup> John B. Thompson, *Critical Hermeneutics: A Study in the Thought of Paul Ricoeur and Jürgen Habermas*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), h. 134

<sup>165</sup> Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action: Lifeworld and System : a Critique of Functionalist Reason*, (Boston: Beacon Press, 2003), h. 184

<sup>166</sup> *Ibid*, h. 133

<sup>167</sup> Habermas, *Der Philosophische*, h. 347

<sup>168</sup> Thiselton, *Hermeneutics*, h. 246

Hermeneutik adalah interpretasi teks tradisional. Pelaku interpretasi memahami apa yang *author* uraikan dalam ucapan (*saying*). Penafsir meletakkan teks untuk dipahaminya dalam konsteks lain. Karena itu diperlukan nilai dan norma yang valid berdasarkan pengalaman subjek yang diekspresikan secara intensif, disposisi, perasaan dll. Penafsir memahami rasio untuk mendalami maksud *author* sehingga terkesan memahami makna teks sejauh pemahaman itu saja. Setiap individu terkesan dapat menjustifikasi *author* dalam kebenaran. Adapun standarnya adalah nilai dan norma sebagai kebenaran yang diukur melalui pengalaman dengan atribut yang dapat diketahui kehadirannya secara autentik. 'Rasional imanen' dapat menemukan gambaran subjek dalam kompetensi mental yang tidak dapat diukur seberapa berkembangnya potensi kemampuan pemahaman pada setiap orang. Oleh karena itu nilai dan norma diekspresikan berdasarkan keinginan dan perasaan. Sehingga untuk mengetahui kebenaran pemahaman yang akurat diperlukan 'komunikasi' yang terus membentuk situasi untuk berproses.<sup>169</sup>

Interpretasi setiap individu berbeda berdasarkan tingkat kompleksitas dipengaruhi tingkat penguasaan ilmu pada ruang ekonomi yang dipengaruhi oleh kebutuhan manusia, kemampuan menguasai ruang administrasi politik yang mana manusia menentukan kepuasan diri dalam hidup dengan mengambil bahagian dalam klas sosial, kemampuan mengetahui kompleksitas dinamika persoalan pada ruang sosial serta mampu memahami eksistensi ruang budaya dalam setiap ekspresi manusia. Ada pemaknaan berdasarkan pengetahuan murni sesuai apa yang tertulis dalam literal bahkan suatu kata dalam Kitab Suci tidak pernah ditemukan makna dalam makna aktual sekalipun. Oleh karena itu, Hermeneutik yang normal menggunakan interpretasi psikoanalisis menyetujui teks sesuai ekspresi dari *author*. Seharusnya hermeneutik yang akurat memahami luas di wilayah luar internal teks yang dimunculkan berdasarkan komunikasi normal yang berkembang dari sejumlah akuisisi (perolehan) dari komunikasi tersebut. Interpretasi umum atau skema interpretasi yang dibentuk oleh sistem adalah menggeneralisasi historis dalam skala pengembangan psiko dinamis. Individu tidak dapat memahami *what* tanpa dijelaskan *why*. Perkembangan dari kausalitas alam menuju kualitas jati diri dalam kerangka muatan simbolik.

---

<sup>169</sup>Jürgen Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, trans. Christian Lenhardt dan Shierry Weber Nicholzen, cet. 6, (USA: Dekr, 1999), h. 46

#### 4. Hermeneutik Empiris/Historis

Dilthey memperkenalkan interpretasi berdasarkan penemuan makna dalam sejarah. Menurut Dilthey, interpretasi adalah fondasi epistemologi.<sup>170</sup> Epistemologi yang dimaksud adalah bahwa interpretasi makna hanya menemukan kembali keaslian makna dengan meninjau eksistensi kata dalam sejarah tradisi yang dimaksud. Dilthey membedakan antara interpretasi berdasarkan pengetahuan alam (*naturwissenschaften*) dan pengetahuan batin (*geisteswissenschaften*). Dilthey menyatakan historis sebagai jalan pembenaran menurut *geisteswissenschaften* yang dicermati dari konstruksi realitas dan validitas objektif dari seluruh pertimbangan historis sebagai pengetahuan kehidupan batin (*inner life*). Historis adalah basis otonomi pengetahuan yang independen (*self evident knowledge*). Kehidupan selalu memiliki bersandarkan pada perjalanan dari historis. Historis hanya menerima kehidupan dari sudut pandang keseluruhan manusia.<sup>171</sup> Sementara pembenaran melalui *geisteswissenschaften* mengarahkan kepada pengetahuan objektif historis sebagai metode menyelesaikan masalah yang membingungkan.<sup>172</sup> *Geisteswissenschaften* menjadikan titik fokusnya bahwa historis sebagai internal yang dapat dijadikan imperatif yang menjadi pertimbangan valid secara umum dalam menghadapi ketersembunyian makna.<sup>173</sup> *Geisteswissenschaften* menolak metafisis sebagai dasar kelayakan terhadap setiap studi manusia. Metafisis hanya melahirkan klaim kebenaran dunia batin dan zahir.<sup>174</sup> Sedangkan *naturwissenschaften* adalah kritik logika sejarah.<sup>175</sup> *Naturwissenschaften* akan ditemukan makna yang asli dalam perkembangan historis. Fakta yang benar disadari dari empirisme yang lebih tua dari pengalaman hidup langsung manusia (*erlebens*).<sup>176</sup> Oleh karena interpretasi berdasarkan *naturwissenschaften* merupakan pemaknaan diambil dari apa yang telah hidup (*life*) sebagai kebenaran konkrit dan prioritas karena fakta realitas sesungguhnya ada pada fakta hidup.<sup>177</sup> Interpretasi mengikuti ekspresi pemahaman orang-orang sebelumnya yang kemudian disesuaikan dengan pengalaman kesadaran pada diri sendiri.

William Dilthey memperkenalkan kata *erleben* dipahami dengan pengalaman (*living experience*) sedangkan *verstehen* dipahaminya dengan pemahaman (*understanding*) yakni perluasan makna objektifikasi berdasarkan pengalaman. Bahkan *verstehen* diartikannya

---

<sup>170</sup> Pressler dan Fabio B. Dasilva, *Sociology*, h. 174

<sup>171</sup> Herbert A. Hodges, *Wilhelm Dilthey: An Introduction*, (Leiden: E. J. Brill, 1969), h. 11

<sup>172</sup> *Ibid*, h. 33

<sup>173</sup> *Ibid*, h. 28

<sup>174</sup> *Ibid*, h. 95

<sup>175</sup> *Ibid*, h. 12

<sup>176</sup> *Ibid*, h. 13

<sup>177</sup> *Ibid*, h. 13

dengan cara bagaimana ‘kita memahami dengan cara kita sendiri’. Inilah yang disebut dengan objektifikasi kehidupan di mana manusia dapat membuat sesuatu makna (*things made*) baik dalam pemikiran hukum, agama, sistem budaya, bangunan-bangunan.<sup>178</sup> Doktrin *verstehen* melakukan objektifikasi pengalaman sehingga hermeneutik lebih bersifat sebagai ilmu mengembangkan hukum interpretasi yang membutuhkan pemahaman manusia yang dapat menciptakan objektifikasi yang dimotivasi semangat sejarah.<sup>179</sup>

Pemahaman Emilio Betti menggagaskan bahwa suatu interpretasi mengakui pada historis legal di mana sejarah sudah menginput makna dalam satu kesatuan hanya saja pewarisan makna tidak terpelihara secara baik dalam perkembangan tradisi. Gadamer menolak historis legal menjadi suatu sandaran pada melahirkan hermeneutik. Hermeneutik menggunakan historis sebagai acuan namun kemudian mengikuti improvisasi bahwa historis sebagai gambaran stagnan sedangkan kontemporer menginginkan dinamisasi. Karena itu historis legal sebagai determinan makna hukum yang dikonstruksikan keseluruhan dalam aplikasi.<sup>180</sup> Gadamer menegaskan bahwa interpretasi berdasarkan pada “*history of effects*” (*wirkungsgeschichte*) yakni tradisi selalu membentuk cara teks dibicarakan oleh penafsir sebelumnya.<sup>181</sup>

Analisis bahasa membedakan antara objektif dan aktualitas antara *longue* dan *parole*. *Parole* adalah bahasa masuk dalam realitas intersubjektif, atau disebut dengan bahasa individu. *Longue* yaitu sugesti tentang eksistensi yang objektif berdasarkan bahasa komunitas tertentu.<sup>182</sup> Kedudukan translasi (terjemahan) merupakan pengalihan dari dunia menuju kesadaran manusia. Sehingga dikatakan Betti nilai diketemukan dalam kesadaran bukan ditemukan di alam.<sup>183</sup> Emilio Betti mengklasifikasi kepada 3 bentuk interpretasi yaitu rekognitif (historis dan literal), presentasi (dramatis) dan normatif (legal dan religius). Setiap interpretasi yang absah ditemukan berdasarkan gabungan antara semua klasifikasi dari apa yang dimaksudkan *author*.<sup>184</sup>

---

<sup>178</sup>Wilhelm Dilthey, *Introduction to The Human Sciences: An Attempt To Lay a Foundation for The Study of Society and History*, trans. Ramon J. Betanzos, (Michigan: Wayne State University Press, 1988), h. 23-24

<sup>179</sup>*Ibid*, h. 27

<sup>180</sup>Lawrence K. Schmidt, “Application and Praxis,” dalam Keane dan Chris Lawn (ed.), *The Blackwell Companion to Hermeneutics*, h. 256

<sup>181</sup> Francis J Mootz III, “A Short Hermeneutics Scrutiny of The Concept of Humanism: Hermeneutics from a Humanistic and Humanism from a Hermeneutics Perspective,” dalam Niall Keane dan Chris Lawn (ed.), *The Blackwell Companion to Hermeneutics*, h. 596

<sup>182</sup> Pressler dan Fabio B. Dasilva, *Sociology and Interpretation*, h. 90

<sup>183</sup> *Ibid*, h. 90

<sup>184</sup>Robert J. Dostal “Meaning and Significance” dalam Niall Keane dan Chris Lawn (ed.), *The Blackwell Companion to Hermeneutics*, h. 420

Gadamer setuju pada hermeneutik situasi menggabungkan pandangan ahli sejarah dengan ahli/pakar hukum untuk mengemukakan beberapa teks agar dapat dijadikan perantara ekspektasi makna.<sup>185</sup> Setiap interpretasi terbuka suasana hati (*mood*) dan arah eksistensi manusia dalam visi menghadirkan teks tersebut ke dalam dunia.<sup>186</sup> Gadamer mengatakan klaim kebenaran tradisi sehingga hermeneutik dalam kerangka berpikir manusia akan selalu subjektif bila mengikuti *content* tradisi sebagai sebuah konteks objektif sehingga menempatkan prasangka (*prejudice*) sebagai sumber pertimbangan.<sup>187</sup> Habermas mengkritisi konsep tradisi Gadamer karena dalam pemikirannya tradisi akan selalu mengalami perubahan.<sup>188</sup>

Gadamer mencorakkan hermeneutiknya pada tradisi yang dipandang sebagai suatu kebenaran yang melekat dan kekal.<sup>189</sup> Gadamer lebih fokus pemahaman pada *observer* dan karya yang diartikannya pada cakrawala dunia (*world-horizon*) dengan usahanya untuk membuka dunia dibalik milik kita.<sup>190</sup> Sejarah berefek kepada kesadaran atau pemahaman manusia selalu diterangkan oleh tradisi historis.<sup>191</sup> Kehadiran tradisi lebih urgen mengingat tradisi determinan kehidupan manusia itu sendiri.<sup>192</sup> Tradisi sebagai pusanan arus tempat terjadinya perkembangan pemahaman kata yang terus-menerus memanifestasikan diri.<sup>193</sup>

Gadamer menyatakan dengan *sensus bersama (sensus of komunal)* bahwa pertimbangan praktis yang baik berdasarkan pola arus sikap manusia. Sensus ‘komunal’ mempertimbangkan benar dan salah berdasarkan kemauan manusia yang mengarahkannya (*human will its direction*). Sensus ‘komunal’ adalah suatu prinsip epistemologi yang menyatukan imajinasi, bahasa dan lembaga sosial secara dinamis, adanya hubungan holistik dan analogi keseimbangan terhadap temuan, gambaran, dan lembaga interpretasi dalam usaha menemukan performa.<sup>194</sup> Sensus komunal berimplikasi mengkonkritkan nilai-nilai universal dengan mengkomodir metode representatif masyarakat yang berkembang dalam sebuah

---

<sup>185</sup> Lawrence K. Schmidt “Application and Praxis” dalam Keane dan Chris Lawn (ed.), *The Blackwell Companion to Hermeneutics*, h. 256

<sup>186</sup> Palmer, *Hermeneutics*, h. 129

<sup>187</sup> Ingrid Scheible, *Gadamer Between Heidegger and Habermas*, (Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2000), h. 34

<sup>188</sup> *Ibid*, h. 34

<sup>189</sup> John D. Caputo, *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*, (Bloomington: Indiana University Press, 1987), h. 111

<sup>190</sup> *Ibid*, h. 113

<sup>191</sup> Witte et. al. (ed), *The Equal-Regard Family*, h. 108

<sup>192</sup> Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, h. lv

<sup>193</sup> *Ibid*, h. liv

<sup>194</sup> Francis J. Mootz III, *Law, Hermeneutics and Rhetoric*, (London: Continuum International Publishing Group, h. 165

group (kelompok), masyarakat, bangsa, atau seluruh ras manusia.<sup>195</sup> Penulis memperjelas sensus komunal dengan pemahaman sendiri yaitu mayoritas pendapat pakar.

## 5. Hermeneutik Literalis

Hermeneutik literal sama artinya dengan interpretasi tekstual. Hermeneutik literal artinya suatu strategi validasi makna yang dipahami berdasarkan spirit dengan ungkapan makna yang didasarkan pada spirit ekspresi teks secara langsung.<sup>196</sup> Hermeneutik literal berangkat dari kepekaan pada literal yang bersifat normatif. Pembeneran makna ditangkap dari apa yang terbaca dalam literal tidak ditambah dan dikurangi sesuai literal itu sendiri.

Paul Ricoeur menyatakan interpretasi menggunakan pemahaman sosio- linguistik (bahasa tradisional) berdasarkan pada sensus literalis.<sup>197</sup> Sensus literalis dipahami sama halnya dengan makna literal. Ricoeur memperjelas hermeneutik bergerak dari bentuk pengetahuan (*mode of knowing*) menjadi cara menghadirkannya (*way of being*) kemudian mengarah menjadi hadir dalam kehidupan (*being*).<sup>198</sup>

Paul Ricoeur tidak menginginkan hermeneutik berkembang sesuai historis bahkan tidak menginginkan historis yang membentuk kehadiran hari ini (*present day*).<sup>199</sup> Tidak mungkin mengalihkan masa lalu ke masa sekarang karena unsur-unsur masa lalu tidak akan sama dalam perjalanan masa sekarang. Sehingga interpretasi diselaraskan dengan perkembangan tekstual.

Suatu interpretasi berdasarkan *tatbericht* dikenal dengan ciptaan diekspresikan oleh *narrative action* (*God made*/ciptaan Tuhan) yang tertuang dalam aturan tradisi. Hubungan antara tradisi dengan teks sebagai hubungan internal teks, yang dikenal dengan eksegesis. Sedangkan interpretasi *wortbericht* dikenal dengan narasi ucapan (*God said*/firman Tuhan).<sup>200</sup> Kebenaran tekstual dalam anggapan Ricoeur terjadi oposisi antara teori dan praktik.<sup>201</sup> Interpretasi itu sendiri harus menjadi harga diri (*self esteem*),<sup>202</sup> sebenarnya interpretasi umumnya didistribusikan oleh institusi sosial.<sup>203</sup>

---

<sup>195</sup>Lauren Swayne Barthold, *Gadamer's Dialectical Hermeneutics*, (Lanham: Lexington Books, 2010), h. 78

<sup>196</sup>Elliott E. Johnson, *Expository Hermeneutics: An Introduction*, (Michigan: Zondervan Publishing House, 1990), h. 303-304

<sup>197</sup>Boyd Blundell, *Paul Ricoeur Between Theology and Philosophy: Detour and Return*, (Indiana: Indiana University Press, 2010), h. 46

<sup>198</sup>*Ibid*, h. 35

<sup>199</sup>Paul Ricœur, *From Text to Action*, trans. Kathleen Blamey dan John B. Thompson, (Illionois: Northwestern University Press, 1991), h. 25

<sup>200</sup>*Ibid*, h. 122

<sup>201</sup>Paul Ricoeur, *The Hermeneutics of Action*, ed. Richard Kearney, (London: Sage Publications, 1996), h. 72

Sedangkan Paul Ricoeur menyatakan tentang pemahaman berdasarkan *verstehen* merupakan pemahaman yang komprehensif yang dilahirkan dari korelasi dialektik. Hal ini dicapai dari usaha pemaduan kajian dari struktur batin teks (dilihat dari sisi penulis) dan proses interpretasi (dilihat dari sisi pembaca). Pemahaman itu sendiri adalah usaha pembacaan terhadap dirkursor ucapan yang dieksplanasikan dalam pembacaan dalam otonomi verbal dan tekstual sebagai makna objektif.<sup>204</sup> Pemahaman hanya dapat diungkapkan melalui huruf dan kata yng telah diuraikan dalam pemahaman seseorang dari apa yang dipahami melalui pembacaan yang selanjutnya diuraikan dalam gabungan kata perkata hingga muncul sebuah pemahaman. Pemahaman tersebut harus melalui berbagai pemaduan dialektik untuk menghindari pemahaman yang dangkal.

Pemahaman kata berkembang dalam diskursus *aphopantic* berdasarkan penggunaan bahasa pertimbangan bahwa kebenaran dan kesalahan harus melalui verifikasi objektif. Dalam menyatakan kebenaran dan kesalahan pemahaman tekstual harus dilakukan pertimbangan keras dari hasil verifikasi. Diskursus berdasarkan pertimbangan (*apophantic*) tidak menerima komitmen personal terhadap pembentukan makna dari authensitas pengalaman.<sup>205</sup> Hermeneutik harus mengikuti refleksi *equilibrium* dari logika yang berlimpah dan logika ekuivalensi. Keyakinan dan kesadaran yang baik akan mengekspresikan *equilibrium* pada setiap hari kehidupan terutama pada individual, judicial, sosial dan rencana politik dalam mencapai praktik yang sempurna. Hadirnya penggabungan makna tekstual yang ulet yang berkembang secara bertahap dalam perkembangan praktik hukum termasuk hukum pidana dan hukum keadilan sosial yang tak berkesudahan.<sup>206</sup> Pemaknaan literalis mencakup pemahaman kata yang bersifat normatif yang dihubungkan pada diskursus *aphopantic* sebagai refleksi *equilibrium* dari logika yang berlimpah.

Ricoeur menyatakan interpretasi harus mengandung posibilitas (kepastian) untuk kepentingan aktualisasi kehadirannya (*present*). Pada umumnya Interpretasi *mimesis* mengikuti suatu interpretasi mengintegrasikan antara kebenaran dengan historis.<sup>207</sup> Ricoeur menguraikan interpretasi dapat terjadi pada dua bentuk yaitu *peccatum originale* atau *naturale*. *Peccatum originale* menyatakan bukan sesuatu pemaknaan teks yang eksis dari yang tidak hadir (*no being*) atau pun tidak pernah ada di alam (*no nature*). Itu sebabnya

---

<sup>202</sup> *Ibid*, h. 93

<sup>203</sup> *Ibid*, h. 94

<sup>204</sup> Paul Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, (Fort Worth: Texas Christian University Press, 1976), h. 71

<sup>205</sup> *Ibid*, h. 134

<sup>206</sup> *Ibid*, h. 37

<sup>207</sup> Thiselton, *Hermeneutics*, h. 248

hermeneutik literalis berangkat dari kerja yang bebas (*work of freedom*) dari historis akan tetapi fokus pada tekstual yang aplikatif. Sebagaimana dicontohkan Ricoeur tentang kejahatan (*evil*) merupakan *impact* manusia ke luar (*external*). Alam ini bagaikan mesin untuk kutukan (*damnation*) atau keselamatan (*salvation*).<sup>208</sup> Sehingga makna evil tidak dipahami berdasarkan historis bahwa tekstual diartikan sesuai dengan perjalanan hidup manusia dilihat dari penempatan kata sesuai pada praktiknya.

Interpretasi melahirkan maha karya (*masterpiece*) dari bentuk interpretasi impian masa depan yang dihasilkan kerja impian dan kerja kreatif yang dapat saja melahirkan interpretasi impian dari interpretasi kerja seni.<sup>209</sup> Interpretasi dapat juga memicu konflik terciptanya tragedi budaya.<sup>210</sup> Konflik harus dapat menghasilkan teori bukan penghukuman (*punishment*). Tidak boleh memunculkan kekerasan atas nama kebenaran (*a violation of right*) di mana kebenaran itu dalam posisi kesadaran sedang dipertimbangkan (*judging consciousness*) atau kesadaran sudah dipertimbangkan (*judged consciousness*) tapi kesadaran yang dapat mencapai kesadaran kolektif.<sup>211</sup> Pemahaman historis diderivasi dari pemahaman primordial agar suatu pemahaman tidak menggugah terjadinya konflik, dari ini kemudian diderivasi ke bentuk-bentuk pemahaman lainnya.<sup>212</sup>

Dalam kejadian kontra, setiap individu harus menghargai struktur analisis sebagai tahapan di mana pendapat naif dan interpretasi kritis baik berbentuk interpretasi terkemuka dan interpretasi terdalam harus dijelaskan secara eksplanasi dalam menemukan makna.<sup>213</sup> Kebenaran tekstual tidak lepas dari kebenaran kolektif tidak hanya berlandaskan pada kebenaran makna yang dipahami secara individual. Kalaupun kemudian terjadi kontradiksi antar penafsir maka diperlukan interpretasi kritis berdasarkan tekstual yang kadang berbeda pada tataran interpretasi terkemuka dan interpretasi terdalam saja.

## 6. Hermeneutik Strukturalis

Strukturalisme tidak menganggap bahasa sebagai suatu rahasia, makna tersembunyi atau sistem yang diatur.<sup>214</sup> Nilai tidak dirumuskan dengan kebenaran tidak dapat diukur dengan menghadirkan kerahasiaannya.<sup>215</sup> Sesuatu benda sering diucapkan pada tempat yang berbeda

---

<sup>208</sup> Ricoeur, *The Conflict of Interpretation*, h. 272

<sup>209</sup> *Ibid*, h. 202

<sup>210</sup> *Ibid*, h. 126

<sup>211</sup> *Ibid*, h. 364

<sup>212</sup> *Ibid*, h. 10

<sup>213</sup> Ricoeur, *From Text*, h. 121

<sup>214</sup> Hubert L. Dreyfus dan Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, (New York: Routledge, 2013), h. 53

<sup>215</sup> Foucault, *Archaeology*, h. 136

ataupun dalam satu kalimat mungkin punyai dua makna sekalian. Makna tidak menimbulkan kesulitan dalam pemahaman bagi setiap orang.<sup>216</sup> Setiap ungkapan selalu berdasarkan peristiwa ketimbang bahasa (*langue*).<sup>217</sup>

Strukturalisme memahami sesuatu sesuai dengan berpikir sesuai objektifnya (*think themselves*) tidak mementingkan analisis makna bahasa.<sup>218</sup> Bahasa menggramatikakan dunia dari suatu teks. Seperti tokoh strukturalisme yaitu Ferdinand de Saussure membagi bahasa kepada tiga *language*, *langue* dan *parole*. *Langage* merupakan fenomena bahasa secara umum.<sup>219</sup> Tanda bahasa untuk pengembangan prinsip logika dan juga pengembangan ilmu murni.<sup>220</sup> *Langue* merupakan bahasa milik bersama pada suatu komunitas tertentu. *Langue* merupakan juga prinsip keberlanjutan atau solidaritas tak terbatas pada masa-masa sebelumnya.<sup>221</sup> *Parole* adalah bahasa dalam keinginan individu.<sup>222</sup> *Language* sebagai bahasa murni sedangkan *langue* bahasa dalam tataran tradisi dan *parole* merupakan istilah bahasa yang digunakan atau yang dipahami secara pribadi yang kadang berbeda antar konteks dan kontekstual.

De Saussure pemahaman kata pada dua yaitu linguistik sinkronik yakni aspek yang tetap pada basis suatu ilmu, sedangkan linguistik diakronik mengikuti evolusi (berkembang terus ke arah sempurna).<sup>223</sup> Diakronik terus berkembang tiada akhirnya suatu kata ke mana bentuk pemahaman.<sup>224</sup> Tradisi berkembang dengan pola rekonsiliasi (*arbitrary*) maka tanda bahasa menjadi *arbitrary*.<sup>225</sup> Tradisi ditentukan bebas oleh aksi masyarakat.<sup>226</sup>

Sedangkan tokoh strukturalisme lainnya yaitu Claude Levi-Strauss menyatakan bahwa penerimaan kolektif tradisi yang berkembang berdasarkan psikologi substrata.<sup>227</sup> Strukturalis yang dipengaruhi oleh antropologi budaya seperti perempuan disebutkan dengan kata gadis dalam group terutama dilihat dari klas, garis keturunan menyebut dengan anak perempuan ataupun keluarga bisa disebut dengan ibu, di sisi lain terdapat pengaruh tempat dari mana kata-kata dimunculkan pada suatu kelompok yang memakainya dalam bahasa Arab

---

<sup>216</sup> *Ibid*, h. 123

<sup>217</sup> *Ibid*, h. 31

<sup>218</sup> *Ibid*, h. 53

<sup>219</sup> Ferdinand De Saussure, *Writings in General Linguistics*, trans dan ed. Roy Harris, (New York: Bloomsbury Publishing Plc, 2006), ed. 1, h. 85

<sup>220</sup> *Ibid*, h. 239

<sup>221</sup> *Ibid*, h. 239

<sup>222</sup> *Ibid*, h. 209

<sup>223</sup> Ferdinand De Saussure, *Course in General Linguistics*, trans dan ed. Roy Harris, (Oxford: Oxford University Press, 2013), ed. 1, h. 95

<sup>224</sup> *Ibid*, h. 104

<sup>225</sup> *Ibid*, h. 86

<sup>226</sup> *Ibid*, h. 83

<sup>227</sup> Claude Levi-Strauss, *Structural Anthropology*, (USA: Basic Books, 1963), h. 202

menyebut perempuan muhrim, atau masyarakat kasta menyebut perempuan semarga atau penyebutan istri bagi yang sudah kawin.<sup>228</sup> Interpretasi evolusi berdasarkan antropologi tampak jelas derivasi evolusi dari kehidupan komunitas tereksresi berdasarkan evolusi dalam masyarakat.<sup>229</sup>

Michel Foucault menjelaskan hermeneutik menempatkan interpretasi permainan kebenaran khusus (*specific truth game*) yakni konsentrasi perhatian pada diri (*epimeleisthai seauton*) yang berlebihan dan penentangan terhadap pengetahuan *yourself* (*gnothi seauton*).<sup>230</sup> Foucault menggambarkan maksud tentang arkeologi ilmu pengetahuan yaitu bahwa adanya dinamika transformasi menuju perubahan. Arkeologi dalam konsep sederhana adalah pengingkaran sejarah atau istilah lain yaitu sejarah yang berevolusi.<sup>231</sup> Transformasi ke arah revolusi tidak mudah dilakukan untuk orang lain akan tetapi lebih mudah diterapkan pada diri sendiri. Karena itu perubahan dimulai dari diri sendiri.<sup>232</sup> Revolusi total merupakan sesuatu yang diorganisir sehingga menjadi pasti dan diperlukan pada suatu saat akan deal dengan peristiwa-peristiwa yang akan perlu pada perubahan mendasar.<sup>233</sup>

Michel Foucault merupakan perintis aliran strukturalisme di mana Foucault mengatakan metode struktur bahasa (interpretasi) merupakan sesuatu yang menggambarkan deskripsi pernyataan khusus, formatnya dan keteraturan tepat untuk wacana.<sup>234</sup> Dengan demikian interpretasi merupakan pernyataan real dan ucapan tersembunyi.<sup>235</sup> Interpretasi dalam aspek arkeologi merupakan ruang pertikaian (*spaces of dissension*). Masyarakat primitif tidak akan sama dalam memahami suatu makna kata.<sup>236</sup> Evaluasi kritis dari konsep totemisme yang merupakan contoh yang paling sukar untuk ditemukan.<sup>237</sup>

Analisis bahasa (*langue*) beroperasi menurut mazhab kata (*a corpus of word*), sedangkan interpretasi makna implisit selalu dibatasi kelompok kalimat, analisis logika mengikuti bahasa formal (*langue*).<sup>238</sup> Hermeneutik strukturalis menyatakan semua pemahaman terkonsentrasikan pada bahasa dan tekstualnya yang mengabaikan kesadaran

---

<sup>228</sup> *Ibid*, h. 61

<sup>229</sup> *Ibid*, h. 3

<sup>230</sup> Chung, *The Hermeneutical Self*, h. 74

<sup>231</sup> Michel Foucault, *Archaeology of Knowledge*, trans. A. M. Sheridan Smith, (London: Routledge, 2002), ed. 1, h. 191

<sup>232</sup> *Ibid*, h. 229

<sup>233</sup> *Ibid*, h. 163

<sup>234</sup> *Ibid*, h. 220

<sup>235</sup> *Ibid*, h. 123

<sup>236</sup> *Ibid*, h. 150

<sup>237</sup> *Ibid*, h. 5

<sup>238</sup> *Ibid*, h. 125

historis dan temporal.<sup>239</sup> Kebenaran adalah milik dari bahasa itu sendiri. Setiap zaman mempunyai apriori historis tertentu.

## 7. Hermeneutik Language Game

Interpretasi Kitab Suci dalam pendekatan teori *language game* tidak menemukan makna yang sesungguhnya hanya saja sebagai permainan bahasa dalam istilah Wittgenstein disebut dengan *language game* (permainan bahasa). Permainan bahasa tidak dibakukan dalam satu bahasa saja maka hal ini akan menimbulkan perpaduan beragam bahasa menyebabkan bahasa sumber menjadi kabur sehingga lebih dominan menggunakan bahasa sasaran.

Setiap permainan memiliki koridor aturan yang musti ditaati. Aturan yang bertujuan mengajarkan permainan. Permainan melatih seseorang untuk setia pada aturan permainan. Setiap aturan tidak berlaku pada permainan secara umum, melainkan setiap permainan memiliki aturan masing-masing.<sup>240</sup> Permainan bahasa memiliki aturan pada penggunaan bahasa sasaran sebagai koridor agar bahasa sasaran tetap mempunyai hubungan dengan bahasa sumber.

Ketepatan interpretasi *language game* hanya dibentuk oleh koridor interpretasi *fairness* maka tidak menjadi suatu figura yang keluar dari permainan bahasa sumber. Namun interpretasi *fairness* mengasumsikan bahasa sasaran antara interpretasi modern dengan asumsi eksegesis klasik tentang keabsahan interpretasi Kitab Suci dengan perpaduan berbagai bahasa. *Language game* mengharuskan setiap *interpreter* mematuhi aturan *fairness* sebagai acuan yang tak boleh dilanggar.

Menurut Wittgenstein menyatakan bahwa hermeneutik *language game* lebih menitik beratkan pada teori koherensi yang menyatakan bahwa kebenaran seperti permainan bahasa (*language game*) yakni aturan-aturan dan norma-norma yang ada dalam sosial dan historis didefinisikan oleh respek komunitas pengguna bahasa dalam bentuk permainan *game* bila nanti itu menjadi kepastian.<sup>241</sup> Sehingga dalam *language game* akan mudah muncul kekacauan ketika aturan permainan bahasa yang satu masuk dalam permainan bahasa lainnya. Kekacauan ini biasanya terjadi pada terjemahan karena kekurangan penguasaan permainan bahasa menyebabkan dalam bahasa sumber dan bahasa sasaran sulit untuk diuraikan

---

<sup>239</sup> Peter Matthews Wright (ed.), *Modern Qur'anic Hermeneutics*, (MI: ProQuest Information and Learning, 2008) h. 100

<sup>240</sup> Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, trans. G.E.M. Anscombe, (Oxford: Basil Blackwell, 1983), h. 26

<sup>241</sup> Helga Schier, *Going Beyond: The Crisis of Identity and Identity Models in Contemporary American, English and German Fiction*, (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1993), h. 23

sebagaimana mestinya. Sehingga muncul pembakuan ejaan ada transfer istilah dari bahasa sasaran ke bahasa asing (bahasa lain).

Wittgenstein memperkenalkan model latihan didaktik akan memberikan keragaman *language game*.<sup>242</sup> Interpretasi dengan pola latihan didaktik menjadikan bahasa sumber (Kitab Suci) akan ditransfer ke dalam bahasa sasaran sehingga bahasa sasaran memberikan nuansa estetis dari penggabungan beberapa bahasa asing tersebut yang menyatu dalam pemahaman makna yang indah.

## 8. Hermeneutik Fenomenologi

### a. Fenomenologi dalam pendekatan authensitas

Fenomenologi sama artinya dengan *lagein* yakni meletakkan apa yang nampak pada dirinya. Hanya itu saja yang nampak pada dirinya sebagai tampilan dirinya. Pemaknaan formal dikenal dengan fenomenologi yakni sesuatu seperti apa adanya (*think themselves*).<sup>243</sup> Perbedaan antara original dan intuitif terletak pada ada di antara aksidental, langsung (*immediate*) bukan ada dalam pandangan reflektif. Pemahaman fenomenologi memberikan pemaknaan tetap baik berdasarkan keterangan hadir (*constitutes being*) atau sebab hadir (*because being*).<sup>244</sup> Fenomenologi menunjukkan kesadaran akan bentuknya, keseluruhan kehidupannya, bahkan melalui hidup dan dunia aksinnya sebagai kinerjanya dan cakrawala kinerjanya.<sup>245</sup>

*Phenomenon* diartikan dengan ‘makna asli’ atau disebut juga dengan manifestasi yang mengandung ‘kemiripan’ dari apa yang tampilannya belaka. Sehingga hal ini diungkapkan dari indikasi yang dipahami dari kehadiran objektifnya (*vorhandensein*).<sup>246</sup> Zahir sebagai cara membuat dirinya diketahui.<sup>247</sup> Karena itu fenomenologi dikenal sebagai kemungkinan (kemungkinan).<sup>248</sup> Kehadiran (zahir) bentuk autentik (*mode authentic existing*) sebagai ciri resolusi antisipasi.<sup>249</sup> Fenomenologi sama artinya mengungkapkan pemahaman ada secara alami (*the natural understanding of being*).<sup>250</sup>

---

<sup>242</sup>Thompson, *Critical Hermeneutics*, h. 119

<sup>243</sup>Martin Heidegger, *Being and Time: A Translation of Sein und Zeit*, trans. Joan Stambaugh, (New York: State University of New York Press, 1996), h. 30

<sup>244</sup>*Ibid*, h. 32

<sup>245</sup>Paul Ricoeur, *Husserl: An Analysis of His Phenomenology*, (Illionis: Northwestern University Press, 1999), h. 223

<sup>246</sup>Heidegger, *Being and Time*, h. 25

<sup>247</sup>*Ibid*, h. 26

<sup>248</sup>*Ibid*, h.34

<sup>249</sup>*Ibid*, h. 350

<sup>250</sup>*Ibid*, h. 386

Fenomenologi merupakan memahami secara tematis tentang objek yang dikaji. Fenomenologi sebagai cara akses serta mendemonstrasikan cara menangkap pesan dari zahir (*self showing*) yang kemudian diungkapkan dalam kapasitas ada dalam kejadian (*being of being*) dengan cara pemaknaan, modifikasi dan derivasi. Tetapi fenomenologi dimensi *self showing* bukan usaha mendamaikan (*arbitrary*) sebelum sesuatu itu dapat muncul. Sedangkan ada dalam kejadian (*Being of being*) dipahami sesuatu dibalik objek yang berdiri lagi tetapi tidak muncul.<sup>251</sup>

*Human being* menyatakan sesuatu yang objektif berarti ada dalam waktu itu. *Human being* akan selalu dipengaruhi oleh waktu kehidupan sehingga waktu yang semestinya adalah *public time*.<sup>252</sup> Pengungkapan makna yang tidak ada zahir objek dalam waktu yang dimaksud menyebabkan suatu pemahaman itu dalam waktu tersebut nihil karena ada tidak dalam kemungkinan waktu.

Interpretasi terkini berdasarkan yang dibuat oleh *human being* dipandang sebagai animal rasional maksudnya ada hidup langsung dalam logika (*rational living being*). Seperti penyebutan anjing gila musti dalam keadaan langsung tidak boleh diungkapkan ketika anjing itu tidak ada. Itulah definisi dasar fenomenologi yang terpahamkan dari definisi dasein.<sup>253</sup> Dasein selalu identik dengan posibilitas. Posibilitas dipandang sebagai atribut sesuatu yang kehadirannya objektif. Maka *being* dalam dasein adalah posibilitasnya paling benar.<sup>254</sup> Fenomenologi berdasarkan *human being* akan memberikan identifikasi antara esthesis dan noesis yaitu antara kehadirannya essensi dan eksistensi.<sup>255</sup>

Hermeneutik menyatu dengan historis *dasein* sebagai pemaknaan yang dimungkinkan (*condition of possibilty*) melalui disiplin sejarah yang dinyatakan bahwa hermeneutik hanya melalui penggunaan makna yang peka dari derivasi.<sup>256</sup> Di mana historisitas identik sebagai undang-undang tertinggi dari sesuatu yang ada (*constitution of being*).<sup>257</sup> Tidak ada pemaknaan tanpa bertumpu pada pemahaman historisitas karena setiap objek sudah dibuktikan pemahaman dalam perkembangan masa ke masa dari sejarah itu. Karena itu makna tanpa ada dalam sepanjang sejarah dipandang tidak dapat dipahami secara autentik akan tetapi akan terjadi berbagai bias dan rekayasa yang menjurus perselisihan makna.

---

<sup>251</sup>*Ibid*, h. 31

<sup>252</sup>*Ibid*, h. 389

<sup>253</sup>*Ibid*, h. 155

<sup>254</sup>*Ibid*, h. 40

<sup>255</sup>*Ibid*, h. 12

<sup>256</sup>*Ibid*, h. 33

<sup>257</sup>*Ibid*, h. 17

Dunia adalah dunianya pengetahuan yakni dunia kesadaran, inilah yang dimaksud dengan dunia *human being*. Ide terkadang bersifat sebagai kekonyolan dalam tingkat tak terkalahkan,<sup>258</sup> sehingga diperlukan gerakan rekonstruksi kemajuan berdasarkan pemahaman komunikatif.<sup>259</sup> Dunia dalam dimensi manusia akan diuraikan dalam ide harus meliputi pemahaman komunikatif. Ide dimungkinkan dalam kekonyolan yang tidak sanggup dibantahkan oleh logika manusia maka setiap ide harus mengikuti azas dunia kesadaran yang pada akhirnya menjadi dunianya pengetahuan. *Faith* dalam realitas dipahami sebagai dunia luar (external world).<sup>260</sup> Setiap pemahaman berdasarkan dasein ditandai dengan seberapa paling dekat dengan objek itu sendiri dalam istilah lain dengan ungkapan modus yang pasti ada (*definite mode of being*) dalam artian bahwa sesuatu itu ada dalam kepatian dirinya (*being in the world*).<sup>261</sup>

b. Fenomenologi dalam pendekatan pembenaran dalam rasio manusia

Hermeneutik fenomenologi mengartikulasi kebenaran yaitu sesuatu yang diterima hanya dengan makna yang dimiliki mereka bahkan sesuatu itu bermakna hanya sebagai konsekuensi hubungannya dengan manusia yang mereka saling interaksi dengannya. Manusia tidak dalam kapasitas menciptakan makna akan tetapi kebenaran ditemukan dari keaslian makna tersebut.<sup>262</sup> Pemahaman makna dari kata yang ada dalam kehidupan merupakan makna yang sesungguhnya tidak mungkin diberikan makna dari pemahaman yang ada dari budaya manusia setempat.

Fenomenologi lebih identik terhubung dengan filsafat dan teologi bahkan saling terbuka hubungannya antara filsafat dan teologi. Bahkan ide fenomenologi Heidegger menciptakan keyakinan pemahaman bebas pada dunia (*faith free interpretation in the world*).<sup>263</sup> Ini dimaksudkan adalah bahwa setiap tempat memiliki corak bahasa sendiri yang mempermudah pemahaman terhadap suatu teks bahasa. Sehingga kebebasan interpretasi akibat bahasa Kitab Suci akan ditransfer ke dalam bahasa lokal menyebabkan bahasa Kitab Suci lebih ditangkap makna ketimbang diartikan dengan bahasa teks asalnya. Keyakinan (*believing in*) itu adalah bentuk eksistensi yang diarahkan bukan dari keyakinan filsafat.

---

<sup>258</sup>Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, (Evanston: Northwestern University Press, 1970), h. 265

<sup>259</sup>*Ibid*, h. 277

<sup>260</sup>Heidegger, *Being and Time*, h. 191

<sup>261</sup>Martin Heidegger, *Being and Time*, h. 109

<sup>262</sup> Joseph J. Kockelmans, *Ideas for a Hermeneutic Phenomenology of the Natural Sciences*, (Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1993), h. 73

<sup>263</sup> Babette Babich dan Dimitri Ginev (ed.), *The Multidimensionality of Hermeneutic Phenomenology*, (Switzerland: Springer International Publishing, 2014), h. 319

Setiap bahasa interpretasi tidak boleh lepas pemahaman dari bahasa lokal karena dikhawatirkan sulit mendatangkan kepastian maknanya. Kepastian makna sebagai essensi pembangkit keyakinan bukan keyakinan dimunculkan dari pemikiran filsafat. Keyakinan tidak dapat dihasilkan dan diberi efek dari inisiasi bebas *dasein*. Keyakinan (*faith*) dipercaya karena kehadiran wahyu (*being revealed*) atau hadir di dunia (*being in the world*).<sup>264</sup>

Heidegger fokus pada *human being* sebagai *dasein*. Apapun yang hadir pada kehidupan merupakan ukuran makna yang benar. Tidak boleh interpretasi mengandung nilai metafisis, idealis dan metaforik akan tetapi pemaknaan suatu sesuai penggunaan kata oleh manusia pada budaya kehidupan lokal. *Dasein* adalah modus *being*. Kepastian pengetahuan hanya dapat diukur dari hadirnya di dunia. Sebenarnya hermeneutik fenomenologi terjatuh dari pemaknaan secara ontologi yang mengukur suatu makna berdasarkan sisi terdalam dari *manner of being*. Heidegger menyatakan seluruh pemikiran hadir di dunia (*Being*) yaitu tempat keseluruhan essensi mengitari permasalahan. Sedangkan hermeneutik ontologi bersandar pada prinsip efektif historis dan logika prinsip koresponden tentang tanya dan jawab.<sup>265</sup> Hermeneutik ontologi menggambarkan interpretasi berdasarkan sudut pandang aktual *content* sehingga kompleks multiplisitas terhadap konteks interpretasi posibilitas.<sup>266</sup> Sementara hermeneutik fenomenologi bersandar pada prinsip *being* sebagai *dasein* sehingga pemahaman menjadi sangat realistik.

*Being* yang dipahami Heidegger menyatakan bahwa interpretasi berada pada adanya sesuatu berdasarkan kenyataan yang dijumpai dan yang mungkin ada padanya. Setiap interpretasi dipengaruhi oleh pemahaman sebelumnya prapengetahuan (*vorhabe*) dalam artian akan direncanakan, yang dilihat sebelumnya (*vorsich*) dalam arti lain sebagai titik pandang yang akan selalu diadopsi perkembangannya sedangkan sesuatu yang ditangkap sebelumnya (*vorgriff*) dalam arti sebagai antisipasi dalam memahami berdasarkan eksistensi sesuatu.<sup>267</sup> Interpretasi berdasarkan *vorhabe* (*fore having*/apa yang dimiliki), *vorsich* (*fore sight*/apa yang dirancang masa depan) dan *vorgriff* (*fore-shaping*/bentuk terapan diinginkan).<sup>268</sup> *Dasein*

---

<sup>264</sup>*Ibid*, h. 321

<sup>265</sup> Brice R. Wachterhauser (ed.), *Hermeneutics and Modern Philosophy*, (New York: State University Of New York Press, 1986), h. 471

<sup>266</sup>*Ibid*, h. 474

<sup>267</sup>Herman Philipse, *Heidegger's Philosophy of Being: A Critical Interpretation*, (New Jersey: Princeton University Press, 1998), h. 55

<sup>268</sup>Thomas Kent, *Paralogic Rhetoric: A Theory of Communicative Interaction*, (Cranbury: Associated University Presses, 1993), h. 40

sering selalu mengidentikkan suatu hubungan perhatian pada dunia.<sup>269</sup> Dengan demikian setiap interpretasi tidak dapat diberikan logika fantasi hanya saja logika realistik dari kenyataan yang ada.

Hermeneutik fenomenologi mempersoalkan tentang kehidupan konkrit menduniawikan ego (*worldly ego*) yakni menghadirkan ide ke dunia (*being in the world*). Sebuah interpretasi selalu berkoneksi bagaimana bisa dihadirkan dalam dunia atau dalam istilah lain yakni ‘membumikan’. Interpretasi ‘membumi’ dalam menduniawikan ego (*worldly ego*) menciptakan ide pemahaman yang tinggi dalam meraih kesempurnaan hidup manusia.

Sementara hermeneutik fenomenologi berdasarkan pemikiran Husserl lebih menitik beratkan pada fenomenologi yang berbentuk hadirnya kesadaran (*the Being of consciousness*) yakni suatu pemahaman yang netral dan keaslian dirinya tanpa kontaminasi dari dunia.<sup>270</sup> Sehingga hermeneutik fenomenologi Husserl terkadang menyesuaikan keadaan fenomenologi pada teks, diskursus, keyakinan, praktik/amal, tindakan, institusi, kerja seni dll.<sup>271</sup>

Oleh karena itu fenomenologi dalam perspektif Husserl mengikuti alur pertimbangan eksternal di mana setiap ilmuwan atau *interpreter* menggunakan cara-cara yang dimilikinya.<sup>272</sup> Setiap makna adalah refleksi historis teleologis yang dipahami dari sesuatu objek yang ditangkap berdasarkan tampilan objek pada apa yang dimilikinya,<sup>273</sup> Fenomenologi sebagai apriori psikologis terhadap suatu makna yang bersandar pada teori hakikat transedental subjektif.<sup>274</sup> Setiap fakta (*datum*) duniawi adalah *datum* yang diberikan dari batin duniawi yang membawa kepada cakrawala dunia. Hal itu menjadi objek dari kesadaran dunia dalam caranya sendiri.<sup>275</sup>

Karena itu fenomenologi bebas dari ideal sistem ilmiah objektif klasik,<sup>276</sup> yang sesungguhnya valid atau kebenaran dihasilkan dari idealitas pada tingkat yang tinggi.<sup>277</sup> Adanya korelatif yang diaktualkan secara kepekaan saintifik yang disebut dengan validitas

---

<sup>269</sup>Francis J Mootz III, “A Short Hermeneutics Scrutiny of The Concept of Humanism: Hermeneutics from a Humanistic and Humanism from a Hermeneutics Perspective,” dalam Niall Keane dan Chris Lawn (ed.), *The Blackwell Companion to Hermeneutics*, (UK: John Wiley and Sons, 2015), h. 596

<sup>270</sup>Caputo, *Radical Hermeneutics*, h. 54

<sup>271</sup>John D. Caputo, “Farming and Deconstruction” dalam Shaun Gallagher (ed.), *Hegel, History, and Interpretation*, (Albany: State University of New York Press, 1997), h. 66

<sup>272</sup>Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, (Evanton: Northwestern University Press, 1970), h. xxv

<sup>273</sup>*Ibid*, h. xxiv

<sup>274</sup>*Ibid*, h. 264

<sup>275</sup>*Ibid*, h. 264

<sup>276</sup>*Ibid*, h. 265

<sup>277</sup>*Ibid*, h. 278

universal atau validitas yang diakumulasikan dari semua orang.<sup>278</sup> Pemahaman yang didapati dari banyak orang memiliki keakuratan yang tinggi di mana pemahaman tidak akan mengakibatkan deviasi pemaknaan.

Husserl mengatakan hermeneutik fenomenologi di mana interpretasi bertujuan menghasilkan berpikir objektif (*things themselves*) bukan berpikir menurut orientasi kata (*words themselves*).<sup>279</sup> Essensi fenomenologi Husserl mencoba menemukan pemahaman sesungguhnya untuk dihadirkan ke dalam dunia. Pemahaman yang ada di dunia dipaksakan kepada pemahaman teks menyebabkan kerancuan kemurnian interpretasi.

Budaya ilmiah akan membimbing kepada ide *infinite* (tak terbatas) hingga kemudian terjadi revolusisasi (*revolutionerung*) dari keseluruhan budaya manusia. Revolusi menggerakkan keseluruhan batin untuk melakukan penciptaan penemuan budaya.<sup>280</sup> Ruang lingkup ilmiah dalam suatu pemahaman akan mengalami pemaknaan mendalam yang bahkan hanya sebagian orang yang akan mengetahui makna yang dimaksudkan tersebut. Ini dapat saja mengakibatkan revolusasi ilmiah di mana pemaknaan suatu kata dipahami tak terbatas.

Adanya relatif subjektif harus diinvertigasikan dengan suprasubjektif (objektif) terhadap entitas konkrit melalui sistematika pertimbangan.<sup>281</sup> Hal ini untuk memperoleh ide normatif bukan persangkaan refleksi belaka. Pemahaman ide struktur makna yang dihasilkan oleh individual berdasarkan pengalaman manusia, Setiap manusia akan memahami suatu makna berdasarkan pengalaman yang telah dialami oleh dirinya sendiri.

Sebagai contoh seperti *Worldview* mithos universal dipengaruhi oleh praxis kemudian menjadi praktik yang menarik *worldview*. Semua itu akan termotivasi tingkah laku mithos religius, juga demikian kasta mendorong terbentuknya kepentingan mithos religius. Dari kasta agama umumnya struktur pengetahuan kebahasaan muncul dari kekuatan mithos (persepsi individual).<sup>282</sup> Persepsi individual dari mithos universal terkadang masuk dalam wilayah mithos religius.

## 9. Hermeneutik Romantis

Romantisme merupakan hermeneutik yang bersandarkan pada kesadaran diri dalam menemukan semangat zaman (*spirit of Age*) dalam melakukan perubahan paradigma zaman

---

<sup>278</sup>*Ibid*, h. 278

<sup>279</sup> Babich dan Dimitri Ginev (ed.), *The Multidimensionality*, h. xvi

<sup>280</sup> Edmund Husserl, *The Crisis*, h. 279

<sup>281</sup>*Ibid*, h. 270

<sup>282</sup>*Ibid*, h. 284

dalam pendekatan politik, sosial, literatur, seni, psikologi, filsafat dan ekonomi. Romantisme lebih fokus kepastian pada terciptanya pencerahan (*enlightenment*). Kadangkala romantisme mengidealkan masa lalu bagi yang telah menemukan kemajuan pada historis atau meletakkan janji masa depan bagi yang belum menemukan kemajuan apapun dalam historis.

Romantisme mendiskreditkan dengan akal terhadap keyakinan (*faith*), tradisi dan pengalaman (empirisme) yang tertinggal.<sup>283</sup> Aspek pemikiran romantisme terpatron pada moral *sense*, kesadaran dan imajinasi agar terciptanya pencerahan datang lebih cepat. Dengan demikian hermeneutik romantisme melahirkan konsep rekonstruksi pemahaman teks masa lalu dan praxis rekonstruksi masa lalu, memisahkan kebebasan kritis terhadap penerimaan terbatas pada historis masuk ke dalam teori imajinasi sebagai praktik investigasi.<sup>284</sup> Asumsi hermeneutik romantisme menginginkan pemahaman teks termasuk teks Kitab Suci menjadi prioritas dalam membangkitkan pencerahan bukan melanjutkan pemahaman yang pasif.

Teks melampirkan tindakan kreatif yang menggunakan akal kreatif. Romantisme mengekspresikan kejeniusan *author*. Teks direduksi dibalik spirit kreativitas. Pencapaian hermeneutik romantisme ingin menemukan kebangkitan dari masa lalu (*the revival of the past*). Oleh karena itu hermeneutik romantisme menggagaskan koreksi kepada pencerahan di mana tradisi sebagai sebuah justifikasi yang diletakkan di balik rasional dalam ukuran skala yang luas determinan dengan tindakan manusia. Sasaran hermeneutik romantisme memainkan aturan kunci dalam mengembangkan sentimen nasionalisme agar suatu bangsa akan mengalami perubahan spirit dari setiap interpretasi teks.<sup>285</sup> Dalam hermeneutik romantisme termasuk juga hermeneutik humanistik, anakronistik dan feministik. Hermeneutik semacam ini melandasi dirinya ke dalam ide-ide progresif.

## 10. Hermeneutik Psikoanalisis

Hermeneutik dalam perspektif Freud menekankan bahwa kehati-hatian menganalisis contoh-contoh kebaikan. Setiap interpretasi akan terjatuh dalam *dream interpretation*. Interpretasi adalah sebuah mimpi yang tidak selalu ulung dalam suatu sidang karena banyak orang merasa kerja sudah maksimal.<sup>286</sup> Setiap kerjanya interpretasi tidak masuk dalam aplikasi mimpi tetapi setiap porsi banyak *tercontent* dengan mimpi.<sup>287</sup>

---

<sup>283</sup>David P. Haney, *The Challenge of Coleridge: Ethics and Interpretation in Romanticism and Modern Philosophy*, (Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2001), h. 129

<sup>284</sup>Haney, *The Challenge of Coleridge*, h. 14

<sup>285</sup>Wright (ed.), *Modern Qur'anic Hermeneutics*, h. 65

<sup>286</sup>Sigmund Freud, *The Interpretation of Dreams*, trans. A. A Brill, New York: Dover Publications, 2015), h. 366

<sup>287</sup>*Ibid*, h. 13

Mimpi menjadi kapabilitas terhadap interpretasi baru dengan berbagai identifikasi.<sup>288</sup> Dalam pemahaman makna terdapat teks yang mengandung *condensation* yakni suatu kata atau kalimat yang dapat bermakna ganda. Kehadiran *interpreter* lebih tertarik mengambil makna yang lebih tinggi nilai *language game*. Kedudukan makna dalam interpretasi adalah mempengaruhi pesona makna yang memikat para pembaca agar pembaca memberikan suatu sikap sebagai respon pada suatu interpretasi tersebut.

Freud menerangkan bahwa hermeneutik psikoanalisis lebih bercorak energi jiwa yang tak tersadarkan yang gejolak jiwa terhadap suatu interpretasi yang kadang berada pada alam sadar, alam pra sadar dan alam bawah sadar. Keadaan ini memungkinkan manusia mendominasi oleh nafsu, ide dan motivasi lain yang menekan akal sehat.

Bagi Freud setiap interpretasi masih mempertimbangkan makna yang berhubungan tanda (*signifier*) serta makna itu sendiri terkhususkan di sekitar dalam konteks detail kehidupan pasien (*interpreter*).<sup>289</sup> Secara garis lurus bahwa setiap *interpreter* sudah memiliki modal makna awal sebelum melakukan penafsiran hanya kemudian membuat estetis makna menjadi memikat dengan metode *language game* Makna tertanam dalam memori awal dan terkunci dalam halaman suci dalam pikirannya.<sup>290</sup> Kemudian diungkapkan dalam bahasa sasaran dengan tidak dominan mempertimbangkan bahasa sumber.

## 11. Hermeneutik Dialektis

Hegel memperkenalkan thesis, anti thesis dan synthesis. Hermeneutik dialektis Hegel berbentuk negasi atas negasi (*negation of the negation*) disebut *aufhebung*.<sup>291</sup> Struktur konsep logika disebut juga dengan *aufhebung*. *Aufhebung* sama artinya dengan menggantikan (*lifting up*) mencakup makna ganda dari konservasi maupun negasi. Ungkapan Hegel menyatakan *all real things are rational and all rational things are real*.<sup>292</sup> Dialektik merupakan proses *aufhebung* yakni setiap konsep digantikan menuju ruang pemahaman yang tinggi. Dialektik Hegel merupakan kepekaan pada ketidakterimaan tidak komitmen terhadap dialog yang dilakukan sehingga dialog pertama akan dinegasikan oleh dialog lanjutan.

---

<sup>288</sup> *Ibid*, h. 58

<sup>289</sup> Graham Frankland, *Freud's Literary Culture*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1004), h. 156

<sup>290</sup> Frankland, *Freud's Literary Culture*, h. 106

<sup>291</sup> Andrew Haas, *Hegel and the Problem of Multiplicity*, (Illionis: Northwestern University Press, 2000), h. 60

<sup>292</sup> John Stewart (ed.), *The Hegel Myths and Legends*, (Evanston: Northwestern University Press, 1996), h. 19-31

<sup>292</sup> John Stewart (ed.), *The Hegel Myths and Legends*, (Evanston: Northwestern University Press, 1996), h. 19-31

Keterbukaan dialektik spekulatif menuju dialektik kritis untuk menopang diskursus keilmiahan.

Skeptisme berisikan negasi dalam menghasilkan capaian dialektik. Dialektik merupakan investigasi kekinian. Hermeneutik dialektis memiliki kesamaan dengan hermeneutik dialogis. Hegel menyatakan negasi dalam hermeneutik dipahami dengan dialektik mencari salah untuk dimutakhirkan (*goes wrong*). Konsep dialektik Hegel membutuhkan mobilisasi dan menuju suatu arah secara langsung menemukan titik sentral pada momen negatif untuk menemukan arah yang lebih absah serta terbuka bentuk dialektik.<sup>293</sup>

Dialektik tidak mulai dari pengetahuan (*arche*) yakni suatu logika yang menerima opini.<sup>294</sup> Dialektik konkrit pada pengalaman dialog bahkan dinyatakan bahwa hermeneutik dialektik menempatkan aspek dasar makna berkoneksi dengan keberterimaan kita.<sup>295</sup> Dialektik dilakukan pada aspek interpretasi yang sudah dipahami pada beberapa individu secara baik sehingga pengetahuan yang dipahami tersebut disimpulkan secara deduksi ataupun induksi.

Hegel memperkenalkan hermeneutik *sittlichkeit* yaitu suatu interpretasi yang menghubungkan antara historis dengan universal yang teratur.<sup>296</sup> Hegel menjadi logika dialektik menjadi tema kemampuan untuk menyatukan dan homogen. Homogenitas menjadi kendali kekuatan dalam resolusi oposisi dan perbedaan-perbedaan yang memunculkan refleksi *content* pemikiran mengarah kepada penyatuan (kesimpulan) yang tinggi.<sup>297</sup> Dialektik terdapat 3 bentuk yaitu dialektik subjek, dialektik budaya dan dialektik komunitas.<sup>298</sup>

## 12. Hermeneutik Moral

Hermeneutik moral diperkenalkan oleh Immanuel Kant yang beranggapan setiap interpretasi termasuk hermeneutik ingin bicara kebaikan (*good*) tanpa kualifikasi bahkan hermeneutik ingin berbicara lebih jauh tentang *good obligation*. Immanuel secara jelas menyatakan

---

<sup>293</sup> Margherita Tenon, "Hermeneutics and Criticak Theory," dalam Keane dan Chris Lawn (ed.), *The Blackwell Companion to Hermeneutics*, h. 528

<sup>294</sup> P. Christopher Smit, *The Hermeneutics of Original Argument: Demonstration, Dialectic, Rhetoric*, (Illinois: Northwestern University Press, 1998), h. 206

<sup>295</sup> Thomas Fuchs et. al. (ed.), *Karl Jaspers' Philosophy and Psychopathology*, (New York: Springer Science + Media, 2014), h. 29

<sup>296</sup> Thiselton, *Hermeneutics*, h. 246

<sup>297</sup> James Risser "Dialogue and Conversation" dalam Jeff Malpas dan Hans-Helmuth Gander (ed.), *The Routledge Companion to Hermeneutics*, (New York: Routledge, 2015), h. 340

<sup>298</sup> Robert M. Doran, *Theology and the Dialectics of History*, (Toronto: University of Toronto Press, 1990), h 14

kebaikan moral adalah kebaikan tanpa kualifikasi. Manusia mempunyai otonomi menyebabkan tindakannya fokus pada maksimal. Prinsip otonomi akan mengeliminasi semua yang lainnya hingga dinyatakan bahwa dia baik yang hanya baik tanpa kualifikasi dimulai dari kemauan baik (*good will*). Seperti sosial menuntut keadilan bahkan utilitarianisme tidak penuh mengandung moral.<sup>299</sup>

Kant melegitimasi kritis atas pertimbangan estetis dalam tujuan melenyapkan kepentingan untuk modus pengetahuan.<sup>300</sup> Hermeneutik yang digagaskan Kant bercorak epistemologi transendental yang menyatakan bahwa setiap sudut pandang (*starting point*) adalah subjek untuk reinterpretasi.<sup>301</sup> Transenden diartikannya dengan *beyond cognition*.<sup>302</sup> Akal sehat (*common sense*) adalah estetis, dari alternatif *cognitive* ke *common sense* tradisional.<sup>303</sup> Interpretasi moral autentik mencoba memahami antara pemahaman dalam kehendak Tuhan (*understanding God's will*) dengan tuntutan akal (*demand of reason*).<sup>304</sup> Dasar pengetahuan moral ada pada *human being* yaitu *orexis (striving)* berkembang menjadi *fixed demeanor (hexis)* sehingga dibedakan antara eksistensi susila (*moral being*) dan kesadaran moral (*moral consciousness*) bahkan dinyatakan pengetahuan moral bukan pengetahuan yang objektif.<sup>305</sup> Hermeneutik moral menyatakan ada kontingensi dengan praktik *wisdom* yakni moral tergantung pada dua tempat yaitu *wisdom* moralitas dan tragedi. Yang termasuk dalam *wisdom* tragedi yaitu sekuritas, *prosperity*, liberal, *equality* dan solidaritas.<sup>306</sup>

### 13. Hermeneutik Anti Kekerasan

Hermeneutik anti kekerasan diperkenalkan oleh Gianni Vattimo sebagai inspirasi dari gerakan komunisme. Hermeneutik dalam perspektif anti kekerasan lebih menitikberatkan bahwa setiap interpretasi pemahaman agama tidak berimbas kepada kerusakan sosial akibat interpretasi saling memperebutkan klaim terhadap kebenaran yang ditanamkan pada idiologi, doktrin dan dogma. Kebenaran pada dasarnya memunculkan kedamaian tapi dalam kondisi tertentu dapat terbalik akan melahirkan saling mengutukkan antar sesama. Hal ini sering terjadi ketika gerakan membangkitkan terjadinya revolusi karena ingin menolak secara drastis

---

<sup>299</sup> Thiselton, *Hermeneutics*, h. 245

<sup>300</sup> Roger W. H. Savage, *Hermeneutics and Music Criticism*, (New York: Routledge, 2010), h. 28

<sup>301</sup> Rudolf A. Makkreel, *Imagination and Interpretation in Kant: The Hermeneutical Import of the Critique of Judgment*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1990), h. 2

<sup>302</sup> Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism*, h. xxiv

<sup>303</sup> Makkreel, *Imagination and Interpretation*, h. 157

<sup>304</sup> *Ibid*, h. 145

<sup>305</sup> Chung, *The Hermeneutical Self*, h. 75

<sup>306</sup> Thiselton, *Hermeneutics*, h. 245

kebiasaan lama yang tidak disukai secara massif. Sikap ini lambat laun memprovokasi kebenaran agar membatalkan setiap tindakan dan perbuatan yang jauh dari setiap harapan massa.

Revolusi merupakan suatu pemberontakan di mana suatu tindakan penggulingan suatu kelas kepada kelas lain.<sup>307</sup> Plato mengatakan kekerasan diidentikkan dengan “gua yang gelap menuju penerangan Tuhan kepada kebaikan”.<sup>308</sup> Masyarakat dominasi menimbulkan kekerasan bahwa kebenaran menimbulkan perbudakan. Akibatnya berbahaya dari datangnya kebenaran yang baru.<sup>309</sup> Kebenaran tanpa kekerasan merupakan kekuatan rasional hanya diperoleh melalui dominasi *civilization*.<sup>310</sup> Civilisasi menempatkan kekuatan sipil agar dominasi atas segala kebenaran yang akan diberlakukan harus diterima oleh setiap sipil itu sendiri.

Dalam perspektif kekerasan sering kebenaran dipandang sebagai sesuatu yang tidak bernilai hanya dalam formula membenarkan kehadirannya (*justification of being*).<sup>311</sup> Instabilitas dalam masyarakat melahirkan ekspresi seperti kekacauan, kriminal, teroris dan pemberontakan.<sup>312</sup> Revolusi disadari ketika itu hadir menjadi kekuatan *dālim*, hegemoni dan kekerasan menentang arah masa depan yang berbeda.<sup>313</sup> Jika kebenaran sudah diklaim selalu diklaim dengan cara kekuatan politik sehingga kekerasan tidak nampak tersembunyi sebagai teman bicara secara saja bahkan pada waktu klimaks kebenaran dan kekerasan dapat dipertukarkan.<sup>314</sup> Oleh karena itu revolusi pada awalnya suatu spirit ingin berubah tetapi perubahan yang dimaksud menjadi dramatis ketika dihadapkan pada perubahan totalitas yang kadang menimbulkan pertumpahan darah untuk mempertahankan suatu persepsi yang dianggap brutal pada pihak minoritas. Lambat laun pihak minoritas memprovokasi mayoritas agar seiring mempertahankan martabat sebagai tanggung jawab atas kebenaran bersama.

Essensi hermeneutik lebih sebagai kontingensi, bebas dan alam interpretasi berbahaya yang tidak termasuk pada pengenalan kebenaran. Hermeneutik menjadi interpretasi berbahaya ketika suatu pemahaman idiologi, doktrin dan dogma tidak lagi bersandar pada kontrak perjanjian tentang kebenaran. Banyak kasus kehidupan bernegara, bermasyarakat dan berbangsa bahwa suatu kebenaran lebih sebagai pencitraan dan pembangkit kebenaran agar

---

<sup>307</sup> Gianni Vattimo dan Santiago Zabala, *Hermeneutic Communism: From Heidegger to Marx*, (New York: Columbia University Press, 2011), h. 137

<sup>308</sup> *Ibid*, h. 24

<sup>309</sup> Palmer, *Hermeneutics*, h. 10

<sup>310</sup> Vattimo dan Santiago Zabala, *Hermeneutic*, h. 16

<sup>311</sup> *Ibid*, h. 22

<sup>312</sup> *Ibid*, h. 50

<sup>313</sup> *Ibid*, h. 117

<sup>314</sup> *Ibid*, h. 19

nilai politiknya diterima secara totalitas.<sup>315</sup> Hermeneutik sebagai tulang punggung (tameng) budaya laten terhadap revolusi yang sering membalikkan wajah sebagai pembawa kekuatan untuk menghasilkan gerakan melawan kebenaran.<sup>316</sup> Persepsi hermeneutik dikenal sebagai pikiran lemah terhadap etika akibat dilakukan reinterpretasi pada dominasi interpretasi yang lama.<sup>317</sup> Pada dasarnya kebenaran pemahaman merupakan sebagai *arche* seperti yang disebutkan Aristoteles yang diartikannya sebagai memulai suatu permulaan sehingga dominasi suatu gerakan atas kebenaran sebagai *principium* artinya memegang kebenaran yang pertama.<sup>318</sup> Setiap interpretasi yang baru selalu melibaskan interpretasi yang lama sehingga seolah-olah kebenaran lama sama sekali tidak benar sehingga harus ditumpaskan. Hal ini menginspirasi bahwa hermeneutik tidak menjadi mata pisau yang tajam yang menusuk ke semua arah yang dipilihnya. Pada essensi mata pisau masih mungkin tidak melakukan tindakan-tindakan yang dapat menghancurkan kebenaran lama secara massif.

#### 14. Hermeneutik Pluralistik

Hermeneutik pluralistik identik dengan pemikiran-pemikiran John Hick yang ingin mendamaikan agama-agama dunia agar dapat hidup dalam satu kesatuan komunitas. Harapan besar John Hick yang kemudian melahirkan suatu pemahaman agama dalam pendekatan pluralistik agar setiap agama tidak selalu menyerang pada kebenaran klaim agama. Dalam pandangannya setiap agama tidak bisa didamaikan dengan perlakuan agama mengingat setiap agama akan bermusuhan dengan agama yang lain. John Hick mencoba mendatangkan hermeneutik pluralistik agar dapat meleraikan konflik antara agama yang dibangkitkan dalam sepanjang kehidupan manusia. Kesulitan menciptakan kehidupan beragama secara berdampingan akibat tidak ada satu interpretasi yang dapat menyatukan bagaimana setiap agama tidak memperlakukan agama yang lain sebagai musuh.

John Hick menyadari adanya konflik tentang masalah tentang konsepsi ketuhanan terhadap agama yang digerakkan pluralisme agama dijadikan sebagai epistemologi agama.<sup>319</sup> Hermeneutik harus mengikuti pola epistemologi agama di mana agama memiliki sudut pandang yang berbeda tentang essensi kebenaran, maka tidak lazim kebenaran agama dibenturkan pada agama lain. Setiap epistemologi agama akan memberikan diskursus yang

---

<sup>315</sup>*Ibid*, h. 79

<sup>316</sup>*Ibid*, h. 78

<sup>317</sup> *Ibid*, h. 106

<sup>318</sup>Santiago Zabala, *The Remains of Being: Hermeneutic Ontology After Metaphysics*, (New York: Columbia University Press, 2009), h. 64

<sup>319</sup>Paul R. Eddy, *John Hick's Pluralist Philosophy of World Religions*, (Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2012), h. 201

berbeda akan tetapi kajian agama tidak mencari titik yang dapat memunculkan pertikaian agama namun demikian sebaliknya pendekatan agama diarahkan mencari persamaan persepsi tentang teologis. John Hick mengatakan interpretasi datang dalam kesadaran bertuhan dalam mengaktifkan kerja dalam peristiwa kehidupan di samping kita dalam memproklamirkan maksud agama.<sup>320</sup> Situasi pengalaman disadari terdapat klaim moral untuk membantu persoalan dalam bahaya yang diperlukan penyadaran melalui pemaknaan situasi etika melalui interpretasi sensor.<sup>321</sup> Interpretasi yang tersistematik akan melahirkan eksistensi manusia dengan isu cara hidup yang berbeda.<sup>322</sup>

Interpretasi religius terhadap agama merupakan respon manusia kepada realitas Tuhan yang transenden.<sup>323</sup> Kita mengklaim memiliki kebenaran yang tinggi sementara orang lain memiliki kebenaran yang rendah dan parsial.<sup>324</sup> Keyakinan dasar agama memberikan bentuk klaim bahwa setiap interpretasi terhadap nilai agama khusus tanggung jawab harus absah terhadap ketuhanan. Hal ini diperlukan tanggung jawab kebenaran keyakinan berdasarkan alam realitas.<sup>325</sup> Menolak asumsi seseorang yang menyatakan hanya seseorang yang memiliki agama yang benar dalam menciptakan kegemaran pada kemungkinan alternatif maka dimunculkan pluralisme sebagai agama alternatif.<sup>326</sup>

## 15. Hermeneutik Feministik

Hermeneutik feministik sama dengan penyebutan hermeneutik emansipasi. Hermeneutik feministik mencoba mengkonfrontir antara pemahaman pada Kitab Suci dengan isu-isu teologi yang dimunculkan oleh patriarkhi. Strategi feminisme akan mencoba mereduksi suatu interpretasi yang mengancam keamanan hari tua bagi perkembangan jender di masa depan. Hermeneutik feminisme mencoba mengkonfrontir dan memahami secara kritis perkembangan dalam masyarakat tentang persoalan perempuan dan tanggung jawab perempuan dengan mengintegalkan pemahaman dalam Kitab Suci dan proses interpretasi.

Banyak hermeneutik dilahirkan para patriarkhi menyebabkan perempuan tersudut sepanjang sejarah perkembangan Islam. Seharusnya melalui hermeneutik feminisme dicoba dihapus anggapan suatu pembentukan konstruktif dari pembicaraan yang aslinya dari teks Kitab Suci dengan bentuk liturgi baru yang memberikan pertimbangan bagi kreativitas

---

<sup>320</sup>John Hick, *God Has Many Names*, (Philadelphia: The Westminster Press, 1982), h. 103

<sup>321</sup>*Ibid*, h. 81

<sup>322</sup>*Ibid*, h. 120

<sup>323</sup>*Ibid*, h. 42

<sup>324</sup>*Ibid*, h. 41

<sup>325</sup>*Ibid*, h. 89

<sup>326</sup>*Ibid*, h. 56

perempuan. Anggapan para pemerhati feminisme menganggap patriarki menggunakan kreativitas liturgi dari setiap interpretasi teks Kitab Suci dalam setiap pembicaraannya bahkan menjadi pembicaraan tertutup tanpa solusi lain agar sosial keperempuanan diberikan hak yang sama dalam kehidupan.<sup>327</sup>

Teks Kitab Suci selama ini ditafsirkan hingga menyulitkan kedudukan perempuan menyebabkan keberadaan perempuan di ruang publik menjadikan ‘emergensi’ bagi perempuan membuat kesan buruk atau negatif yang mencirikan sensitivitas jender,<sup>328</sup> bahwa perempuan tabu pada ruang publik. Hermeneutik feminisme diperlukan membangun terobosan baru sebagai jembatan dialog antara interpretasi patriarki dengan perempuan dalam masalah global agar perempuan tidak tersudutkan dalam perkembangan Islam Global.<sup>329</sup>

Tujuan hermeneutik feminisme untuk menghapuskan sikap pengkhianatan perempuan (*a betrayal of feminism*) bahwa eksistensi perempuan di wilayah publik sama halnya dengan eksistensi kaum laki-laki untuk mencari kebahagiaan hidup.<sup>330</sup> Agama dalam teks Kitab Suci tidak memperburuk kondisi masa depan perempuan hanya saja para penafsir membuat interpretasi yang menyempitkan ruang gerak perempuan di wilayah publik karena perempuan selalu diidentikkan dengan penyebar syahwat.

Sebenarnya feminisme mengajak semua orang penafsir maupun *interpreter* lainnya agar merubah cara pandang *open-ended* yaitu suatu cara melihat dunia menjadikan gerakan perubahan yang mengkombinasikan antara kritik dan mengadvokasi.<sup>331</sup> Para penafsir dan *interpreter* diminta untuk mengadvokasi perempuan agar dapat berkiprah setara dengan kaum laki-laki.

Para pengembang hermeneutik feminisme terkesan mencoba melenyapkan Islamphobia menjungkirbalikkan tradisi aturan menghormati perempuan dalam hal perkawinan menjadi lebih terbuka, keluarga dapat diberikan peran sama antara hak suami dan istri, ruang publik tidak dibelenggu akibat perempuan dikonotasikan dengan syahwat dan

---

<sup>327</sup>Elizabeth J. Smith, *Bearing Fruit in Due Season: Feminist Hermeneutics and the Bible in Worship*, (Minnesota: Liturgical Press, 1999), h. 32 dan 62

<sup>328</sup>Silvia Schroer dan Sophia Bietenhard (ed.), *Feminist Interpretation Of The Bible*, (New York: Sheffield Academic Press, 2003), h. 72

<sup>329</sup> Schroer dan Sophia Bietenhard (ed.), *Feminist*, h. 20

<sup>330</sup>Anthony C. Thiselton, *New Horizons in Hermeneutics: The Theory and Practice of Transforming Biblical Reading*, (Michigan: Zondervan Publishing House, 1992), h. 534

<sup>331</sup>Phyllis A. Bird, *Faith, Feminism, and the Forum of Scripture: Essays on Biblical Theology and Hermeneutics*, (Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2015), h. 18

praktik agama lainnya.<sup>332</sup> Para feminisme membangkitkan sikap matriarki pada setiap interpretasi agama dan kosmik ketuhanan agar setiap penafsir tidak mendiskreditkan status melemahkan status perempuan atas nama agama.<sup>333</sup>

## 16. Hermeneutik Dekonstruksionis

Hermeneutik dekonstruksionis diartikan bahwa suatu interpretasi tidak ada kehadiran yang sempurna (*finite being*) sehingga interpretasi tidak menjadi sekali untuk selamanya (*once and for all*).<sup>334</sup> Hermeneutik tidak dalam posisi menghentikan suatu interpretasi akan tetapi hermeneutik dekonstruksionis menginginkan tidak ada yang putusan final. Penerapan hermeneutik dekonstruksi tidak menganulir suatu penggunaan metode yang baku, metodologi sistematis, maupun prosedur atau strategi yang khusus lainnya. Kesan ini mengarahkan hermeneutik dekonstruksionisme menyamai dengan pemahaman hermeneutik yang bersifat poststrukturalisme.

Hermeneutik dekonstruksionis identik pula dengan hermeneutik liberal dan hermeneutik modern. Hermeneutik liberalisme memproklamirkan bahwa kebenaran terletak pada otonomi subjek bahwa setiap subjek memiliki ego interpretasi yang bervariasi sehingga tidak ada interpretasi lain mengekang kebebasan ekspresi maupun seni interpretasi itu sendiri.<sup>335</sup> Hermeneutik dekonstruksi menjadi pemahaman teks Kitab Suci menjadi terbuka lebar dalam penafsiran melalui hermeneutik tidak harus dibatasi pada batas-batas yang menghilangkan kebebasan manusia. Dekonstruksionisme menganggap interpretasi hak yang sama bagi semua orang sehingga pemahaman agama termasuk pula dalam pemahaman dengan *transgression* ataupun *anything goes* sebagai kritik subjektif.<sup>336</sup>

Jacques Derrida menyatakan hermeneutik dekonstruksionis membentuk efek konfrontasi yang ia sebut dengan psiko-analisis yang mengadopsi sistem berpikir *self-delimiting* yakni menghancurkan pembatasan penafsiran itu sendiri, baik pembatasan keseragaman penulisan itu sendiri (*self-circumscribing*) maupun pembatasan dalam bingkai

---

<sup>332</sup>Lorraine Code (ed.), *Feminist Interpretations of Hans-Georg Gadamer*, (Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2003), h. 251

<sup>333</sup>Luise Schottroff et. al. (ed.), *Feminist Interpretation: The Bible in Women's Perspective*, trans. Martin dan Barbara Rumscheidt, (Minneapolis: Fortress Press, 1998), h. 49

<sup>334</sup>George Ritzer dan J. Michael Ryan (ed.), *The Concise Encyclopedia of Sociology*, (UK: Blackwell Publishing, 2011), h. 123

<sup>335</sup>Jacques Derrida, *Deconstruction in a Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida*, ed. John D. Caputo, (New York: Fordham University Press, 1997), h. 109

<sup>336</sup>*Ibid*, h. 77

persetujuan (*self-affirming*).<sup>337</sup> Akhirnya pemahaman agama harus sama dengan sains lainnya dalam persepsi Derrida sehingga pemahaman agama lebih menitik beratkan pada logosentris tidak dalam mempertahankan teosentris.<sup>338</sup>

Hermeneutik dekonstruksionis dikenal sebagai kekuatan atau aktivitas yang membicarakan tentang dunia tanpa ada pembelaan pada kesucian atau tentang apa yang orang bicarakan di dunia empiris yang disampaikan secara teks yang terbuka (*text open*).<sup>339</sup> Sehingga suatu pemahaman tidak dibatasi dalam lingkup tabu, lintas batas, areligius maupun etika tertentu.

Kemudian hermeneutik dekonstruksionis dipertegas oleh Nietzsche yang menggagaskan hermeneutik dekonstruksionis sebagai anti metafisis dari pragmatis dan logika positif.<sup>340</sup> Pemahaman agama yang bersifat metafisis dileburkan dalam diskursus logika positif yang terbuka yang tidak mengaitkan antara hitam dan putih atau benar dan salah hanya saja kebenaran ada wilayah empirisme subjektif manusia itu sendiri bahwa realitas selalu mendatangkan *chaos* dan serba kekurangan sehingga tidak mungkin diluruskan dalam wacana baik dan buruk itu sendiri.<sup>341</sup>

#### **D. Diskursus Pemahaman Agama**

Pemahaman agama selalu identik dengan diskursus yang berangkat dari teks-teks Kitab Suci. Pemahaman agama dapat dilakukan dengan berbagai corak di antaranya penggunaan istilah interpretasi, eksegesis (lawannya eisegesis), dan hermeneutik, dalam Islam dikenal dengan tafsir, ta'wil dan *fahm* Alquran. Pemahaman itu sendiri merupakan tawaran pemahaman yang bisa diterima di suatu tempat dan ditolak pada tempat lain. Pemahaman lebih bersifat suatu refleksi dan pengalaman personal yang berinteraksi dengan Kitab Suci.

Agama dipandang sebagai komitmen terhadap segala aktivitasnya mengandung kebenaran ultima. Tingkah laku orang beragama bertindak atas dasar pengalaman batin autentik terhadap Tuhan sehingga menciptakan pengaruh agama dalam diri manusia dengan menciptakan harmonisasi dalam hidupnya bersama Tuhan. Dengan sendiri ketertarikan pada rutinitas keagamaan sebagai kewajiban hidup yang diterima otoritas setiap orang di manapun.

---

<sup>337</sup>Hugh J. Silverman, *Textualities: Between Hermeneutics and Deconstruction*, (New York: Routledge, 1994), h. 60

<sup>338</sup>Silverman dan Don Ihde (ed.), *Hermeneutics*, h. 140

<sup>339</sup>*Ibid*, h. 147

<sup>340</sup>Barry Stocker, *Routledge Philosophy Guidebook to Derrida on Deconstruction*, (New York: Routledge, 2006), h. 45

<sup>341</sup>*Ibid*, h. 46

Bentuk-bentuk agama terpusat pada masyarakat bahwa essensi agama menerapkan kebajikan yang dipandang sebagai cara merealisasi diri dalam masyarakat. Sehingga dalam hal ini diperlukan interpretasi makna simbol agama terdalam. Orang beragama yang sehat selalu terinspirasi dalam sikap optimistik, bahagia, jiwa bersahabat (*extroverted*), keyakinan pada sosial sebagai orang yang memiliki semua pandangan pada benda dan apapun yang dilihatnya selalu menggunakan daya berpikir mencurahkan potensi kebaikan. Sedangkan agama jiwa yang sakit mencitrakan keyakinannya dalam pesimistik, kesedihan, penderitaan dan berkepribadian tertutup (*introverted*).<sup>342</sup>

Pemahaman terhadap teks Kitab Suci bertujuan untuk memperoleh pemahaman yang baik dari diri individu sendiri (*better understanding of oneself/sich versteht*) antara kemampuan seseorang ataupun budaya yang dimilikinya.<sup>343</sup> Setiap pemahaman terkadang dikembangkan melalui pola dialog yang mesti menggunakan media bahasa (*medium of language*).<sup>344</sup> Interpretasi Kitab Suci diberikan pemahaman atau diinterpretasikan menjadi terang sebagai sentral pesan kedamaian. Kitab Suci secara substansi adalah milik penafsir (*interpreter*) sehingga diinterpretasikannya menjadi keyakinan yang terang/pasti (*light faith*). Eksistensi Kitab Suci diterima manusia religius dalam keyakinan (*faith*).<sup>345</sup> *Faith* dalam masa depan dunia diartikan oleh Ludwig Feuerbach dengan “kehidupan setelah mati”.<sup>346</sup> *Faith* dalam kehidupan masa depan dipahamkan juga dengan menerapkan kebenaran dalam keyakinan kehidupan sedang ditempuh.<sup>347</sup>

Sedangkan Emile Durkheim mengatakan agama merupakan kepekaan pada fakta sosial (*sense of fait social*) bukan agama sebagai keyakinan (*faith*).<sup>348</sup> Setiap *fait social* membentuk karakter masyarakat sehingga akan menerima sesuatu yang baru termasuk ke dalam tatanan sosial tersebut. Karena itu agama sebagai lahir dari sebab wahyu akan berbeda agama yang ditangkap dari perkembangan *fait social*. Agama sering dibentuk oleh suatu masyarakat pada pola pemahaman terhadap wahyu yang kadangkala diadaptasikan dengan budaya lokal atau transfer budaya. Agama dibentuk oleh struktur sosial yang terkonstruksi dalam berbagai varian pemahaman sehingga agama sebagai ciri khas suatu sosial antara

---

<sup>342</sup>Ralph W. Hood et. al, *The Psychology of Religion: An Empirical Approach*, (New York: The Guilford Press, 1996), h. 12

<sup>343</sup>Kemal Ataman, *Understanding Other Religions: Al-Biruni's and Gadamer's "Fusion of Horizons,"* (Washington: The Council Research in Value and Philosophy, 2008), h. 32

<sup>344</sup>*Ibid*, h. 34

<sup>345</sup>Kenneth H. Hill, *Religious Education in The African American Tradition: A Comprehensive Introduction*, (Missouri: Chalice Press, 2007), h. 42

<sup>346</sup>Feuerbach, *The essence of Christianity*, h. 179

<sup>347</sup>*Ibid*, h. 180

<sup>348</sup>Bassam Tibi, *Political Islam, World Politics and Europe: Democratic Peace and Euro-Islam Versus Global Jihad*, (New York: Routledge, 2008), h. 97

*sacred* dan profan. Agama lahir umumnya dari sosial hanya sebahagian kecil agama lahir dari wahyu. Banyak sosial tidak menjalankan wahyu secara penuh mengingat perkembangan di dunia mengambil representasi Kitab Suci diilhami oleh pemikiran para pemimpin agama maka jadilah sebagai agenda agama dalam masyarakat.

Agenda agama dijalankan dalam masyarakat merupakan implementasi dari pemahaman Kitab Suci. Setiap pemahaman Kitab Suci harus mengandung *auctoritates* yakni interpretasi kelayakan teks di mana teks berisikan sandaran pengaruh dari hasil interpretasi teks-teks yang layak.<sup>349</sup> Eksistensi agama di tengah masyarakat dominan disebabkan penerimaan interpretasi kelayakan teks maka penggunaan hermeneutik hanya menguraikan substansi dan bentuk dari *content* pada teks yang layak agar penyampaian kebenaran lebih diterima oleh semua kalangan pemeluk agama. Pemahaman agama yang tidak relevan dengan teks Kitab Suci terkesan menjadikan agama sebagai cerminan akumulasi pergumulan kemanusiaan dalam menciptakan *sacred* dan profan. Keadaan ini menimbulkan berbagai deviasi sosial akibat agama lahir dari interpretasi pemahaman yang jelek (*bad hermeneutics*) atau pemahaman yang dangkal (*poor hermeneutics*).<sup>350</sup>

Abdul Karim Souroush mengatakan bahwa agama adalah permasalahan ketuhanan, sedangkan pemahaman agama melalui manusia dipandang sebagai duniannya manusia. Sehingga teks agama tidak berdiri sendiri melainkan pemberian makna melalui tentara-tentaranya di bumi. Setiap pemahaman pasti mengikuti pola aliran pemahaman itu sendiri. Wahyu hanya dapat dipahami melalui ‘cermin interpretasi’, sedangkan ketaatan ilmuwan dibuktikan dari ciptaan melalui ‘cermin alam’.<sup>351</sup> Baik cermin interpretasi maupun cermin alam keduanya memberikan sinyal kebenaran di mana cermin interpretasi sifatnya lebih ideal sedangkan cermin alam sifatnya lebih fakta dan realis. Secara otentik kebenaran yang ditemukan dari cermin interpretasi dikonfrontasikan dengan cermin alam agar suatu interpretasi yang dihasilkan dari kerja hermeneutik dapat ‘membumi’.

Interpretasi dalam Kitab Suci kadangkala hampir mirip dengan keadaan di hutan yang banyak pepohonan sehingga memerlukan makna alegoris. Semua orang memiliki pemahaman tentang Kitab Suci setelah diperkenalkan Kitab Suci, sementara Kitab Suci tidak menggunakan bahasa yang biasa yakni bahasa *i'jaz*. Sehingga ada sebahagian orang memberikan pemahaman secara metaforis ataupun metafisis. Tanpa bimbingan interpretasi

---

<sup>349</sup>C. Clifton Black, *Reading Scripture with the Saints*, trans. Stephen E. Fowl, (Cambridge: The Lutterworth Press, 2015), h. 98

<sup>350</sup>Ken Wilber, *Eye To Eye*, h. 163

<sup>351</sup>Barry Rubin (ed.), *Revolutionaries and Reformers: Contemporary Islamist Movements in the Middle East*, (New York: State University of New York Press, 2003), h. 193

authoritatif, beberapa pembaca akan kehilangan arah, sehingga harus digerakkan oleh semangat kesucian (*holy spirit*). Interpretasi authoritatif diperlukan untuk menyeragamkan pemahaman, perbedaan dalam memberikan interpretasi dapat menimbulkan pemaksaan atas nama agama yang mengakibatkan munculnya potensi konflik antar *interpreter* yang melibatkan pengikut. Sedangkan pembacaan Kitab Suci yang penuh khidmat dikenal dengan *lectio divina* yakni pembacaan yang termediasi dengan multiplisitas makna dan berlapis-lapis makna.<sup>352</sup>

Pemahaman agama sangat dominan dipengaruhi oleh perspektif ataupun *worldview* itulah yang dikenal dengan interpretasi, sedangkan rasionalitas yaitu perbedaan *worldview* dari sudut pandang dunia.<sup>353</sup> Rasionalitas instrumental dijabarkan dengan rasio sebagai alat mencapai tujuan-tujuan duniawi. Sedangkan rasionalitas murni (*pure reason*) hanya mencapai pemahaman agama sebagai diskursus kesucian saja. Pemahaman agama dalam pendekatan rasionalitas instrumental dijadikan agama sebagai perantara mencapai kesuksesan hidup di dunia. Sementara pemahaman agama dalam pendekatan rasionalitas murni hanya memberikan kekayaan ide ilahiyah dalam perspektif manusia.

Rasio instrumentalitas ini dikembangkan secara mendalam oleh Weber yang membedakan adanya tiga aspek rasionalitas manusia yaitu purposif, formal dan diskursif. Gagasan mengenai rasio sebagai alat atau instrument sebenarnya terkait dengan aspek pertama rasionalitas itu, yaitu rasionalitas purposif, *Zweckrationale*, yaitu tipe rasionalitas yang menjadi alat efektif untuk memenuhi tujuan manusia. Weber membedakan antara tindakan (*action*) dan perilaku (*behavior*). *Action* didorong kuat oleh rasional instrumental (*zweckrationale*) sehingga semua yang rasional mesti terpatron pada perhitungan dan pertimbangan.<sup>354</sup> Sementara “perilaku” merupakan kegiatan naluriah tanpa pemaknaan subjektif, sedangkan “tindakan” adalah semua perilaku sejauh pelakunya menghubungkannya dengan makna subjektif. “Tindakan” adalah suatu realisasi dan ekspresi fenomenal dari makna-makna transendental. Makna-makna misalnya “keselamatan abadi”, kebaikan hati”, “kerendahan hati”, tidak bisa diobservasi karena bersifat nominal, namun tampil secara fenomenal dalam tindakan.

Interpretasi Kitab Suci dimotivasikan pada interpretasi yang berorientasikan teosentris dan sosiosentris. Interpretasi pada orientasi sosiosentris maka kehadiran agama menjadi bermakna di mana agama menjadi agenda yang ‘membumi’. Sedangkan interpretasi pada

---

<sup>352</sup>Frans van Liere dan Franciscus Anastasius Liere, *An Introduction to the Medieval Bible*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), h. 126

<sup>353</sup>Nicholas Adams, *Habermas and Theology*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), h. 147

<sup>354</sup>Max Weber, *Economy and Society*, h. . 26

orientasi teosentris menjadikan agenda agama menjadi ‘melangit’. Agenda agama yang ‘melangit’ akan memiliki diskursus perfeksionis karena interpretasi benar bersandar di bawah aturan *analogy of faith*, karena itu tafsiran teosentris akan mudah dicermati mengingat pemahaman tersebut banyak mengajak kepada tindakan ideal.<sup>355</sup> Sehingga Interpretasi orientasi pada sosiosentris memunculkan sejenis interpretasi *medieval* yakni mengajak kepada ide-ide kebangkitan kemanusiaan,<sup>356</sup> interpretasi tropologik yakni mengarahkan komitmen moral pembaca.<sup>357</sup> Interpretasi *disagree without becoming disagreeable* membolehkan perbedaan pemahaman dalam batas keharmonisan (toleransi).<sup>358</sup> Interpretasi stabil yaitu kemauan untuk menghidupkan teks yang mengutamakan sikap dingin dengan menyentuh atau kosong dari penebusan kata.<sup>359</sup> Interpretasi alegoris yakni mencoba mengiluminasi teks dan memperbaiki akhlak audien.<sup>360</sup> Interpretasi objektif yaitu interpretasi berdasarkan historis dan literal sedangkan interpretasi subjektif yaitu mengikuti *style* ideologi sendiri daripada pengalaman sub budaya idiologi.<sup>361</sup>

Interpretasi agama bertujuan menguatkan fungsi keagungan kenabian dalam upaya menerapkan kerajaan Tuhan di masa depan. Seharusnya harmonisasi penganut agama disatukan dalam dimensi interpretasi futuristik di dalam cara-cara memahami agama dengan perubahan sedikit demi sedikit mencapai *setting* kenabian yang original. Manusia memiliki performa yang saling berbeda sementara kenabian memiliki performa yang agung. Kehidupan manusia mengharuskan terjadinya pilihan-pilihan (*ikhtiyāriyah*) atau usaha-usaha (*kasabiyah*) yang perlu ke arah konstruksi dan rekonstruksi. Pemahaman agama di sisi manusia tidak dapat berjalan secara maksimal (*perfect*) mengingat manusia dihadapkan pada keterbatasan tingkat kejeniusan, daya serap dan cakrawala berpikir. Akhirnya pemahaman agama muncul dalam batas-batas apa yang ditangkap dalam makna yang dekat antara teks dan dunia kehidupannya.

Pemahaman agama dilatarbelakangi terhadap Kitab Suci dengan penggunaan hermeneutik akan terdorong pada interpretasi religius dan non religius.<sup>362</sup> Non religius mereka lebih tertarik menolak formalisasi doktrin agama dan pengurus institusi agama merangkap sebagai tokoh agama dan tokoh adat sehingga pemahaman agama akan terbalik

---

<sup>355</sup> Black, *Reading Scripture*, h. 107

<sup>356</sup> *Ibid*, h. 112

<sup>357</sup> *Ibid*, h. 198

<sup>358</sup> *Ibid*, h. 58

<sup>359</sup> *Ibid*, h. 54

<sup>360</sup> *Ibid*, h. 122

<sup>361</sup> *Ibid*, h. 39

<sup>362</sup> Victoria S. Harrison, *Religion and Modern Thought*, (London: SCM Press, 2007), h. 106

dari sumber agama aslinya karena didekatkan agama dengan pendekatan budaya setempat.<sup>363</sup> Keyakinan pada religius akan lebih mengapresiasi pengalaman agama dijadikan sebagai praktik agama.<sup>364</sup> Interpretasi religius menghadirkan pemahaman agama sebagai tindakan asketisme ukhrawi, sedangkan interpretasi non religius menghadirkan pemahaman agama menghasilkan asketisme duniawi.

Oleh karena itu, ungkapan kata interpretasi mengisyaratkan penemuan atau merubah susunan kendala holistik ke arah teori kebenaran melalui penggunaan teori interpretasi itu sendiri.<sup>365</sup> Setiap interpretasi tidak terlepas dari dua perspektif yaitu menghormati aturan (*obeying a rule*) atau maju dalam benturan (*going against it*).<sup>366</sup> Konflik interpretasi akan mudah terjadi bila saling terjadi ketidaksetujuan (*disagreement*) akibat interpretasi yang ‘membumi’ selalu dikokohkan oleh pengikut radikal dan fundamental yang sementara pengikut tidak bisa mencermati teks apa adanya hanya bersandar pada ‘apa yang dikatakan pemuka agama’.

Pemahaman agama didasari pada orientasi penilaian (*valuation oriented*), pertimbangan moralitas (*morality-judged*) dan terikat secara rohani (*spiritually-bound*).<sup>367</sup> Masyarakat Islam memiliki orientasi penilaian dengan menggunakan hermeneutik yang bersandar pada Kitab Tafsir, Kitab Fiqh, *syatahat* sufi, *kalām mutakallimin* dan pendapat lainnya yang otentik seperti pendapat *qiyas* yang digagaskan oleh pakar dan tokoh pemuka agama. Sedangkan klasifikasi tingkatan pemahaman agama dalam Islam itu sendiri memiliki beberapa tingkat di antaranya yaitu hasil pemikiran mujtahid (*ijtihād* dan *iḥtiyāṭ*), profesional (*tadqīq* dan *taḥqīq*), pengikut (taklid), pemahaman semampunya (*fahm*), rekayasa pikiran (*wahm*), akal biasa (*ra'yu*) dan tidak ada *basic* ilmu (*jāḥil*). Karena itu taklid, *fahm*, *wahm*, *ra'yu*, dan *jāḥil* lebih dekat kepada istilah Freud membuat interpretasi dengan menggunakan hermeneutik akan lebih dekat kepada metode *dream of interpretation* mengarah kepada justifikasi.<sup>368</sup> Hermeneutik dalam dunia Islam terdapat disparitas antara benar dan justifikasi (memperbenarkan) seperti orientalis memberikan interpretasi satu teks Alquran maka lebih dekat interpretasi orientalis kepada justifikasi.

---

<sup>363</sup> *Ibid*, h. 17

<sup>364</sup> *Ibid*, h. 385

<sup>365</sup> Gerhard Preyer (ed.), *Donald Davidson on Truth, Meaning, and the Mental*, (Oxford: Oxford University Press, 2012), h. 97

<sup>366</sup> Christopher Norris, *On Truth and Meaning: Language, Logic and the Grounds of Belief*, (London: Continuum International Publishing Group, 2006), h. 195

<sup>367</sup> Benjamin Macqueen et. al. (ed.), *Islam and the Question of Reform: Critical Voices from Muslim Communities*, (Australia: Melbourne University Press, 2008), h. 62

<sup>368</sup> Rachel B. Blass, *The Meaning of the Dream in Psychoanalysis: Three Thirteenth-Century Sufi Texts*, (New York: State University Of New York Press, 2002), h. 53

Pemahaman agama dengan aplikasi hermeneutik akan merekonstruksi pemahaman Kitab Suci ke dalam pelbagai interpretasi literal dan non literal, interpretasi figura dan realistik, interpretasi demitologi. Setiap pemahaman agama dipaksakan pemahaman tersebut dalam skop valid, sementara pemahaman *invalid* dimotivasikan oleh emosional popularitas dan sensualitas. Semakin pemahaman agama dalam deret ukur atomistik penggunaan hermeneutik semakin besar harapan diterima dalam masyarakat dan begitu pula semakin tinggi deret hitung holistik dalam hasil hermeneutik semakin besar pula bertahan suatu interpretasi dalam masyarakat.

Karakteristik pemahaman agama terdapat beberapa corak pemahaman agama di antaranya yaitu (1) Kepekaan teks (*literal sense of scripture*), (2) Kepekaan spiritual (*the spiritual sense of scripture*), (3) Kepekaan kepada kesempurnaan (*the fuller sense of scripture*), (4) Kepekaan yang akomodatif (*the accommodated sense of scripture*).<sup>369</sup> Semua kepekaan tersebut dapat diterima pada suatu tingkatan tertentu pada masyarakat yang kadang saling berbeda penerimaan disesuaikan dengan zaman dan tempat. Setiap zaman dan tempat pula sering terjadi pengingkaran (*kufur*), kesesatan (*dāl*) dan kekeliruan (*khata'*) sangat tergantung pada dinamika sosial yang dipengaruhi oleh fakta sosial (*social fait*) atau keyakinan (*faith*) itu sendiri. *Faith* menciptakan kebenaran ilahiyah dalam rangka memenuhi *amar ma'rūf nahy munkar*. Sedangkan *social fait* membentuk kebenaran agama dilandaskan persepsi masyarakat, pemuka agama, tokoh dan budaya setempat.

## **E. Karakteristik Pemahaman Agama**

Pemahaman agama dalam masyarakat dapat dipahami berdasarkan beberapa bentuk metode interpretasi di antaranya interpretasi *proper* (layak), interpretasi ortodoks, interpretasi sectarian, interpretasi skholastik, interpretasi konsensus dan interpretasi terbuka. Masyarakat menentukan pola pemahaman agama secara natural sebagaimana sesuai perkembangan kemampuan individu yang membentuk masyarakat yang kadang melanjutkan interpretasi lama, interpretasi baru ataupun interpretasi visi ke depan.

Pemahaman agama yang dilandaskan pada hermeneutik dalam perspektif Richard Palmer mengatakan ada 3 bentuk pemahaman hermeneutik yaitu pertama, historis yakni mengindikasikan pemahaman yang berhubungan dengan muatan kerja (*content work*) yang diperoleh secara artistik, saintifik dan generalisasi. Historis sebagai *subject-matter* munculnya kebenaran sedangkan zaman sekarang merekonstruksi kebenaran dalam kapasitas

---

<sup>369</sup> Joseph A. Fitzmyer, *The Interpretation of Scripture: In Defense of the Historical-critical Method*, (New Jersey: Paulist Press, 2008), h. 86

mengembalikan, menata ulang atau menyesuaikan dengan kehidupan. Kedua, gramatika yakni pemahaman yang berhubungan dengan bahasa. Tidak mungkin bahasa Kitab Suci diabaikan begitu saja dengan tidak mementingkan makna yang muncul pada bahasa Kitab Suci sehingga sebahagian ahli hermeneutik melarikan ke dalam makna yang jauh. Hal ini menjadikan hermeneutik mengikuti struktur gramatika sebagai koridor. Ketiga, *geistige* yaitu pemahaman karya yang dihubungkan pada pandangan total *author* dan pandangan total (*geist*) dengan spirit zaman.<sup>370</sup> Setiap interpretasi mengikuti perkembangan *geist* yang sesuai dengan spirit zaman. *Interpreter* melalui hermeneutik menggagaskan pola-pola pemahaman agama yang mengarah kepada pemahaman futuristik tidak kembali ke pandangan historis.

Interpretasi Kitab Suci dalam mencapai pemahaman agama dilakukan pendekatan eksegesis memunculkan cara-cara sebagai berikut pertama, Interpretasi legal teks. Kedua, interpretasi sastra Kitab Suci, liturgi dan teks wisdom. Ketiga, menggunakan contoh positif dan negatif (*exhortation*). Keempat, Interpretasi narasi Kitab Suci. Dan kelima, interpretasi teks kenabian.<sup>371</sup>

Wittgenstein mengatakan dalam sebuah hermeneutik pasti mengandung permusuhan besar (*great hostility*) melalui arogansi verbal. Di mana logika gramatikal dengan pendekatan filsafat bahasa sering mengapresiasi kepentingan tradisi atau disebut juga dengan naratif. Dalam era post liberal kemungkinan mengapresiasi teori *language game* Wittgenstein sebagai model untuk memproteksi tradisi *sensus literalis* dengan bahasa budaya dalam pendekatannya terhadap teologi tidak hanya untuk menghambat diskursus teologi. Indikasi hermeneutik sebagai menu dalam pos-liberal menimbulkan kesalahan.<sup>372</sup>

Hermeneutik dikenal sebagai tema polemik, bahkan Gadamer menyatakan hermeneutik bukan suatu metode mencapai kebenaran hanya saja untuk melakukan pengujian terhadap potret manusia klasik. Oleh karena itu hermeneutik didapati tidak dalam kerja epistemologi yang panjang. Hermeneutik lebih bersifat sebagai kemajuan rohaniah (*edification*) ataupun mengatasi (*coping*) ketimbang daripada pengetahuan dan pemahaman.<sup>373</sup>

Hermeneutik dicapai melalui kerja-kerja interpretasi. Interpretasi dalam pelaksanaan dapat menjadi senjata idiologi. Agama dikenal adanya doktrin, dogma, dan idiologi. Sebagaimana Ali Shari'ati mengatakan bahwa Islam sebagai sebuah tipe ideologi. Ideologi

---

<sup>370</sup> Palmer, *Hermeneutics*, h. 77

<sup>371</sup> Matthias Henze (ed.), *Biblical Interpretation at Qumran*, (Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2005), h. 134

<sup>372</sup> Blundell, *Paul Ricoeur*, h. 52

<sup>373</sup> Thiselton, *The Hermeneutics*, h. 132

Islam lebih superior mengingat ideologi Islam lebih eksis dibandingkan ideologi sekular yang berjalan secara tersembunyi.<sup>374</sup> Dogma merupakan sebuah kebenaran sejauh masih dalam muatan objektif *concern* dengan apa diwahyukan Tuhan.<sup>375</sup> Doktrin merupakan tema yang hidup di luar *narrative of God* di mana masyarakat melakukan pembenaran melalui cerita-cerita Tuhan.<sup>376</sup>

Aplikasi hermeneutik dalam masyarakat Islam menimbulkan berbagai varian yakni ada yang menggunakan pendapat mujtahid, ulama lokal, cendekiawan, pakar ilmu pengetahuan, awam, liberalis, modernis, fanatisme dan orientalis oksidental. Tidak adanya aplikasi hermeneutik menyebabkan hermeneutik berkembang ke arah busur panah. Misalnya hermeneutik yang digunakan para militan Islam akan menghasilkan interpretasi yang memusuhi non Muslim. Hermeneutik yang digunakan para sufi akan menghasilkan pemahaman asketisme ukhrawi dengan pasif terhadap etos kerja. Sedangkan hermeneutik yang digunakan para *mutakallimin* akan menghasilkan kontroversi tentang pemahaman teks-teks teologis.

Pemahaman agama dengan penggunaan interpretasi tradisional Islam menjadikan hermeneutik membentuk pola pemikiran mazhab atau trend sekte di antaranya pertama, interpretasi philologi yang menggunakan bahasa yang memperkenalkan bahwa Alquran sebagai kitab bahasa. Bahasa sebagai pembentuk pemikiran, sedangkan makna sebagai *content*. Interpretasi Alquran yang menggunakan pemahaman berdasarkan ayat-ayat bahkan kata perkata, maka hal ini disebut pendekatan filologis gramatikal. Bahasa sebagai *house of being* bukan struktur yang kosong. Interpretasi memiliki tujuan menghadirkan pemahaman bahasa ke dalam tindakan dan perilaku baik berbentuk dogma, doktrin atau idiologi. Bahasa sebagai simbol sedang hermeneutik sebagai alat bedah sebagai hasilnya lahirlah sikap kepatuhan tindakan dan perilaku pada Tuhan dan sosial.

Kedua, interpretasi legal mencoba mendeduksikan teks hukum dalam kualifikasi perilaku manusia. Interpretasi umumnya melahirkan hukum mengingat hukum sebagai batas antara tindakan atau perilaku antara yang dibolehkan dan pelarangan mengandung efek hitam putih hukum. Eksistensi wahyu sebagai sentral ataupun patron terhadap subjek hukum sedang ulama (ahli fiqh) sebagai pengawal wahyu. Hukum itu sendiri terpisah dengan keyakinan, filsafat hukum dan yurisprudensi. Interpretasi legal menjadi absolut mengingat legalitas

---

<sup>374</sup> Najibullah Lafraie, *Revolutionary Ideology and Islamic Militancy: The Iranian Revolution and Interpretations of Qur'ān*, (London: Tauris Academic Studies, 2009), h. 147

<sup>375</sup> Bernhard Lohse, *A Short History of Christian Doctrine*, trans. F. Ernest Stoeffler, (Philadelphia: Fortress Press, 1985), h. 5

<sup>376</sup> Thiselton, *The Hermeneutics*, h. xix

hukum yang diformulasikan melalui hermeneutik menjadikan hukum dilaksanakan secara positif tidak boleh ada pihak-pihak tertentu melakukan penyangkalan terhadap hukum. Perkembangan Islam selama ini menempatkan hukum historis (fiqhiyah) dijadikan hukum sepanjang zaman. Interpretasi legal menjadikan *subject-matter* suatu disiplin substitusi dari aturan hukum (ilmu *qawa'id fiqhiyah*).

Ketiga, interpretasi historis merupakan rekonstruksi historis sebagai sebuah realita yang ideal. Islam dipandang sebagai kebenaran *nubuwwah* sedangkan *nubuwwah* ada di zaman dahulu kemudian diteruskan dengan dikonstruksikan ke dalam *turās* ataupun *saqāfah* Arab klasik. Rekonstruksi historis ingin mereview *turās* lama ke dalam *turās* baru dengan asumsi *turās* lama harus adaptif dengan modernitas. *Turās* lama memiliki konsep yang lebih ideal sehingga membutuhkan cara yang tepat dalam implementasi di zaman modern yang lebih kompleks.

Dalam sejarah perkembangan Islam tafsir dikenal benar-benar tidak identik dengan hermeneutik Yunani ataupun hermeneutika Kristen bahkan tidak sama pula dengan ilmu interpretasi Kitab Suci dari kultur dan agama lain. Tafsir memiliki etimologi yang sama dengan interpretasi, eksegesis dan hermeneutik. Namun pada kenyataan tidak semua orang mampu melakukan hermeneutik melahirkan sebuah interpretasi yang layak dalam mengembangkan wacana-wacana keIslaman. Tidak semua orang Islam mampu menyempurnakan pemahaman agama agar mampu menciptakan *equilibrium* sosial.

Pemahaman agama berdasarkan Kitab Suci mengklasifikasikan tipe masyarakat dalam penggunaan hermeneutik yaitu masyarakat Arab dan non Arab. Hal ini mengindikasikan ada masyarakat yang paham benar bahasa Arab akan memudahkan transfer kebenaran ke dalam bahasa lokal. Sedangkan masyarakat yang tidak terbiasa dengan bahasa Arab mengesankan kebenaran yang ada dalam bahasa Arab tidak boleh ditranferalihkan ke dalam tujuan pembalikan budaya dari budaya lokal ke budaya Islam. Hal ini tidak ada lokal yang siap menerimanya perubahan baik secara transformasi bahkan revolusi.

Setiap hermeneutik tidaklah menjadi sia-sia dilandasi dengan sikap kepekaan religiusitas, pengalaman penyatuan dengan dunia luar (kebersamaan), pembelajaran secara affektif, pengalaman yang memenuhi keduanya baik waktu yang baik atau dan tempat yang baik (temporal/spatial) bahkan memotivasikan perkembangan pesat dalam pemahaman dan pengetahuan (*noetic*).<sup>377</sup> Hermeneutik di satu sisi dapat menciptakan kemaslahatan pada sisi yang lain dapat menjadi bumerang. Sedangkan filter interpretasi individu dilegalkan menjadi

---

<sup>377</sup>Ralph W. Hood, *Dimensions of Mystical Experiences: Empirical Studies and Psychological Links*, ed. J. A. Belzen dan J. M. Van Der Lans, (New York: Rodopi, 1994), h. 132

*interpreter* tidak tak terbatas menyebabkan tidak adanya syarat monumental melainkan hermeneutik salah (*bāṭil*) diukur dalam batas seberapa menimbulkan konflik, sedangkan hermeneutik valid (*ṣāḥih*) diukur dalam batas seberapa banyak orang memanfaatkannya. Benar dan salah diukur dari seberapa respon masyarakat tentang efek interpretasi yang ‘membumi’.

Hermeneutik dalam membentuk wacana Pemahaman keagamaan dalam Islam klasik telah terbukti melahirkan pemahaman agama semacam *muktazilah*, *asy'āriyah*, *syī'ah imāmah*, *khawārij* (*rafīzah* dan *abadīyah*), *khasyawiyah*, *zāhiriyah*, *dahriyah* dan *barāhimah*.<sup>378</sup> Dalam sejarah Islam tersebut telah membentuk opini dari sebab hermeneutik muncullah istilah *takfir*, *zindiq*, *munafiq*, *tahkim* ataupun *mihnah* yang saling menyerang sebagai ungkapan salah interpretasi dari aplikasi hermeneutik. Dengan demikian hermeneutik tidak menjamin terbentuknya sebuah interpretasi yang sejalan dengan kaidah-kaidah *equilibrium* sosial namun tidak kurang juga menggiring terjadinya deviasi sosial. Hermeneutik dalam tataran tertentu dikenal dengan teka-teki masalah (*puzzle solving*) dan menyelesaikan masalah (*problem solving*). Seperti Alquran diinterpretasikan oleh orientalis menjadikan Alquran memerlukan *review* mengingat orientalis tidak kompeten dalam melakukan interpretasi Kitab Suci namun Alquran pada pandangan yang lain mengatakan kebenaran dari mana pun datang tidak dipersoalkan tentang tidak ada dominasi siapa yang memiliki otoritas kebenaran tersebut. Hanya menekankan orang *rasikhun* diartikan orang tinggi ilmunya dan sehat dalam beragama dan pola hidupnya.

Hermeneutik dapat saja membentuk pemahaman agama dengan tujuan membuat suatu interpretasi Kitab Suci dalam rangka menyebar kata-kata kebencian (*hate speeches*). Hal ini sering terjadi pada perkembangan pemikiran orientalis di Barat atau orang-orang yang mengadopsi pemikiran orientalis termasuk pula di dalamnya pemikir liberal yang selalu mengarahkan interpretasi Kitab Suci menjadi sebuah opini pemahaman agama yang tak biasa atau merubah *maintream* di masyarakat. Ada pula hermeneutik digunakan untuk melakukan pembelotan pemahaman agama dengan membentuk interpretasi yang menyalahi *mainstream* masyarakat atau merubah pokok-pokok ibadah yang secara *mutawatir* sudah terbentuk *agreement* di masyarakat.

Hermeneutik dapat membentuk interpretasi tertutup agar pemahaman agama dikhususkan bagi pengikut setia saja atau loyalis yang menerima tanpa kritisasi apa yang diinterpretasi dari Kitab Suci terutama para pengikut *ṭariqah* yang lebih dikenal dengan

---

<sup>378</sup>Hanafī, *Min al-Naṣ ilā al-Waqi'*, Juz. I, h.189

pengikut sufi. Sedangkan hermeneutik yang membentuk interpretasi terbuka sering ditemukan dalam penyampaian secara dialogis, orator (dakwah, ceramah dan *motivator*) bahkan pemahaman agama semacam ini dapat memberikan tawaran-tawaran cara memahami agama yang sesuai antara logika, kemampuan ilmu serta kecocokkan bentuk praktik agama yang dipilih.

Pemahaman agama menurut Ignaz Goldziher membagi orientasi Islam kepada empat yaitu tradisional, rasional, mistik dan modern.<sup>379</sup> Sedangkan pemahaman agama di Indonesia terdapat empat kelompok bentuk pemahaman Islam yaitu tradisional, reformis/modernis, pembaharuan kembali (kombinasi tradisional dan reformis), dan Islamis (radikal, fundamentalis, literalis dan ekstrimis).<sup>380</sup> Di Indonesia, perkembangan pemahaman agama memiliki titik fokus yang berbeda-beda terdapat aliran teologi (*kalām*), aliran hukum (*fiqh* atau *syarī'at*), aliran mistik (*tasawuf*). Mazhab hukum di antaranya *Ḥanafī*, *Hanbali*, *Syafi'ī* dan *Maliki*.<sup>381</sup> Sedangkan sekte besar yang terus mulai berkembang yaitu *Sunni* dan *Syī'ah* mulai berkembang di Indonesia mulai abad XIII.<sup>382</sup>

Tiga aliran yang berkembang di era kontemporer yaitu tradisionalisme, modernisme dan reformisme. Modernisme berhubungan dengan westernisme, sekularisme, humanisme, liberalisme, marxisme, dan evolusionisme. Kaum reformisme berkonotasi dengan puritanisme yang selalu dominan mengusung *islah* dan *tajdīd*. *Iṣlah* adalah upaya memperbaiki atau membersihkan Islam dari pemalsuan dan penyelewengan. Sedangkan *tajdīd* adalah memperbaharui atau menyegarkan kembali paham dan komitmen terhadap ajaran-ajaran agama sesuai dengan tuntutan zaman. Reformisme lebih menekankan pada ayat-ayat *ḍanniyyah* sedangkan ayat-ayat *qath'iyah* dianggap tidak mendatangkan multi tafsir. Kaum modernisme berprinsip berpegang pada akal sehingga berijtihad tanpa batas hingga memasuki hal-hal yang sudah jelas (*qath'iyah*) hukumnya.<sup>383</sup>

Di Indonesia terdapat pula corak pemahaman dalam Islam yaitu tafsir kaum kebatinan<sup>384</sup> mencoba meng*qiyaskan* dengan mata kebatinan sehingga pemahaman itu sendiri

---

<sup>379</sup> Jane Dammen McAuliffe, "The Task and Interpretation," dalam Jane Dammen McAuliffe (ed.), *The Cambridge Companion to the Qur'ān*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), h. 190

<sup>380</sup> Pieterella van Doorn-Harde, *Women Shaping Islam: Indonesian Women Reading the Qur'ān*, (Urbana dan Chicago: University of Illinois Press, 2006), h. 51

<sup>381</sup> Marwati Djoened Poeponogoro dan Nugroho Notosusanto, *Sejarah Nasional Indonesia: Zaman Pertumbuhan dan Perkembangan Kerajaan Islam Di Indonesia*, cet. 2, (Jakarta: Balai Pustaka, 2008), h. 175

<sup>382</sup> Poeponogoro dan Nugroho Notosusanto, *Sejarah Nasional*, h. 177

<sup>383</sup> Abdul Rahman Haji Abdullah, *Pemikiran Islam di Malaysia: Sejarah dan Aliran*, (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1998), h 15-22

<sup>384</sup> Ahmed El-Shamsy, *The Canonization of Islamic Law: A Social and Intellectual History*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), h. 71

jauh dari maksud teks Kitab Suci.<sup>385</sup> Interpretasi kaum kebatinan menggunakan hermeneutik yang tidak beraturan sehingga antara teks Kitab Suci dengan pemahamannya tidak mengikuti gramatika, moral dan pertimbangan *wisdom* lainnya.

Karakteristik pemahaman agama dari berbagai aliran yang berkembang di antaranya terdapat pemahaman salafi menyatakan Alquran adalah hukum Tuhan. Ta'wil dikandung maksud *mutakalim* serta memiliki tujuan dari *khiṭābnya*. Lebih tegasnya ta'wil sama halnya dengan *manṭuq* makna.<sup>386</sup> Kaum salafi sangat determinan dengan pendapat-pendapat mujtahid merupakan ulama klasik diklaim oleh salafi sebagai mufasir klasik identik sebagai ahli Penafsir (*expert interpreter*).<sup>387</sup> Kaum salafi berafiliasi dengan istilah Islam tradisional, Islam konservatif dan radikal fundamentalis.

Sunni mengenal istilah makrifah Kitab Suci yang memarjinalkan fungsi rasio dan lebih keras pada pengaruh kharisma seperti imam mazhab *arba'ah*.<sup>388</sup> Pengikut mujtahid menempatkan interpretasi hukum Islam menjadikan horizon mazhab sebagai *ultime legal* dan *spiritual authority*. Adanya interpretasi valid yang telah ditetapkan dalam hasil Kitab Fiqh sehingga yang lainnya sebagai *muqallid* disesuaikan menurut tingkat rujukan taklid (*marja' taqlid*).<sup>389</sup> Kaum Sunni lebih mengenal pemahaman agama dalam kerangka supremasi mujtahid. Taqlid sebagai *muqallid* yang menghadirkan peraturan berdasarkan pemikiran imamnya karena dipandang lebih otoritas.<sup>390</sup> Proto Sunni seperti Imam Syafi'i dipandang sebagai *interpreter* yang autoritatif. Sunni memegang teguh pola interpretasi klasik ataupun disebut juga dengan pemahaman tradisional. Pemahaman Islam menurut tradisional memiliki pandangan klasik antara ijtihad dan taklid.

Pemahaman agama berdasarkan konservatif adalah anti global, anti modernis dan anti Barat bahkan sangat konsisten dengan konservatif tafsir yaitu pengikut Sunni Islam dalam bahasa Afghanistan disebut *mullah*.<sup>391</sup> Kaum konservatif mempertahankan pendapat-pendapat lama sebagai ketentuan yang tetap dalam memahami agama Islam mengingat

---

<sup>385</sup>Nashruddin Baidan, *Perkembangan Tafsir al-Qur'an di Indonesia*, (Solo: Tiga Serangkai Pustaka Mandiri, 2003), h. 28

<sup>386</sup>Fatahi Hasan Malakawi, *Syaikh Muhammad al-Tāhīr Ibn 'Asyur wa Qaḍāyā: al-Isḫāh fī al-Fikr al-Islamiyy al-Mu'āṣir Ru'yah Ma'rūfiyah wa Minhājīyah*, cet. 1, (Beirūt: Ma'had al-'Alami li al-Fikr al-Islamiyy, 2011), h. 418

<sup>387</sup>Nurcholish Madjid, "Potential Islamic Doctrinal Resources for The Establishment and Appreciation of The Modern Concept of Civil Society," dalam Mitsuo Nakamura et. al. (ed.), *Islam and Civil Society in Southeast Asia*, (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2001), h. 151

<sup>388</sup>Farhad Daftary, *Perkembangan tafsir al-Qur'an di Indonesia*, h. 83

<sup>389</sup>Sami Zubaida, *Beyond Islam: A New Understanding of the Middle East*, (London: I. B. Tauris, 2011), h. 68

<sup>390</sup>Abdul-Rahman Mustafa, *On Taqlid: Ibn Al Qayyim's Critique of Authority in Islamic Law*, (Oxford: Oxford University Press, 2013), h. 19

<sup>391</sup>Erich Kolig, *Conservative Islam: A Cultural Anthropology*, (Lanham: Lexington Books, 2012), h.

pendapat mujtahid dipandang masih layak diterima dalam pelaksanaan agama di era modern akan tetapi pendapat lama dikembangkan dalam batas konsisten dan komitmen. Ajaran konservatif dalam pemahaman agama membentuk authoritarian, intoleran dan *old-fashioned first dimension*.<sup>392</sup> Konservatif menjadikan nilai agama dan adat kebiasaan agama tidak mengikuti kebebasan akal dan rasional.<sup>393</sup>

Hermeneutik dalam interpretasi pemahaman agama menurut wahhabi terhadap diskursus Islam lebih didorong oleh kajian inovasi non tekstual dan penambahan terhadap doktrin Islam murni. Wahabi menghapuskan sikap komitmen dan konsisten pada pendapat lama sehingga sering menggambarkan tujuan praktik agama yang ditemukan secara rasional ekspansif. Suatu gagasan bersifat destruksi dan eradikasi terhadap institusi dan praktik sosial melalui gerakan pro-rasional dan rekognitif (mengkaji ulang) melalui logika sebagai alat mengkritik dan mereformasi budaya dan sosial. Pandangan wahabisme tentang pemahaman agama tidak konsisten dengan makna literal.<sup>394</sup> Pemahaman agama dalam konteks kemodernan telah melahirkan berbagai konsep pemahaman aliran wahabisme menentang paham taklid, membuka paham ijtihad dan menyerang aliran *tāriqat*.<sup>395</sup>

Perbedaan antara salafi, konservatif dan wahabisme terlihat dari pandangan berikut ini di mana salafi menolak interpretasi kemungkinan aturan perempuan di ruang publik. Sedangkan konservatif memberikan toleransi pada setengah yaitu profesionalisme dan kemungkinan di bawah keadaan yang dimungkinkan. Sedangkan wahabi perlunya menghargai keberadaan perempuan di ruang publik.<sup>396</sup> Ketiga bentuk pemahaman ini merupakan aplikasi hermeneutik yang membumi yang saling berbeda bahkan dikenal dengan hermeneutik improvisasi.

Pemahaman agama model fundamentalisme mengabadikan hermeneutik dalam kerangka anti westernisme. Tujuan misi fundamentalisme Islam adalah menjaga pemahaman agama agar tetap terpatron berada dalam jelajah pilihan-pilihan yang jelas-jelas Islami.<sup>397</sup> Sikap fundamentalisme dalam pemahaman agama dipandang sebagai orang yang memperjuangkan keamanan Islam.

---

<sup>392</sup>Ali Carkoglu dan Ersin Kalaycioglu, *The Rising Tide of Conservatism in Turkey*, (New York: Palgrave MacMillan, 2009), h. 83

<sup>393</sup>*Ibid*, h. 24

<sup>394</sup>Al Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*, (Lanham: Rowman & Littlefield Publishing Group, 2014), h. 248

<sup>395</sup>Endang Saifuddin Anshari, *Wawasan Islam: Pokok-pokok Pikiran tentang Paradigma dan Sistem Islam*, cet. 4, (Jakarta: Raja Grafindo, 1993), h. 89

<sup>396</sup>Joceyline Cesari, *When Islam and Democracy Meet: Muslims in Europe and in the United States*, (New York: Palgrave MacMillan, 2004), h. 117

<sup>397</sup>Nurcholish Majid, *Islam, Kemodernan dan Keindonesiaan*, cet. 1, (Bandung: Mizan, 2008), h. 68

Islam radikalisme merupakan bentuk lain dari Islam salafisme yang ingin mengembalikan interpretasi Kitab Suci sejalan dengan pola pemahaman kemurnian Islam para salafiah. Salafiah menginginkan mengembalikan pemahaman agama dengan ‘kembali kepada Islam murni’.<sup>398</sup> Islam radikalisme merupakan afiliasi pemahaman agama antara konsep Islam tradisional dan fundamental yang kemudian melakukan renovasi interpretasi Kitab Suci menjadi lebih berani dan berhadapan langsung dengan ancaman kekerasan sebagai tradisi cara beragama.<sup>399</sup> Islam radikalisme tidak menjaga kontrol ketat pada memelihara tradisi Islam bahkan merubah cara interpretasi Kitab Suci Alquran.<sup>400</sup> Pemahaman radikalisme terpatron pada tujuan mencapai kata-kata *syāhid* dengan asumsi ‘lebih mencintai mati ketimbang mencintai kehidupan’ yang penuh dengan pola hidup modern yang diwariskan oleh masyarakat Barat maupun menyerang semua kepentingan Barat di negara Muslim.

Pemahaman agama berdasarkan model Islam Ahmadiyah memiliki interpretasi terhadap Kitab Suci yang berbeda dengan yang lain seperti menafsirkan *al-Masih* yang tersebut dalam Alquran tidak dipahami bukan Nabi Isa as. tetapi dimaksudkannya dengan Mirza Ghulam Ahmad yang diumumkan pada tahun 1891 M.<sup>401</sup> Ahmadiyah mempunyai konsep interpretasi Kitab Suci yang mengikuti pola interpretasi kebatinan. Standar kebenaran Ahmadiyah tidak mengikuti keseragaman pemahaman Islam secara keseluruhan.

Islam modern menentang tiga frontasi yaitu menentang otokrasi politik sekular, kompetisi sosio-politik, kekuatan marxisme dan agama tradisional.<sup>402</sup> Para modernis secara eksplisit menolak referensi dan rekonstruksi historis.<sup>403</sup> Interpretasi modernis (rasional, peduli HAM dan *equality*) dan neo revivalis.<sup>404</sup> Kaum modernis mendefinisikan agama sebagai sistem keyakinan personal yang dijadikan *way of life*.<sup>405</sup> Rasionalis yang modernis melakukan

---

<sup>398</sup>Boon,Aziz Z. Huq dan Douglas C. Lovelace, *European Responses to Terrorist Radicalization*, h. 468

<sup>399</sup>Beverly Milton-Edwards, “Researching The Radical,” dalam Hastings Donnan (ed.), *Interpreting Islam*, h. 33

<sup>400</sup>Mark A. Gabriel, *Journey Into the Mind of an Islamic Terrorist*, (Florida: FrontLine, 2006), h. 18

<sup>401</sup>Iskandar Zulkarnain, *Gerakan Ahmadiyah Di Indonesia*, cet. 2, (Yogyakarta: Lkis Yogyakarta, 2006), h. 90

<sup>402</sup>Forough Jahanbakhsh, *Islam, Democracy and Religious Modernism in Iran, 1953-2000: From Bāzargān to Soroush*, (Leiden: Brill, 2001), h. 57

<sup>403</sup>Robert C. Neville, *The Highroad Around Modernism*, (New York: State University of New York Press, 1992), h. 3

<sup>404</sup>Nelly Lahoud dan A. H. Johns (ed.), *Islam in World Politics*, (New York: Routledge, 2005), h. 56

<sup>405</sup>Cafer S. Yaran, dan Jeremy Rosen, *Understanding Islam*, (Edinburgh: Dunedin Academic Press, 2007), h. 93

pembacaan terhadap Alquran mengikuti paradigma untuk menggiring pemilihan moral dan membangun masyarakat yang lebih baik.<sup>406</sup>

Neo modernis sering diidentikkan sebagai pemikir terdidik (terlatih) sekular yang mengkombinasikan Sunni ortodoks klasik dengan orang mistis tradisional ortodoks menerapkan aturan filsafat Islam bahkan dalam waktu yang sama memberlakukan analisis diskursus dan analisis hermeneutik untuk menginterpretasikan sumber yurisprudensi Islam. Neo-modernisme lebih bersifat moderat dalam setiap interpretasi pemahaman agama sehingga terkesan memiliki sikap jalan tengah yang akomodatif terhadap modernitas dan tradisionalisme mengenai pemahaman agama dewasa ini.<sup>407</sup>

Postmodernisme merupakan spirit pluralisme serta hilang keyakinan terhadap proyek modernitas bahkan dipandang postmodernisme memiliki epistemologi yang memperlihatkan kekayaan makna kehidupan ketimbang kejelasan makna itu sendiri.<sup>408</sup> Modernitas telah meninggalkan berbagai permasalahan dalam istilahnya disebut 'aporias'. Postmodernisme bertujuan merefleksikan ke dalam mengenai bentuk preferensi baik tematik, semantik, sintaksis dan struktur tekstual.<sup>409</sup>

Islam inklusif menerapkan konsep pemahaman agama menitikberatkan Islam ke arah keseimbangan sosial.<sup>410</sup> Islam inklusif menyatakan bahwa agama memiliki kebenaran yang baik dapat mendorong setiap individu menemukan jalan keselamatan. Karena itu kebenaran agama tidak mengupayakan melahirkan kekerasan atas nama agama. Sehingga kebenaran dan keselamatan dalam cara memahami agama tidak dimonopoli pada agama tertentu.<sup>411</sup>

Pluralisme agama adalah suatu paham yang menerapkan interpretasi Alquran tidak dalam menyatakan bahwa agama tidak berhak mengklaim kebenaran. Setiap agama adalah relatif, Pluralisme mengajarkan semua pemeluk agama akan masuk dan hidup bersama di surga. Interpretasi pluralistik dikenal sebagai interpretasi tanpa ideologi, hanya fungsi

---

<sup>406</sup>Barbara Freyer Stowasser, *Women in the Qur'an, Traditions, and Interpretation*, (Oxford: Oxford University Press, 1994), h. 18

<sup>407</sup>Ahmad Amir Aziz, *Neo-modernisme Islam di Indonesia: gagasan sentral Nurcholish Madjid dan Abdurrahman Wahid*, (Rineka Cipta, 1999), h. 18

<sup>408</sup>Ian Almond, *The New Orientalists: Postmodern Representations of Islam from Foucault to Baudrillard*, (London: I. B. Tauris, 2007), h. 3

<sup>409</sup>Hans Bertens dan Douwe Fokkema (ed.), *International Postmodernism: Theory and Literary Practice*, (Philadelphia: John Benjamins Publishing, 1997), h. 79 dan 36

<sup>410</sup>Sardar, *Reading the Qur'an*, h. 311

<sup>411</sup>Adian Husaini, *Hegemoni Kristen-Barat dalam studi Islam di Perguruan Tinggi*, cet. 2, (Jakarta: Gema Insani, 2006), h. 118

temuan-temuan bahasa yang sifatnya bukan anggapan agama (a-religiusitas).<sup>412</sup> Sehingga interpretasi pluralitas bercirikan pengakuan akan keanekaragaman, ide oposisi terhadap dominasi dan monopoli interpretasi, dan mengembangkan etika toleransi.<sup>413</sup> Pluralisme bertujuan membuat satu identitas umat manusia dalam ikatan monolitas masyarakat. Para pluralisme umumnya menggantikan kebenaran mutlak dialihbahasakan ke dalam kebenaran relatif. Kebenaran dalam pemahaman agama harus menghindari kebenaran monopoli satu agama (tunggal) melainkan plural.<sup>414</sup> Hal ini dimaksudkan tidak ada klaim kebenaran dalam agama, tidak ada kekerasan atas nama agama, semua orang berhak menjalani agama sesuai yang dipahaminya tanpa ada unsur pemaksaan.

Pemahaman agama model neo revivalis mencoba mengembalikan pemahaman para modernis klasik yang sudah ‘terbaratkan’ (*westernizes*).<sup>415</sup> Neo modernis yaitu suatu paham yang mencoba merubah persepsi agama agar perlunya mendekonstruksi pemahaman yang sudah mapan sebelumnya.<sup>416</sup> Neo-modernisme memiliki sikap mencoba mengakomodasi terhadap modernisme dan tradisionalisme berkembang dalam pemahaman agama yang memiliki visi Islam tradisional yang termodernkan.<sup>417</sup>

Sedangkan Islam progresif yaitu suatu kelompok lebih menitikberatkan pada perubahan-perubahan sosial di tingkat masyarakat.<sup>418</sup> Pemahaman agama dalam perspektif Islam progresif lebih mengutamakan aplikasi *ide-ide of progress* sehingga dimunculkan dengan pendekatan kekinian. Islam progresif menginginkan interpretasi agama Islam tidak berkembang secara monoton dan statis hanya sebatas mengadopsi pendapat lama saja.

Interpretasi pemahaman agama dalam pendekatan Islam liberal menempatkan agama sebagai suatu paham yang menggunakan interpretasi terhadap Alquran secara bebas. Serta menerima ajaran agama yang sesuai dengan pikiran semata. Interpretasi liberal lebih bertujuan “*serve the aim of selling religion to modern man*” [mengelola tujuan penjualan agama kepada orang modern].<sup>419</sup> Pengikut Islam liberal tidak memiliki formulasi pemahaman

---

<sup>412</sup>Farid Esack, *On Being a Muslim: Finding a Religious Path in the World Today*, (Oxford: Oneworld, 2013), h. 139-142

<sup>413</sup>Arif Kemil Abdullah, *The Qur’ān and Normative Religious Pluralism: A Thematic Study of the Qur’ān*, (USA: The International Institute of Islamic Thought, 2014), h. 13

<sup>414</sup>Budhy Munawar Rachman, *Argumen Islam untuk liberalisme: Islam Progressif dan Perkembangan Diskursusnya*, (Jakarta: Grasindo, 2010),h. L

<sup>415</sup>Saiful Muzani, *Pembangunan dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara*, cet. 1, (Jakarta: Pustaka LP3ES, 1993), h. 11

<sup>416</sup>Rachman, *Argumen Islam*, h. 77

<sup>417</sup>Aziz, *Neo-modernisme Islam*, h. 18

<sup>418</sup>Rachman, *Argumen Islam*, h. xxxv

<sup>419</sup>J. J. G. Jansen, *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*, (Leiden: E. J. Brill, 1980), h. 53

agama yang baku dan ketat menyebabkan setiap interpretasi Kitab Suci akan selalu berbeda dengan pemikir Islam umumnya.

Pemahaman agama perspektif Islam sekuler mengembangkan pola interpretasi yang menyatakan diri sebagai suatu paham yang mencoba menginterpretasi Alquran yang memisahkan persoalan pribadi dengan Tuhannya beralih lebih *concern* pada persoalan sesama diatur dalam persepsi kesepakatan sosial tidak berdasar perintah Kitab Suci.<sup>420</sup> Aturan negara ataupun aturan hidup tidak mengikuti instruksi-instruksi agama akan tetapi lebih dominan menjalankan sesuai kesepakatan bersama baik berlandaskan filosofis antara etika dan estetika.

## F. Polarisasi Pemahaman Agama

Pembentukan karakter pemahaman agama memiliki beberapa polarisasi dalam penyerapan ajaran agama masuk dalam batin serta langsung mengimplementasikannya dalam kehidupan nyata. Adapun penyerapan tingkat awal disebut dengan pelajar pemula/pemula spiritual (*bidayah*), kemampuan memahami agama secara umum (*'aliyah*) dan kemampuan penguasaan ilmu lebih mendalam (*ma'had*).

Dalam masyarakat Islam, muncul cara pemahaman agama yang dipelajari melalui siklus pengajian (*halaqah*) atau siklus pengajian pada sudut mesjid (*zawiyah*) merupakan pola pemahaman Islam pada masa awal perkembangan Islam.<sup>421</sup> *Zawiyah* dilakukan umumnya pada Jumat dengan upaya mengasingkan diri dari rumah dan kegiatan lainnya dengan *zikr* serta ceramah dengan memakai mimbar Jum'atan (*haḍarah*) sambil mempersiapkan shalat Jumat.<sup>422</sup> Sedangkan di Malaysia diperkenalkan sistem belajar Islam dengan pola pengajian rutin (*usrah*) yakni suatu pendidikan dengan fenomena fundamentalis yang kemudian menjadi gerakan Islam kritis.<sup>423</sup>

Pendidikan *madrasah* sudah ada semenjak abad VIII pada era Nizam al-Muluk yang terkonsolidasi di bawah pengaruh kerajaan Mughal. *Madrasah* dijadikan tempat latihan pendidikan pokok kaum Muslim.<sup>424</sup> *Madrasah* di Bangladesh berkembang dalam dua tipe yaitu *madrasah Aliya* dan *Madrasah Aliya* dikenal juga dengan nama *kharizia*. *Madrasah* di Bangladesh terregister pada pendidikan dikelola pemerintah. Sedangkan *madrasah Quomi*

---

<sup>420</sup> Budhy Munawar Rachman, *Sekularisme, Liberalisme, dan Pluralisme*, (Jakarta: Grasindo, 2010), h. 6

<sup>421</sup> *Muslim Education Quarterly*, Volume 19, Masalah 1-3, Islamic Academy, 2001

<sup>422</sup> ['Abd Allāh Nūr ad-Dīn Dūrki](#), *al-Madrasah al-Shādhulīyah*, Volume 1, Dar al-Kutub, h. 423

<sup>423</sup> *Muslim Education Quarterly*, Volume 19, Masalah 1-3, Islamic Academy, 2001.

<sup>424</sup> Pauline Rose (ed.), *Achieving Education for All Through Public-Private Partnerships?: Non-State Provision of Education in Developing Countries*, (New York: Routledge, 2011), h. 85

(bahasa Arab *Qawmi*) didanai oleh masyarakat lokal baik dengan zakat maupun dengan waqf. *Madrasah Aliya* memiliki beberapa tingkat (kelas) yakni tingkat 10 disebut dengan *Dakhil*, tingkat 12 disebut *Alim*, tingkat 14 disebut *Fadil* sedangkan tingkat 16 disebut dengan *Kamil*. Adapula *madrasah Qiratia* yang khusus mempelajari qiraat Alquran. Baik *madrasah Aliya* dan Quomi keduanya menggunakan kitab-kitab atau disebut mereka bahagian-bahagian teks (*kitabkhana*) termasuk *Daura Ḥadīs* atau *Takmil Ḥadīs*. *Madrasah* diasosiasikan dengan pendidikan yang selalu menciptakan menjadi seorang ulama. Sekolah *madrasah* menjadi alternatif dipandang mampu merubah sikap-sikap immoral bahkan menjadi Muslim ‘sejati’. *Madrasah* disajikan materi pelengkap dengan menambah kurikulum dengan pengetahuan umum modern. Di Bangladesh, banyak alumni *madrasah* dipercayakan menduduki jabatan publik di pemerintahan. *Madrasah* juga membentuk ruang otoritas di masyarakat baik integrasi masyarakat juga sebagai jaringan agama dan sosial pada lokal. *Madrasah Aliyah* yang paling Besar di Bangladesh letaknya di Brahmanbaria sudah diakui dapat menyelesaikan persoalan authensitas Islam. Pada tahun 1905 digoncang dengan lahirnya Ahmadiyah Qadyani yaitu yang menjadi Mirza Ahmad Ghulam sebagai Nabi Setelah Nabi Muhammad, maka *madrasah* lahir di tahun 1914 bersatu dengan gerakan ajaran *ahlu as-Sunnah wa al-Jama‘ah* beraliran aqidah *ahlu as-Sunnah wa al-Jama‘ah*. Lulusan *madrasah* termasuk ulama mengklaim bagi orang-orang yang kosong akan diproteksi dari sikap bid‘ah maupun ajaran yang mengajarkan politeisme. *Madrasah* sebagai transmisi menciptakan kelompok ulama yang dipandang mampu menguasai konsep Islam bahkan mampu berdebat dalam mempertahankan ajaran Islam.<sup>425</sup>

Sementara perkembangan *madrasah* di India dikenal dengan *madrasah* tradisional mempelajari hukum-hukum Islam. Pada anak murid *madrasah* diajarkan misi ketuhanan dalam kehidupan dengan berakhlak dan spiritual yang ditanamkan oleh guru-gurunya. *Madrasah* diajarkan oleh para ustadz yang setingkat dengan lulusan tingkat *Alim* dan *Fazil*. *Madrasah* di India tidak diurus oleh pemerintah.<sup>426</sup> *Madrasah* pada masa awal-awalnya dijadikan tempat sirkulasi ide tentang normatif Islam yang memutuskan secara bertahap segala urusan yurisprudensi Islam. Kemudian terjadi kebangkitan pendidikan *madrasah* dengan dilakukannya ‘kajian rutin’ (*halaqah*) pada akhir pembelajaran diberikan sertifikat (*ijazah*). Seorang yang lulus dari *madrasah* dipandang mampu meluruskan teks-teks yang telah dibaca di bawah asuhan para sarjana pada *madrasah* terutama ketercapaian spiritual

---

<sup>425</sup> Keiko Sakurai dan Fariba Adelhah (ed.), *The Moral Economy of the Madrasah: Islam and Education Today*, (New York: Routledge, 2011), h. 65-74

<sup>426</sup> Yoginder Sikand, *Bastions of the Believers: Madrasahs and Islamic Education in India*, (India: Penguin Books, 2005), h. 110-111

terhadap Alquran, Hadis, fiqh sebagai *ulūm naqaliyah* yakni ilmu yang ditransfer dari gurunya agar mampu memberikan orientasi cakrawala kemandirian berpikir. Sedangkan *ulūm aqaliya* memasukkan pelajaran gramatika, sastra, filsafat, medis, matematika dan astronomi.

427

Perkembangan *madrasah* di abad XIX, menjadikan ulama mampu mengubah konteks masyarakat India dengan menciptakan personal jiwa Muslim yang sopan. Pemerintah India melakukan modernisasi sekolah *madrasah* dengan memasukkan program-program pendidikan modern pada tahun 1993. Kurikulum *madrasah* ditentukan oleh subjektif pengajar agama.<sup>428</sup>

Sedangkan pendidikan *madrasah* di Indonesia memiliki tiga tingkatan yaitu *madrasah ibtidayah* untuk pembelajaran agama bagi pelajar pemula, sedangkan *madrasah tsanawiyah* dikhususkan bagi pelajar pertengahan dalam memahami agama sedangkan *madrasah aliyah* memiliki cakupan pembelajaran lebih diintensifkan dengan memasukkan materi-materi *uslub-uslub* gramatika Arab.

Kemudian bentuk pendidikan Islam lanjutan disebut juga dengan *jami'ah* atau dengan istilah *jami'ah Islamiyah* yang merupakan perpindahan metode belajar dari mesjid dengan sistem konvensional beralih ke sistem ruang kelas. Dengan akhir pembelajaran ditandai dengan pemberian ijazah ataupun sertifikat lainnya sebagai bukti fisik telah mengikuti pembelajaran dengan pola transfer *knowledge*. Sistem pendidikan *jami'ah* memakai metode *talaqī* di mana pembelajaran melalui *setting instructional*. Dengan demikian semua lulusan pasca *madrasah* pada tahap selanjutnya akan meneruskan pendidikan tinggi institusi Islam (*jami'ah Islamiyah*) dengan berbagai tawaran bidang *kuliyah* yang ditawarkan semisal *syari'ah*, *tarbiyah*, *ushuluddīn*, *dakwah* dan *adab*. Namun setelah terjadinya proses Islamisasi ilmu pengetahuan maka institusi Islam (*jami'ah Islamiyah*) mengalami ekspansi bidang *kuliyah* dengan memasukkan *kuliyah* hukum, ekonomi, psikologi, kedokteran, tatanegara dll.

Baik di Indonesia maupun di luar negeri keberadaan sekolah *madrasah* tidak mensinyalkan lahirnya militan. Namun hal ini disetujui oleh Jamal Malik yang mengatakan tidak semua sekolah *madrasah* menjadi militan.<sup>429</sup> Alumni *madrasah* umumnya akan menciptakan cendekiawan yang memiliki pemahaman agama kuat yang berbasis ketekunan memelihara ajaran agama yang autentisitas.

---

<sup>427</sup>Ibid, h. 27-30

<sup>428</sup>Rose, *Achieving Education*, h. 85-88

<sup>429</sup> Jamal Malik (ed.), *Madrasahs in South Asia: Teaching Terror?*, (New York: Routledge, 2008), h.

Pendidikan *madrasah* dan jami'ah keduanya merupakan bentuk institusi pendidikan Islam formal yang diakui oleh setiap *stakeholder* Muslim. Kedua pendidikan tersebut memiliki kompetensi dasar Islam yang memadai dan diandalkan dalam menjamin perkembangan Islam pada masa-masa akan datang dalam menghadapi peningkatan kompetisi ilmu pengetahuan di era modernisasi dan globalisasi.

Adapun metode kognitif dalam mencapai pemahaman agama dalam Islam memiliki beragam klasifikasi di antaranya metode *ijtihad* yang menggali pemahaman agama langsung menjelajah penguasaan tematis, argumentatif dan naratif pada ayat Alquran dan Hadis yang saling berkoherensi. Adapun *ijtihad* tidak mempelajari pemahaman agama dengan tidak bersandar pada pendapat orang-orang terkemuka dalam Islam. Para mujtahid memiliki kemampuan *ultima* terhadap penguasaan ilmu uslub-uslub gramatika Arab sebagai alat menggali pemahaman agama dengan tidak perlu kepada *mengchros-check* kepada orang lain yang setingkat dengannya karena memiliki kemampuan kepastian dalam melahirkan pemahaman agama konkrit.

Metode *tarjih* yakni suatu metode pemahaman agama dalam Islam dengan penguasaan jelajah Alquran dan Hadis yang eksploratif yang kemudian memadukan dengan pendapat orang-orang Islam terkemuka untuk dikalkulasikan pendapat mana dari cakrawala pendapat yang baik tersebut dipilih, direkonstruksi, direvisi atau dibuat ulang pemahaman agama kepada yang lebih baik dengan menginterogasikan kembali pada ayat Alquran dan Hadis pada masalah yang dipertajam tersebut.

Metode *taḥqīq* merupakan suatu cara pemahaman agama dengan menitikberatkan pada verifikasi atau *merealkannya*. *Taḥqīq* adalah inisiator merealisasikan pemahaman agama.<sup>430</sup> *Muḥaqqiq* adalah orang yang mampu memverifikasi pemahaman agama. *Taḥqīq* merupakan verifikasi atau *merealkan* kebenaran kepada dirinya juga kepada orang lain.<sup>431</sup>

Metode *tadqīq* merupakan suatu cara pemahaman agama dengan kemampuan pemahaman agama yang memiliki tingkat kecermatan lebih dalam ketelitiannya.<sup>432</sup> *Tadqīq* sama pula dengan tingkat keakuratan yang sangat hati-hati mengobservasi sebagai curahan pikiran dengan perhatian khusus.<sup>433</sup> *Taḥqīq* yaitu kemampuan akurasi yang tinggi

---

<sup>430</sup>Julio Savi, *Towards the Summit of Reality: An Introduction to the Study of Baháulláhs Seven Valleys and Four Valleys*, (Oxford: George Ronald, 2008), h. 364

<sup>431</sup>M. Ali Lakhani, *The Timeless Relevance of Traditional Wisdom*, (Indiana: World Wisdom, 2010), h. 265

<sup>432</sup>[Mansour Ajami](#), *The Neckveins Of Winter: The Controversy Over Natural And Artificial Poetry In Medieval Arabic Literary Criticism*, (Leiden: E.J. Brill, 1984), h. 38

<sup>433</sup>[Paul Canart](#), *Studies in Comparative Semantics*, (Queensland: University of Queensland Press, 1979), h. 59

(menormalisasikan) di mana mampu membedakan bentuk dalam semua tema pemahaman agama secara detail dengan mampu menghadirkan sumber referensi yang akurat tentang tema agama yang menjadi fokusnya.<sup>434</sup>

Metode *tarbiyah* dipahami sebagai suatu proses yang dapat menyampaikan seseorang kepada hakikat ilmu agama. *Tarbiyah* disebut juga dengan edukasi spiritual.<sup>435</sup> *Tarbiyah* disebut juga dengan disiplin atau latihan pada setiap individual yang berkoordinasi untuk membentuk suatu unit pemahaman agama.<sup>436</sup> Hal ini memberi kesan transfer agama dalam batin yang paling efisien tanpa mencari ilmu secara susah payah. Pendidikan dalam metode *tarbiyah* diperoleh ilmu pemahaman agama dari transfer pemahaman *textbooks* hingga menjadikan anak didik mendapatkan penjelasan yang jelas hingga meningkat dalam ukuran penguasaan pemahaman agama.<sup>437</sup> *Tarbiyah* lebih bersifat pemahaman agama yang menerima transmisi ilmu agama dengan menempatkan kembali spiritual seorang guru (master) kepada anak muridnya yang disampaikan berdasarkan per-topik.<sup>438</sup> Inti metode *tarbiyah* menyampaikan permasalahan agama dari mulai masalah kenabian termasuk di dalamnya tradisi kenabian (Hadis) dan yurisprudensi (fiqh) tentang masalah Tuhan sampai Hari Akhirat.<sup>439</sup> *Tarbiyah* termasuk pada sistem epistemologi Islam bukan pedagogi. Ada pula *tarbiyah* didefinisikan dengan ilmu yang dicurahkan tentang *good virtues* kepada anak-anak untuk menjauhkan dari kejahatan sebagai upaya mengantisipasi ketercapaian pendidikan pada ibu. *Tarbiyah* terbagi dua yaitu *tarbiyah badaniyah* dan *taḥzīb al-‘aqīda*.<sup>440</sup> *Tarbiyah* sama artinya dengan latihan spiritual dari bimbingan seorang guru yang berkualifikasi ataupun *spiritual master* untuk mencapai kesempurnaan iman, ibadah dan teologi.<sup>441</sup>

Metode *tarqiyah* (instruksi) yaitu instruksi sebahagian kecil yang diberikan untuk mendisiplinkan suatu pemahaman atau pelaksanaan agama yang memperbaiki jiwa dalam mengisi kehidupan material yang dapat membawa seseorang kepada kemampuan yang dapat memimpin serta dapat menjadi pemimpin bahkan menguasai kepemimpinan dalam

---

<sup>434</sup> Franz Rosenthal, *Four Essays on Art and Literature in Islam*, ed. R. Ettinghausen and O. Kurz, (Leiden: E.J. Brill, 1971), vol. II, h. 26

<sup>435</sup> Roman Loimeier, *Islamic Reform and Political Change in Northern Nigeria*, (Northwestern: Northwestern University Press, 1997), h. xxii

<sup>436</sup> Timothy Mitchel, *Colonising Egypt: With a new preface*, (California: University of California Press, 1991), h. 89

<sup>437</sup> Mitchel, *Colonising Egypt*, h. 89

<sup>438</sup> Rüdiger Seesemann, *The Divine Flood: Ibrahim Niasse and the Roots of a Twentieth-century Sufi*, (New York: Oxford University Press, 2011), h. 70

<sup>439</sup> *Ibid*, h. 77

<sup>440</sup> Lila Abu-Lughod (ed.), *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East*, (New Jersey: Princeton University Press, 1998), h. 145

<sup>441</sup> Ousman Murzik Kobo, *Unveiling Modernity in Twentieth-Century West African Islamic Reforms*, (Netherlands: Koninklijke Brill, 2012), h. 165

masyarakat. Metode ini lebih membentuk pendidikan pemahaman agama yang berupa pengkaderan keulamaan dengan cara menyuplaikan semua *content* pendidikan yang konkrit diberikan dengan kata-kata/pendapat yang abstrak.<sup>442</sup> *Tarqiyah* lebih identik dengan pembelajaran Islam dengan memadukan pola pemahaman melalui bahasa Arab. *Tarqiyah* sama dengan kenaikan perolehan ilmu pemahaman agama secara bertahap dan bertingkat.<sup>443</sup> Islam *Tarqiyah* dapat mencapai pengembangan ilmu agama diperoleh secara penanjakan ilmu, sedangkan ilmu agama yang diperoleh secara pelimpahan ilmu seperti ilmu laduni, *irsyād*, *irhās* dan *ilhām*. Metode *tarqiyah* dapat dikategorikan kepada positif dan negatif. Konsep pemahaman agama *tarqiyah* positif lebih banyak ditemukan di kalangan sufistik yang mengajarkan *ṭariqat* dengan jalan *tarqiyah*. Sedangkan metode *tarqiyah* negatif lebih identik dengan Islam militan.

Metode *ta'dīb* diartikan dengan membudayakan atau mendisiplinkan sebagai jalan menuju perolehan adab. *Ta'dīb* merupakan pola pemahaman agama dengan menerapkan pembangkit motivasi jiwa yang berkembang secara bertahap dalam meningkatkan kesempurnaan adab seseorang.<sup>444</sup> *Ta'dīb* dikenal dengan pendidikan kenabian yang mengkombinasikan pengetahuan yang bersumber dari Alquran agar seseorang mencapai sifat kemuliaan (*akram*) dan kekokohan nilai moral etika yang bagus.<sup>445</sup> *Ta'dīb* lebih diartikan dengan mendisiplinkan atau mengajarkan kesantunan.<sup>446</sup> *Ta'dīb* mengajarkan pemahaman agama masuk pada akal, badan dan spirit. Sedangkan *tarbiyah* mempengaruhi pemahaman agama hanya pada akal dan badan saja.<sup>447</sup>

Metode *ta'līm* yaitu pemberian informasi agama atau penerimaan informasi agama agar seseorang akan mengantarkan kepada kedudukan sebagai orang mampu mengetahui pemahaman agama ('*alim*).<sup>448</sup> *Ta'līm* lebih bersifat sebagai instruksi sedangkan *tarbiyah* merupakan suatu pola pemahaman agama dengan pola pengelolaan yang baik.<sup>449</sup>

---

<sup>442</sup>Cheikh Anta Babou, *Fighting the Greater Jihad: Amadu Bamba and the Founding of the Muridiyya of*, (Athens: Ohio University Press, 2007), h. 81

<sup>443</sup>Rudolph T. Ware III, *The Walking Qur'an: Islamic Education, Embodied Knowledge, and History in West Africa*, (North Carolina: University of North Carolina Press, 2014), h. 183

<sup>444</sup>Mariëtta T. Stepanjanc, *Comparative Ethics in a Global Age*, (Washington: The Council for Research in Values and Philosophy, 2007), h. 244

<sup>445</sup>*Ibid*, h. 245

<sup>446</sup>M. Zafar Iqbal, *Teachers Training: The Islamic Perspective*, (Islamabad: Institute of Policy Studies and International Institute of Islamic Thought, 1996), h. 50

<sup>447</sup>Charlene Tan (ed.), *Reforms in Islamic Education: International Perspectives*, (London: Blommbury Publishing, 2014), h. 179

<sup>448</sup>Alexander W. Wiseman et.al (ed.), *Education For A Knowledge Society In Arabian Gulf Countries*, (UK: Emerald Publishing, 2014), h. 185

<sup>449</sup>Stepanjanc, *Comparative Ethics*, h. 244

Metode *tahzīb* diartikan dengan menghadirkan kebiasaan (bawaan) etika yang baik dalam jiwa untuk mengawasi naluri dan percakapan dengan cara merubah melalui latihan, membiasakan diri dan ditanamkan dalam jiwa.<sup>450</sup> *Tahzīb* suatu penyimpangan atau kekhawatiran akan adanya penyimpangan, sehingga untuk membersihkan, memperbaiki perilaku dan hati nurani dengan sesegera mungkin karena adanya *tahzīb* itu dapat mewujudkan insan muslim yang berhati nurani yang bersih, berperilaku yang baik sesuai dengan ajaran Allah.

Metode taklid merupakan metode pemahaman agama yang instan hanya mengambil pendapat orang yang diinginkan yang kemudian diamalkan tanpa mengetahui ataupun tidak perlu tahu siapa pemilik pendapat itu atau referensi yang menguatkan pendapat tersebut. Taklid lebih identik melahirkan pengikut agama dogmatisme dan fanatisme bahkan dapat saja berbentuk fundamentalisme dan radikalisme tanpa diketahui bagaimana spirit yang berkeajaiban dalam menjalankan agama terhadap jiwanya.

Metode *tasyqīq* merupakan suatu corak interpretasi menjadikan makna terpecah (*breaking apart*)<sup>451</sup> yakni suatu pola pemahaman agama yang membelah spekulasi kata yang dipahami dari berbagai ungkapan agama.<sup>452</sup> *Tasyqīq* merupakan suatu cara pemahaman agama yang terpecah atau mengalami perluasan makna pemahaman dari ayat Alqur'an itu sendiri.<sup>453</sup> Metode ini banyak menimbulkan perbedaan pada pemahaman ayat-ayat Alquran yang *muhkam* dikarenakan adanya teknik penggalian teks tanpa standar kesesuaian bahkan tanpa kompromi tentang teknik interpretasi sehingga selalu didominasi persepsi bersandar pada skeptisme teks. *Tasyqīq* akan melahirkan pola pemahaman agama yang bersifat humanis, feminis, modernis dan anakronistik.

Metode *tahrīr* (*taharrur*) menjadikan suatu pemahaman agama yang tidak bersandarkan kepada kompetensi tertentu bahkan mengabaikan formulasi yang representatif menyebabkan pemahaman agama tidak menjadi suatu ukuran yang permanen. Tidak adanya standar pemahaman agama yang baku maka kemudian pemahaman agama ada pada masing-masing individu hanya percaya penuh pada diri sendiri dengan tidak melakukan introspeksi kepada pemahaman agama orang lain yang lebih etis dan asketis. Metode *tahrīr* digandrungi oleh orang-orang yang berlatar belakang liberalis dan pluralis. Pemahaman agama

---

<sup>450</sup>Mohammad Ali Al-Bar dan Hassan Chamsi-Pasha, *Contemporary Bioethics: Islamic Perspective*, (New York: Springer, 2015), h. 76

<sup>451</sup>Kristin Zahra Sands, *Sufi Commentaries on the Qur'an in Classical Islam*, (Newyork: Routledge, 2006), h. 195

<sup>452</sup>Masood Ali Khan, S. Ram, *Encyclopaedia of Sufism: Sufism in India*, (New Delhi: Anmol Publications, 2003), h. 54

<sup>453</sup>Sands, *Sufi Commentaries*, h. 74

berdasarkan tradisi pedagogik di mana seseorang memperoleh dan mengembangkan pengetahuan yang mampu menyelesaikan dan didukung kemampuan oleh kebebasan intelektual.<sup>454</sup>

Konsep pemahaman agama berdasarkan metode *taqiyah* cenderung lebih identik dengan pemahaman Islam model Syi'ah namun metode *taqiyah* tidak terkhusus pada Syi'ah saja.<sup>455</sup> Metode *taqiyah* kadang dipersepsikan dengan bukan agama.<sup>456</sup> *Taqiyah* dipahami sama dengan penipuan (*deception*) yakni menunjukkan penentangan dengan menyembunyikan sebagai pengaman berfungsi sebagai pelindung terhadap beban penghujatan dan pelanggaran.<sup>457</sup> Pemahaman agama semacam ini mengandung hipokrit dengan terpaksa melakukan sesuatu yang tidak diyakininya dan bertentangan dengan keinginannya. Interpretasi agama berdasarkan *taqiyah* tidak sesuai dengan hukum Islam dianggap penistaan ruh Islam yang banyak ditentang mengenai kemurnian ajarannya, mental dan spiritual.<sup>458</sup> Pemahaman agama dalam dimensi *taqiyah* kerap kali menggunakan cara-cara penyembunyian akibat ada sikap ketidaknyamanan dengan pengikut Sunni sehingga menggunakan metode hipokrit dalam penyampaian dan penyebaran agama termasuk pemahaman agama model Ahmadiyah.<sup>459</sup> Banyak pengikut Ahmadiyah berbohong tentang keyakinannya (*taqiyah*) terutama tentang Nabi dan Kitab Sucinya.

---

<sup>454</sup>Wiseman et.al. (ed.), *Education*, h. 85

<sup>455</sup>Sayyid Saeed Akhtar Rizvi, *Taqiyah*, (Dar es Salaam: Bilal Mission Muslim of Tanzani, 1992), h. 23

<sup>456</sup>*Ibid*, h. 15

<sup>457</sup> Mohamad-Salah Omri, *Nationalism, Islam and World Literature: Sites of Confluence in the Writings of Mahmud al-Mas'adi* (London: Routledge, 2006), h. 67

<sup>458</sup>L. Ali Khan, *A Theory of Universal Democracy: Beyond the End of History*, (The Hague: Kluwer Law International, 2003), h. 233

<sup>459</sup>James Hastings (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, (New York: Charles Scribner's Sons, 1951), h. 118

## BAB IV PARADIGMA FILSAFAT HERMENEUTIK

### A. Perbandingan Hermeneutik antara Islam dan Barat

Hermeneutik dibentuk dari kata hermes sebagai pembawa pesan-pesan dari dewa langit Yunani. Kemudian hermes diderivasi menjadi hermeneia dalam filsafat Yunani yang diungkapkan pertama sekali oleh Aristoteles dan Plato yang kemudian hermeneutik diartikan menjadi interpretasi. Sebenarnya studi teks hermeneutik dari Kitab Suci diekspansi menjadi studi teks alamiah. Ini adalah sumber dasar dalam penggunaan hermeneutik dalam kajian ilmu sosial dan sains.

Hermeneutik pada awal munculnya sebagai eksegesis di kalangan gereja. Pada awalnya hermeneutik sebagai kunci pemahaman tradisi Bibel Kristen. Hermeneutik Kristen dilakukan pendekatan dengan pemahaman eksegegis sebagai jargonnya.<sup>460</sup> Hermeneutik pada mulanya digunakan sebagai eksegesis Bibel namun pada akhirnya menjadi kritik terhadap Bibel. Bibel yang merangkum Bahasa Tuhan sebagai bahasa dogmatis *order*. Dalam diskursus biblikal Tuhan dipandang sebagai subjek dan objek. Pembicaraan Bibel terkesan ada agen Tuhan (*devine agency*) yang mendeskripsikan tentang kepuasan konstruksi keagungan dan persuasif normatif di mana secara alamiah adanya otoritas biblikal dipandang sebagai kanonik.

Hermes adalah dewa yang bertugas menerjemahkan pesan Tuhan, namun dalam sejarah Bibel tidak disebutkan keberadaan peran hermes di dalam Kitab Suci tersebut. Hermes lebih identik sebagai mithos di mana belum ada satu informasikan siapa yang pernah bertemu dengan hermes. Hal ini mengindikasikan hermes tidak pernah berjumpa dengan objek penerima pesan Tuhan yaitu *hermeneut*. *Hermeneut* selama ini terkesan sebagai klaim sebagai agen Tuhan di bumi. Karena setiap pesan Tuhan dipahami melalui *sophia* (*wisdom*) yang mengklaim diri mewakili Tuhan di bumi. Pada abad 18 terjadinya Renaissance penggunaan hermeneutik bergeser dari pembelaan terhadap Bibel dengan aplikasi eksegesis beralih menjadi sikap melepaskan diri dari tradisi dan otoritas Bibel di mana teolog dan filosof di Barat menjadikan hermeneutik sebagai metode penafsiran secara umum ilmu sosial dan sains.

Namun sangat berbeda dalam pandangan Islam yang mirip dengan kerja hermes adalah malaikat Jibril yang menyampaikan secara utuh semua Kalam Tuhan kepada Nabi.

---

<sup>460</sup>Christ A. M. Hermas dan Mary Elizabeth Moore (ed.), *Hermeneutics and Empirical Research in Practical Theology: The Contribution of Empirical Theology*, (Netherlands: Koninklijke Brill NV, 2004), h. 355

Kalam Tuhan tidak dapat secara langsung dipahami oleh manusia. Adapun Kalam Tuhan turun (*tanzil*) dengan sistematika *shalshalah al-jaras* (suara benturan antara besi seperti lonceng), *Asyadda 'ali* (keadaan yang sangat berat), Nabi mampu memahami setelah bunyi berhenti. kedatangan malaikat dalam rupa manusia sebagai perubahan bentuk bukan perubahan zat sebagai malaikat. Jibril dalam persepsi Islam jelas dipahami sebagai pembawa wahyu dan penafsirnya.<sup>461</sup>

Aristoteles dikenal sebagai bapak penemu hermeneutik klasik pada abad III Sebelum masehi, sedangkan Schleiermacher sebagai bapak penemu hermeneutik modern yang mengembang konsep hermeneutik dalam karyanya *On Religion : Speeches to its Cultured Desires* pada tahun 1799.<sup>462</sup> Sedangkan orang pertama memperkenalkan hermeneutik dalam dunia Islam adalah sedangkan secara terpisah juga ikut 1965 tahun anafi padaH asanH mempekenalkan hermeneutik di tahun 1977. Kedua tokoh ini pada mulanya menggunakan ungkapan eksegesis dan interpretasi terhadap Kitab Suci namun pada akhirnya fokus dalam ungkapan hermeneutik sebagai pengganti kajian tafsir. Hermeneutik sebagai metode 'tafsir baru' pengganti metode tafsir Alqur'an yang klasik.<sup>463</sup>

Kajian hermeneutik melingkupi pemahaman dalam pendekatan seni, semiotik, semantik dan filsafat. Pemahaman hermeneutik memiliki perbedaan pemaknaan yang tajam berdasarkan fokus masing-masing diantaranya:

#### **a. Hermeneutik dalam Pendekatan Seni**

Hermeneutik sebagai aktifitas seni dalam menginterpretasikan teks untuk memahamai makna yang terdalam dan tersembunyi. Hermeneutik dikenal sebagai cara memahamai teks yang diungkapkan berbagai kegiatan seni. Seni identik dengan permainan semacam teori mimpi yang dekat dengan aktualitas pengalaman estetis.<sup>464</sup> Seni lebih bersifat bentuk bahasa universal yakni kata yang dihadirkan oleh orang banyak saling dimengerti antar manusia. Bahasa seni tidak memberikan efek terhadap kejadian sejarah.<sup>465</sup> Ide seni hanya sebatas

---

<sup>461</sup> Akram Dhiau al-Umri, *Al-Sirah an-Nabuwwah ash-Shahihah*, (Madinah: Maktabah al-Ulum wa al-Hikam, 1415 H/1994 M) juz. I, h. 129

<sup>462</sup> Christ A. M. Hermas dan Mary Elizabeth Moore (ed.), *Hermeneutics*, h. 7

<sup>463</sup> Adian Husaini, *Hegemoni Kristen-Barat dalam studi Islam di Perguruan Tinggi*, cet. 2, (Jakarta: Gema Insani, 2006), h. 141

<sup>464</sup> John Dewey, *Art as Experience*, (New York: The Berkley Publishing, 2005), h. 289

<sup>465</sup> *Ibid*, h. 349

kesadaran seni dalam usaha pencapaian intelektual tertinggi.<sup>466</sup> Produk seni termasuk didalamnya sastra, pahatan, pewarnaan dan patung.<sup>467</sup>

Hermeneutik dalam kaitannya dengan seni selalu dapat diartikan antara melakukan seni tanpa praxis, melakukan seni ada dalam praxis serta atau melakukan seni dengan *sublation*.<sup>468</sup> Seni digerakkan oleh visi imajinasi sebagai kekuatan yang menayatkan konstituen.<sup>469</sup> Seni dikenal sebagai pengungkapan pengalaman, apresiasi aktualitas dan kemungkinan, ataupun pernyataan idealitas baru dan lama sebagai reaksi atas respon personal.<sup>470</sup> Seni berhubungan dengan seni yang baik, seni merangkai, seni ekspresi dan seni tak berguna.<sup>471</sup>

## **b. Hermeneutik dalam Pendekatan semiotik dan Semantik**

Bahasa menunjukkan manipulasi penggunaan simbol-simbol yang dituliskan dalam *content* tanda sehingga harus dipahami sesuai dengan aturan sintaksis sebagai karakter bahasa itu sendiri.<sup>472</sup> Dalam semiotik ditunjuki makna yang baik dari praktik sosial, bagaimana masyarakat dan budaya bergantian dalam aturan konvensionalnya antara penggunaan penanda (signifier) dan tanda (signified).<sup>473</sup>

Semiotik akan terlingkupi dua oposisi makna antara kemungkinan atau imposibilitas serta desirabilitas dan undesirabilitas tergantung dari sisi mana diyakininya.<sup>474</sup> Karena itu akan serius dibicarakan antara bahasa dalam tataran '*parole*' dan '*langue*'.<sup>475</sup> Ucapan dalam entitas bahasa disebut *langue*) sedangkan bahasa dalam entitas tradisi (*parole*) yang selalu berkembang berdasarkan antropologi.

Sedangkan semantik tTerdapat tiga jenis semantik yakni formal, historis dan umum. Historis semantik sama artinya linguistik semantik di mana historis telah menunjukkan kata-kata telah digunakan semenjak dahulu yang memiliki makna dan penempatannya. Hal ini menunjukkan historis semantik telah dilakukan dengan kajian etimologi, philologi dan

---

<sup>466</sup>*Ibid*, h. 26

<sup>467</sup>*Ibid*, h. 222

<sup>468</sup>Peter Baofu, *The Future of Post Human Semantics: A Preface to a New Theory of Internality and Externality*, (Cambridge: Cambridge Scholar Publishing, 2012), h. 63

<sup>469</sup>John Dewey, *Art*, h. 286

<sup>470</sup>*Ibid*, h. 309

<sup>471</sup>Peter Baofu, *The Future*, h. 418

<sup>472</sup>*Ibid*, h. 214

<sup>473</sup>*Ibid*, h. 293

<sup>474</sup>*Ibid*, h. 289

<sup>475</sup>*Ibid*, h. 285

komparatif. Etimologi dikenal sebagai cara melacak makna dari sejarah kata yang masuk ke dalam suatu bahasa sehingga bentuk dan maknanya dari satu bahasa yang dibicarakan dalam bahasa lainnya. Philologi memperkenalkan kata yang dirubah dari satu budaya ke dalam budaya lainnya. Sedangkan makna komparatif adalah rekonstruksi informasi tentang bahasa yang terlalu usang melalui tulisan-tulisan komptemporer diperkenalkan kembali.<sup>476</sup>

Semantik linguistik membagikan tingkatan strategi yaitu semantik leksikal sering dikatakan sebagai semantik sederhana yaitu tentang makna nominasi dan denominasi. Sedangkan tingkatan yang kedua semantik struktural yang mengalami perubahan makna berdasarkan ucapan dari geraham dari orang dari suatu tempat.<sup>477</sup> Perubahan intonasi menyebabkan perubahan makna suatu kata. Studi makna harus berdasarkan *concern* pada semantik mengikuti 'siklus makna' baik dari sisi author, audiens dan reading.

Hermeneutik sebagai semantik lebih menekankan arti, seluk-beluk makna dan pergeseran makna kata. Karena itu hermeneutik dikenal beragam sebagai makna leksikal, makna fungsional dan formal. Dalam pendekatan semantik, hermeneutik lebih identik sebagai kajian sastra. Pengungkapan makna sastra harus memiliki kehati-hatian mengingat pesan yang ingin disampaikan sastra sesuai dengan titik fokus dari sisi mana author menggunakan suatu kata.

### c. Hermeneutik dalam Pendekatan filsafat

Hermeneutik dikenal *wisdom* sebagai hakikat memahami kebenaran baik secara epistemologis dan aksiologis. Hermeneutik sebagai sebuah metode filsafat akan menguraikan pencapaian tertinggi dari rasionalitas yang terdalam dalam mengungkapkan suatu temuan kebenaran. Hermeneutik perspektif filsafat terlingkupi dalam dimensi *dasein* dan *das sollen*. Arah relevansi hermeneutik dalam melakukan interpretasi selalu menggunakan spekulasi akal. Hermeneutik identik dengan *rational life*.<sup>478</sup> Filsafat hermeneutik sama istilah dengan filsafat analitik.<sup>479</sup>

Hermeneutik sebagai fungsional atau bahan yang digunakan. Hermeneutik dalam dimensi fungsional mencoba mengidentifikasi penggunaan pada serangkaian teks. Hermeneutik dalam pendekatan formal dapat membedakan pada penerapan epistemologis

---

<sup>476</sup>*Ibid*, h. 10

<sup>477</sup>Stephen David Ross (ed.), *Art and Its Significance: An Anthology of Aesthetic Theory*, ed. 3, (Albany: State University of New York Press, 1994), h. 384

<sup>478</sup>Ashok K. Gangadean, *Meditations of Global First Philosophy: Quest for the Missing Grammar of Logos*, (Albany: State University of New York Press, 2008), h. 284

<sup>479</sup>Paul Fairfield, *Philosophical Hermeneutics Reinterpreted: Dialogues with Existentialism, Pragmatism, Critical Theory and Postmodernism*, (London: Continuum International Publishing, 2011), h. 100

dan aksiologis. Hermeneutik sebagai teori kritis filsafat dalam pencarian kebenaran. Hermeneutik sebagai filsafat ilmu yang bersumber pada etos akademik tentang otonomi kognitif ilmu pengetahuan.<sup>480</sup>

Hermeneutik dalam taratan filsafat dikenal dengan aplikasi *common sense*, bahkan historis dihargai dengan aplikasi *common sense* sehingga *ongoing* filsafat baik dikaji dengan ilmu-ilmu manusia, baik menggunakan *common sense* biasa ataupun luar biasa.<sup>481</sup> Perbedaan antara hermeneutik dalam kajian semantik dengan hermeneutik dalam kajian filsafat adalah antara penggunaan konteks justifikasi dan konteks *discovery* saja.<sup>482</sup>

Hermeneutik dalam kaitan fungsional untuk mengukur tingkat kritis bukan bersifat komunikasi melainkan pertimbangan peristiwa kenyataan sebenarnya. Hermeneutik dengan filsafat yang kritis tidak menjadikan objeknya sebagai kredibilitas akan tetapi menggambarkan data yang *shift* (pergantian paradigma dari lama ke baru) dalam satu lapangan kajian akan menunjuki relevan dengan lapangan kajian yang sama pada tempat lain.<sup>483</sup>

## B. Retorika Hermeneutik Dalam Dunia Islam

Sebelum abad XIX, masyarakat Islam belum pernah diperkenalkan kajian Alquran melalui hermeneutik melainkan dilakukan dengan pendekatan tafsir. Kemudian para intelektual Islam menggeserkan paradigma tafsir beralih ke dalam paradigma makna ke luar (eksegesis) dan interpretatif. Pada akhir paradigma kajian Alquran berhenti pada proyek pengembangan hermeneutik yang diperkenalkan para tokoh intelektual Islam yang berbasis ilmu-ilmu keIslaman dan kemodernan.

Salah satu tokoh Muslim yang memperkenalkan hermeneutik yaitu Nasr Hamid Abu Zaid. Pada tahun 1977, Nasr Hamid Abu Zaid memperkenalkan aturan eksegesis dalam Islam (ta'wil) yang dijadikan thesis masternya di Amerika, kemudian tahun 1978-1979 dicoba didengungkan konsep tersebut secara terbuka tentang exegesis atau interpretasi.<sup>484</sup> Sedangkan disertasi doktornya *The Philosophy of Hermeneutics: A Study of Ibn al-'Arabī's Hermeneutics of the Qur'ān*. Kemudian Abu Zaid menulis kembali dalam bahasa Arab

---

<sup>480</sup> Dimitür Ginev, *A Passage to the Hermeneutic Philosophy of Science*, (Atlanta: Rudopi, 1997), h. 110

<sup>481</sup> Ivo Coelho, *Hermeneutics and Method: The 'universal Viewpoint' in Bernard Lonergan*, (Canada: University of Toronto Press, 2001), h. 169

<sup>482</sup> Dimitür Ginev, *A Passage*, h. 110

<sup>483</sup> Ivo Coelho, *Hermeneutics*, h. 169

<sup>484</sup> Fred Dallmayr, *Being in the World: Dialogue and Cosmopolis*, (USA: The University Press of Kentucky, 2013), h. 150

berjudul *Falsafat at-Ta'wīl: Dirāsah fi Ta'wīl Alquran 'inda Muḥyī ad-Dīn ibn al-'Arabī di tahun 1981 selanjutnya dicetak pada tahun 1983.*<sup>485</sup> Studi Alquran berpindah dari studi exegesis berpindah ke hermeneutik seperti halnya kajian teologi berpindah ke filsafat.

Ḥanafī pada tahun 1965 menulis bukunya dengan judul *Les méthodes d'exégèse: essai sur la science des fondements de la compréhension, ilm uṣul fiqh*. Berarti kata exegesis mulai diperkenalkan Ḥanafī dalam karya monumentalnya. Kemudian kata hermeneutik diperkenalkan Ḥanafī dari bukunya *La phénoménologie de l'exégèse: essai d'une herméneutique existentielle à partir du Nouveau Testament Anglo-Egyptian* pada tahun 1988.<sup>486</sup>

Istilah hermeneutik lebih familiar di kalangan intelektual Islam untuk dijadikan pola baru dalam mengungkapkan makna Alquran. Hermeneutik adalah tentang pemahaman manusia (*the art of human understanding*) dan juga tentang penjelasan atau pemahaman tekstual (*textual interpretation*). Aplikasi hermeneutik mengarahkan interpretasi dari suatu pemahaman teks dan konteks yang tidak familiar, idealis, dan transenden ke dalam suatu pengertian yang lebih realistis, berbudaya dan diterima akal manusia.<sup>487</sup>

Perkembangan hermeneutik klasik seperti gagasan Plato sangat peduli pada *proper interpretation of text*. Menurut Plato *Hermeneus* tidak dapat dikatakan penemu kebenaran sebab kebenaran hanya dapat diperoleh melalui *sophia* sebab *sophia* memiliki akses kepada kebenaran. Terbukalah perdebatan tentang *the god hermes* atau *substantive hermeneuein*. *Hermes* merupakan dewa langit Tuhan yang membawa 'pesan-pesan (*hermeneus*) dari tuhan. *Hermeneus* dikenal sebagai 'ungkapan (*said*)'. Sehingga *hermeneus* tidak tahu tentang kebenaran dan pula tidak tahu kebenaran yang terletak di dalam perkataan Tuhan, '*Hermenus* memfasilitasi manusia dengan *an interpretation of devine scripture* dan hukum. Makna *hermeneia* menurut Plato lebih ke pada *the hermeneutical art* dan menjelaskan mediasi aktivitas di antara dua tipe yaitu '*interpretatio*' atau '*tranlatio*'.

Sementara *Peri Hermeneias* Aristoteles biasanya diterjemahkan ke dalam *De Interpretation* yang menunjukkan pada proposisi *logoi apophantikoi* yaitu sesuatu yang dapat memperjelas mana benar dan salah. Hal ini berkaitan dengan topik logika tradisional yang identik *doctrine of judgments* atau *doctrine of propositions*. Karena itu *hermeneia* berarti *statement*, ekspresi bahasa sebagai sebagai logos yang disebut juga suatu proposisi pada perkembangan logika modern. Arti *hermeneia* itu dipahami dalam *hermeneia* dalam Organon

---

<sup>485</sup> [http://en.wikipedia.org/wiki/Nasr\\_Abu\\_Zayd](http://en.wikipedia.org/wiki/Nasr_Abu_Zayd), diakses pada tanggal 28 Februari 2015

<sup>486</sup> [http://en.wikipedia.org/wiki/Hassan\\_Hanafī](http://en.wikipedia.org/wiki/Hassan_Hanafī) diakses tanggal 28 Februari 2015

<sup>487</sup> Palmer, *Hermeneutics*, h. 13-14.

Aristoteles. *Hermeneia* sebagai interpretasi teks. Teks berkaitan erat dengan semiotik.<sup>488</sup> Seorang filosof dipandang seorang yang mampu berada di jalan kebenaran, Plato lebih awal membuka perdebatan apa yang diperlukan dari sebuah hermeneutik, apakah *the god hermes* atau *substantive hermeneuein*?<sup>489</sup>.

Dalam *Peri Hermeneias* Aristoteles menyebutnya *Organon* (alat) untuk menemukan ilmu-ilmu yang lain maka hermeneutik harus meliputi 8 risalah yaitu retorika, sastra: kategori, lafadz (*enunciation*), analisis a priori (*prior analytics*), analisis aposteriori (*posterior analytic*), topik/tematis dan sanggahan sophistik (*sophistical resutation*).<sup>490</sup> Hermeneutik tidak terikat dengan satu karakter bahkan dapat memiliki berbagai karakter yang saling mendukung terhadap apresiasi suatu makna.

Hermeneutik yang paling tinggi kebenaran (*ultimate truth*) lebih bercirikan pada sensus bersama (*sensus communis*) seperti ide Gadamer, suatu proses cara seseorang dalam menentukan perspektif makna berdasarkan kompleksitas kehidupan. Sedangkan hermeneutik yang paling mudah diterima dalam masyarakat seperti ide Aristoteles yaitu *virtue of phronesis* atau *a good word of phronesis* yaitu pertimbangan, bukan pertimbangan yang sederhana tetapi menghormati situasi khusus.<sup>491</sup> Di era modern muncul tokoh hermeneutik semacam Nietzsche, Foucault dan Derrida yang memperkenalkan teori hermeneutik konstruktif. Di samping itu Paul Ricoeur diidentikkan dengan hermeneutik kritis yang memproteksi patriarki (*hermeneutics of suspicion*).<sup>492</sup> Sedangkan Heidegger dalam karyanya *Being And Time* tidak merepresentasikan filsafat eksistensi. Heidegger menggambarkan obrolan kosong (*idle chatter*) bukan berarti memunculkan *negative meaning* dengan maksud menolak yang tidak otentik maka terkesan Heidegger memperkenalkan *meaning of doctrine*.<sup>493</sup> Karena itu setiap interpretasi mesti melahirkan suatu doktrin.

Emilio Betti memahami hermeneutik sebagai teori pengetahuan sebagai suatu teori objektivistik dan psikologistik yang dihasilkan dari intensitas makna.<sup>494</sup> Menurut Betti hermeneutik identik metalinguistik dari sains moral *continuities movement of interpretation* yang mengarah kepada kompleksitas makna.<sup>495</sup> Betti setuju pada *communal understanding*.<sup>496</sup>

---

<sup>488</sup> Seebohm, *Hermeneutics*, 2004), h. 10-12

<sup>489</sup> Thomas M. Seebohm, *Hermeneutics*, h. 12

<sup>490</sup> Thomas (Aquinas) dan Tommaso de Vio Cajetan, *Aristotle*, h. 1

<sup>491</sup> Risser, *The Life of Understanding*, h. 52

<sup>492</sup> Yaapar, *Pilgrimage*, h. 71

<sup>493</sup> Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, h. 141

<sup>494</sup> Silverman Dan Don Ihde (Ed.), *Hermeneutics*, h. 83

<sup>495</sup> Pressler Dan Fabio B. Dasilva, *Sociology*, h. 89-90

<sup>496</sup> Thiselton, *The Hermeneutics*, h. 86

Hermeneutik tidak tepat dalam melahirkan *claim truth* mengingat hermeneutik terkadang meningkat dari ungkapan biasa beralih menjadi doktrin bahkan idiologi.

Gianni Vattimo dan Santiago Zaabala menggeser hermeneutik ke arah anti kekerasan yang mengungkapkan bahwa kebenaran tidak mengandung "kekerasan" yang mengenyampingkan solidaritas. Kehadiran kekerasan (*being violent*) memungkinkan terciptanya kedamaian, tetapi kenyataannya deskripsi dipaksakan menyiratkan penerimaan asumsi. Kekerasan adalah makna politik kebenaran, karena kebenaran selalu menyiratkan penyempitan penyimpulan mengenai bervariasi dari definisi kebenaran seperti dalam *Bible* menyatakan "kebenaran memberikan kamu kelapangan" (*The truth will make you free*). Hegel mengidentikkan "kebenaran yakni menjiwai keseluruhan" (*Truth is the whole*), ataupun Baudrillard menyatakan "kemiripan itu tanda benar" (*The simulacrum is true*). Definisi kebenaran lebih identik sebagai kemungkinan menjadi kehadiran yang lebih baik pada hati terkadang terkesan berpura-pura memaksakan diri menjauh dari agama, eksistensial atau sosial.<sup>497</sup>

Naṣr Ḥāmid Abū Zayd meminjam teori Wittgenstein mengatakan dalam sebuah hermeneutik dipastikan mengandung permusuhan besar (*great hostility*) melalui arogansi verbal. Di mana logika gramatikal melalui pendekatan filsafat bahasa sering mengapresiasi kepentingan suatu tradisi atau disebut juga dengan naratif. Dalam era pos liberal kemungkinan untuk mengapresiasi teori *language game* Wittgenstein sebagai satu model untuk memproteksi pengaruh tradisi *sensus literalis* dengan bahasa budaya dalam pendekatannya terhadap teologi tidak hanya untuk menghambat diskursus teologi. Indikasi hermeneutik sebagai inspirasi dalam pos-liberal identik menimbulkan kesalahan.<sup>498</sup> Karena itu hermeneutik modern harus menjadi posisi menciptakan daya tarik diklaim sebagai universal yang tidak dapat ditarik kembali atau dijadikan sebagai kebenaran abadi.<sup>499</sup>

Adapula hermeneutik dipahami yang memiliki karakteristik sekular mengingat banyak hukum Islam (*Islamic law*) tidak mudah diaplikasi dalam kehidupan seperti hukuman potong tangan yang terjabar dalam Alquran bagi pencuri maka memerlukan hermeneutik sekular untuk mereduksi hukuman berat tersebut. Karena itu penerapan hukum Islam tidak dapat dijalankan pada beberapa negara pada waktu-waktu yang lalu.<sup>500</sup> Hermeneutik sekular

---

<sup>497</sup>Gianni Vattimo dan Santiago Zaabala, *Hermeneutic Communism: From Heidegger To Marx*, (Columbia: Columbia University Press, 1936), h. 18

<sup>498</sup>Blundell, *Paul Ricoeur*, h. 52

<sup>499</sup>Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis*, (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006), h. 98

<sup>500</sup>Abū Zayd, *Reformation*, h. 73

terus menyisihkan kajian-kajian tafsir klasik yang ketat dan prinsipil yang banyak intelektual Islam sulit mengikuti pola-pola tafsir klasik tersebut.

### **C. Hermeneutik antara Subjektif Dan Objektif**

Hermeneutik Kebenaran kajian tentang Alquran akan terpatron pada dikotomi antara hermeneutik objektif dan subjektif sulit untuk memilih posisi yang paling objektif dan subjektif. Biasanya pandangan subjektif selalu bertindak oposisi terhadap hasil yurisprudensi Islam dan kitab tafsir klasik. Sedangkan pandangan objektif selalu bersifat partisipatif terhadap yurisprudensi Islam dan kitab tafsir klasik sehingga interpretasi kekinian tidak berdiri sendiri melainkan diukur dalam differensi yang akurat yang menyebabkan tidak bolehnya suatu pemahaman liar menyatakan diri sebagai sebuah interpretasi Kitab Suci. Hermeneutik terkadang lebih dominan dimunculkan hanya sebagai pembentuk paradigma. Paradigma selalu dihiasi oleh pandangan *worldview* dan perspektif yang saling bersinggungan. Ketika itu subjektif selalu mendorong supaya sebuah gagasan dalam fase paradigma dipertahankan yang kemudian menjadi terbiasa atau diterima dalam batas *normal science*.

Kedudukan interpretasi objektif bersifat lebih dekat kepada pemahaman sempurna. Interpretasi objektif saling melengkapi dalam dominasi *sensus literal* sedangkan interpretasi subjektif lebih dominan kepada *sensus spiritual*. Interpretasi subjektif bersifat pemahaman imajinatif. Adapun cakrawala imajinatif diilhami dari perspektif realitas, emosional, nasionalisme, budaya, peradaban lokal, kombinasi dan unsur-unsur motivasi lainnya. Dalam era modern penerimaan interpretasi objektif dapat diterima dengan asumsi tidak terjadi deviasi tajam terhadap yurisprudensi Islam dan kitab tafsir klasik serta dilakukan interpretasi derivasi dari teks Kitab Suci kepada hukum turunan lainnya sesuai dengan bahasa lokal/ibu seperti pembuatan qanun atau peraturan lainnya.

Sedangkan interpretasi subjektif akan menjadi pertimbangan tersendiri apabila memberikan kontribusi besar terhadap solusi kehidupan dengan melakukan pemaduan pemahaman historis tidak dengan cara mengisolasi peristiwa-peristiwa yang paling signifikan, tidak pula dengan cara mengkoneksi gambaran utuh tentang pemahaman objek historis itu sendiri bahkan dilakukan pendekatan subjektif dari teks, konteks dan kontekstual. Kebenaran berdasarkan pemahaman historis selalu berisikan ide bahwa suatu tradisi untuk mencerahkan masa sekarang serta menjadi mediasi ke arah masa depan.<sup>501</sup>

---

<sup>501</sup>Leyh (Ed.), *Legal Hermeneutics*, h . 15

Hermeneutik subjektif dalam kedudukannya sebagai hermeneutik oposisi, selalu menawarkan hal-hal baru dibalik sebuah interpretasi dengan dilatarbelakangi tujuan-tujuan tertentu, bisa saja faktor *interest*, emosional, sensasional dan popularitas. Sementara hermeneutik objektif memposisikan dirinya dengan hermeneutik partisipatif yang dilingkupi oleh pola interpretasi mengikuti alur pemikiran akal sehat (*common sense*), maka akumulasi interpretasi objektif selalu mengikuti pola hermeneutik partisipatif representatif, tidak mungkin sebuah kebenaran hanya satu dua orang yang tahu, sementara yang lain dianggap tidak sampai level demikian. Hermeneutik asketisme harus didukung sumber data semacam *concern* pada gramatika, historis, ultima filosofis, pendapat ulama klasik, kitab tafsir, kitab fiqh, visi kekinian dan tidak mendatangkan konflik yang dikaji secara komprehensif. Aspek dasar hermeneutik objektif mencoba mendoktrinkan manusia sebagai manusia bukan menganimasikan manusia.

Di era dasawarsa sekarang sudah banyak melahirkan gagasan ekstrem dari suatu interpretasi hukum positif atau hukum Islam sehingga melahirkan undang-undang memperbolehkan perkawinan antar *guy* yang di Amerika sehingga kedudukan *guy* dalam Alquran bertentangan dengan kata-kata perkawinan sejenis (*liwāt*), undang-undang yang memperbolehkan perselingkuhan seperti yang terjadi di Korea menyebabkan pelanggaran ayat *la taqrabu az-zina*. Begitu pola pemahaman agama intelektual Islam itu sendiri seperti gagasan tentang *jilbab* dalam pemikiran Qurais Shihab dianggap bertentangan dengan pemahaman ayat yang menjelaskan *jalābibiinna* dengan melakukan hermeneutik kepada perbedaan *turās* Arab atau Islam, Amina Wadud menginterpretasi *khātib* dan imam shalat Jumat dibolehkan bagi perempuan yang berseberangan dengan ayat *Jumu'ah* dan tatacara tuntunan shalat dalam mayoritas ayat. Pembagian harta warisan yang ingin disamakan antara laki-laki dan perempuan yang dianggap bertentangan dengan ayat-ayat *mawaris*, pandangan JIL (jaringan Islam Liberal) yang mengatakan perkembangan teknologi telah mengalahkan mukjizat yang mencoba menggugurkan ayat-ayat yang mengisahkan mukjizat dan lain-lain.

Sebahagian pemikir intelektual Islam dewasa ini telah berusaha mencoba meluruskan berbagai makna hermeneutik dengan menggunakan berbagai pembenahan yakni dengan menghubungkan metode *tafsīr* dengan interpretasi, eksegesis maupun hermeneutik itu sendiri. Adapun tokoh-tokoh pemikir tersebut di antaranya Muhammad Abduh, Fazlur Rahman, Sayyed Hossein Nasr, Khaled M. Abou al-Fadl, Yusuf Qardhawy, Muhammad

Arkoun, Muhammad Shahrour, Nasr Hamid Abu Zaid, Abdullah An Na'im, Amina Wadud, Fatimma Marnissi, dan Asma Barlas.<sup>502</sup>

Interpretasi Alquran dewasa ini cenderung menghiasi hermeneutik mengarah dalam beberapa tipologi yaitu konstruktif, pro-konstruktif, rekonstruktif dan dekonstruktif. Hasil pemikiran tersebut sering dipersepsikan memiliki kemiripan namun terdapat perbedaan yang kadangkala memiliki tujuan untuk menduduki interpretasi Qur'anī lebih *compatible* terhadap kontribusi Islam terhadap kemodernan. Interpretasi yang dimotivasikan oleh penafsiran positif bertujuan mencari nilai untuk kepentingan kemaslahatan dan amal (syarī'at) namun tak dipungkiri penafsiran negatif menimbulkan dampak sosial terhadap perilaku antagonistik dalam skala besar dan kecil.

---

<sup>502</sup>Adian Husaini dan Abdurrahman Al-Baghdadi, *Hermeneutika & Tafsir Al Qur'an*, (Jakarta: Gema Insani, 2007), h. 7

## BAB IV PEMAHAMAN AGAMA DALAM PEMIKIRAN HERMENEUTIK HASAN HANAFĪ

### A. Wahyu Dan Pemahaman Agama Dalam Diskursus Hermeneutik Dan Tafsir

. Wahyu dari sisi turunnya sudah semestinya harus dapat dijadikan pedoman ilmu bagi manusia. Kemudian teks wahyu dilakukan transformasi melalui tinjauan *qira'ah* dan pemahamannya dengan pendekatan ilmu Alquran, ilmu qira'at, ilmu tafsir dan ilmu lainnya.<sup>503</sup> Sebenarnya keberadaan hermeneutik untuk melengkapi wacana-wacana pemahaman Alquran dengan pendekatan lebih fleksibel sedangkan tafsir menginterpretasikan Alquran secara perfeksionis. Tafsir selama ini lebih identik rumusan doktrin sekali untuk selamanya (*once for all*) atau disebut juga dengan *stationer* yaitu penggalan Alquran sudah memiliki pangkalan yang terpusat pada tafsir klasik yang telah dilahirkan oleh para mujtahid. Hermeneutik lebih bersifat pemikiran terbuka (*open minded*) yang tidak memiliki pangkalan data yang terpusat baik pada tafsir klasik maupun fiqh klasik.

Tafsir dan hermeneutik merupakan suatu cara penggalan pemahaman terhadap teks Alquran. Diskursus hermeneutik merupakan program belum selesai (*unfinished*) masih bersifat terbuka sedangkan tafsir dilahirkan oleh ijtihad sebagian ulama klasik sehingga dinyatakan ijtihad tertutup di zaman modern mengindikasikan bermakna selesai (*finish*) dimaksudkan bahwa ayat yang mengenai hukum tidak lagi diperlukan interpretasi mengingat ayat tentang hukum bersifat permanen tidak dapat dirubah suatu interpretasi melainkan dalam keadaan *muḍarat* dan *musyaqqah*. Para ulama klasik terbukti menggunakan *one stop interpretation* yakni suatu interpretasi yang merujuk pada pemikiran-pemikiran *mazahib arba'ah* yang telah tertuang dalam kitab-kitab fiqh klasik. Hermeneutik memberikan ruang yang bebas, sementara tafsir berhenti pada kitab tafsir klasik walaupun interpretasi dalam kitab tafsir klasik memiliki pemahaman yang ideal *content* Alquran.

Ḥanafī mengasumsikan pemahaman agama terjadi dalam berbagai bentuk seperti yang terjadi dalam sejarah perjalanan pemahaman Islam muncul tafsir, filsafat, perbedaan sufiyah, mazhab fiqhiyah bahkan muncul *madaris baghdadiyyīn*, *baṣariyyīn*, *ahlu aṣar*, *aṣl ra'yi*, tafsir *manqūl*, tafsir *ma'qūl*, ahli Irāq, ahli Hijāb dengan metode *naḍār*, *tanzīl* dan *ta'wil*.<sup>504</sup> Pemahaman agama terlingkupi dalam berbagai ragam cara mengkaji Alquran sehingga lahirnya suatu pemahaman yang menjadi sandaran hidup. Dalam sejarah Islam telah

---

<sup>503</sup> Hanafi, *Min al-'Aqīdah ilā al-Ṣaurah*, h. 85

<sup>504</sup> Hanafi, *Ḥaṣar az-Zaman*, juz. I, h. 174

terbukti melahirkan pemahaman agama dengan berbagai variasi bentuk interpretasi yang menyebabkan Islam tidak berkembang dengan satu pola pemahaman. Karena itu hermeneutik yang berkembang di era modern merupakan respon perkembangan zaman yang mengikuti pola-pola modernitas dalam beragama. Hermeneutik itu sendiri akan membentuk berbagai variasi aliran tergantung tempat dan waktu berkembang yang beradaptasi dengan *local wisdom*.

Hermeneutik tidak terikat dengan pola-pola tertentu dalam melakukan interpretasi Kitab Suci, sementara tafsir mengikuti pola ketat dan prinsipil. Seperti Nidhal Guessoum memahami dari pernyataan Ḥanafī yang menegaskan bahwa tidak ada hak seorang pun menyatakan benar dan salah ataupun baik dan buruk suatu hasil interpretasi dari hermeneutik itu sendiri. Suatu interpretasi secara essensi adalah pluralistik, hanya yang berbeda penggunaan pendekatan dari beragam motivasi.<sup>505</sup> Hermeneutik adalah seni memahami melalui analisis pemahaman manusia.<sup>506</sup> Pemikiran hermeneutik Ḥanafī sebagian orang mengatakan tampak pluralistik sebagiannya lagi menganggap Ḥanafī masih komitmen pada pola-pola tafsir klasik.

Hermeneutik menggunakan pemahaman teks yang diskursusnya dekat dengan interaksi sosial. Kedangkalan hermeneutik dipengaruhi akibat kedangkalan pemahaman teks itu sendiri. Teks dilakukan penyesuaian (*munasabah*) melalui hermeneutik. Bila terdapat hermeneutik melampaui teks diakibatkan karena minimnya interaksi *interpreter* dengan manusia lain tentang teks tersebut. Terkadang terdapat pula suatu hermeneutik melangit (*aqṣa*) yang mencapai dua puluh penggandaan (penambahan), bisa saja sepuluh kali atau lima kali penambahan.<sup>507</sup> Sehingga Ḥanafī memberikan muatan hermeneutik menjadi hermeneutik deskriptif (*waṣfī*), hermeneutik natural ('*alamī*), hermeneutik substansi (*maddī*), hermeneutik figuratif/orientasi (*ṣūrī*).<sup>508</sup> Sedangkan tingkatan interpretasi dari aplikasi hermeneutik dapat dikategorikan kepada hermeneutik ekspansif (*ziyadah*) merupakan suatu interpretasi bersifat ekspansif teks, hermeneutik tidak sempurna (*nuqṣan*) merupakan suatu interpretasi kurang dari muatan teks, sedangkan hermeneutik minus (*qillah*) yaitu interpretasi yang menggunakan setengah atau seperempat dari muatan teks.<sup>509</sup>

---

<sup>505</sup>Nidhal Guessoum, *Islam's Quantum Question: Reconciling Muslim Tradition and Modern Science*, (London: I. B. Tauris, 2011), h. 18

<sup>506</sup>Ḥasan Ḥanafī, *Cultures and Civilization; Conflicts or Dialogue*, cet. 1, (Kairo: Markaz al-Kitāb lil-Nashr, 2007), vol. I, h.495

<sup>507</sup>Ḥanafī, *Min al-Naql ilā al-'Ibda'*, Vol. 2, h.118-119

<sup>508</sup>Ḥasan Ḥanafī, *Min al-Naql ilā al-'Ibda'*, (Kairo: Dār al-'Aqiba, 2000), Juz. II, h. 316

<sup>509</sup>*Ibid*, h. 119

Di sisi lain terdapat pula hermeneutik yang dikategorikan sebagai hermeneutik theistik (*lahūti*) seperti diperkenalkan Isma‘il Raji al-Faruqi yang dipahami dari beberapa kenyataan dari kisah-kisah di dalam Alquran dinyatakan bahwa Allah memilih bangsa Nabi Ibrahim menjadikan *zuriat* Nabi Ibrahim sebagai bangsa pilihan ataupun istimewa. Pengikut agama masehi dijadikan Taurat sebagai Kitab yang Suci mengamalkannya menjadi rahmat Ilahiyah dengan sejarah yang panjang tentang ‘penyempurnaan zaman’ mengenai problem memperoleh pencerahan dari Allah. Begitu juga Alquran mendahulukan hermeneutik empiris (*tarīkhī*) mengenai masalah Nabi Ibrahim dari awalnya syirik kepada Allah kemudian terbuka tauhidnya dengan jihad khusus.<sup>510</sup>

Pemahaman Alquran melalui hermeneutik lebih ditopang oleh orientasi ilmu logika seperti ilmu filsafat, kontroversi ilmu (*jadal*), argumentasi yang diungkapkan dengan pelbagai premis (*safsatah*), dialektik (*khiṭāb*), sastra, dan lain-lain *qiyas* seperti ilmu medis, astronomi, ekonomi, arsitek dll. Serta ditopang pula oleh unsur-unsur dari ilmu logika khusus seperti ungkapan teks (*‘ibarah*), silogis hukum (*qiyas*), demonstrasi/pembuktian (*burhān*), uraian lafaz termasuk unsur (*bāsīt*), sintaksis (*murākab*), dan deduktif-induktif (*maḥmūl*).<sup>511</sup>

Karena itu orientasi kerja hermeneutik terkesan sebagai hermeneutik kreatif, Qur’an sebagai wahyu di sisi lain sebagai teks yang tiada akhir (*open-ended text*).<sup>512</sup> Alquran memiliki pesona makna yang bertingkat yang kadang tidak ditangkap oleh orang lain tetapi hanya orang-orang yang memiliki daya imajinasi yang tinggi yang menyebabkan pemahaman menjadi mendalam akibat eksplorasi makna mengikuti pola-pola ilmiah komparatif maupun komprehensif.

Kerangka hermeneutik dengan sendirinya menjadi pemikiran terbuka (*open minded*) mengingat wahyu diturunkan Allah secara terpisah-pisah bukanlah kumpulan satu bundel yang diturunkan tidak pada satu zaman dan tempat. Ḥanafī menyebutkan wahyu yang terpisah-pisah tersebut dengan istilah ‘*tanjīm*’.<sup>513</sup> Sedangkan istilah ‘*tanzīl*’ dipahami bahwa wahyu diturunkan karena adanya sebab sebagai jawaban atas persoalan. Dalam pandangan Ḥanafī hal ini dicontohkan pada ayat didahului oleh kata ‘*qul*’ merupakan jawaban atas kata ‘*yas’alunaka*’.<sup>514</sup>

Konsep Islam tentang revilasi disebut dengan *tanzīl* yakni hubungan *human being* yang vertikal yang berhadapan dengan Tuhan atau disebut transenden. *Tanzīl* merupakan

---

<sup>510</sup> Al-Faruqi dan Lois Ibsen Al-Faruqi, *Aṭlas*, h. 80

<sup>511</sup> Ḥanafī, *Min al-Naql ilā al-‘Ibda’*, Vol. 2, h. 67

<sup>512</sup> Javed Majeed dan Muhammad Iqbal, *Islam, Aesthetics and Postcolonialism*, (New York: Routledge, 2009), h. 128

<sup>513</sup> Ḥanafī, *Min al-Naṣ ilā al-Waqi’*, Juz. II, h. 126

<sup>514</sup> Ḥanafī, *Min al-Naṣ ilā al-Waqi’*, Juz. II, h. 126

objek revilasi, Qur'an adalah wahyu yang merupakan tindakan wahyu dari Tuhan kepada Nabi.<sup>515</sup> Ibnu Qayyim menyatakan hermeneutik berketentuan mengikuti ketetapan *tanzīl*,<sup>516</sup> tidak dimaksudkan hermeneutik untuk mengabaikan lafadz *ḥakīkī* beralih kepada interpretasi *majāzī*.<sup>517</sup> Sebenarnya *tanzīl* menghadirkan kembali transfer objektif *content* teks Qur'an yang hadir dalam hati Nabi.<sup>518</sup> *Tanzīl* yaitu proses perpindahan wahyu yang objektif di luar kesadaran manusia. Sedangkan *inzal* yaitu perpindahan wahyu yang masuk ke dalam kesadaran manusia.<sup>519</sup>

Cakrawala hermeneutik dengan corak *'ām* dan *talbiyah* untuk memberi mudah pemahaman. Tetapi banyak terjadi penolakan terhadap hermeneutik dengan corak *'ām*. Kesempurnaan hermeneutik dengan cara meletakkan *tanzīl* sesuai dengan pemahaman maknanya. Tidaklah kedudukan *tanzīl* disesuaikan menurut masing-masing pengungkap makna (*mukhāthib*) dengan cara segera. Terdapat wahyu langsung (*tanzīl ḥādir*) diungkapkan oleh Nabi secara langsung kepada sahabat yang mendengar sendiri dari Nabi atau wahyu tidak langsung (*tanzīl ghā'ib*) diungkapkan oleh orang yang tidak hadir ketika Nabi menyampaikan sehingga mengutip dari sahabat lain.<sup>520</sup> Penelusuran wahyu (*siyāq tanzīl*) merupakan pengetahuan yang kokoh dibandingkan dengan tafsir itu sendiri. *Tanzīl* ditentukan determinan dengan pertimbangan penempatan (*siyāq waḍa'*). *Tanzīl* mempergunakan historis sebagai korelasi bukan kesesuaian dengan sejarah.<sup>521</sup>

Hermeneutik dapat dilakukan ekspansi makna melalui pendekatan epistemik, naturalistik (*tabi'i*), teologis dan etika. Hermeneutik merupakan pemberian teori umum terhadap logika, dari petunjuk umum ke khusus. Hermeneutik dapat berkembang dengan mengikuti alur sejarah filsafat. Hermeneutik datang untuk menutupi kekosongan yang ditinggalkan para pemikir sebelumnya.<sup>522</sup> Perbedaan hermeneutik sebenarnya disebabkan oleh perbedaan dalam mendalami *saqāfah*.<sup>523</sup>

Hermeneutik beraplikasi dari kajian awal sampai akhir, dimulai dari surat al-Fatihah sampai surat al-Nas berdasarkan juz per juz, surat per surat bahkan ayat per ayat. Sistematika

---

<sup>515</sup>Muhammad Arkoun, *Rethinking Islam, Common Questions, Uncommon Answers*, (), h. 31

<sup>516</sup>Syamsu ad-Dīn Abi 'Abdullāh Muḥammad Ibn Abūbakar Zar'ī Damsyīq, *Asma'u Allāh al-Husnā wa Ṣifati hi al-'Ulyā: Dirāsāt Taṭbiqiyah wa Naḍāriyah*, tahqīq. Amad Zaki al-Barud, (t.tp: al-Maktabah at-Tawfiqiyah, t.t), h. 80

<sup>517</sup>*Ibid*, h. 81

<sup>518</sup>Taji-Farouki, *Modern Muslim*, h. 277

<sup>519</sup>Shaḍhrāur, *The Qur'an, Morality*, h. 543

<sup>520</sup>Isma'il Raji Al-Faruqi dan Lois Ibsen Al-Faruqi, *Atlas al-Ḥaḍarah al-Islamiyah*, (Riyādh: Maktabah al-'Ikan, 1998), h. 251

<sup>521</sup>*Ibid*, h. 348

<sup>522</sup>Hanafī, *Min al-Naql ilā al-'Ibda'*, Vol. 2, h. 121 dan 124

<sup>523</sup>*Ibid*, h. 605

hermeneutik menggunakan logika peradaban (*ḥaḍarah*).<sup>524</sup> *Ḥaḍarah* Islam mengikuti pola-pola sistem interpretasi, teoritis, perasaan (*zūq*) dan argumentasi gramatikal. Baik *ḥaḍarah* maupun *ṣaqāfah* menghendaki terbentuk *equilibrium* sosial dengan menjadikan interpretasi sebagai stimulus agar tidak terjadi deviasi sosial.

Essensi wahyu menghidupkan dimensi pengaturan (*tadbīr*) yang tidak berafiliasi kepada penggiringan teks-teks Alquran kepada pemahaman yang tidak penting (*muntani*'), di mana Tuhan dalam mewahyukan ayat-ayat Alquran tidak membedakan *mutasyābih* dengan batas *ẓāhir* hingga mengindikasikan bahwa antara *mutasyābih* dan *ẓāhir* dibaguskan dengan tujuan *tadbīr* itu sendiri.<sup>525</sup> *Tadbīr* dapat dicapai melalui berbagai varian sudut pandang hermeneutik yang melahirkan gagasan yang representatif yang mengadopsi aspek-aspek sosial yang menyeluruh.

Tafsir dan hermeneutik sebagian cendekiawan Islam menyamakan sistematikanya, sementara sebahagiannya menyatakan tafsir lebih kompeten dibandingkan hermeneutik itu sendiri dalam kajian teks Alquran. Hal ini seperti diungkapkan Ibnu Juzai mengartikan tafsir sebagai *syarah* Alquran, *bayān* maknanya, serta memfaṣihkannya sesuatu yang dikehendaki oleh teks, *isyarah* atau seumpamanya.<sup>526</sup> Abu Hayan mengatakan bahwa tafsir adalah ilmu yang membahas tentang tata cara baca (*nuṭuq*) dengan lafazh-lafzh Alquran, objek pembuktiannya, hukum yang terpisah (*ifrādiyah*) dan sintaksis (*tarkībiyah*), makna yang disandarkan berdasarkan kondisional sintaksis (*hal tarkīb*) serta kesempurnaannya.<sup>527</sup> Menurut Zarkasyī, tafsir adalah ilmu untuk mengetahui pemahaman Kitab Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad untuk menyatakan *bayān* makna, serta menggali hukum dan hikmahnya.<sup>528</sup> Al-Malikī mengatakan tafsir merupakan ilmu objek pembuktian Alquran, kekhususan cara pembuktian (*kaiḥiyat dilālah*), sebab-sebab turun serta *nasakh-mansukh*.<sup>529</sup> Al-Kafijī mengatakan tafsir secara umum dikenal sebagai ilmu untuk menyingkap makna Alquran dan eksplanasi tujuannya (*bayān murād*).<sup>530</sup> Zurqanī menyatakan tafsir sama artinya ilmu yang membahas Alquran al-Karim dari sisi pembuktian maksud (*dilālah murād*) Allah dengan ukuran kemampuan manusia.<sup>531</sup>

---

<sup>524</sup> *Ibid*, h. 207

<sup>525</sup> Ibnu Taimiyah, *Majmu'ah al-Fatawā*, juz. 17, h. 214

<sup>526</sup> Masā'id Sulaymān Ibn Naṣir aṭ-Ṭayyār, *At-Tafsir al-Lughawi*, Dār Ibnu al-Jawziyah, h. 21

<sup>527</sup> *Ibid*, h.21

<sup>528</sup> *Ibid*, h.22

<sup>529</sup> *Ibid*.

<sup>530</sup> *Ibid*, h.23

<sup>531</sup> *Ibid*, h. 24

Sementara itu tafsir dibedakan dengan ta'wil walaupun ta'wil lebih dekat sebagai interpretasi hermeneutik itu sendiri. Hanya saja ta'wil yang telah dilakukan sekarang masih dalam tataran perdebatan *kalām* seperti yang muncul dalam ilmu *kalām* yang selalu mempersoalkan tentang teologi. Ta'wil tidak memahami teks ayat sesuai apa adanya melainkan memalingkan teks tersebut kepada makna terdekat. Sementara tafsir itu lebih bersifat eksplanasi (*bayānī*) yang tidak menimbulkan keraguan (*syak*) dan kabur (*syibhu*) bahkan serta *dāl* bagi yang menyalahinya.<sup>532</sup> Akhirnya kemungkinan hasil ta'wil dapat diragukan invaliditas (*fāsīd*) bila tidak disertakan keterangan yang cukup. Karena itu Ḥanafī membatasi interpretasi setingkat ta'wil tidak masuk dalam wilayah kajian hukum syarī'at baik sebagian ataupun keseluruhan. Disyaratkan dalam hal ta'wil harus *compatible* antara gramatika (*lughah*), adat kebiasaan (*'urfī*), dan aturan syarī'at (*awa'id syara'*).<sup>533</sup>

Ilmu tafsir bertujuan untuk pemahaman (*fahm*) serta mengetahui secara detail (*makrifah*) bahkan upaya demikian untuk memperjelas apa yang terhimpun pada *naṣ* serta *mewadhihkan* (membuat terang) apa yang tersirat di dalamnya.<sup>534</sup> Ilmu tafsir merupakan tuntutan akan tetapi tuntutan tersebut melebihi tuntutan ilmu pada biasanya hingga menjadi pembebanan (*takalluf*), kefasihan ilmu (*taqa'ur*) dan penguasaan tanpa batas (*taqayyahaq*).<sup>535</sup> Karena itu tafsir digagaskan banyak oleh orang ṣāliḥ-ṣāliḥ sedangkan hermeneutik dimotori oleh kekuatan yang menghidupkan spirit Islam moderat.

Sementara itu hermeneutik dalam asumsi Ibnu Qayyim yaitu essensi makna yang dita'wilkan lafadz kepadanya sesuai dengan hakikat yang benar-benar ada (*maujūdah*) pada kenyataan (*khārij*).<sup>536</sup> Hermeneutik buruk (*fāsīd*) seperti dipahami Ibnu Qayyim terdapat beberapa bentuk yaitu pertama, tidak cocok lafadz dengan penempatannya. Kedua, tidak sesuai lafadz dengan ketentuan khusus pada jumlah *taṣniyah* (dua) dan *jama'* (plural). Ketiga, tidak menggunakan peninjauan (*siyāq*) atau sistematika *siyāq* sekalipun pemahaman interpretasi tersebut sesuai tanpa perlu *siyāq*. Keempat, tidak diinterpretasi berdasarkan pemakaian makna pada bahasa penerjemah (*lughat mukhāṭib*) akan tetapi berdasarkan bahasa terbaharukan (*lughat ḥadīṣ*). Kelima, tidak menggunakan makna otentik ataupun menggunakan sistematika yang berbeda dengan tuntutan teks. Keenam, lafadz yang datang penggunaan maknanya *ẓāhir* tetapi menggunakan makna ditakwilkan (*muawwal*) bahkan

---

<sup>532</sup> Ḥanafī, *Min al-Naṣ ilā al-Waqi'*, Juz. II, h.289

<sup>533</sup> *Ibid*, h.289

<sup>534</sup> Hasan Ḥanafī, *Min al-Naṣ ilā al-Waqi': Takwīn al-Naṣ*, Jilid. I, (Kairo: Markaz al-Kutāb li al-Nasyar, 2004), h. 20

<sup>535</sup> *Ibid*, h. 20

<sup>536</sup> Ibn Muqshid Al-'Abdalī, *Aṣḥāb at-Ta'wilāt al-Fāsīdah: Al-Qādimah wa al-Mu'āṣirah*. Cet. 3, (Beirūt: Dār al-Kitāb wa al-Sunnah, 2001), juz. 1, h. 22

menggunakannya makna asing (*naẓīr*). Ketujuh, ta'wil yang tidak kembali kepada teks bahkan membatalkan makna dari teks itu sendiri. Kedelapan, ta'wil lafadz *ẓāhir* yang tidak dipahami secara bebas (*iṭlāk*) tetapi muncul makna tersembunyi (*khafī*) yang hanya diketahui oleh dirinya. Kesembilan, ta'wil harus wajib *ta'ṭīl* makna yang digunakan adalah yang seideal-idealnya dan semulia-mulianya hingga maknanya tersusun (*marātib*). Kesepuluh, ta'wil lafadz dengan makna tidak ditunjuki oleh bukti *siyāq* dan tidak ada keterangan/bukti (*qarīnah*) yang cukup.<sup>537</sup>

Teks Alquran dalam pemahaman Muhammad 'Abduh adalah struktur gramatika yang dijelaskan secara perspektif /worldview sosiologi historiografi (*siyāq ijtīmā'i tārikhī*) dengan kejelasannya sendiri bukan pemisahan antara waktu dirinya dengan standar pemikiran sehingga muncul adanya keseimbangan logika.<sup>538</sup> Muhammad Abduh mendahulukan hermeneutik rasional yang dicontohkannya pada masalah kisah Harut Marut sehingga Abduh berprinsip tentang penyebutan *sihr* dan *penafiannya* sesuai dengan standar gramatika serta tidak boleh menghilangkan transformasi pemikiran kontemporer. Dalam hermeneutiknya *sihr* lebih diartikan dengan *bāṭin khafī* yang tidak memberi pengaruh pada kebaikan namun tidak pula memberi sebab.<sup>539</sup> Muhammad Abduh menginterpretasikan *sihr* tidak melihat ayat yang mengisahkan Nabi Musa dan Fir'aun karena dalam pandangannya tidak dapat diukur dengan pemikiran kontemporer.

Ḥanafī menjelaskan bahwa kedudukan wahyu dipahami sebagai eksplanasi (*bayān*) yakni informasi akurat (*al-i'lānu*), ketinggian nilai luhur (*at-tajallī*), aplikatif (*aḍ-ḍuhūr*) dan mampu dipikirkan (*al-ḥuḍūr*). Al-Kitab (Alquran) adalah *bayān* yang pertama sedangkan *as-sunnah* adalah *bayān* yang kedua, sedang *ijma'* adalah *bayān* yang ketiga dan terakhir ijtihad yaitu *bayān* yang keempat.<sup>540</sup> Karena itu setiap teks suci (*naṣ*) adalah *bayān*, dengan demikian aturan yang melekat pada teks yaitu bahwa setiap teks mengandung makna equivalensi dengan salah satu baik *i'tiqād* ataupun *'amal* sehingga tidak ada *naṣ* sebagai sia-sia belaka semacam teks tanpa makna, kerancuan bahkan kabur. Sedangkan otensitas dalam struktur *lughat* yang terdapat dalam wahyu sangat jelas antara kalimat perintah (*amar*) dan kalimat larangan (*nahy*). Dengan demikian setiap hukum yang saling berbeda (*mukhtalif*) mesti dikutip dan dipahami dari tempat yang akurat (*ma'rūf*).<sup>541</sup> Hermeneutik *baṭil (fāsid)* diartikan sebagai sikap menyalahi pemahaman teks Kitab Suci serta mengingkari keterangan

---

<sup>537</sup> *Ibid*, h. 25-28

<sup>538</sup> al-Qiyam, *Adabiyah al-Naṣ*), h. 31

<sup>539</sup> *Ibid*, h. 42

<sup>540</sup> Hasan Ḥanafī, *Min al-Naṣ ilā al-Waqi': Bunyat al-Naṣ*, Jilid. II, (Kairo: Markaz al-Kutāb li al-Nasyar, 2004), h. 99

<sup>541</sup> *Ibid*, h. 102

otentik sunnah.<sup>542</sup> Hermeneutik *ṣāhiḥ* diartikan dengan kesesuaian pemahaman teks Kitab Suci serta memperhatikan keterangan autentik sunnah.<sup>543</sup> *Interpreter* hidup antara teks dan realitas sehingga Ḥanafī diduga menjelaskan bahwa teori interpretasi memungkinkan realitas yang terbaca dalam teks dan teks di dalam realitas sebagai tawaran hermeneutik baru yang berangkat dari Kitab Suci.<sup>544</sup>

Tawaran hermeneutik baru bukan berarti akan memiliki kebebasan yang tidak terukur. Hermeneutik mencari celah yang dimungkinkan dari keseluruhan ayat-ayat yang memiliki satu tema. Dengan demikian hermeneutik tidak bisa menggagalkan pemahaman agama seperti seorang perempuan batal nikah dengan ketiadaan wali sedangkan perempuan tersebut sudah *bāliḡh*, cerdas (*rāsyidah*) dalam mengambil ketetapan sikap. Kehidupan perempuan dalam Kitab Suci dimisalkan bahwa perempuan tidak dimiliki oleh dirinya sendiri bila ditinjau dari sisi Alquran bahwa Bapaknya yang melahirkan yang memiliki *za raḥm* sebagai pemilik sah anak perempuan seperti yang dikutip Ḥanafī dari Kitab *al-Musytaṣfā* menyatakan seperti dipahami dikutip al-Ghazali tentang Hadis “*Man malaka za raḥm ‘ataqa ‘alaihi*” [orang-orang yang menguasai *za raḥm* niscaya dialah yang melepaskannya].<sup>545</sup> Hermeneutik tidak dapat membalikkan sesuatu yang sudah ketentuan konkrit ke dalam pemahaman baru. Tidak boleh seorang perempuan bertindak membuat pernikahan sendiri dengan seorang laki-laki yang dicintainya sebelum di*qabūl*kan oleh walinya sendiri sebagai orang yang bertindak *ijāb qabūl* dalam pernikahan.

Dalam pandangan Asma Barlas mengatakan bahwa tafsir lebih bersifat gambaran ke belakang (*drawback*). Asma Barlas menggugat Ḥanafī terperangkap dalam tafsir klasik sehingga menciptakan jarak antara kebutuhan spirit (*ruh*) dan masyarakat terkini (*present day*).<sup>546</sup> Dengan demikian hermeneutik mencirikan sebagai gambaran *visioner*. Banyak permasalahan modern dihadapkan dalam lingkup teka-teki masalah (*puzzle solving*) mengharuskan ada kajian yang *compatible* bahwa Alquran menjadi peleraian atau *positif thinking*.

Di lain pihak Ḥanafī mengkritik para intelektual Arab yang terikat dengan mitologi masa lalu yang menghancurkan pemahaman dialektik akibat tidak berinteraksi dengan yang lainnya. Ideologi Islam sebenarnya ditumbuhkan dari autentisitas (*aṣalah*) yang berlawanan

---

<sup>542</sup>Damsyīq, *Asma’u Allāh al-Husna*, h. 82

<sup>543</sup>*Ibid.*

<sup>544</sup>Mehra Kamrava, *New Voices of Islam: Reforming Politics and Modernity*, (New York: I. B. Tauris, 2006), h. 16

<sup>545</sup>Ḥanafī, *Min al-Naṣ ilā al-Waqi’*, Juz. II, h. 284

<sup>546</sup>Barlas, *Believing Women*, h. 41

dengan sekular yang inauthentic.<sup>547</sup> Bagi Ḥanafī autentisitas dielaborasikan dengan diskursus-diskursus kemodernan agar lahir suatu interpretasi menjadi praxis bukan teoritis saja.

Filsafat hermeneutik dalam versi modern sama dengan ta'wil yang oposisi dengan tafsir terutama tafsir tradisional, mungkin saja antara hermeneutik dengan tafsir bertemu kebenarannya bila hasilnya sama dari sebuah interpretasi tersebut. Seperti dikutip dari ungkapan Ḥanafī menyatakan bahwa setelah proses pemahaman selanjutnya masuk ke dalam masalah realisasi makna dalam kehidupan manusia. Praxis akan mengisikikan ilmu pengetahuan, sedangkan dogma tidak eksis dengan sendirinya tetapi dogma isyarat bagi munculnya ide dan motivasi, inilah yang dikatakan praxis. Massimo Campanini menyatakan pandangan Ḥanafī inilah yang dikatakan hermeneutik dapat diformulasikan sebagai sesuatu yang liberal.<sup>548</sup> Dalam perspektif hermeneutik Ḥanafī memperkenalkan praxis yang kadang tak terbatas mengakibatkan muncul interpretasi liberal akibat pengaruh supremasi ilmu pengetahuan yang menyebabkan terhapusnya prinsip dogmatis karena dipandang sebagai ide dan motivasi saja.

Essensi hermeneutik dalam pandangan Ḥanafī sama halnya dengan menguraikan (*syarah*) memperjelaskan persoalan tematis sifatnya informatif tidak mendatangkan darurat atau pengulangan kerumitan.<sup>549</sup> Ini mungkin menjadi orientasi para pemikir Islam seolah-olah dengan tanpa pertimbangan darurat dan kerumitan maka dapat dilakukan interpretasi lebih ke arah bebas (*plural*). Hermeneutik lebih identik bahagian daripada adab, sehingga hermeneutik lebih panjang daripada teks itu sendiri. Teks adalah susunan sedangkan *syarah* adalah suatu kondisi pada ilmu tafsir.<sup>550</sup>

Suatu interpretasi yang dilakukan terhadap Kitab Suci memiliki kedudukan bahwa wahyu terikat dengan waktu, tempat, perkembangan (*tatawwur*) dan penelusuran (*siyāq*).<sup>551</sup> Wahyu adalah anjuran/perintah (*khiṭāb*) atau perspektif gramatika (*qaul lughawī*). Sedangkan *kalām* diartikan sebagai yang memiliki makna.<sup>552</sup> Alquran adalah autentik *per se* (*qaṭ'i aš-šubūt*).<sup>553</sup> *Qat'i aš-šubūt* dipahami bahwa siapapun sebelum mengkaji Alquran meyakini benar kepastian otentitasnya sehingga Alquran merupakan pembenaran bagi sejarah umat

---

<sup>547</sup>Carol Gluck dan Anna Lowenhaupt Tsing (ed.), *Words in Motion: Toward a Global Lexicon*, (London: Duke University Press, 2009), h. 70

<sup>548</sup>Massimo Campanini, *The Qur'ān: The Basics*, trans. Oliver Leaman, (New York: Routledge, 2004), h.133

<sup>549</sup>Ḥanafī, *Min al-Naql ilā al-'Ibda'*, Juz. II, h. 299

<sup>550</sup>Ḥanafī, *Min al-Naql ilā al-'Ibda'*, Juz. II, h. 61-62

<sup>551</sup>Ḥanafī, *Min al-Naql ilā al-Waqi'*, Juz. II, h. 127

<sup>552</sup>*Ibid*, Juz.I, h. 264

<sup>553</sup>Ramadhan, *To Be a European*, h. 83

manusia secara umum. Kesejarahan manusia tidak mesti dihiasi oleh satu masa untuk diberlakukan pada masa-masa lain.<sup>554</sup> Karena itu eksistensi interpretasi membentuk peradaban yang sesuai yang dikehendaki oleh umat. Alquran mencakupi *grand* konsep ataupun teori sehingga isu sentral tetap dilahirkan dari Alquran sedangkan yang membuat interpretasi menjadi berwarna hanya disebabkan oleh *turās* dan *saqafah*. Sementara *dan as-subūt* merupakan dugaan pada keotentikan dan keasliannya. *Qat'i* adalah kepastian objektif yang dapat 'diundangkan' dalam lembaran hukum.<sup>555</sup>

Sedangkan pemahsaman tentang koridor *qat'i ad-dilālah* yaitu teks yang berindikasi hanya satu pengertian dan valid dalam satu ayat mengenai hal maknanya. *Qat'i ad-dilālah* juga dipahami bahwa kepastiannya dapat diterima tanpa keraguan. Pemaknaan yang pasti yang memupuskan perbedaan bahkan tidak perlu penakwilan lagi. *Qat'i ad-dilālah* yakni dimasukkan kata-kata yang menunjukkan kualitas dan kuantitas dalam setiap kalimat yang kata-kata inilah yang mempunyai arti demikian pasti dan mudah bahkan kata-kata lain pun telah ditafsirkan sendiri oleh Alquran secara jelas dan terperinci hanya sebahagian orang terkendala pada kedalaman jelajah ilmu Alquran.

Orientasi pemikiran Ḥanafī banyak dalam disertasinya mengambil contoh lebih kurang dari Eropa dan Amerika Utara ketimbang negara-negara Islam modern lainnya, bahkan dalam setiap diskusinya. Karena itu Ḥanafī dipersepsikan berambisi melahirkan reformulasi modernisme Islam.<sup>556</sup> Pengaruh kemodernan dalam pemikiran Ḥanafī bersentuhan dengan *ḥadārah* dan *saqafah* pada Eropa dan Amerika yang ingin ditransferkan ke dalam kebangkitan umat Islam yang digerakkan dengan merubah pola-pola interpretasi agar umat Islam menggunakan hermeneutik untuk ekspansif makna Alquran sejalan dengan nilai-nilai modernitas bahwa peradaban Barat tidak ada yang salah, sementara peradaban Islam hari ini terbelenggu dalam ketertinggalan. Alquran tidak menganjurkan umat terbelenggu dalam ketertinggalan, sehingga dibutuhkan restrukturisasi interpretasi yang tidak lagi mengarah kepada ketertinggalan tetapi hanya dengan cara meraih progresivitas.

Pakar Islam beserta intelektual Muslim mengadvokasi keterbukaan pengungkapan (*opening*) teks Kitab Suci melalui hermeneutik serta kontekstualisasi historis yang dikembangkan secara eskalasi (peningkatan bertahap). Pemahaman kritis terhadap agama

---

<sup>554</sup> Ḥanafī, *Min al-Naṣ ilā al-Waqi'*, Juz. II, h.116

<sup>555</sup> [Mawil Izzi Dien](#) dan [Mū'il Yūsuf 'Izz ad-Dīn](#), *Islamic Law: from Historical Foundations to Contemporary Practice*, (Notre Dame, Ind: University of Notre Dame Press, 2004), h. 75

<sup>556</sup> Richard C. Martin et.al., *Defenders Of Reason in Islam: Mu'tazilism from Medieval School to Modern Symbol*, (Oxford: Oneworld Publications, 1997), h. 211

dalam wacana keagamaan mengalami resistensi kuat dari manifestasi sistem sekular.<sup>557</sup> Hermeneutik diperkenalkan sebagai cara jalan tengah untuk mengakomodir antara modernitas umumnya sekular dengan interpretasi dari tafsir tradisional yang dominasi salafiyah yang identik lebih bersifat metafisis dan idealis. Nilai-nilai Alquran diharuskan mengarah terciptanya realitas tidak hanya menjadi statemen yang melangit tetapi sulit untuk diabadikan dalam kehidupan. Karena itu aspek hermeneutik yang membumi perlu kerja keras *interpreter* mengungkapkan melalui kekuatan hermeneutik.

## **B. Hermeneutik Perspektif Hasan Ḥanafī**

Dalam memahami Alquran, Ḥanafī orang pertama memperkenalkan teori hermeneutik walau dalam penjelasan lanjutan hermeneutik direpresentasikan dalam kata tafsir dan ta'wil yang selalu diulang-ulang sedangkan kata hermeneutik tidak banyak digunakan hanya saja interpretasi tafsir yang dipahami Ḥanafī sama halnya dengan pendekatan hermeneutik itu sendiri. Dalam memahami tafsir dan ta'wil tidak mengikuti aturan tafsir dan ta'wil yang berbasis pada *mazahib* sehingga terkesan Ḥanafī ingin memperkenalkan tafsir dan ta'wil versi baru yaitu hermeneutik yang mungkin menjadi tawaran dalam kehidupan modern.

Hermeneutik dalam perspektif Ḥanafī diartikan dengan membuat terang makna (*al-izhār*) dan pengungkapan (*al-kasyf*) maksud.<sup>558</sup> Hermeneutik tidak mendatangkan makna yang lebih rumit dari teks pokoknya akibat terlalu tinggi metaforik atau metafisisnya. Tujuan hermeneutik adalah ingin mengimplementasikan dalam kehidupan nyata bahwa nilai yang termuat di dalam teks Kitab Suci melahirkan tindakan yang realitas.

Inilah persepsi Ḥanafī menamakan kitabnya *min an-Naṣ ilā al-Waqi'* (dari teks menuju realitas) kemudian diartikan para pemikir Barat dengan atas karya Ḥanafī dengan *from text to revolution*. Penamaan kitab Ḥanafī terinspirasi dari buku Paul Ricoeur *From Text to Action* (dari teks menuju aksi). Walaupun dalam kenyataan yang dimaksudkan Ḥanafī dengan realitas berbeda maksud kata aksi pada Paul Ricoeur. Realitas lebih mengesankan apa yang mungkin terbaik yang dapat ditampilkan dari interpretasi itu sendiri. Sedangkan aksi menurut Paul Ricoeur tidak terbatas antara aksi yang sempurna dengan yang mungkin. Kebanyakan para pemikir ketika melakukan interpretasi selalu memunculkan pemaknaan sempurna namun dalam tindakan perilaku kadang tidak bisa dijalankan.

---

<sup>557</sup>Mona Abaza, *Debates on Islam and Knowledge in Malaysia and Egypt: Shifting Worlds*, cet. 1, (New York: Routledge, 2002), h. 22

<sup>558</sup>Ḥanafī, *Min al-Naṣ ilā al-Waqi'*, Juz. II, h. 281

Alquran tertuang dalam Bahasa Arab menghendaki hermeneutik dalam Islam mengikuti aturan-aturan gramatika Arab serta mempertimbangkan logika deduktif *asbabun nuzul* (*casuistic deductive reasoning*) sebagai keputusan hukum (*legal analogy*).<sup>559</sup> Suatu harapan akan melahirkan hermeneutik baru yang menghasilkan peradaban/sejarah hidup baru (*new historiography*).<sup>560</sup> Perkembangan Islam dewasa ini telah memberikan inspirasi besar pada perubahan diskursus kebaruan yang ingin mengantarkan umat Islam keluar dari tradisi (*turās*) lama menuju ke tradisi baru dengan asumsi ingin melakukan pencerahan terhadap negara, bangsa bahkan individu Islam itu sendiri.

Hal ini tentu tidak serta merta merombak nilai-nilai sakral dan profan yang dianggap tidak ada hubungan dengan hermeneutik secara umum tetapi berhubungan langsung terhadap praktik agama. Dalam perjalanannya Alquran memiliki literatur baru yang lebih kuno baik dalam aspek *i'jaz*, prosa dan liturgi.<sup>561</sup> Dalam tradisi Islam, Alquran merupakan rotasi dinamis yang menggeserkan nilai-nilai lama kepada nilai-nilai baru tanpa menghilangkan esensi dan substansinya. Alquran dalam perjalanan hidup manusia merupakan prototip bagi terbentuk wacana-wacana baru dalam peradaban manusia tergantung pada dorongan yang termotivasi oleh sejarah.

Selama ini banyak penafsir (*interpreter*) Alquran memberikan sumbangan besar pada suatu perubahan. Namun di sisi lain penafsir bukanlah orang yang netral, tidak mungkin setiap *interpreter* tidak memiliki maksud tertentu. Ketidakhadiran komitmen akan melahirkan komitmen negatif, suatu komitmen hampa karena tidak ada komitmen.<sup>562</sup> Tentu saja komitmen yang ideal Alquran mengantarkan umat kepada taqwa, tetapi dalam kenyataan taqwa yang dimaksud memiliki berbagai ragam. Pemahaman taqwa itu sendiri dapat saja melahirkan taqwa pasif (stagnan), estetis, etis tetapi Alquran tidak menolak lahirnya taqwa produktif dan partisipatif.

Apabila terjadi benturan antara interpretasi hermeneutik maka yang perlu diambil hukumnya adalah sandaran yang berlandaskan logika yang layak yaitu yang memiliki kapasitas yang menjunjung tinggi *aqal*, *naqal* dan *waqi'* sebagai sandaran hidup.<sup>563</sup> Hanafi menginginkan setiap *interpreter* memperhatikan ketiga unsur tersebut agar setiap interpretasi akan lebih bermakna agar tidak jatuh ke dalam suatu cakupan mal interpretasi. Pada intinya interpretasi tidak diarahkan untuk memunculkan permusuhan, perdebatan, kompetisi, konflik

---

<sup>559</sup> Al Fadl, *Reasoning With God*, h. 64

<sup>560</sup> *Ibid*, h. 165

<sup>561</sup> Hanafi "Method of Thematic Interpretation of The Qur'an" dalam Stefan Wild, *The Qu'ran as Text*, h. 202

<sup>562</sup> Kamrava, *New Voice*, h. 16

<sup>563</sup> Hanafi, *Min al-'Aqīdah ila al-Šaurah*, h. 92

dan lain-lain. Hermeneutik dengan cakrawala menjunjung tinggi *aqal*, *naqal* dan *waqi'* lebih membentuk suatu interpretasi berkarakter etis, estetis, *askese* (keindahan hati menguasai materi) dan aplikatif.

Sebenarnya pergantian hermeneutik dari satu paradigma kepada paradigma baru menginginkan terjadinya pencerahan yang dimotori oleh taqwa produktif dan partisipatif. Boleh jadi pergantian hermeneutik pra klasik ke Islam klasik seperti dalam masalah dinamisasi gender antara laki dan perempuan adalah efek mitigasi Qur'an. Alat hermeneutik yang legitimasi diletakkan berdasarkan dalam etika, nilai religius dan purposif yang disandarkan pada pendekatan hermeneutik Qur'an Sunnah.<sup>564</sup>

Nilai-nilai Alquran menjadi nilai yang baku sekalipun tidak diperdapatkan dalam Alquran lughat selain lughat Arab dan kalāmnya. Walaupun terkesan dalam Alquran meminjam kata-kata dari bahasa lain misal *istabraqa* berasal dari bahasa Parsia, *misykat* dari bahasa India, *şirat* dari bahasa Romawi. Dengan demikian kata-kata tersebut ditafsirkan sesuai *lughat* Arabiyah walaupun terlingkupi dalam *ra'yu* dengan menyandar pada kemaslahatan umum. Alquran adalah riwayat tentunya syarat riwayat mesti menggunakan pengutipan (*naqal*) yang valid (*şāhiḥ*).<sup>565</sup>

Dalam dimensi hermeneutik strukturalisme, Ḥanafī memahami ayat semacam penggunaan kalimat di atas lebih bersandarkan teori strukturalisme Ferdinand de Saussure yaitu pendekatan *langue* dan sinkronik, tidak menggunakan bahasa *parole* dan diakronik dikhawatirkan tidak sejalan dengan authensitas makna dalam Alquran. Karena itu Ḥanafī melakukan pula kata semacam di atas dengan pendekatan strukturalisme yang berbasis pada antropologi seperti dikembangkan Claude Levi-Strauss yang menyatakan kata-kata dipahami berdasarkan antropologi dari komunitas asal kata tersebut muncul dan dipakai yang diterima oleh kolektif tradisi.

Ḥanafī sejalan dengan pemikiran Bertrand Rasserl yang menggunakan proposisi atomistik dalam memahami suatu kata. Dalam hal ini interpretasi Alquran dianalisis secara mendalam sehingga ditemukan kepastian makna tidak diinterpretasi yang menimbulkan makna ganda menyebabkan interpretasi tersebut tidak akan mengarah kepada keyakinan (*faith*). Pemakaian proposisi atomistik untuk menyangkal pemahaman agama berdasarkan fakta sosial (*fait sosial*) seperti dipahami dari filsafat struktural Claude Levi-Strauss.

---

<sup>564</sup> Adis Duderija, *Maqasid Al-Shari'a and Contemporary Reformist Muslim Thought: An Examination*, (New York: Palgrave MacMillan, 2014), ed. 1, h. 236

<sup>565</sup> Ḥanafī, *Min al-Naş ilā al-Waqi'*, Jilid. II, h. 114

Akal secara penuh difungsikan untuk memahami teks Kitab Suci tetapi tidak melebar, harus determinan dengan tujuannya. Teks Alquran memiliki rute kewajiban terhadap inisiasi seperti dalam tradisi sufi dengan pendekatan aturan deduksi dan konklusi (*qawa'id istinbāt*) yaitu suatu interpretasi yang mengelaborasi melalui cara kerja ijtihad.<sup>566</sup> Pendekatan ijtihad merupakan suatu pendekatan yang selama ini telah melahirkan Islam metafisis dan idealis yang memerlukan cara kerja ijtihad baru untuk pengaplikasian dalam kehidupan praxis. Pola kerja ijtihad direduksikan kepada hermeneutik agar nilai-nilai metafisis dan idealis dapat diuraikan dalam perjalanan sejarah masa depan tidak lagi menjadi nilai berhenti di suatu tempat (*stationer*) tetapi menjadi nilai *visioner*.

Dalam perjalanan sejarah setiap interpretasi Alquran pasti terjatuh pada *ittifaq* (*agreement*) dan *ikhtilaf* (*disagreement*) antara *uṣul* (authentic literal/tekstual) dan *furu'* (logika).<sup>567</sup> Kondisi ini telah terjatuh beberapa budaya dan tradisi terjebak dalam kemunduran, kekakuan dan ketertinggalan. Agen perubahan sebenarnya digerakkan oleh penafsir Alquran itu sendiri. Sehingga setiap perubahan dipelopori oleh tipe *interpreter* yang ideal diperlukan tokoh-tokoh Islam yang memahami semua aspek sosiopolitik yang dielaborasi dengan ilmu pengetahuan modern dapat mencetuskan pikiran-pikiran baru melalui interpretasi mendalam dari Alquran sehingga pemikiran tersebut menjadi kekuatan representatif yang mempengaruhi kebersatuan umat dalam agenda-agenda pencerahan. Para mujtahid tidak dapat melakukan revolusi secara massif namun sebatas transformasi logis. Sementara Iman Khomeini dan Kemal Attaturk bukan mujtahid akan tetapi telah mencoba melahirkan hermeneutik berbasis pergerakan revolusi.

Target putusan dari setiap interpretasi adalah mengizinkan penghilangan persetujuan logika (*ittifaq qiyas*) terhadap teks maupun *agreement* teks terhadap *qiyas* dengan tujuan menghilangkan pertentangan yang *zāhir* antara keduanya. *Agreement* harus dicapai antara kepentingan sumber kutipan (*naqliyah*) ataupun logika (*aqaliyah*) yang diutamakan adalah kepentingan *naqliyah*. Suatu kesempurnaan interpretasi ditandai dengan penolakan saling menyerang (*i'tirādiyyah*) dengan didahulukan cara-cara penyampaian berdasarkan ungkapan kutipan tanpa sumber (*qil*) dan kutipan bersumber (*qal*) dengan penguatan penelusuran logika (*aqalī*) dan teoritis. Dengan maksud tidak menjadikannya tema yang rumit.<sup>568</sup>

Di dalam Alquran mengandung makna eksplisit (*zāhir*) dan implisit (*baṭin*) yang tidak dapat dipahami secara bebas. Hanya saja keduanya tersebut memiliki syarat yang mengiringi

---

<sup>566</sup>Tariq Ramadhan, *Western Muslims and the Future of Islam*, (New York: Oxford University Press, 2004), h. 28-29

<sup>567</sup> Hanafi, *Min al-Naṣ ilā al-Waqi'*, Juz. I, h. 181

<sup>568</sup> Hanafi, *Min al-Naṣ ilā al-Waqi'*, juz. I, h. 238

kepada tujuan (*maqāṣid*). Sementara itu *zāhir* diartikan dengan pemahaman sesuai standar tradisi Arab yang sejalan dengan Islam. *Bāṭin* yaitu kemauan (*qasad*) dari orang Arab yang dilandasi pada pemahaman orang Arab yang memastikan dirinya *rububiyah* kepada Allah dan ibadah bagi manusia serta tidak ada rekayasa (*ibtidaʿ*). *Zāhir* yaitu pemahaman standar orang Arab yang tidak menimbulkan problematika lainnya.<sup>569</sup> *Agreement* dan *disagreement* sesuai dengan gramatika Arab yang resmi. Karena itu *bāṭin* yaitu maksud dari penyampaian dengan syarat *agreement* dengan lisan Arab serta berlaku pula kesepakatan berdasarkan tujuan positif dari tradisi Arab (*maqāṣid Arabi*).<sup>570</sup>

Hermeneutik dipandang menyerupai taʿwil yang dipahami keduanya memiliki objek kajian yang keluar dari interpretasi dari struktur lafadz dengan tidak ada keterangan bahkan mengambil makna yang paling dekat kepada lafadz tersebut. Namun Ḥanafī menekankan hermeneutik dan taʿwil yang baik yaitu lebih memperhatikan kepada eksplisit (*zāhir*). Taʿwil dinyatakan murni ijtihad pada *raʿyi* bahkan dipedomani dari pertimbangan melalui *makrifah* taʿwil yakni kategori ungkapan terdalam (*maqulat balaghiyah*) yang berlawanan dengan hakikat dan sejalan dengan perumpamaan gaya bahasa (*tamsīl majaz*).<sup>571</sup>

Aplikasi hermeneutik dalam pemahaman ayat Alquran yang eksplisit diartikan secara jelas tidak ada ruang untuk melahirkan beberapa hipotesis dan interpretasi karena hal ini *qatʿi dilālah*. Hingga dinyatakan bahwa tiada ijtihad yang meragukan (*no ijtihad is possible*).<sup>572</sup> Kebebasan berpikir berorientasi kepada penerimaan masukan (*muʿṭiyat*) serta memperbaikinya melalui akal (logika). Prasangka manusia menjadikan *raʿyu* sebagai jalan tengah ketika muncul *agreement* dan *disagreement*. Inilah essensi dari *amar* itu sendiri. Dalam hal terjadi *disagreement* maka penggunaan taʿwil sebagai jalan menuju tercapainya *agreement*.<sup>573</sup> Begitu pula hermeneutik dijadikan interpretasi jalan tengah dalam mana terjadi *disagreement* maka diperlukan cakrawala berpikir yang mengilhami dinamika sugesti dan emphati.

Hermeneutik ditujukan untuk adanya transformasi agama Ilahiyah yang lampau menuju kepada aksi membumi (*waṭaniyah*).<sup>574</sup> Ketika interpretasi yang ‘melangit’ lebih bersifat metafisis dan idealis akan sulit berhadapan dalam kenyataan. Interpretasi melangit lebih terkonsentrasi pada teosentris dan penyatuan ego manusia dengan Tuhan (*egohood*). Seharusnya diperlukan interpretasi ‘membumi’ yang lebih bersifat realitas dan praxis yang

---

<sup>569</sup> *Ibid*, Juz. II, h.115

<sup>570</sup> *Ibid*, Juz. II, h.115

<sup>571</sup> *Ibid*, Juz. II, h. 414-412

<sup>572</sup> Tariq Ramadhan, *Western Muslim*, h. 43

<sup>573</sup> Ḥanafī, *Ad-Dīn Wa at-Taḥarrur al-Šaqāfī*, h. 204

<sup>574</sup> Yusuf al-Qardhawi, *Madkhal li Dirasat al-Islam*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1988), h. 42

menyerukan cara-cara orientasi sosial (sosiosentris) dan penyatuan sosial (egososial). Pemahaman Kitab Suci lebih dipentingkan karakter manusia dihiasi nilai-nilai Qur'anī yang mungkin diterima pada hari ini sambil menuju perbaikan terus-menerus (*continuous improvement*). Semua Muslim memahami bahwa nilai-nilai Qur'anī tidak mampu dijalankan secara revolusi baik secara individu maupun sosial akan tetapi keinginan ke arah sana tetap ada sekalipun dalam perjalanan hidup lebih tertarik kepada cara-cara evolusi bahkan perbaikan bertahap (*gradual improvemenet*).

Maka sudah seharusnya tidak boleh ada pemaknaan tematis teks terkurangi dari pada pembacaan (*reading*) itu sendiri atau pemahaman yang diperdapatkan pada suatu sosial yang tidak sempurna. Hermeneutik sangat otorisasi pada pandangan yang benar dan salah. Teks Kitab Suci selalu tertulis dalam bahasa manusia mengikuti alur kevalidan sumber kutipan (*nuqil*), riwayat maupun tuntutan. Karena itu ta'wil teks bagi hermeneutik merupakan ilmu yang diusahakan (*darurī*) bagi pemahaman. Hermeneutik itu sendiri bersifat saling bertentangan (*mu'āraḍah*) dengan pemahaman manusia sehingga pengutamaan permasalahan umum dengan jalan menggugurkan pemahaman teks.<sup>575</sup> Teks yang idealis dan metafisis direduksi ke dalam tingkat pemahaman persamaan persepsi tidak mencari makna yang berat yang sulit untuk dijalankan melainkan mencari makna yang paling dekat dengan kehidupan sosial agar tidak terjadi miskonsepsi yang berujung pada terbentuknya *equilibrium social* (keseimbangan sosial).

Hermeneutik dalam dimensi 'das sain' hanya melahirkan kognitif, normatif yang memiliki kandungan nilai yang serba perfeksionis bahkan teks menjadi bernilai sempurna. Sedangkan hermeneutik dalam dimensi 'das sollen' membuktikan seberapa jauh nilai tertanam dalam historis (empirisme) mengingat nilai sempurna banyak diabaikan dalam kehidupan setiap manusia. Manusia lebih identik mengambil perilaku liturgi di mana individu eksis dalam kebaikan dalam beberapa saat hanya untuk membentuk performa dalam ruang publik dibalik itu akan kembali dalam dinamika kehidupan yang serba pilihan dalam menentukan bentuk perilaku negatif sedangkan eksistensinya dalam non kebaikan seperti kemunafikan, kekhilafan, kemungkarannya menjadi lebih banyak terlihat dalam kenyataan.

*Equilibrium social* dapat menyamakan persepsi dalam batas-batas penggunaan logika *ra'yu* yang dipandang termasuk pembenaran dengan rasa (*istiḥsān bil ḥawā*). Sedangkan pemahaman yang dangkal ataupun kurang diterima dalam masyarakat dalam istilah Ḥanafī terjatuh ke dalam indikasi pemahaman pandangan salah (*khaṭa'*) yaitu apa saja yang

---

<sup>575</sup> Hanafi, *Ad-Dīn Wa al-Ṣaurah*, h. 477

diperingatkan orang dekatnya (*ṣāhib*) sesudah ada tindakan nyata (*itti'āb*).<sup>576</sup> Hal yang sama dikategorikan sebagai logika *ra'yu* yaitu informasi murni (*khabar maḥḍah*) tidaklah dapat dijadikan sebagai ilmu karena disyaratkan dengan *yāqin bil ḥissi* (kepastian dengan panca indra), akal dan kemaslahatan manusia dengan syarat *mutawātir*.<sup>577</sup> Ḥanafī mengklaim pendapat-pendapat individual yang dikonfrontasi kepada pendapat orang lain yang melahirkan kerancuan maka pandangan tersebut termasuk logika *ra'yu* ataupun informasi bebas (*khabar maḥḍah*). Pendapat individu akan menggiring ke dalam suatu paradigma di mana paradigma tersebut akan dikaji ulang oleh orang lain, bila terdapat persamaan ungkapan hasilnya maka pendapat tadi akan menjadi paradigma baru dengan menggeserkan pemahaman lama yang dikenal dengan paradigma lama akibat telah terjadi kepincangan teori (anomali).

Suatu kebenaran berdasarkan *mutawātir* diartikan sebagai kelompok yang komunitasnya tidak mungkin mendatangkan kedustaan.<sup>578</sup> Bahkan *khabar mutawātir* dikenal dengan jumlah yang besar yang dikhususkan pada orang-orang professional maka akan mendatangkan suatu kebenaran demonstratif yang telah dikuatkan dengan saling mendengar yang kemudian disatukan persepsinya dalam jumlah yang besar tersebut.<sup>579</sup> Karena itu kebenaran pengetahuan yang lahir dari *mutawātir* tidak disyaratkan harus memiliki sifat orang yang tidak berbuat dosa (*'adalah*) dan Islam disebabkan ilmu yang disampaikan dengan pembuktian yang detail.<sup>580</sup>

Banyak *genre* interpretasi harus dikonstruksikan mengingat adanya pengaruh sekitar pembaca (*implied reader*) yang digunakan *reader* dalam menguraikan narasi atau teks. Karena itu ahli konstruksi dari interpretasi terdapat dua bentuk yaitu “*ideal reader* dan *model reader*”. *Model reader* merupakan individu yang mampu mengdealkan interpretasi dengan ekspresi dari teks dengan cara yang sama seolah-olah *Author* mengdealkannya sebagai individu yang berkompeten.<sup>581</sup> Dengan demikian *mujtahid* merupakan *ideal reader* karena lebih menitikberatkan interpretasinya terproteksi dalam motivasi asketisme. Sedangkan yang lain dapat dikategorikan sebagai *model reader*. *Model reader* lebih identik sebagai yang memiliki hak atas penunjukan pengalaman yang dituangkan ke dalam interpretasi teks akan

---

<sup>576</sup> Ḥanafī, *Min al-Naṣ ilā al-Waqi'*, Jilid. I, h . 56

<sup>577</sup> *Ibid*, Jilid. I, h . 57

<sup>578</sup> Ṣabr al-'Asyūḥ, *I'jaz al-Qira'at Dirāsah fī Tarikh al-Qira'at wa Ittijahāt al-Qira'i*, h. 154

<sup>579</sup> Taqiyuddīn Abi al-'Abbas Aḥmad Ibn Abd Al-Ḥalim Ibn Taimiyah al-Ḥurani, *Ar-Rādd 'ala al-Manṭiqīn*, taḥqīq. Abd aḍ-Ḍamīr Syarif ad-Dīn al-Kibtī, (Beirūt: Mu'assasat al-Rayani, 2005), h. 430

<sup>580</sup> Zainuddīn Ibn 'Ibrāhīm al-Syāhir bi Ibn Jaḥīm al-Ḥanafī, *Faṭu al-Ghafaḥ bi Syarḥ al-Manār*, (Mesir: Maktabah wa Maṭbaqah li Abi al-Ḥalubi wa Awlād, 1936), h. 84

<sup>581</sup> Jeannine K. Brow, *Scripture as Communication: Introducing Biblical Hermeneutics*, h. 40

mengalami determinan dengan berbagai pengaruh sekitar pembaca (*implied reader*) tergantung dari *feeling*, emosi, popularitas dan sensasionalitas.

Hermeneutik Ḥanafī ada kemiripan dengan tafsir tematis yang mengadopsi tiga problematika teks (*isykāl naṣ*) yaitu pertama, sistematika tafsir (*manāhij tafsīr*) yakni transformasi dengan kembali ke dasar ilmu uṣul fiqh. Kedua, tafsir praxis (*tafsīr ḡāhirah*) yakni transformasi yang menjamin adanya sistem yang terbuka yang diterapkan dalam keterbukaan beragama Islam. Ketiga, pengabdian tafsir (*ḡāhiriyyat tafsīr*) yakni transformasi ke dalam tafsir terapan (*tafsīr wujūdī*) sebagai pembuka jalan bagi permasalahan kontemporer.<sup>582</sup>

Hermeneutik dalam aplikasi terhadap Alquran dalam batas pertengahan (*tawassuṭ*) dan standar (*i'tidāl*), tidak dimaksudkan oleh Ḥanafī bahwa hermeneutik diarahkan kepada *ifrāt* ataupun *tafrīt* keduanya ini mengarah kepada kecelaan. *Tafrīt* yaitu natijah/analogi/konklusi yang tidak relevan (*taqṣīr*) dengan linguistik Arab. Sedangkan *ifrāt* yaitu analogi berdasarkan pemahaman makna teks saja.<sup>583</sup> Baik *ifrāt* dan *tafrīt* dalam persepsi Ḥanafī mengandung persepsi kecelaan bahkan ia mengutip dari Shatibi yang mengatakan perbuatan tersebut dikategorikan sebagai 'perbuatan setengah tidak terpuji'.<sup>584</sup>

Dalam pandangan Ḥanafī menyangkut masalah publik mengutamakan pandangan pertengahan (*tawassuṭ*), sementara para mujtahid selalu mengambil yang lebih tinggi, mengingat publik tidak akan berpegang pada pedoman yang berat. *Tawassuṭ* itu sendiri dipahami Ḥanafī dengan pertengahan (*istiitsna'*) dari kaidah agama serta adanya keringanan padanya. Karena itu yang dimaksud Ḥanafī tentang syarī'at hanyalah yang *tawassuṭ* saja.<sup>585</sup> Pemahaman agama perspektif *tawassuṭ* lebih familiar, adaptif dan relevan dengan konteks kekinian yang memiliki berbagai permasalahan sosial yang rumit sehingga membutuhkan solusi humanistik dan etik. Dalam era modern muncul berbagai dimensi agama yang bertendensi pada kesenjangan pemahaman agama terkadang ada pihak sangat memahami agama atau sebaliknya ada pihak tidak begitu peduli pada agama. Ketika bertemu dua dimensi pola masyarakat semacam ini dibutuhkan jalan tengah di mana pihak yang mengerti agama terkadang diminta lebih toleran kepada masyarakat yang tidak berbasis pemikirannya pada agama. Hal ini diperlukan integrasi kearifan lokal dengan pemahaman agama yang dimungkinkan. Dengan asumsi memberikan waktu kepada masyarakat yang dangkal agama untuk mempertebal pemahaman agama agar miskonsepsi dapat dicegah sedini mungkin

---

<sup>582</sup> Ḥanafī, *Al-Yasār al-Islami Wa al-Maḡzah al-Waṡānīyah*, h. 67

<sup>583</sup> Ḥanafī, *Min al-Naṣ ilā al-Waqī'*, juz.II, h. 115

<sup>584</sup> *Ibid*, h. 115

<sup>585</sup> *Ibid*, h. 474

dalam rangka menjadikan pemahaman agama sebagai pandangan *way of life* ataupun *way of rule*.

Keteraturan beragama dirintis dengan metode *tawassuṭ* dengan penggunaan epistemologi yang tepat (*ma'rifah*), *tawassuṭ* pada perbuatan yakni menghendaki perbuatan yang tidak memberatkan atau mengguncangkan opini di ruang publik, *tawassuṭ* pada individualistis yakni setiap individu mampu menerima tawaran agama yang pertengahan mengingat semua orang mampu menjalankannya, *tawassuṭ bi al-kanīṣah* yakni suatu institusi yang bertugas mendorong melakukan interpretasi terhadap wahyu dengan tidak menggunakan landasan-landasan berpikir filsafat mengingat filsafat memberikan wacana *wisdom* yang universal yang mengakibatkan banyak muncul *worldview* ataupun perspektif yang mengaburkan asas implementasi wahyu dalam ruang publik.<sup>586</sup>

Pemahaman agama yang disimpulkan dari hermeneutik memberikan dua nuansa yang berbeda di sisi mujtahid memiliki pandangan yang lebih sempurna dan ideal yang kemudian dituangkan melalui kitab fiqh klasik dan kitab tafsir klasik. Sedangkan bentuk pemahaman di pihak orang awam tidak ada koridor pemahaman yang jelas. Baik pemahaman agama pada kedua corak pemahaman yang ada dalam kedua kitab ini tidak akan terpahami secara baik pada masyarakat yang tidak biasa dengan pemahaman agama melalui kajian-kajian kitab klasik. Ḥanafī menawarkan solusi dengan menyatakan bahwa tertarik pada fiqh rumah besar (*nawāzil*) bukan fiqh pertentangan (*i'tirāḍiyah*).<sup>587</sup> Dengan demikian hermeneutik Ḥanafī mengharapkan berbentuk hermeneutik *nawāzil* bukan hermeneutik saling menyerang. Hermeneutik *nawāzil* (rumah besar) di dalamnya ada suami istri sebagai simbol ahli agama, orang tua dan anak sebagai simbol orang yang perlu dihargai dan diberikan bimbingan serta antara tuan dan pembantu sebagai simbol masyarakat yang berpegang pada prinsip dan pembantu sebagai masyarakat tanpa prinsip (awam).

Implementasi hermeneutik *nawāzil* tidaklah sama dengan hermeneutik *baṭinī* di mana hermeneutik *baṭinī* dalam membentuk pemahaman agama selalu akan berhadapan dengan pengguguran syarī'at dan pembatalan *ḥudud* (batas hukuman). Hermeneutik *baṭinī* mendahulukan pertama yaitu fakta dan kemungkinan (kepastian) sedangkan kedua dijadikan kajian mendalam (*dākhil*) serta ketiga terus improvisasi ide-ide pemikiran (*ta'ammul*). Sehingga peran hermeneutik *baṭinī* dalam melahirkan pemahaman agama selalu menghindari interpretasi berbentuk syarī'at bermakna menolaknya atau menggantikannya.<sup>588</sup>

---

<sup>586</sup> Ḥanafī, *Ta'wil al-Zāhiriyyāt*, h. 67

<sup>587</sup> Ḥanafī, *Min al-Naṣ ilā al-Waqi'*, Juz. II, h. 478

<sup>588</sup> Ḥasan Ḥanafī, *Min al-'Aqidah ilā al-Šaurah*, (Kairo: Maktabah Madbūlī, 1988), h. 89

Hermeneutik *baṭinī* sama dengan hermeneutik *ṭabi‘at*, hermeneutik *ṭabi‘at* yaitu essensi menghilangkan pandangan-pandangan lama (*‘awāṭif*) dan praktik-praktik interpretasi Kitab Suci oleh manusia di atas landasan pada karakteristik yang praktis (*zāhir ṭabi‘at*). Sementara *ṭabi‘at* dipandang kosong dari makna.<sup>589</sup> Makna sesungguhnya terdapat dalam Kitab Suci yang memerlukan pemahaman standar agar tidak terlalu masuk dalam hermeneutik *baṭinī* serta memperbesar wilayah pemahaman agama beralih ke hermeneutik *nawāzil*. Hermeneutik *baṭinī* hanya kumpulan pemahaman agama yang kosong dari perintah Ilahiyah. Hermeneutik *nawāzil* mengadopsi secara sederhana perintah Tuhan dijadikan ideologi, doktrin dan dogma dengan asumsi adanya kepastian agama dalam masyarakat lambat laun menuju pemahaman agama yang lebih baik lagi.

Di samping hermeneutik *nawāzil*, Hanafi tetap menghendaki terpolanya hermeneutik dalam skop hermeneutik *zawāhir* yakni sesuatu yang menghendaki penolakannya (*rafa‘*) termasuk terhadap tindakan dan perbuatan hipokrit (*zindiq*). Hermeneutik pada hakikatnya degradasi (*tasykik*) dasar-dasar agamanya.<sup>590</sup> Hermeneutik *zawāhir* mencerminkan suatu pemahaman agama yang persamaan (*equality*) persepsi agar menghindari konflik di tengah masyarakat. Kitab Suci dalam pendekatan hermeneutik bertujuan mencapai tujuan Ilahiyah di bumi sedangkan aplikasi pemahaman agama disesuaikan berdasarkan degradasi (*tasykik*) dasar-dasar agama.

Aplikasi hermeneutik *zawāhir* diberikan batas-batas yang toleran untuk didegradasikan hanya terhadap hukum-hukum *khata‘*. *Khata‘* bukanlah perbuatan yang *maqbul* tetapi lebih ke arah permohonan keampunan pada Ilahi. Hukum-hukum *khata‘* yaitu hukum yang ingin mempebaharui jiwa dan bukan hanya pada perbuatan *jawāriḥ*. Karena kekeliruan pada *khata‘* masih dapat dilakukan taubat. Sedangkan hermeneutik *zawāhir* tidak melakukan degradasi hukum pada tataran hukum dalam skop larangan keras (*naḥy*) mengingat *naḥy* lebih identik dengan perbuatan *syaiṭān*.<sup>591</sup>

Perbuatan *khata‘* sangat mempertimbangkan aspek humanisme Islam sehingga setiap perbuatan dalam tataran *fāsid* dan *bāṭil* hanya dibenarkan pada praktik agama bagi anak-anak karena asumsi untuk membiasakan anak-anak agar terbiasa dengan pekerjaan agama. Hal ini disamakan juga dengan orang yang baru belajar atau masuk Islam tidak dilarang perbuatan *khata‘* dilakukannya. Termasuk pula orang yang belum sampai dakwah Islam kepadanya seperti orang Islam yang tinggal di negeri non Muslim sedang ia tidak hijrah sekalipun mungkin hijrah. Ini adalah gambaran sesuatu yang

---

<sup>589</sup> *Ibid*, h. 92

<sup>590</sup> Hanafi, *Min al-‘Aqidah*, h. 90

<sup>591</sup> Hanafi, *Min al-Nas ilā al-Waqi‘*, juz. II, h. 456

dimungkinkan untuk *tawqūf*.<sup>592</sup> Karena itu perbuatan *khata'* pada tersebut di atas tidak ada pembebanan praktik agama secara *kaffah*. Namun tetap berusaha menemukan pemahaman agama yang tepat.

Namun lain hal pula bagi masyarakat yang hidup pada basis perkembangan di awal sejarah Islam di mana daerah tersebut pernah hidup serta didatangi *Rasul*, *Khalifah ar-Rasyidin*, sahabat, *tabi'* dan *tabi' tabi'in* sehingga dimungkinkan oleh sejarah pada daerah tersebut berkembang Islam *kaffah*. Bagi masyarakat demikian tidak dibenarkan melakukan perbuatan *khata'* karena mereka dianggap dekat dengan Islam *kaffah*. Karena itu masyarakat negara Arab sebahagian mereka tidak dibenarkan melakukan perbuatan *khata'*. Perbuatan *khata'* sebagai cerminan belajar dari hal-hal yang salah/keliru menuju perbaikan kepada perbuatan yang direstui agama. Hal ini berbeda dengan perbuatan *nahy* semua tingkatan masyarakat tidak boleh melakukan penyimpangan ataupun perbedaan baik dalam interpretasi maupun tindakan perbuatan *nahy* seperti dianjurkan dalam Alquran.

Maka negara-negara non Arab masyarakat yang basis *turas* dan *tsaqafah* yang menerima ekspansi *turas* dan *tsaqafah* Islam sering menimbulkan anomi budaya. Sehingga suatu budaya asal sering kerumitan terjadinya penggabungan (*merger*) antara budaya asal dengan budaya Islam bahkan sangat jelas terlihat pemisahan (*spin of*) antara budaya asal dengan budaya Islam. Keadaan ini mengharuskan Islam Kiri dapat dipraktikkan dengan berbagai perbuatan *khata'* diterima dengan asumsi perbuatan tersebut akan terus dilakukan evolusi dengan mempertimbangkan kemaslahatan. Permasalahan krusial adalah memperkenalkan perbuatan *ṣāhiḥ* yang sejalan dengan Alquran dan Hadis dalam wacana Islam *kaffah* dengan menerjemahkan dari bahasa Kitab Suci yang menggunakan bahasa Arab yang agung ke bahasa Arab biasa, kemudian dilakukan penterjemahan ulang ke dalam bahasa lokal di mana suatu budaya otonom yang telah berkembang sebelumnya. Interpretasi Kitab Suci dengan pendekatan hermeneutik praxis (*zāhir*) dilakukan dengan menggunakan hermeneutik posibilitas.

Eksistensi Islam Kiri (*al-Yasār al-Islami*) diperlukan sebagai aspek pertimbangan humanisme sehingga Islam Kiri lebih bersifat permisif yakni lemahnya atau pembiaran terhadap kendali perbuatan yang melanggar. Hermeneutik sebagai upaya membentuk karakter beragama secara revolusi maupun transformasi berdasarkan seberapa masyarakat mementingkan *turas* dan *saqafah* Islam membiarkan masuk dalam budaya asal masyarakat. Hermeneutik sebagai senjata bermata dua di satu sisi hermeneutik dibentuk untuk mengayomi

---

<sup>592</sup>Syaikh Ibrahim al-Bajury, *Al-Bajury 'Ala Ibnu Qasim al-ghazy*, (Jeddah: At-Tahaba'ah wa al-Nasyar wa at-Tauzi', tt), juz. 2, hal. 215

umat dalam beragama, di sisi lain hermeneutik sebagai cara motivasi perubahan yang memaksakan kegigihan dalam beragama. Essensi hermeneutik adalah mampu merubah komunitas masyarakat dalam pemahaman agama yang familiar sehingga tidak terkesan adanya keterpaksaan pada agama. Namun peningkatan ke arah pemahaman agama yang signifikan dilandasi pada dorongan mayoritas agar pemahaman agama perlu adanya peningkatan dalam tataran *rule of life* masuk dalam wilayah *rule of law*.

Interpretasi yang baik lebih dominan mengikuti aturan hermeneutik yang *ṣāhiḥ* yaitu mampu *mentaṣḥihkan* kesalahan terjemahan yang ditunjuki berdasarkan ketinggian makna di atas lafadz ataupun tematis atas makna. Ḥanafī mencoba menghubungkan kepada pemahaman Ibnu Rusd yang mengatakan banyak terjemahan akan tetapi hanya satu terjemahan yang benar. Kesalahan terjemahan merupakan kesalahan pemahaman makna atau menerjemahkan secara beda menyesuaikan dengan tema darurat sebagai perantara untuk mengenal batas dalam memahami teks.<sup>593</sup>

Kebenaran pemahaman agama dalam persepsi Ḥanafī adalah kepastian yang tetap selalu dalam setiap keadaan (*kaunuhu*) dan kesahihan terapannya (*ṣaḥīḥ wujūd*) yang dimaksudkannya adalah kebenaran terapan (*al-haq al-wujūdī*), sama atinya dengan *al-haq al-'amaḥī* di mana yang ditonjolkan adalah kebagusan hukum di atas pemberlakuan dalam perilaku praktik kehidupan manusia. Sedangkan *bātil* adalah kebalikan dari *al-haq al-wujūdī*. Sementara *al-ṣawab* yaitu kebenaran yang tercapai maksudnya (*muraḍ*).<sup>594</sup> Pemahaman agama memperlakukan kebaikan religius dalam semua tindakan hidup manusia. Manusia menginterpretasikan Kitab Suci untuk tujuan hidupnya, tidak mungkin diinterpretasikan jatuh dalam permusuhan, kemudharatan, kesempitan dan ketertinggalan.

Namun demikian hermeneutik tidak selamanya akan terjatuh ke dalam kesalahan (*khata'*).<sup>595</sup> *Khata'* akan dilakukan degradasi bila terjadi perbedaan silang pendapat yang mengarah kepada rusaknya kohesi masyarakat. Tidak boleh menjadikan pemahaman agama menimbulkan keresahan ruang publik (*public spheres*). Dalam ruang publik terkadang lebih banyak orang-orang tidak paham agama lalu diberikan motivasi agar tidak menjadi pemberontak agama. Agama dalam kesadaran diri manusia akan tumbuh spirit bangkitnya jiwa kepada kebaikan.

Otensitas pemahaman agama selalu ingin mengabadikan hermeneutik *zāhirī* (diartikan sama dengan hermeneutik fenomenologi) selamanya mempertanggungjawabkan lafadz yang

---

<sup>593</sup> Ḥanafī, *Min al-Naql ilā al-Ibda'*, juz. II, h. 190

<sup>594</sup> Ḥanafī, *Min al-Naṣ*, juz. II, 462-463

<sup>595</sup> Ḥanafī, *Min al-Naql ilā al-Ibda'*, juz. II, h. 92

dicermati secara seksama. Sehingga kadang-kadang para hermeneutik akan kelebihan dalam interpretasi dengan menggunakan istilah-istilah baru yang sesuai dengan kehendak *worldview* masing-masing.<sup>596</sup> *Zāhir* meliputi tiga karakter yaitu *zāhir* dengan struktur gramatika, *zāhir* dengan adat kebiasaan (*‘urf*) dan *zāhir* dengan bukti/keterangan.<sup>597</sup>

Interpretasi dalam dimensi hermeneutik bertujuan membumikan pandangan perintah yang terpampang dengan tidak menggugurkan hal yang musti segera dilakukan ataupun temporal. Karena itu hermeneutik membumikan larangan dari pesan agama yang mendesak serta mengekalkan kekuatan dorongan seumpama perlu didahulukan lebih utama (*taqadum*), keseimbangan, kebebasan dan keadaan mendesak (*‘araḍ ḍarurī*).<sup>598</sup>

Hermeneutik dikembangkan dalam rangka meningkatkan dinamisasi logika, pemikiran sehat (*ziḥn*), kejiwaan (*nufus*) dan tersirat (*ḍamair*) sebagai langkah perubahan dari keadaan stagnan kepada yang lebih baik. Ḥanafī menginginkan lahirnya revolusi pencerahan (*ṣaurah tanwīr*) melalui kajian-kajian interpretasi melalui hermeneutik. Pencerahan menjadi fokus dalam menemukan ide-ide progresif sehingga memberikan nuansa Islam yang bermartabat.

Ḥanafī tidak membedakan antara teks agama (*naṣ dīnī*) dan teks sejarah (*naṣ tarīkhī*) dan teks hukum (*naṣ qanunī*). Teks *dīnī* dimaksudkannya adalah kebagusan sejarah, kebagusan ta’wil yang memiliki keterikatan teks etika historis dengan kebagusan sejarah itu sendiri. Sedangkan teks legislasi (*qanūnī*) tidak ada kaitannya dengan kebagusan sejarah. Kadangkala teks etika terkandung lebih banyak dalam teks agama. Karena itu teks umumnya mengandung metaforis. Adapula teks kadangkala mengandung ta’wil filsafat, *syataḥat* sufiyah ataupun hasrat (*ḥawā*) mutakalimin.<sup>599</sup>

Tidak mungkin menjauhi tafsir sufiyah yang diidentikkan tafsir *irsyādī* atau *bāṭinī* yakni ta’wil yang berpegang kepada fatwa sebahagian *fuqahā*. Hermeneutik menggugah setiap *interpreter* tidak menguraikan pemahaman agama yang berbasis non linear, non formulasi dan non kompleksitas ataupun non alienasi. Hal semacam ini dapat mengarah terbentuknya opini sesat (*dāl*) karena pemahaman agama akan terjatuh dalam pemahaman parsial yang subjektif. Pemahaman yang invaliditas memungkinkan termasuk pula dalam *dāl*.

---

<sup>596</sup> *Ibid*

<sup>597</sup> Ḥanafī, *Min al-Naṣ ilā al-Waqi’*, Juz. II, h. 282

<sup>598</sup> Ḥanafī, *Ḥiwār al-‘Ajjāl*, (Kairo: Dār al-Qubā, 1998), h. 486

<sup>599</sup> *Ibid*, h. 482

*Dāl* diartikan dengan inkonsisten lebih bersifat menampilkan ketimbang aplikasinya itu sendiri.<sup>600</sup> *Dāl* diartikan dengan tidak representatif.<sup>601</sup>

Kemungkinan lahirnya argumentasi dalam setiap interpretasi dengan munculnya dua alasan maka diperlukan *istiqra' kāmīl* (*perfect*) yakni apabila ada dua alasan namun yang satunya lebih *minus* (*nuqṣan*) sedangkan yang lainnya berpegang pada dasarnya maka yang *minus* tadi lebih utama. Apabila dikehendaki salah satu dari keduanya yakni yang satu penerapan (*hādīr*) sedangkan yang lain hanya bersifat pembolehan (*ibāḥah*) maka yang *hādīr* itu lebih utama baik dari sisi terindikasi hukum (*syubhat*) ataupun mengandung kepercayaan (*ṣiqah*) pada fitrah maka demikian itu sama saja. Apabila terjadi pertentangan dua alasan karena mengandung dua hukum, yang satu positif (*iṣbat*) dan satunya lagi negatif (*naḡī*) maka *naḡī* itulah yang lebih utama karena dibandingkan pada ketinggian karakter manusia (*uluwiyah ṭabi'at*) pada syara'. Bagi Ḥanafī lebih penting mendahulukan realitas ketimbang teks itu sendiri.<sup>602</sup>

Kebaikan dan keburukan tidak dimungkinkan ada pada satu perintah agama atau larangannya, antara ada dan tidaknya, mendahulukan atau mengabaikannya, berbuat atau meninggalkannya. Dalam *istiqra'* menyebutkan tidak menyatu antara dua penolakan tetapi dimungkinkan menyatukan antar keduanya antara *qaṣad* pertama dan *qaṣad* kedua, kesengajaan pada sandaran authensitas (*qaṣad aṣal*) dan kesengajaan pada ikut pendapat orang (*qaṣad ṭabi'*). Karena tidak ada pertentangan antara hak Allah dan hak manusia begitu antara keinginan Allah dengan keinginan manusia begitu pula antara manfaat dan mudharat baik perintah dan larangan.<sup>603</sup>

*Istiqra'* bertujuan menyatukan antara akal dengan realitas. Ruang *istiqra'* hanya diperoleh melalui realitas yang dikaji dengan metode logika eksplorasi induktif (*istinbāt istiqrā'ī*).<sup>604</sup> Ḥanafī mempertegaskan bahwa baik *istinbāt* dan *istiqra'ī* keduanya mencapai kebenaran *yaqīn* dan *ḍan*. *Istinbāt* diartikan oleh Tariq Ramadan dengan kesimpulan (*inference*).<sup>605</sup> *Istiqra'* dipahami dengan *istaqraitu* diartikan dengan 'saya telah menguji keras' dengan cara menghadirkan kembali pengujian dari khusus ke umum melalui pengetahuan makna setiap bahagian dan spesifikasinya. Adapun yang dimaksud dari kata

---

<sup>600</sup>Bengt Knutsson, *Studies in the Text and Language of Three Syriac-Arabic Versions of the Book of Judicum with Special Reference To the Middle Arabic Elements*, (Leiden: E.J. Brill, 1974), h. 94

<sup>601</sup>*Ibid.*

<sup>602</sup>Hanafī, *Min al-Naṣ*, Jilid. II, h. 421

<sup>603</sup>*Ibid*, h. 291-292

<sup>604</sup>*Ibid.*, h. 43

<sup>605</sup>Ramadhan, *Western Muslims*, h. 43

*istiqra'* implikasinya tidak hanya menguji suatu kata bahkan mengetahui kata yang diuji.<sup>606</sup> *Istiqra'* yakni suatu argumentasi yang dirumuskan berdasarkan kasus partikular dihadirkan kembali dalam universal.<sup>607</sup> *Istiqra'* dalam bahasa Yunani disebut *epagoge*.<sup>608</sup> *Epagoge* merupakan pengetahuan individual yang diperoleh secara induktif. *Epagoge* dimaksudkan adalah kemampuan memegang kesimpulan yang dibuat dari pandangan puncak keseluruhan akal yang sama pada setiap orang atau apresiasi sebuah estetis individual yang diterima oleh orang-orang pada umumnya.<sup>609</sup>

Sementara *istinbāt* diartikan sebagai deduksi yang bersifat merepresentasikan kemungkinan (*dan*). *Istinbāt* dilatarbelakangi oleh pengetahuan yang mendalam.<sup>610</sup> *Istinbāt* dalam perspektif Tariq Ramadan mengatakan muatan induktif (inferensial) dan deduktif yang mengandung makna implisit atau makna yang tersembunyi dari teks yang mempengaruhi dalam penggalian hukum dan aturan dari Kitab suci.<sup>611</sup> Deduksi sama artinya dengan logika konfrontir (*shared reason*) didasari pada spekulasi yang murni, merepresentasikan pandangan pakar dengan mempertimbangkan tingkat nol kesalahan.<sup>612</sup>

Deduktif dalam pendekatan *istinbāt* memberi interpretasi yang dimulai dari suatu pemahaman yang lebih pasti ataupun yang paling dekat yang tidak dilakukan interpretasi sinonimitas yang identik dengan prasangka/perkiraan atau dugaan pikiran tertentu ke arah pemahaman yang terang. Pendalaman suatu spesifik pemahaman teks akan menuju kepada pemahaman teks secara umum. Seperti dicontohkan Alquran menyebut *khamr* (minuman *khamr*) dengan teks yang spesifik yang inginkan dari *khamr* secara induktif adalah yang memabukkan (*muskir*). Kalimat *muskir* tidak disebutkan dalam ayat Alquran. *Muskir* merupakan suatu pemahaman dari kata *khamr* dari Alquran. *Muskir* merupakan hasil dari analisis induktif.

Upaya hermeneutik menghendaki rekonstruksi *turās* dan *saqāfah* klasik memadukan dengan *humanistic exegesis* mencoba memahmi Alquran dan sunnah yaitu ayat dengan ayat

---

<sup>606</sup>James T. Robinson, *Samuel Ibn Tibbon's Commentary on Ecclesiastes: The Book of the Soul of Man*, (Tübingen: Mohr Siebeck, 2007), h. 173-174

<sup>607</sup>Mohammed 'Abd Al-Mohsen Al-Osaimi, *The Persuasion of King Faisal Ibn Abd al-Aziz: A Case In Contemporary Islamic Oratory*, (Bloomington: Indiana University, 1990), h. 213

<sup>608</sup>Jules L. Janssens, *An Annotated Bibliography on Ibn Sina (1970-1989): Including Arabic and Persian Publications and Turkish and Russian References*, (Leuven- Belgium: De Wulf Masioncentrum, 1991), h. 144

<sup>609</sup>Walter A. Brogan, *Heidegger and Aristotle: The Twofoldness of Being*, (New York: State University of New York Press, 2005), h. 27

<sup>610</sup>M. A. Muqtedar Khan (ed.), *Islamic Democratic Discourse: Theory, Debates, and Philosophical Perspectives*, (Lanham: Lexington Books, 2006), h. 10 dan 13

<sup>611</sup>Tariq Ramadhan, *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation*, (New York: Oxford University Press, 2009), h. 361

<sup>612</sup>[Izzi Dien](#) dan [Mū'il Yūsuf 'Izz ad-Dīn](#), *Islamic Law*, h. 75

dan riwayat dengan riwayat, maka akan ditemukan *weltanschauung* (*worldview*) yang efektif akan mengikat dan *meaningful* untuk kehidupan semua umat. Contohnya peminum *khamr* (alkohol), Qur'an menyadari peminum alkohol jauh dari keberkahan Allah. Hermeneutik menawarkan *law of graduation* melalui interpretasi bertahap agar peminum alkohol di dalam Alquran dilarang sedikit demi sedikit hingga menjadi larangan tetap. *Law of graduation* dimaksudkan untuk menumbuhkan kesadaran pada ayat-ayat yang diterima akal (*verses intelligible*)<sup>613</sup> sesuai dengan ayat *khamr* dalam Alquran 4: 43, 5 : 90-91.

Selama ini *istinbāt* digunakan dalam penggalian hukum Islam. Hukum Islam identik dengan jurisprudensi normatif yang berbeda dengan jurisprudensi analitis yang menghadirkan klaim tentang "hukum sebagai apa yang seharusnya" (*law as it ought to be*).<sup>614</sup> Wahyu berisikan makna hukum spesifik, ekspresi bahasa akan melahirkan suatu pemaknaan kemungkinan, syarī'at mendambakan menjawab persoalan 'apa hukum yang seharusnya ketimbang apa itu hukum'.<sup>615</sup>

*Istinbāt* lebih dominan berpegang dalam koridor *worldview* adat kebiasaan yang umum ('urf 'ām) yang setingkat dengan *istihsān*.<sup>616</sup> *Istihsān* sama artinya penilaian sesuatu yang baik dalam aplikasi preferensi hukum.<sup>617</sup> Karena itu *istinbāt* tidak termasuk ijtihad sesuai surat an Nisa' ayat 83.<sup>618</sup> Ijtihad memiliki kepastian hasil penggalian hukum maksimal sedangkan *istinbāt* menggunakan logika induktif yang mengupayakan hukum yang belum tegas dapat dijalankan dalam koridor Alquran dan Hadis. Seperti ungkapan pada surat an-Nisa ayat 83 yaitu:

وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ ۖ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى  
الرَّسُولِ وَالْيَأْ أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ  
وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا  
قَلِيلًا

Artinya:

<sup>613</sup>Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul Al-fiqh*, (Cambridge, The University of Cambridge), h . 242

<sup>614</sup>Ashk Dahlen, *Islamic Law, Epistemology and Modernity: Legal Philosophy in Contemporary Iran*, (New York: Routledge, 2003), h. 46

<sup>615</sup>*Ibid*, h. 46

<sup>616</sup>Khalid Ahmad al-Sundawi, *At-Tasyri' al-Islami al-Manahilah*, cet. 1, (Beirut: Bait al-'Ilm li al-Nabihin, 2004), h. 206

<sup>617</sup>Ramadhan, *To Be a European*, h. 259

<sup>618</sup> al-Sundawi, *At-Tasyri' al-Islam*, h. 101

“Apabila datang kepada mereka suatu berita tentang kemenangan atau ketakutan, mereka menyiarkannya. Kalau saja mereka menyerahkannya kepada Rasul dan ulil amri di antara mereka, tentulah orang-orang yang ingin mengetahui kebenarannya akan dapat mengetahuinya dari mereka (Rasul dan *ulil amri*). Kalau bukan karena karunia dan rahmat Allah kepada kalian, tentu kalian mengikuti setan, kecuali sebagian kecil saja (di antara kalian).” (Q.S: an-Nisa: 83)

Makna *يستنبطونه* dipahamkan dengan *يستخرجونه* (menggali yang kemudian mengeluarkannya) sebagaimana tersirat dari pemahamannya kata di bawah ini yang mempertajam makna yaitu *ي لا يعلم قدر علمه وغايتهم فلان لا يدرك له نبط أ* [si fulan tidak mampu baginya menggali artinya tidak mengetahui kemampuan ilmu dan ketinggian ilmunya]. Arti *يستنبطه* dipahamkan juga dengan *يطلب ما في بطنه*. Kata *istinbāt* berasal dari kata *istikhrāj* (mengeluarkan). Kata *istinbāt* sendiri berasal dari kata *النَّبْطُ* yaitu air yang pertama kali keluar dari sumbernya ketika sumur digali.<sup>619</sup> Kata *يستنبطونه* dimaknakan dengan penggalian oleh ulama yang memiliki kompetensi.<sup>620</sup> Adapula *يستنبطونه* diartikan dengan *الاستنباط بمعنى التفسير والتبيين*.<sup>621</sup> Kata *يستنبطونه* diberikan makna dengan penggalian yang dilakukan oleh orang yang mempunyai akal yang sehat.<sup>622</sup>

Hukum tidak dapat dianalisis baik dan buruk maupun hukum berat dan hukuman ringan bukan karena *istinbāt* melainkan mana yang lebih baik pada *turās* Islam. *Istinbāt* merupakan kehati-hatian agar authensitas makna tidak lepas dari teks maka *istinbāt istiqrā’i* perspektif Ḥanafī lebih bersifat hermeneutik strukturalisme di mana suatu pemaknaan sejalan dengan istilah Ferdinand de Saussure mengatakan interpretasi mengikuti makna berdasarkan *langue* dan sinkronik dengan mengabaikan pendekatan bahasa parole dan diakronik disinyalir akan mengalami ekspansi makna.

Ḥanafī sama sekali tidak menggunakan hermeneutik strukturalisme yang antropologi atau disebut dengan totemisme yang didapat dua bentuk bahasa yakni ucapan dalam entitas bahasa (*langue*) sedangkan bahasa dalam entitas tradisi (*parole*) yang selalu berkembang

---

<sup>619</sup> Abu al-Fadhl Jamal ad-Din Muhammad Ibn Mukrim (Abu Mandhur), *Lisan al-‘Arab*, (t.tp: Dar Shadir Sunnah an-Nasyr, 2003), Juz. 14.

[http://library.islamweb.net/newlibrary/display\\_book.php?idfrom=8075&idto=8075&bk\\_no=122&id=8086](http://library.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?idfrom=8075&idto=8075&bk_no=122&id=8086), diakses tanggal 1 Februari 2016.

<sup>620</sup> Al-Ḥusain Ibn Mas‘ūd, *Tafsīr al-Bughawī*, (t.tp: Dār Ṭaibah Sunnah an-Nasyr, t.t), [http://library.islamweb.net/newlibrary/display\\_book.php?flag=1&bk\\_no=51&surano=4&ayano=83](http://library.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?flag=1&bk_no=51&surano=4&ayano=83), diakses tanggal 1 Februari 2016.

<sup>621</sup> Muḥammad Ṭāhir Ibn ‘Asyur, *Tafsir al-Qur’an at-Tahrīr wa at-Tanwīr*, (t.tp: Dār Siḥnun, t.t), juz. 5.

[http://library.islamweb.net/newlibrary/display\\_book.php?flag=1&bk\\_no=61&surano=4&ayano=83](http://library.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?flag=1&bk_no=61&surano=4&ayano=83), diakses tanggal 1 Februari 2016.

<sup>622</sup> Muḥammad Ibnu ‘Ali ibnu asy-Syaukanī, *Tafsīr al-Qur’an Faṭu al-Qādir al-Jami’ baina Faniyu al-Riwayah wa ad-Dirayah*, (t.tp: Dar al-Ma‘rifah, 2004), juz. 1,

[http://library.islamweb.net/newlibrary/display\\_book.php?flag=1&bk\\_no=66&surano=4&ayano=83](http://library.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?flag=1&bk_no=66&surano=4&ayano=83), diakses tanggal 1 Februari 2016.

berdasarkan antropologi. Sementara Michel Foucault mengatakan hermeneutik strukturalis bersandar pada makna yang objektif makna yang tersembunyi yang memerlukan galian secara epistemologi, di mana setiap makna sudah ada dalam sejarah budaya sehingga perlu kajian yang lebih untuk mengetahui bagaimana pemahaman kata ataupun kalimat dalam bahasa yang berkembang pada suatu tradisi.

Dasar *istiqra'* sama artinya dengan dasar logika dan realitas.<sup>623</sup> Setiap *istinbāt* mengharuskan berpegang pada pengalaman hidup manusia (*tajārubat al-mubāsyirah*).<sup>624</sup> Dalam anggapan Ḥanafī bahwa setiap pemahaman Alquran tidak mengasingkan diri dari kehidupan manusia karena setiap essensi dan eksistensi dari Alquran ditujukan bagi kebagusan hidup manusia. Dalam Alquran memasukkan hikmah dari kisah hidup para Nabi yang memiliki beragam tingkat kesulitan namun setiap kisah tersebut mengisyaratkan suatu peristiwa yang eksaminasi kehidupan dalam batas-batas pengalaman hidup manusia secara umum walaupun kemudian diiringi dengan *mukjizat* yang memiliki daya ilahiyah yang jauh dari kemampuan daya pikir manusia. Integrasi antara daya pikir manusia dengan daya ilahiyah menyebabkan sebagian orang menolak ketika suatu peristiwa yang mengandung di luar kebiasaan hidup manusia (*khawāriq al-‘adah*) seperti ‘Abduh menolak pemahaman *sihr* yang ada pada Fir‘aun pada kisah Nabi Musa dengan alasan *sihr* tidak dapat diukur di zaman sekarang dengan alasan batin yang tersembunyi (*khafī*).<sup>625</sup>

Teks (*naṣ*) bukanlah *ḥujjah* akan tetapi lebih bersifat bacaan (*maqrū'*), pemahaman (*mufhām*), interpretasi (*mufassir*) dan transformasi (*muḥawwal*) kepada pemikiran dalam ruang terbatas (*zamān muḥaddah*) atau tempat realisasi (*makān mu'ayyān*).<sup>626</sup> Teks tidak menjadi tujuan dalam suatu interpretasi akan tetapi teks merupakan cara melahirkan pemahaman yang realistik yang konkrit dapat diaplikasi dalam kehidupan. Alquran memiliki cakupan pembahasan yang mendalam namun ketika dihadapkan pada persoalan yang berat seperti pemahaman hukum *jarīmah* atau hukum pidana Islam dalam Alquran sangat tegas dijabarkan membuat keseluruhan umat Muslim belum mengaplikasinya dalam kehidupan. Sehingga terkesan ayat Alquran yang menjelaskan hukum *jarīmah* dikesampingkan oleh seluruh umat Islam dewasa ini. Teks tentang hukum *jarīmah* hanya sebagai *ḥujjah*, *maqrū'*, *mufhām* dan *mufassir* saja. Dengan demikian ayat Alquran yang menjelaskan tentang hukum *jarīmah* belum ditemukan aplikatif yang diinterpretasikan secara realistik oleh umat manusia.

---

<sup>623</sup>Hanafī, *Min al-Naṣ*, Juz. II, h . 486

<sup>624</sup>Hanafī, *Failosof al-Muqawwamah*, h. 221

<sup>625</sup>Qiyam, *Adbiyah al-Naṣ*, h. 42

<sup>626</sup>Hanafī, *Min al-‘Aqīdah ilā al-Šaurah*, h. 67

Hanafi memperkenalkan suatu teori hermeneutik eksplorasi induktif (*istinbāt istiqla'*). Ada sebuah adagium yang dibuat oleh Hanafi menyangkut dengan hermeneutik tersebut yaitu "*ma ṣahha bi al-yaqīn fa la yabtilu bi al-syakk*" [apapun yang benar yang terpancang dalam keyakinan maka tidak akan tertolak oleh keraguan]. Dominasi prasangka baik (*ghalabah ḍan*) menjadi ukuran yang penting, yakni *al-iḥtimālu al-rajah fi maqābil al-wahmi wa huwa al-iḥtimāl marjūh* [kemungkinan pendapat kuat dengan bertentangan dengan dugaan lemah maka jadi ia kemungkinan pendapat lemah]. Sedangkan *ḍan* yaitu ilmu yang dapat menghasilkan pekerjaan yang sempurna (*umur muslimah*) atau pekerjaan yang dimaklumkan (*umūr masyhūr*) ataupun diterima pada akal (*maqbulah*) atau jauh dari hal-hal yang *zāhir* ataupun jauh dari *wahm* pada yang tidak dapat ketahuinya indra (*ḥissiyah*). *Ḍan* merupakan jalan *muḥakkim* (*decision maker*). *Ḍan masyhūr* yaitu kesesuaian masyarakat dengan apa yang *compatible* dengan akal. *Ḍan maqbulah* yaitu informasi yang terpercaya yang tidak sampai pada batas ukuran *mutawātir*. *Ḍan wahamiyah* yaitu sesuatu yang meragukan pada akal seolah-olah sepertinya bukan demikian sehingga persangkaan lemah (*wahm*) merupakan ujung pangkal pendapat lemah (*marjūh*).<sup>627</sup>

Oleh karena itu, penggunaan hermeneutik akan jatuh ke dalam dua kategori kelas yaitu penalaran induksi yang sempurna (*istiqla' tām*) dan penalaran induksi yang kurang sempurna (*istiqla' nāqis*). *Istiqla' tām* yaitu kevaliditas pada argumentasi logis (*burhān manṭiqī*). Sementara *istiqla' nāqis* yaitu kevaliditas pada aunthensitas (*uṣul*). *Istiqla' nāqis* sama halnya dengan perumpamaan (*tamsīl*) karena qiyas parsial (*juzū'*) kepada *juzuk* yang lain. *Tamsīl* hukum dengan parsial dengan pertimbangan di atas parsial yang lain dinamakan juga dengan *qiyas tamsīlī*.<sup>628</sup> *Istiqla' nāqis* tidak memberikan manfaat yang besar pada pengetahuan sehingga tidak dijadikan *i'tibar*.<sup>629</sup> Qiyas merupakan bagian dari konklusi logika (*hujjah 'aqliyah*), Hujjah akal termasuk ke dalam qiyas, *istiqla'* ataupun *tamsīl*. Penamaan hujjah itu sendiri lebih merupakan penguatan responsibilitas pendapat orang yang berpegang pada suatu pendapat serta melazimkannya.<sup>630</sup>

Tidak dibedakan antara qiyas logika (*manṭiqī*) dengan qiyas aunthensitas (*uṣūlī*). Qiyas *uṣūlī* dipahami gabungan antara syarī'at dan pengalaman yakni induksi mayor (*istinbāt kubrā*) dari teks-teks yang mengandung syarī'at sedangkan induksi minor (*istinbāt ṣuḡhrā*) dari pertimbangan pengalaman saja.<sup>631</sup> Hermeneutik seseorang sangat terpengaruh sejauh

<sup>627</sup>Hanafi, *Min al-Naṣ*, Juz. I, h. 48

<sup>628</sup>*Ibid*, Juz. II, h. 106

<sup>629</sup>'Alā' ad-Dīn al-Ṭhūsī, *Taḥāfut al-Falāsifah*, (Beirūt: Dār al-Fikr li al-Libani, 2006), h. 133

<sup>630</sup>Hanafi, *Min al-Naṣ*, Juz I, h. 97

<sup>631</sup>Hanafi, *Min al-Naṣ ilā al-Waqi'*, Juz. II, h. 90

mana mengakurasi pemahaman di balik pengalaman jiwa keagamaan yang mendalam tanpa terpengaruh pada subjektivitas, emosional dan perilaku peradaban dari tempat hidup dan dibesarkannya.

*Istiqlra' tām* yaitu sesuatu yang baik pada argumentasi logika (*burhān manṭiqī*) sedangkan *istiqlra' nāqīṣ* yang baik pada authensitas (*uṣūl*). Minimal pada *istiqlra'* adalah tidak mengurangi nilai-nilai *qaṭ'īyyah*. Seperti dipahami Ḥanafī dari Kitab al-Muawafaqat Ibnu Shatibi yang mengatakan *istiqlra' ma'nawī*. *Istiqlra' nāqīṣ* disebut juga dengan perbandingan (*tamsīl*) seperti *qiyas* parsial pada parsial lainnya atau *tamsīl* hukum pada parsial dengan parsial lainnya.<sup>632</sup>

*Istiqlra' ma'nawī* mencakup peradaban (*ḥaḍarah*) antara idealisasi dan realita ataupun antara peradaban (*saqāfah*) Barat dan Islam. Sehingga yang dimaksud dari *istiqlra'* adalah universal.<sup>633</sup> Setiap *ḥaḍarah* lebih mementingkan ilmu dan adab yang harus digali baik yang datang dari Arab maupun dari Barat. Sedangkan yang benar adalah yang bernilai lebih indah bukan lahir kepincangan (*zāhirat marḍiah*) di antara individu dan masyarakat. *Ḥaḍarah* yang datang dari Barat berdasarkan logika sedangkan *ḥaḍarah* dari Arab berdasarkan fitrah (*wujdan*).<sup>634</sup>

*Istiqlra'* yang dimaksudkan adalah realitas bukan teks semata. Karena itu *istiqlra'* dipersaksikan dengan akal karena dasar kepastian (*qaṭ'i*) hanya ada melalui akal bahkan persangkaan (*ḍan*) harus sedapat mungkin diterima akal sekalipun tidak termasuk pada kajian akal. Hukum akal (logika) terbagi pada tiga yaitu eksis (*wujūd*), tidak eksis (*istiḥālah*) dan kemungkinan eksis (*imkān*).<sup>635</sup>

Penalaran induksi sempurna (*istiqlra' tam*) disebut juga dengan *complete induction* akan menghasilkan *ideal of conclusion*. Hal ini dapat diraih hanya dengan *scientific skills*. Sedangkan penalaran induksi kurang sempurna (*istiqlra' nāqīṣ*) atau disebut juga dengan *incomplete induction* lebih bersifat membentuk opini (*ḍannī*) atau dalam bahasa lain disebut *instantia negativa*.<sup>636</sup>

Sementara hermeneutik *zāhirah* adalah suatu kemampuan yang mengutamakan memordenisasi pembaharuan khusus yang terikat dengan masalah-masalah lahiriyah. Ta'wil

---

<sup>632</sup>Hanafī, *Min al-Naṣ...*, Juz. II, h . 93

<sup>633</sup> *Ibid*, Juz. I, h. 302

<sup>634</sup> Hanafī, *Hiwār al-'Ajjāl*, (Kairo: Dār al-Qubā, 1998), h. 277

<sup>635</sup>Hanafī, *Min al-Naṣ*, Juz. II, h . 46

<sup>636</sup> Amir Ljubović, *The Works in Logic by Bosniac Authors in Arabic*, (Leiden: Koninklijke Brill, 2008), h,113-114

*zāhirah* menuju *zāhirat* ta'wil yakni pembelajaran ta'wil dengan metode (sistem) *zāhirah*. Adapun *zāhirah* adalah metodenya. Sedangkan ta'wil merupakan tematis (*mauḍu'*).<sup>637</sup>

Hermeneutik akan dipahami beragam pemahaman, sedangkan pemahaman yang memiliki kesamaran/kemiripan (*istibāh*) ditentukan pada realitas (*waqi'*) yang identik dengan bahasa. Realitas sebagai kebenaran yang ditemukan satu makna pada teks. Dan tidak pula satu pemahaman hanya benar pada petunjuk atau bukti (*dilālah*) saja. Karena itu sebaiknya tidak dirujuk yang jauh (interval) dalam bahasa atau kemiripan (*mustawiyat*) pada realitas tetapi kedalaman *worldview* (*syu'uri*) dan kesamaan epistemologi (*mustawiyat ma'rifah*).<sup>638</sup>

Suatu kajian hermeneutik akan dirumuskan dengan pendekatan berbagai cara baik *zāhirah* terminologi, *zāhirah* tematis, *zāhirah* ontologi, *zāhirah* fenomenologi.<sup>639</sup> Tafsir *zāhirah* untuk lebih cepat menyukseskan pelaksanaan agama terhadap tindakan hidup manusia dalam bentuk sosial (komunitas) ataupun dalam skala besar adalah negara.

Hermeneutik bercorakkan upaya membumi (*'alami naḍāri*) dari ajaran-ajaran Kitab Suci merupakan pekerjaan eksploratif yang kadangkala mengutamakan pesan agama yang fokus terhadap daya dorong kuat oleh persoalan yang terdesak (*taqaddum*), keadilan, kebebasan dan datangnya *ḍarurī*. Ilmiah suatu interpretasi lebih identik dilahirkan dari hermeneutik hakiki (*essensi*). Sedangkan setiap pemahaman tidak lain ditujukan untuk membumikan ajaran agama. Suatu pemahaman untuk membumikan *turās* menjadi wajib bagi orang-orang tertentu.<sup>640</sup>

Hermeneutik Ḥanafī mempertimbangkan penggunaan metode *bayānī* dan metode *isti'māli*. Metode *bayānī* dalam Alquran meliputi yaitu *zāhir*, *naṣ*, *mufasssir*, *muhkam*, lawannya *khafī*, *musykil*, *mujmal*, *mutasyābihat*. Sedangkan metode *isti'māli* yaitu *haqīqat* dan *majaz* maupun *ṣarih* dan *kinayah*.<sup>641</sup> Kedua metode di atas dipakai sebagai menjelajah pencarian makna yang otensitas. Makna terklasifikasi ke dalam tiga yaitu *lughawiyah*, *dīniyah* dan *syar'iyah*. *Lughawiyah* yaitu ilmu asal kata (*istāq*). *Dīniyah* yaitu lafadz yang berkaitan pada ilmu ushuluddin. *Syar'iyah* yaitu lafadz syarī'at pada ilmu usul fiqh. Misalnya penggunaan *qātil* dalam Alquran dengan kata *ḍārib*, maka kedua kata tersebut sesuai penempatan masing-masing.<sup>642</sup> Sementara itu lafaz terbagi kepada tiga makna yaitu makna *istiqāqi*, makna *'urfī*, dan makna *iṣtilāhī*. Makna *istiqāqī* yaitu memperjelaskan asal mula terbit *lughat* pada realitas *ḥissī*. Makna *'urfī* yaitu memperjelaskan pemakaian lafaz dan

---

<sup>637</sup> Ḥanafī, *Ta'wīl al-Zāhiriyyāt*, (Kairo: Maktabah al-Nafizah, 2006), h, 73

<sup>638</sup> Ḥanafī, *Ḥaṣar az-Zaman*, h. 114

<sup>639</sup> Ḥanafī, *Ta'wīl al-Zāhiriyyāt*, h. 84

<sup>640</sup> Ḥanafī, *Hiwār*, h. 483

<sup>641</sup> Ḥanafī, *Min al-Naṣ*, Juz. II, h. 112

<sup>642</sup> *Ibid*, Juz. I, h. 75-76

makna yang saling berbeda satu sama lain pada masyarakat tertentu. Makna *iṣtilāhī* yaitu makna terbaru yang dapat dijadikan syara' baik yang dinamakan lafadz, isim ataupun makna *syar'iiyyah*.<sup>643</sup>

Dalam Alquran terdapat dua pendekatan tinjauan makna yaitu pertama, *muḥkam* memiliki pemahaman dengan satu makna saja sedangkan *mutasyābihat* memiliki pemahaman beragam makna yang banyak. Baik *Muḥkam* dan *mutasyābihat* keduanya sebagai sifat *khiṭāb*. *Mutasyābihat* menghendaki kepada perlunya pemikiran dan analisis panjang mengikuti aturan-aturan hermeneutik baku.<sup>644</sup> Ḥanafī tidak menginginkan munculnya hermeneutik dekonstruksi mengingat hermeneutik semacam ini tidak mengikuti pola kajian hermeneutik pada umumnya karena kesan rekayasa subjektif lebih kuat ketimbang kelayakan saintifiknya. *Muḥkam* dalam pendekatan filosofis lebih dekat dengan analisis atomisme Bertrand Russell yang mengatakan bahwa suatu kata memiliki satu makna yang tidak mungkin dipahami kepada kata yang lain. Metode analisis atomisme tidak menimbulkan keraguan apapun terhadap makna dari kalimat yang *muḥkam* sehingga ayat-ayat *muḥkam* sangat terang terhadap pembakuan aturan hukum, ideologi, dogma atau doktrin. Sedangkan ayat *mutasyābihat* memerlukan kerja analisis atomisme lebih mendalam yang harus diperlukan tinjauan kepada ayat-ayat yang relevan sehingga analisis atomisme tidak menjadi sinonimitas yang rancu.

Eksistensi ayat Alquran tidak dapat disubjeksikan dengan spekulasi dan interpretasi kuat (*qat'ī*), tidak ada ijtihad yang pasti. Namun tekanan yang pasti pada ungkapan "tidak ada ijtihad tanpa teks" (*la ijtihād ma'an naṣ*).<sup>645</sup> Essensi dari *zāhirah* agama merupakan problem meminimalisir penggunaan metode filsafat. Pelurusan *manṭiq muḥkam* terhadap teks suci yang dibahas secara kritis melalui pendekatan historis (*tarīkh*), argumentasi gramatika (*tahlīl lughawī*), dan kepastian praktiknya (*taḥqīq 'amālī*).<sup>646</sup> Penerimaan suatu hasil pemahaman yang dilahirkan dari hermeneutik pada esensi mencakup keadaan yang disetujui (*ḥalat al-mustaḥsanāt*) dan pekerjaan yang disepakati (*umūru al-mustaḥsanāt*).

Ḥanafī ingin mendalami dunia ideal yang mungkin diabadikan dalam dunia yang riil, menempatkan ajaran akhirat dalam aktifitas duniawi. Karena itu penafsiran Ḥanafī dari teks harus dapat dipastikan dalam agenda aksi, jangan hanya teori namun praktik lebih utama, bahkan setiap pemahaman sedapat mungkin menuju perubahan. Terdapat langkah dan waktu bertahap dalam menghindari loncatan langkah atau penggunaan kekerasan. Masalah yang

---

<sup>643</sup> *Ibid*, h. 75

<sup>644</sup> Ḥanafī, *Min al-Naṣ ilā al-Waqi'*, Juz. II, h. 285

<sup>645</sup> Ramadhan, *To Be a European*, h. 83

<sup>646</sup> Ḥanafī, *Ta'wīl*, h. 167

krusial adalah menemukan realisasi ideal atau idealisasi ril merupakan proses alamiah.<sup>647</sup> Penafsiran Qur'an dapat dilakukan dari urutan awal sampai akhir atau dari kanan ke kiri berdasarkan urutan surat.<sup>648</sup> Hal ini mengindikasikan Ḥanafī menggunakan pendekatan *linear*.

Ada paradoksal hermeneutik yang dilandaskan pada pemahaman agama yang berdasarkan fiqh empat mazhab yang kemungkinan sulit untuk menyatukan persepsi sehingga Māliki lebih cocok kepada pengikut Māliki, Ḥanafī kepada pengikut Ḥanafī, Syafi'ī kepada pengikut Syafi'ī dan Hanbali kepada pengikut Hanbali. Sedangkan mazhab yang saling berbeda yaitu Māliki terhadap Ḥanafī, Māliki terhadap Syafi'ī, dan Māliki terhadap Hanbali atau sebaliknya. Ḥanafī terhadap Syafi'ī, Ḥanafī terhadap Hanbali atau sebaliknya. Terakhir Syafi'ī terhadap Hanbali atau sebaliknya.<sup>649</sup>

Sedangkan hermeneutik yang tidak berbasis fiqh termasuk di dalamnya hermeneutik syi'ah, sufi dan *mutakallimin*.<sup>650</sup> Hermeneutik syi'ah berdasarkan pertentangan yang jauh dari kebiasaan umat Muslim. Hermeneutik sufi berdasarkan kewenangan (*sulṭah*) individualistis.<sup>651</sup> Dengan demikian hermeneutik terbuka peluang menyeragamkan output hermeneutik menjadi sebuah interpretasi yang dikonstruksikan pada orientasi keberterimaan umat yang menghindari konflik, kekerasan dan perdebatan yang tajam.

Pada suatu kali gagasan Ḥanafī tertarik pada menumbuhkan pemikiran oksidentalisme yang digagaskan Ḥanafī sebagai *counter-discourse* yang dipahami sebagai dialektik sejarah yang terus-menerus antara diri kita dengan yang lain. Sehingga muncul konsep oksidentalisme (*taghrīb*) akibat datangnya sebagai ancaman otonomi sipil yang ditandai krisis.<sup>652</sup> Semua pelaku interpretasi Kitab Suci diinspirasi dari pemikiran yang dimungkinkan, sedangkan logika manusia mampu menuju kepadanya. Semua yang telah dipikirkan saja dimungkinkan beralih kepada pemahaman yang lain. Sedangkan cakupan pandangan indrawi bisa saja terjatuh dalam kesalahan terhadap pembahasan parsial (*juz'iyat*) karena memandang hal yang kecil menjadi besar atau hal yang besar menjadi kecil.

Pangkal akhir hermeneutik *zāhirah* adalah keberhasilan pelaksanaannya. Sesungguhnya *zāhirah* untuk mensukseskan jalannya agama pada pijakan (sandaran) dan

---

<sup>647</sup> Hasan Hanafī, “ Method of Thematic Interpretation of The Qur'ān” dalam Stefan Wild, *The Qu'ran as Text*, h. 205

<sup>648</sup> Sarra Tlili, *Animals in The Qur'ān*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), h. 49

<sup>649</sup> Ḥanafī, *Min al-Naṣ*, Juz. I, h. 369-370

<sup>650</sup> Ḥanafī, *Hiwār*, h. 481-482

<sup>651</sup> *Ibid*, h. 483

<sup>652</sup> Larbi Sadiki, *The Search for Arab Democracy: Discourse and Counter-Discourses*, (London: C. Hurst, 2004), h. 124-125

penukilan (*manqūl*) di atas asas kebersamaan.<sup>653</sup> Alquran mengandung interpretasi *zāhir* dan *bāṭin*. *Zāhir* berdasarkan pemahaman Arab yang memiliki kepastian perhambaan (*tahaqquq rubūbiyah*) kepada Allah sedangkan *bāṭin* ditinjau dari tujuannya bukan yang mengandung problematika melainkan yang memiliki keseragaman pada linguistik Arab.<sup>654</sup> Pada dasarnya pemberlakuan hermeneutik (tafsir) dilihat dari perspektif masa turunnya (*maḍī*) dinyatakan bahwa "tidak berlaku seseorang terhadap tafsir (hermeneutik) pada masa hidupnya Rasul."<sup>655</sup> Dengan demikian hermeneutik tidak boleh berlaku bebas dengan menghilangkan pengaruh jejak Rasul pada setiap pemahaman Alquran. Pemahaman agama berdasarkan Kitab Suci tidak semata-mata berpegang pada teks (*naṣ*) namun orientasi ideal moral yang telah Rasul titipkan dalam sejarah lahirnya Alquran dan Islam. Kebenaran Alquran berorientasi kepada masa Rasul dengan memadukan pemahaman dengan teks Alquran itu sendiri. Dengan demikian pemahaman Alquran tidak menutup lembaran keabsahannya ada pada dokumentasi hidup salaf (*yad as-salaf*).<sup>656</sup> Salaf dipandang memiliki kompetensi originalitas dari rekaman jejak Rasul.

Pada zaman kontemporer, Interpretasi original dibangun dari pemahaman bahasa.<sup>657</sup> Ada terjemahan radikal bahkan bahasa natural, bahasa holistik bahkan pula ada ekstra linguistik.<sup>658</sup> Setiap interpretasi berdasarkan hermeneutik mencari kebenaran dibalik pemahaman (*truth after interpretation*).<sup>659</sup> Ada dua kategori kemampuan interpretasi yang kurang *compatible* dengan tujuan hermeneutik itu sendiri yaitu *bad hermeneutics* atau *poor hermeneutics*.<sup>660</sup> Kedua kategori ini diketahui berdasarkan kesederhanaan pencapaian essensi dari bahasa itu sendiri.<sup>661</sup> Filsafat hermeneutik yaitu tidak tertarik pada pencarian kebenaran metafisis namun lebih ketimbang kepada pemahaman hayalan (*image*), ini dianggap sebagai cara paradoks tepatnya dikatakan sebagai pemahaman terbalik (*inverse*) yakni menjerat *image* agar menjerat kita dalam kebenaran.<sup>662</sup>

Islam harus dimulai dari Qur'an masa turunnya (*Qur'ān maḍī*) sebagai dakwah dalam agenda praktik dan *naḍār* untuk menghasilkan gerakan reformasi sosial keagamaan di mana

---

<sup>653</sup> Ḥanafī, *Ta'wīl*, h. 73

<sup>654</sup> Ḥanafī, *Min al-Naṣ*, Juz. II, h. 115

<sup>655</sup> Al-Faruqī dan Lois Ibsen Al-Faruqī, *Aṭlas al-Ḥaḍarah*, h. 79

<sup>656</sup> Shaib 'Abdul Hamid, *As-Syāhid Muhammad al-Bāqir: Min Fiqh al-Aḥkām ila Fiqh al-Naḍāriyyāt*, (Kairo: Markaz al-Ḥaḍarah li Tanmiyah Fikr al-Islami, 2008), h. 154

<sup>657</sup> Brice Wachterhauser, *Hermeneutics And Truth OSI*, h.81

<sup>658</sup> *Ibid.*, h. 81

<sup>659</sup> *Ibid.*, h. 3

<sup>660</sup> Ken Wilber, *Eye to Eye: the Quest for the New Paradigm*, (Massachusetts: Shabhala Publications, 2001), ed. 4, h. 163

<sup>661</sup> Wachterhauser, *Hermeneutics*, h. 146

<sup>662</sup> *Ibid.*, h. 131

Nabi dipandang sebagai yang membebaskan akal untuk memikirkan essensi kehidupan. Hermeneutik berkembang mengikuti pola-pola penyebaran politik dalam masyarakat. Begitu pula fungsi pemikiran politik untuk menuntaskan persoalan kehidupan publik tentang *asybāh*, *asthir*, *auhām* dan *khurāfat*.<sup>663</sup>

Di sisi lain hermeneutik dapat saja berbentuk hermeneutik *lahuti* seperti fakta yang menyatakan zuriat Nabi Ibrahim dijadikan sebagai bangsa pilihan ataupun diberikan suatu keistimewaan. Ataupun pengikut agama masehi Taurat dikenal sebagai Kitab yang Suci mengamalkannya menjadi rahmat Ilāhiyah dengan sejarah yang panjang tentang penyempurnaan zaman mengenai kebangkitan memperoleh pencerahan dari Allah. Di samping itu Alquran mendahulukan hermeneutik *tarīkhī* mengenai masalah Nabi Ibrahim dari awalnya syirik kepada Allah kemudian terbuka tauhidnya dengan jihad khusus.<sup>664</sup>

### C. Aktualisasi Hermeneutik Terhadap Polarisasi Transformasi Sosial

Transformasi sosial dan transformasi keagamaan lebih identik pergeseran nilai dari lama ke baru. Tidak ada jalan lain di hadapan manusia hanya menjalankan dasar-dasar logika (*ta'sisu al-'aql*). Pergeseran orientasi pokok pesan kontemporer kepada orientasi yang lebih maju. Seharusnya diperlukan tidak ada pewarisan permusuhan dan kemarahan, dogmatis (*tahāzzub*) dan fanatis (*ta'assub*), hitam dan putih, serta *haq* dan *batil*. Perubahan realitas merupakan langkah kebaikan bahkan perubahan pemikiran merupakan suatu kebaikan menjauhi atau meninggalkan realitas.<sup>665</sup> Hal ini menempatkan pemahaman agama sebagai tolok ukur berubah menuju kepada yang lebih baik. Interpretasi Kitab Suci biasanya mengikuti kaidah perkembangan zaman dan tempat. Terobosan baru dimulai dari interpretasi yang membentuk pemahaman agama berdasarkan semangat zaman (*geist*).

Akal sebagai hakim terhadap sesuatu yang sempurna dan kekurangan sehingga kedudukan akal sebagai penyeimbang dalam sebuah transformasi.<sup>666</sup> Transformasi akan mengambil bentuk yang mengedepankan tatanan baru (*new order*) tetapi *order* terkadang banyak melahirkan persoalan kebutuhan yang tidak terselesaikan di dunia akan tetapi hanya terbawa arus.<sup>667</sup> Melalui pemikiran transformasi dalam upaya pencerahan (*tanwīr*) agama melalui peningkatan kebebasan logika dan *free will* yang disandarkan pada kepentingan kekuatan (*power*), ilmu, kemajuan dan membangun sistem demokrasi (*syurā*) yang sesuai

---

<sup>663</sup> Ḥanafī, *Ad-Dīn wa at-Taḥarrur al-Ṣaqafah*, (Kairo: Maktabah Madbūlī, ), h. 90

<sup>664</sup> Al-Faruqī dan Lois Ibsen Al-Faruqī, *Aṭlas*, h. 80

<sup>665</sup> Ḥanafī, *Hiwār*, h. 479

<sup>666</sup> Ḥanafī, *Min al-Naṣ*, Juz. I, h 120

<sup>667</sup> Reza Aslan, *Beyond Fundamentalism: Confronting Religious Extremism in The Age of Globalization*, (New York: Random House Publishing, 2009), h. 7

dengan pemikiran agama dalam rangka internalisasi nilai-nilai yang menyempurnakan sistem yang dapat melenyapkan upaya-upaya yang bersifat fanatik buta (*ta'assub*), klaim kebenaran (*tasyannuḥ*), ketertinggalan (*taṣallub*), permusuhan (*'udwānah*) dan perpecahan (*'uzālah*).<sup>668</sup>

Transformasi yang memberikan gambaran bahwa masa lalu tidak ada yang dipertahankan dan dikikis melainkan perbaikan dan perencanaan, sedangkan masa sekarang tidak mungkin kembali ke masa lalu bahkan sebagai pendorong untuk masa depan. Tetapi masa sekarang saling berinteraksi dengan masa-masa lainnya.<sup>669</sup> Setiap perubahan mengharuskan terjadi saling mengadopsi ataupun kombinasi antara mengambil kebaikan pada masa lalu dengan menyatukan pada kebaikan masa sekarang. Hermeneutik harus melakukan dialog antara Kitab Suci dengan kultur kontemporer.

Dalam dasawarsa sekarang banyak masyarakat mayoritas Islam lebih memilih penggiringan transformasi kepada pembaratan merupakan suatu perjalanan transformasi tersimpang (deviasi) kemungkinan bertemunya sebahagian perbedaan (inferensia) sebagai analisis tinjauan yang merubah cara pandang terhadap hikmah.<sup>670</sup> Sebagian Muslim melihat nilai-nilai yang berkembang di Barat perlu diadopsi ke dalam *turās* Islam. Akhirnya muncul dikotomik antara memilih *turās* Islam yang Qur'anī atau westernisasi. Banyak negara-negara mayoritas Islam mengambil cara-cara berpikir Barat terhadap pengaturan kehidupan seperti politik meminjam cara-cara demokrasi, ekonomi bersandar pada kapitalisme liberal, kekuatan pertahanan yang memerlukan persenjataan modern, rakyat berhak menentukan pemimpin, peran wanita dibangkitkan dengan politik gender dll.

Essensi pemahaman agama melalui hermeneutik memunculkan varian corak yakni ada yang seragam, ada yang mungkin untuk diseragamkan serta tidak menerima keseragaman karena dilatarbelakangi berbagai *interest*. Seharusnya jika disamakan hanya mungkin pada tujuan beragama bahkan lebih terlihat kebebasan beragama disebabkan pengaruh nenek moyang terdahulu mereka hingga mereka menolak pendapat terkuat dan sempurna sekalipun. Dalam hal ini Ḥanafī memerlukan *pentarjihān* untuk memastikan besarnya kemaslahatan. Dalam masyarakat kemaslahatan dan *kefāsīdan* (keburukan) saling menyusup. Karena itu kemaslahatan yang mungkin pada kerusakan (*mafāsīd*) yaitu “*inna ta'līq al-'amlāk bi al-'akhtār baṭil, wa ta'līq zawāliha bi 'al-'akhtār ja'iz*” [sesungguhnya mengikat yang dimilikinya dengan kelengahan itu bodoh, sedangkan mengikat untuk menghilangkannya

---

<sup>668</sup> Ḥanafī, *Ad-Dīn wa al-Ṣaurah fī Mishrī* 1952-1981, vol. 1, h. 453-454

<sup>669</sup> Abdulkader Thayob, “Ḥasan Ḥanafī,” dalam Peter Antes et. al. (ed.), *New Approaches to the Study of Religion: Regional, Critical and Historical Approaches*, (Berlin and New York: Walter De Gruyter, 2004), h. 110

<sup>670</sup> Ḥanafī, *Ḥiwār*, h. 481

kelengahan itu boleh]. Ada pula kaidah lain yang dirujuk oleh Ḥanafī yakni berdasarkan kaidah “*inna dar’u al-mafāsīd muqaddam ‘alā jalaba al-maṣālih*” [menangkis kerusakan diutamakan daripada mengambil manfaat (maslahat)]. Kemaslahatan yang disepakati (*agreement*) lebih didahulukan daripada kemaslahatan yang saling berbeda (*disagreement*).<sup>671</sup>

Hermeneutik dalam perspektif Ḥanafī menganut keseimbangan transformasi dari sandaran kepada eksplorasi makna dalam fakta kehidupan maka hendaknya logika *yaqīn* diperhatikan karena memiliki tingkat formulasi penerimaan dalam masyarakat yang berkisar antara sejalan dengan pengetahuan indrawi (*al-maqūlat*), mencocokkan dengan pemikiran yang dapat dikorelasikan (*al-‘ibarah*), meminjam logika makna pada ayat direlevankan (*al-qiyās*) sedangkan yang termasuk dalam logika pertimbangan (*ḍan*) yaitu argumentasi yang tersusun dari beberapa premis (*safsatah*), dialektik pribadi (*al-khiṭabah*), retorika (*syā‘ir*) dan demonstrasi (*al-burhān*).<sup>672</sup> Hal ini disimpulkan dari amatan para *mufassir* yang memiliki metode beragam tentang tafsirannya sehingga tidak pernah ditemukan tafsiran seragam tetapi banyak didapat perubahan-perubahan akibat adanya beragam teori analisis makna.<sup>673</sup>

Dalam menjalankan fungsinya logika baik logika yakin dan logika pertimbangan dipandang sebagai salah satu fasilitas keseimbangan transformasi hermeneutik terhadap *turās* mampu menyajikan beraneka macam konsep ideal bagi individu dan masyarakat. Dengan segenap kekayaan dan potensi yang dimilikinya, *turās* masuk dalam setiap lini kehidupan, menjelajah ke sudut-sudut interaksi sesama dan menawarkan berbagai macam aturan bagi terciptanya tatanan yang proporsional, aplikatif dan objektif. *Turās* adalah solusi bagi permasalahan yang mengemuka yang mencakup hukum pidana, ibadah, harta pusaka (*mawāris*) atau wilayah publik semisal *mu‘amalah* serta pendidikan. Terdapat sebuah fenomena sejarah menarik bahwa perundang-undangan Prancis ternyata terinspirasi oleh *turās* seperti yang terdapat dalam fiqh Mazhab Maliki.<sup>674</sup> Karena itu keagungan *turās* Islam dapat saja dimodernkan tanpa perlu banyak memberi konsesi kepada pihak luar, inilah kelanjutan bentuk dialog bagi umat sepanjang sejarah.<sup>675</sup>

Transformasi berdasarkan ayat-ayat Alquran dapat saja diarahkan kepada pembentukan tradisi lokal (*turās sya‘bī*), hasanah itu sendiri (*makhzun nafsī*) ataupun

---

<sup>671</sup> Ḥanafī, *Min al-Naṣ ilā al-Waqi‘*, Juz. II, h. 491-492

<sup>672</sup> Ḥanafī, *Min al-Naṣ ilā al-‘ibda‘*, h. 498

<sup>673</sup> *Ibid*, h. 505-506

<sup>674</sup> Sayyid ‘Abdullāh ‘Alī Ḥusain, *al-Muqāranāt at-Tasyri‘iyyat bayna al-Qawānīn al-Wadh‘iyyah al-Madāniyyah wa at-Tasyri‘ al-Islamī*, (Kairo: Dar al-Salam Printing, Publication and Distribution, 2001), jilid I, h. 22 – 23.

<sup>675</sup> Nurcholis Madjid, *Khazanah Intelektual Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1994), h. 65

peradaban kekinian (*tasaqafah yaumiyyah*) karena adanya dorongan kepentingan yang berkuasa yang digerakkan melalui spirit yang ditumbuhkan dari pemahaman teks yang berhubungan dengan interaksi manusia.<sup>676</sup> Pengaruh agama akan lebih cepat diterima dalam melakukan gerakan-gerakan sosial keagamaan dalam membentuk paradigma berpikir baru. Pemahaman agama dengan latar belakang hermeneutik dapat membunikan interpretasi-interpretasi yang diarahkan untuk perubahan yang cepat pada masyarakat.

Pembatasan pandangan *turās* itu sama memberikan dominasi pada lahirnya konservatif (*taqlīdiyyah*) sama artinya mempermudah pengkhususan ajakan yang menyimpang (*ḥaṣar da'wah ilhād*), sukuisme (*syuyu'iyah*) dan orientasi klasik (*maḍīyah*), maka terjadi pelemahan *ṣaqāfah* publik dari sebab pengaruh desakan guru (*masyāyih i'lān*) maka tegaklah hal-hal berbau klasik (*qadīm*). Inilah kesalahan membaca zaman menyebabkan terjadi penolakan wacana kekinian (*hāḍir*) dalam rangka menuju kontemporer (*mustaqbal*) akan tetapi banyak orang Islam dewasa ini menolak *hāḍir* bahkan tertuju pada masa lalu (*maḍī*).<sup>677</sup> Keadaan ini mempengaruhi cara-cara interpretasi dalam pemahaman agama yang selalu bertumpu pada pemikiran klasik (*qadīm*) yang sulit masuk ke dalam cara berpikir baru yang lebih relevan dengan modernitas.

Ḥanafī menegaskan perlunya rekonstruksi yang aktual dilandasi pada *maḍī*. Interpretasi teks agama harus dikembalikan ke dalam pemahaman yang berlandaskan empirisme di mana empirisme sebagai standar berpikir manusia yang telah diwarnai oleh berbagai perkembangan historis sehingga baik buruk suatu perjalanan interpretasi sudah terukur sebelumnya. Karena itu teks agama bukanlah memaknai sejarah yang stagnan (tetap) yang melampaui zaman itu sendiri. Ḥanafī menegaskan suatu perkembangan interpretasi lebih mengutamakan yang *qadīm* tidaklah baik sesuatu waktu dan tempat. Di mana setiap tempat dan waktu selalu menghadapi siklus pergeseran dan penerimaan ide-ide yang mengikuti keselarasan dan keharmonisan yang mungkin bisa memenuhi modernitas.<sup>678</sup>

Oleh karena itu, Ḥanafī mencoba menghadirkan konsiliasi antara dua gerakan antagonistik dalam suatu bangsa Muslim yaitu antara tawaran sekular dan salafī, walaupun secara lahiriyah kedua konsep saling bertabrakan, namun tetap hidup dalam sebuah tradisi (*turās*). Ḥanafī memperkenalkan cara berpikir terhadap pemahaman agama melalui metode pemahaman Islam Kiri. Islam Kiri ingin bertujuan merekonstruksi warisan Islam masa lalu

---

<sup>676</sup> Ḥanafī, *Min al-Naṣ ilā al-Waqi'*, Juz. I, h. 413

<sup>677</sup> Ḥanafī, *Hiwār*, h. 486

<sup>678</sup> Ḥanafī, *Ḥaṣar az-Zaman*, juz. II, h. 216

dengan pola pengembangan epistemologi dengan mempertimbangkan aspek tradisi yang menjejarah dari masa lalu, kemudian diidealisasikan ke dalam kultur dan tradisi (*turās*).<sup>679</sup>

Pemahaman Islam kekirian dipandang sebagai sikap konspirasi ataupun sikap penolakan terhadap manifestasi yang tidak relevan.<sup>680</sup> Islam Kiri diidentikkan pula dengan Islam progresif.<sup>681</sup> Islam Kiri sama hal pula dengan istilah *new salafiyīn*. Ada kontradiksi utama antara masyarakat Muslim dengan pengaruh imperialisme Barat dengan menyegerakan perbaikan identitas Islam Arab dengan nilai-nilai authensitas (*aṣalah* atau kekhususan).<sup>682</sup> *Turās* adalah warisan Islam masa lalu yang bersifat religius. Kemudian *turās* itu sendiri berkembang sebagai filterisasi dalam bentuk klarifikasi dan penyebaran.<sup>683</sup> Islam Kiri lebih permisif tidak mengedepankan kekerasan dalam menghadapi perbedaan pemahaman Islam ketimbang Islam Kanan yang umumnya dikenal dengan salafiyah mengedepankan kekerasan dalam menghadapi *ḍal*, *khata'* dan *bāṭil*. Karena itu, Ḥanafī tertarik mengembangkan *new salafiyin* yang orientasinya bersikap tenggang rasa dalam interaksi sesama Muslim walaupun saling berbeda.

Ian Buruma mengutip pemahaman dari Tariq Ramadan menjelaskan bahwa kekirian menyebabkan universal bagi keyakinan Muslim tentang universalisme. Ditegaskan Ian Buruma pengalaman kollaps Soviet akibat memberlakukan universalisme yang mengakibatkan lahirnya fokus pada ras, jender dan praktik seksual.<sup>684</sup> Karena itu hermeneutik tidak menguraikan hukum menjadi universal namun menguraikan peradaban dari universal yang tidak berbasis agama yang didominasi oleh nilai humanistik.

*Turās* agama menjadi etos manusia untuk mengembangkan agama yang bijak (*ad-dīn al-ḥanīf*). Wahyu datang dari sisi Allah sedangkan *turās* lahir sebagai ciptaan dari pemaham Islam (ulama/cendekiawan) yang didasari pada ijtihad mereka.<sup>685</sup> *Turās* berkembang menisbikan campur tangan kekuatan agama ke dalamnya bahkan menihilkannya mengingat agama memberlakukan hukum ketat dalam persoalan kejahatan manusia. Wahyu tidak memiliki kompromi dengan persoalan keberatan yang dialami dari pemberlakuan aturan yang

---

<sup>679</sup>Elizabeth Suzanne Kassab, *Contemporary Arab Thought: Cultural Critique in Comparative Perspective*, (New York: Columbia University Press, 2010), h. 205-206

<sup>680</sup>Tariq Ramadhan, *Islam and the Arab Awakening*, (New York: Oxford University Press, 2012), h. 19

<sup>681</sup>Michaëlle L. Browsers, *Democracy and Civil Society in Arab Political Thought: Transcultural Possibilities*, (New York: Syracuse University Press, 2006), ed. 1, h. 147

<sup>682</sup>Halim Barakat, *The Arab World: Society, Culture, and State*, (California: University of California Press, 1993), h. 259

<sup>683</sup>Abaza, *Debates on Islam*, h. 22

<sup>684</sup>Ian Buruma, *Taming the Gods: Religion and Democracy On Three Continents*, (New Jersey: Princeton University Press, 2010), h. 118

<sup>685</sup>Hanafī, *Al-Yamīn wa al-Yasār fi al-Fikr ad-Dīnī*, h. 243

hidup antara kewajiban melakukan *amar* dan menjauhi *nahy*. Keadaan ini memunculkan dikhotomik perkembangan *turās* semakin melaju kuat ke kiri sedangkan wahyu mengajak kepada manusia secara terpaksa kepada ke kanan. Sedangkan kemudi ada pada manusia yang menguasai kehidupan duniawi. Manusia umumnya tertarik kepada *turās* ketimbang wahyu. Oleh karena itu wahyu menggagaskan agama sebagai keteraturan hidup dimungkinkan memilih dengan pemberlakuan agama yang ringan yang identik bercampur dengan *fāsīd*, sedangkan agama yang dianut di kalangan pertengahan dikenal dengan identitasnya sebagai orang taat sedangkan agama yang berat sebagai status orang taqwa. Pola penerapan agama yang semacam inilah dianggap sebagai suatu *turās* identik sebagai pengembangan hermeneutik yang berbasis *al-Yasār al-Islam*. Hermeneutik berbasis *al-Yasār al-Islam* mengartikulasikan interpretasi pemahaman wahyu ke dalam cakupan interpretasi yang mereduksi, mendirevasi dan mengadaptasikan ke dalam cara-cara yang sederhana sebagai pemahaman agama yang paling minimum.

Hermeneutik yang menggunakan Islam Kiri (*al-Yasār al-Islam*) bertujuan melampaui tafsir klasik yang lebih menekankan pada ketinggian ilmu mufassir padahal Alquran mengungkapkan semua realitas substansi antar ruang dan waktu yang jelas sepanjang metode eksploratif yang memungkinkan pengetahuan seputar kejadian masa lalu tersebut. Bahkan tafsir harus dikembangkan berdasarkan tafsir populer (*syu'ūri*) yakni yang menjadikan Alquran sebagai sifat bagi manusia, menjadi contoh bagi orang lain, sumber bagi orang berilmu, penempatannya dalam sejarah hidup, yang mengurus sekaligus umat, menjadi landasan terapan dalam bernegara bahkan sampai kepada ilmu dan informasi menyeluruh yang dapat dijadikan panduan bagi kehidupan kontemporer. Kemudian hermeneutik Hanafi memperkenalkan semacam tafsir lintas batas (*tawālī*) yakni tafsir yang menggunakan surat dengan surat dan ayat dengan ayat serta menggabungkan antar tematis dan pengulangan ayat (*tikrār*). Tafsir tematis menghimpun keseluruhan ayat yang berkenaan dengan satu tema kemudian semua struktur tematis dimungkinkan struktur tersebut mencakup keseluruhan ilmu keIslaman dalam lingkup manusia, patologi sosial dan kondisi negara, maka inilah dinamakan tafsir revolusioner dimaksudkan adalah adanya hubungan antara Allah dengan bumi seperti dalam ayat *ilah al-samāwāti wa al-ard*. Adanya pembebasan bumi (*tahrīru arāḍī*) orang Islam atas nama Tuhan (Allah), yang mengikat antara Allah dan bumi dalam satu aqidah yaitu bumi yang memenuhi janji (*arāḍu al-mi'ād*) dan menyatakan Tuhan di bumi (*lahūt arḍ*) yakni penyatuan antara tauhid dan *waḥdatul ummat*, antara *nubuwwah* dan dinamika historis, revolusi bumi, dinamika zaman yang menghapuskan kesenjangan antar kedamaian (*sukūnina*) dan perbedaan yang ada (*takhallufinā*), maka inilah yang membentuk

peradaban (*ḥaḍarah*) yang saling berkoneksi antar manusia, zaman, kesejarahan dan dinamika.<sup>686</sup> Gerakan pembaharuan Islam kontemporer menghendaki pergeseran reformasi agama (*iṣlah dīn*) menjadi kebangkitan kinerja (*naḥḍah syāmilah*). Kemudian melalui ‘*naḥḍah syāmilah*’ akan mencerahkan akal pikiran manusia dengan sendirinya akan mempermudah terjadinya revolusi sosial dan politik.<sup>687</sup> Reformasi dalam konsep ideal (*miṣālī*) menuju kepada reformasi sosial, harus melalui perkawinan wacana politik (*wa’yu siyāsī*) dengan wacana sejarah (*wa’yu tarīkhī*).<sup>688</sup>

Pemahaman agama dalam era modern mengikuti pendekatan hermeneutik yang *ḥaḍarah* dan *ṣaqāfah* yang relevan dengan pemikiran kekinian. Pencapaian ke arah itu diperlukan reformasi berpikir yakni reformasi memiliki tiga pendekatan. Pertama, agama mengarahkan ke dalam politik. Kedua, politik menuju agama dengan iktibar *ṣaqāfah* serta ketiga, membangun akal sehat (*zihniyah*) berdasarkan agama dan politik secara bersamaan.<sup>689</sup> Pemahaman agama yang mengikuti cara-cara politik di mana dalam hal membumikan gagasan yang penting harus diterima atau menguasai politik untuk mempengaruhi semua orang. Pemahaman agama yang diterima secara mayoritas segera dapat dijalankan dalam pembentukan legislasi atau putusan-putusan yang harus diaplikasikan segera.

Sementara Ḥanafī melihat cara-cara Al-Afghani menghendaki reformasi. Bagi al-Afghani reformasi harus dimulai dari akal dan jiwa itu yang pertama, kemudian dilanjutkan yang kedua dengan upaya pemberlakuan pemerintah (*ḥukumah*) serta yang ketiga berkorelasi dengan agama. Hal ini berbeda dengan Muhammad ‘Abdu al-Wahab lebih mengutamakan reformasi idiologi (*aqīdah*) dan kemuliaan agama (*uluwwiyah dīnī*) di atas politik. Urgensitas reformasi sebagai penggerak transformasi memilih antara salah satu di antara reformasi (*iṣlāh*) suku atau memilih reformasi negara. Al-Afghani menghendaki reformasi negara ketimbang reformasi suku. Reformasi negara dimaksud adalah reformasi internalisasi pemerintahan bukan eksternalisasi. Karena itu tidak mengutamakan terjadi reformasi eksternal mengingat negara berhadapan dengan musuh yang menjalankan keburukan-keburukan dalam tanah airnya. Kembali al-Afghani menekankan revolusi harus masuk dalam reformasi internalisasi dan eksternalisasi.<sup>690</sup> Transformasi sosial maupun keagamaan melalui cara reformasi lebih realistis mengingat setiap suku atau negara lebih dikuasai oleh pengaruh

---

<sup>686</sup> Ḥanafī, *Al-Yasār al-Islami Wa al-Maḥḍah al-Waḥānīyah*, h. 82-85

<sup>687</sup> Ḥanafī, *Al-Yamīn wa al-Yasār fi al-Fikr ad-Dīn*, h. 67

<sup>688</sup> Ḥanafī, *ad-Dīn wa at-Taḥarrur*, h. 439

<sup>689</sup> Ḥanafī, *Ḥiwār*, h. 17

<sup>690</sup> Ḥanafī, *Ḥiwār*, h. 17

politik. Perjalanan politik memberikan tawaran-tawaran yang diterima semua kalangan untuk diaplikasikan dengan memilih mana yang lebih urgen dan relevan pada masyarakat.

Pernah terjadi dalam sejarah Islam usaha reformasi seperti yang digagaskan Asy'ariyah yang menawarkan reformasi idiologi (*aqīdah*) dari aqidah rasional (model muktazilah) beralih ke aqidah yang percaya pada *taqdīr*. Asy'ariyah mampu merevolusi teologi dengan melakukan persamaan persepsi (*naḍār*) dalam perbuatan manusia (*kasb*). Begitu pula Pencapaian reformasi semacam ini dengan mengasingkan kemapanan akal kepada essensi usaha manusia (*kasb*). Pilihan hidup bebas yang dikuatkan dengan pembentukan legislasi yang mengikat. Al-Afghani mengikuti idiologi kebangsaan dengan saling menghargaan perbedaan serta memastikan bangsa terus berlanjut.<sup>691</sup>

Sejarah perkembangan teologi Islam semacam contoh teologi Asy'ariyah merupakan sejarah revolusi social keagamaan.<sup>692</sup> Banyak masyarakat Islam terformulasi dalam skad-skad teologi berbasis klasik yang menguatkan dominasi idiologi dalam perkembangan Islam kekinian. Islam lepas dari kendali mutu pergeseran Islam berbasis pengetahuan yang bersandar langsung pada sumber otentik yaitu Alquran akan tetapi bergeser ke dalam dominasi pendapat tokoh klasik. Seharusnya penggabungan pendapat tokoh klasik dikritisi dengan ayat Alquran yang berkenaan dengan pembahasan teologi agar teologi yang diterima oleh masyarakat bukanlah teologi *instant* tanpa basis sumber otentik. Keberhasilan revolusi sosial pada tataran teologi seharusnya diikuti oleh revolusi sosial pada tataran gerakan-gerakan pemikiran lain supaya transformasi akan terus terjaga dalam koridor melenyapkan kekakuan pemahaman terhadap Alquran itu sendiri.

Sebagaimana contoh di atas menjadikan transformasi teologi berangkat dari persamaan praktik (*'amāl*) kepada persamaan pola pikir (*naḍār*). Pencapaian transformasi sangat tergantung pada penerimaan semua pihak terhadap persamaan persepsi yang harus ditelusuri melalui rasional instrumental untuk mendorong terciptanya persamaan *naḍār*. Inti paradigma perubahan yakni meyakinkan bahwa tiap-tiap transformasi bergerak dari *amāl* kepada *naḍār*.<sup>693</sup>

---

<sup>691</sup> Hanafi, *Ad-Dīn Wa al-Šaurah*, h. 161

<sup>692</sup> Hanafi, *Min al-'Aqīdah ilā al-Šaurah*, jilid I, h. 97

<sup>693</sup> Hanafi, *Min al-'Aqīdah ilā al-Šaurah*, jilid I, h. 85

#### D. Dinamisasi Hermeneutik Menuju Revolusi

Hanafī dalam menjelaskan konsep transformasi maupun revolusi tertarik pada gagasan Michel Foucault di mana Foucault menyatakan bahwa setiap pengetahuan pasti berujung pada terjadinya transformasi mengingat pengetahuan terus-menerus terjadi evolusi. Dengan demikian arah transformasi selalu mengikuti *trend setter* pengetahuan pada zaman tersebut. Revolusi yang disampaikan Foucault dinyatakan bahwa revolusi paling mudah terjadi pada diri sendiri sedangkan revolusi terhadap orang lain sangat berat untuk terjadi. Revolusi yang dimaksudkan Hanafī bukanlah gerakan yang menindaskan kontra revolusi tetapi pergeseran sedikit demi sedikit mempengaruhi wacana pemikiran orang untuk beralih kepada pemikiran yang lebih mapan dan keberterimaan. Hanafī sangat berhati-hati mengajak pada revolusi yang tergiring pada revolusi politik melainkan revolusi akal menuju revolusi suku kemudian menuju revolusi internalisasi negara, bukan eksternalisasi negara karena tidak mungkin negara membasmi pemberontak sekaligus sehingga akan menghadapi musuh-musuh besar dari rakyat sendiri. Tetapi perubahan pada *way of law* terhadap perkembangan negara dilakukan melalui hermeneutik dilakukan dalam upaya menggeserkan interpretasi bila terjadi perdebatan keras tetapi mendahulukan hermeneutik posibilitas.

Revolusi merupakan membangun *trust* keteraturan sosial sehingga diidentikkan sebagai celah untuk dominasi jalan/cara. Revolusi bersinergi dengan perubahan yang meletakkan dasar-dasar struktur kebaruan. Revolusi telah membangkitkan kebebasan individu dan manusia pada masyarakat Arab muslim. Kehidupan publik tidak menghendaki individu di mana setiap individu melewati kehidupan terbatas. Urgensitas revolusi adalah perubahan ke arah masa depan.<sup>694</sup>

Revolusi dengan titik tekan bahwa agama pada suatu ketika memiliki dorongan kuat bagi mengembalikan barometer Islam penegakan sosial yang rasional tanpa kelas-kelas. Dimaksudkan reformasi agama dimulai dari sosiologi ke antropologi. Islam bukanlah *worldview* problematika masalah melainkan pemikiran kritis tentang penyelesaian masalah. Inilah yang dinamakan Hanafī dengan Kiri Islam yang ditunjukkannya agar umat Islam melakukan perubahan *mainset* tradisi dengan berpijak pada tradisi baru yang relevan dengan agama.<sup>695</sup> Tidak diharapkan dari Islam Kiri adalah melepaskan agama dalam kehidupan manusia. Hanafī meyakini bahwa agama sebagai *grand setter* yang membentuk karakteristik

---

<sup>694</sup>Hanafī, *Ad-Dīn Wa al-Ṣaurah*, h. 99

<sup>695</sup>Hanafī, *al-Yasār wa al-Islamī al-Wahdah al-Waṭaniyah*, h. 234

suatu masyarakat. Akhirnya proposal Islam Kiri Ḥanafī dipandang sebagai bentuk kerja revolusi pencitraan konsep fiqh (*image faqīh*) di era historis. Islam Kiri diharapkan adanya arah kemajuan penempatan kembali intelektual Islam yang telah gagal dalam mengisi suatu fungsi revolusi.<sup>696</sup> Pergantian ekstrem Kanan ke ekstrem Kiri diasosiasikan dengan ekstremitas yang disebut dengan "kehidupan primitif yang keras menuju sipil yang beradab" (*a harsh bedouin life to a soft civilized one*).<sup>697</sup> Islam Kiri lebih identik sebagai alternatif bila pada saat tertentu Islam Kanan tidak berkembang sebagaimana mestinya. Sebenarnya masyarakat sangat dominan dalam penerimaan baik Islam Kiri maupun Islam Kanan dalam kehidupan tradisinya.

Dengan demikian tidak mungkin pemaksaan Islam Arab masuk ke semua sisi wilayah Islam di dunia, Islam non Arab memiliki cakupan tradisi dan peradaban yang kadang berseberangan dengan Islam itu sendiri. Namun tanggung jawab agama ada dalam kehidupan sosial masing-masing. Ḥanafī memberi batasan bahwa setiap tradisi tidak boleh mencampurkan dengan perbuatan larangan (*nahy*) dari Alquran. Sedangkan penggunaan hermeneutik terhadap persoalan-persoalan yang menuntut keampunan dari pada Allah seperti pekerjaan *ibadah* dan *mu'amalah* akan mengalami perbedaan mengingat orang non Arab tidak terbiasa dengan perilaku Islam yang orisinil. Umumnya bangsa-bangsa non Arab menerima ajaran Islam dengan langkah demi selangkah agar masyarakat melakukan revolusi atau transformasi tidak mengacaukan struktur sosial. Dalam konstelasi Islam dipandang masyarakat Arab merupakan masyarakat yang terbiasa dan berkompeten dengan Islam orisinil. Namun dalam fakta modern, banyak kehidupan masyarakat Arab terkontaminasi dalam kehidupan Islam Kiri seperti yang dimaksud Ḥanafī.

Seharusnya masyarakat yang relevan dengan Islam Kiri hanya tepat pada masyarakat yang tidak terbiasa dengan Islam orisinil akibat budaya setempat lebih dulu berkembang sebelum masuknya Islam atau dalam istilah lain masyarakat non Islam menuju kepada masyarakat Islam. Sedangkan masyarakat Arab merupakan masyarakat Islam menuju Islam. Tidak layak disebut masyarakat Arab dipredikatkan dengan memperjuangkan masyarakat Islam menuju ke masyarakat non Islam dengan mengembangkan berbagai macam tradisi baru dengan agenda-agenda revolusi.

---

<sup>696</sup>Abaza, *Debates on Islam*, h. 63

<sup>697</sup>Mohammad Abed Al-Jābirī, *Democracy, Human Rights and Law in Islamic Thought*, (London: I. B. Tauris, 2009), h. 171

Revolusi Islam yang dipersepsikan Ḥanafī tidak bertendensi kepada militan namun menginginkan Islam yang bersatu baik suci (*sacred*) atau pun dalam bentuk yang lain-lain.<sup>698</sup> Dalam perjalanan sejarah revolusi tidak diarahkan kepada perubahan dramatis sehingga perlu adanya perombakan revolusi yang bertujuan memelihara keberlanjutan bumi beralih menuju revolusi perlawanan (pemberontakan). Islam Kiri merupakan gerakan yang dicetuskan Ḥanafī pada era 1980-an sebagai spirit untuk mencapai standar hidup lebih baik atau merealisasikan kemandirian diri dalam mengembangkan teologi Islam baru.<sup>699</sup>

Pembelajaran Islam Kiri dimunculkan Ḥanafī tahun 1979 yang mencoba mengupas revolusi Islam yang meraih kemenangan di Iran sehingga ingin melahirkan Islam Kiri sebagai harapan masa depan dengan melakukan interpretasi ulang terhadap tradisi menjadi lebih progresif bahkan mengambil spirit dibalik revolusi Iran yang telah mengalihkan kehidupan dinasti ke republik, sekuler ke Islam dan kepedulian individu ke dalam kepedulian publik.<sup>700</sup>

Tradisi Islam Iran sebelum revolusi disinyalir menganggangi ajaran Islam yang tidak mendapatkan perhatian dari pemerintah. Akibatnya dorongan revolusi menghendaki pemerintah dinasti mendapat tekanan yang pada saatnya harus melepaskan kekuasaan akibat desakan revolusi. Revolusi Iran terkesan terjadi wajah revolusi dari Islam Kiri ke Islam Kiri yang baru. Di mana pada masa-masa sebelumnya peran ulama Iran dipasifkan oleh dinasti sehingga revolusi menghendaki peran ulama dijadikan bagan resmi dalam pemerintahan. Semua aturan hidup dari pola dinasti dirubah menjadi aturan Islam tertentu yang dalam persepsi banyak umat Islam lainnya mengklaim Islam di Iran mengikuti ajaran Syi'ah yang tidak terbiasa pada umat Islam pada keseluruhan. Kehidupan sekular digantikan dengan kehidupan pola Islam Syi'ah yang dirumuskan dalam berbagai hukum positif dan derivasi dari Alquran dengan menggunakan pola hermeneutik yang berbeda dengan interpretasi umat Muslim secara umumnya. Ḥanafī menganggap revolusi Islam Iran memiliki nilai kemaslahatan tersendiri hingga diakuinya sebagai revolusi Islam terbaik di dunia dibandingkan revolusi Islam lainnya. Sedangkan revolusi Islam Arab tidak mencapai suatu revolusi menyeluruh hanya menggantikan atau pembatalan istilah *khilafah* pada kepemimpinan pemerintahan. Dengan pemerintahan *khilāfah* tidak diketemukan orang yang layak pada posisi tersebut hingga pemakaian istilah *khilāfah* dipandang mengacaukan istilah *khilāfah* yang dalam Alquran dengan *khalifah* pasca *khulafa' al-Rāsyidīn*. Bahkan revolusi

---

<sup>698</sup>Jackson, *Fifty Key*, h. 226

<sup>699</sup>Fauzan Saleh, *Modern Trends in Islamic Theological Discourse in 20th Century Indonesia: A Critical Survey*, (Leiden: Brill, 2001), h. 185

<sup>700</sup>Ghassan Salame (ed.), *Democracy Without Democrats?: The Renewal of Politics in the Muslim World*, (London: I. B. Tauris, 2001), h. 102

Arab mengembalikan pemahaman Islam kepada pemahaman Islam yang muncul di era keemasan (*golden age*) pada abad VII masehi dengan kembali *turās* baru (*jadīd/modern*) kepada *turās* lama (*qadīm/klasik*) berdasarkan mazhab *arba'ah*.

Reformasi pembaharuan yang musti digerakkan oleh pemimpin yang memilih Kiri Islam atau kiri agama yang dimulai dengan gerakan reformasi berdasarkan persamaan peradaban (*ṣaqāfah*) serta adanya desakan modernitas. Gerakan reformasi agama (*islāh dīnī*) dimajukan langkah oleh pemimpin maka bertukarlah keadaan dari siklus reformasi (*dūr islāhī*) ke siklus kebangkitan (*dūr al-naḥḍah*) sebagai syarat terjadinya revolusi.<sup>701</sup> Setiap *turās* dan *ṣaqāfah* diharuskan lebih cenderung berkembang ke arah Islam Kanan akan tetapi bila keadaan ini tidak memungkinkan maka keberterimaan Islam Kiri sebagai suatu kemaslahatan. Islam Kiri lebih dipersepsikan perilaku Islam yang negatif yang terjerumus pada *khata'*. Sedangkan Islam Kanan identik dengan pemikiran Islam positif yang mewacanakan kesempurnaan Islam itu sendiri (Islam *kaffah*). Setiap revolusi dikendalikan dari seorang tokoh pemimpin maka revolusi mengikuti pemimpin yang dominasi membentuk retorika hermeneutik yang sejalan dengan ide-idenya. Oleh karena itu hermeneutik dalam menginterpretasi Alquran sebagai langkah mendukung suksesnya gerakan revolusi mencorakkan diri kepada hermeneutik *imkāniyah* yang sama pemahamannya dengan hermeneutik *possibilitas*. Hermeneutik *imkāniyah* lebih dipelopori oleh orang-orang non religius sedangkan *tafsir* dipelopori oleh orang-orang religius. Bahkan hermeneutik *imkāniyah* lebih menggunakan metode *ta'wīl* yakni suatu penggalan interpretasi yang didekatkan pada pendekatan-pendekatan negatif. Sedangkan tafsir selalu identik pada pemahaman Alquran ke arah positif.

Revolusi Islam terjadi di Iran pada Februari 1979, sedangkan di Mesir pada oktober 1981 terjadi penolakan besar-besaran terhadap implementasi yang diistilahkan Ḥanafī dengan Kiri Islam (*al-Yasār al-Islamī*), kemudian yang terjadi adalah aplikasi *turās* dan *tajdīd* untuk mengembalikan kepada *sunnah* yang empat seperti yang terjadi pada tahun 1956.<sup>702</sup> Hal ini mengindikasikan setiap revolusi tidak bisa dipastikan ke mana arah bentuk revolusi yang digerakkan dengan gerakan transformasi mayor. Revolusi Mesir sebagai contoh gerakan transformasi mayor pada awalnya menghendaki Kiri Islam (*al-Yasār al-Islamī*) namun kemudian mengarah ke Kanan Islam (*al-Yumnā al-Islamī*) yang dimaksudkannya adalah mengembalikan pola pemahaman Islam kepada berbasis mazhab yang dipandang Ḥanafī memiliki interpretasi hermeneutik yang ideal yang kadang tidak diterapkan hasil

---

<sup>701</sup> Hanafi, *Min al-'Aqīdah ilā al-Ṣaurah*, jilid I, h, 56

<sup>702</sup> Ḥanafī, *Ḥiwār*, h. 482

interpretasinya seperti hukum pidana Islam (*jinayah/jarimah*). Banyak negara-negara mayoritas Islam tidak mengadopsi hukum pidana Islam dalam peraturan hukum pidananya. Sebenarnya semua orang setuju setiap perilaku yang melanggar Alquran harus dipidanakan. Tetapi banyak negara mayoritas Islam telah gagal mengatur hukum Islam dan Kitab Hukum Pidana Islam sebagai aturan konstitusi hukum.<sup>703</sup>

Fazlur Rahman mengatakan Alquran merubah *crime control* yakni negara sebagai pengambil keputusan dalam posisi sebagai pemangku kebenaran (*muḥiq*) dan perintah hukum Tuhan (*ahkam* dan *ḥudud*) keduanya sebagai pertimbangan (*judgment*) dan hukuman (*punishment*). Hukum *jinayah* meliputi *qisas*, *rajam*, *ḥudud* dan *jilid*. Sedangkan Hukum Pidana Islam yang berkembang sekarang yaitu *ḥudud*, *qisas*, dan *ta'zir*. Kejahatan *ḥudud* adalah kejahatan berat terhadap kepentingan publik. Tergolong ke dalam kejahatan *ḥudud* yaitu: *riddah* (murtad, *al-baghy*/pemberontakan), zina, tuduhan palsu zina (*qadzaf*), pencuri (*sariqah*), perampokan (*hirabah*), dan peminum *khamr* (*syurub al-khamr*). Kejahatan *qisas* adalah kejahatan berat terhadap jiwa (*nafsiyah*) yaitu pembunuh termasuk pembunuh bayaran. Hukuman *ta'zir* adalah kejahatan yang tidak dipandang kejahatan berat walau terkadang memiliki modus kesamaan dengan kejahatan berat akibat pembuktian rumit maka hukuman kembali pada pemimpin. Aplikasi hermeneutik dalam cakupan pertimbangan baik (*phronesis*) adalah suatu tindakan keseimbangan yaitu setiap interpretasi menyeimbangkan retorika skeptis terhadap tantangan perintah agama sehingga memerlukan diskusi religius terhadap tantangan perintah agama tersebut agar dicapai suatu ketenangan (*tranquility*).<sup>704</sup> Hermeneutik bukanlah agama melainkan ilmu ataupun cara yang lebih baik menata sosial dengan pendekatan interpretasi pada penggunaan hermeneutik posibilitas. Agama dan ilmu memperlihatkan konflik satu sama lain sedangkan suatu keyakinan merupakan kekuatan *human being* untuk membuat dunia menjadi baik.

Urgensitas filsafat hermeneutik dinyatakan bahwa hermeneutik diambil dari kritik Kitab *Bible* di Barat yang selanjutnya diadopsi ke dalam dunia Islam dengan menggeserkan peran tafsir. Otomatis hermeneutik tidak dilihat dalam aspek asalnya namun hermeneutik yang dapat menata sosial yang lebih baik merupakan solusi penyelesaian masalah (*problem solving*). Kendatipun hermeneutik dilakukan dengan pendekatan sifat memanusiakan manusia (*basyariyah*) berbeda jauh dengan *nubuwwah*, dimana *nubuwwah* memberikan jarak pikir yang jauh tertinggal dari persepsi orang Barat disebut humanisme (*basyariyah*). Nabi adalah

---

<sup>703</sup>Barbara H. E. Zollner, *The Muslim Brotherhood: Hasan Al-ḥudaybi and Ideology*, (New York: Routledge, 2009), h. 90

<sup>704</sup>Gary Remer, *Humanism and the Rhetoric of Toleration*, (Pennsylvania: The Pennsylvania State University, 1996), h. 2

*basyariah wa laisa ka al-basyariah*. Perbedaan itu sendiri ditimbulkan dari daya *syahwadiyah* dan *amarah* sehingga kebenaran hakiki tidak dapat ditangkap secara akal murni (*pure reason*). Humanisme tidak mampu mengetahui Tuhan sebagai Tuhan dan setan sebagai setan. Sedangkan Nabi secara jelas mampu mengetahui Tuhan sebagai Tuhan dan setan sebagai setan.<sup>705</sup> Sehingga kedudukan penafsir (*interpreter*) hanya sebatas meninggikan nilai-nilai humanisme Alquran dalam kerangka ‘memanusiakan manusia’ bukan ‘menganimasiakan manusia’. Sementara Nabi tidak memiliki sikap temperamental apalagi agresif dan obstrusif, suatu pembelajaran yang karakter tertutup yang diungkapkan secara alami melalui pensif (perenungan), *introvert*, pemalu (*shy*) dan menarik diri dari orang banyak (*withdraw personality*) yang didorong dari persepsi jiwa terdalam dari setiap situasi eksistensi manusia hingga menjadi suatu aksi yang menyejarah.<sup>706</sup> Hermeneutik dalam usaha manusia menempatkan suatu interpretasi yang didapat melalui perenungan (pensif), *introvert* dan kepribadian yang menarik (*withdraw personality*) yang didorong dari persepsi jiwa terdalam dari setiap situasi eksistensi manusia hingga menjadi suatu hasil interpretasi yang menyejarah pula.

Humanisme bukanlah dogma, bila agama dipandang sebagai dogma. Akhirnya ditekankan bahwa dogma berarti tidak semua orang memiliki level yang sama, disebabkan adanya relativitas rasional dogma seperti terkait dengan *content* etika dalam suatu sistem berpikir.<sup>707</sup> Karena itu humanisme Alquran bukanlah sebuah *oxymoron* atau redundansi tetapi suatu tema, suatu kemungkinan, serangkaian makna-makna dan nilai-nilai yang ditemukan di dalam makna yang bervariasi, hingga terkadang sering mengabaikan masa lalu, nilai religius dan cara-cara filosofis dengan asumsi bahwa individu dan masyarakat dapat membangun di atasnya *worldview* saat ini dan masa depan. Bahkan yang paling ideal pun dapat dirusak secara mudah dengan kesalahan, mementingkan diri sendiri atau apresiasi diri.<sup>708</sup> Humanisme Islam yaitu mempertahankan nilai-nilai normatif yang diderivasi dari budaya Islam yang spesifik.<sup>709</sup> Kebebasan dalam humanisme Islam harus diikuti tanggung jawab sesuai hukum yang ditentukan oleh Allah. Humanisme secara kolektif dapat diartikan sebagai suatu kebebasan dari pembelaan khusus (*special pleading*) dan cakap berurusan dengan berbagai persoalan mendasar.<sup>710</sup> Hubungan hermeneutik terhadap humanisme sangat diperlukan

---

<sup>705</sup> Rahman, *Major Themes*, h. 80

<sup>706</sup> *Ibid*, h. 85

<sup>707</sup> Rahman, *Islam*, h. 160

<sup>708</sup> Goodman, *Islamic Humanism*, h. 23

<sup>709</sup> Stefan Reichmuth et.al., *Humanism and Muslim Culture: Historical Heritage and Contemporary Challenges*, 92

<sup>710</sup> Sharon Scholl, *Death and the Humanities*, (England: Associated University Press, 1984), h. 11

sebagai input yang lebih berkarakter agar manusia saling menghormati dalam keberterimaan persepsi dalam pemahaman agama.

Revolusi model Ḥanafī tidak menggarismerahkan keharusan pada revolusi Islam yang sejati. Sedangkan semua revolusi di dunia baik revolusi di Iran dipelopori Khomeini dan di Turki oleh Kemal Attaturk keduanya masih jauh dari harapan ajaran Islam autentik. Ḥanafī tidak ekstrem pada pandangan sesat artinya Ḥanafī mempersilakan terjadi revolusi sekalipun ke arah kesesatan asalkan memiliki kemaslahatan tertentu. Ajaran sesat diistilahkan dengan *at-Tāriku li dīnīhi al-mufāriqu li al-jama'ah*.<sup>711</sup> Bila dilihat pada *platform* revolusi Islam di Iran dan Turki seperti yang dijadikan contoh oleh Ḥanafī merupakan masih dalam batas kesesatan di mana revolusi Iran menganut ajaran Syi'ah yang berbeda dengan jama'ah Islam umumnya sedangkan revolusi di Turki memilih sekular juga identik dengan kesesatan yang berbeda pula dengan jama'ah Islam umumnya.

Pada tahun 1984 melahirkan kembali gerakan *salafiyah* di Timur<sup>712</sup> yang telah mencoba untuk melakukan transformasi mayor maka termanifestasikan ke dalam gerakan reformasi agama hingga berganti menjadi revolusi Arab. Revolusi tidak dilandasi pada permintaan perseorangan, pandangan (*ru'yah*), pilihan (*istikhārah*) tetapi itu adalah kemaslahatan umat dan hormat pada penyatuan nasionalisme (*wathāniyah*).<sup>713</sup> Revolusi berimbas pada perubahan tatanan berpikir yang berparadigma ke masa lampau (*māḍī*) atau ke masa sekarang (*mustaqbal*) yang determinan kepada penggerak yang umumnya dipengaruhi oleh suatu spirit rekonstruksi pemikiran melalui pendekatan-pendekatan hermeneutik. Hermeneutik sudah seharusnya bertujuan menciptakan perubahan dengan pertimbangan kemaslahatan umat.

*Al-Yasāri al-Islamī* model Ḥanafī merupakan ajakan yang saling berbeda yakni rasionalisasi manusiawi sosialis Islam Kiri dimaksudkan Ḥanafī untuk menumbuhkan keseimbangan (*equilibrium*) sosial dalam Islam'. Islam Kiri merupakan teori gerakan akar rumput (*grassroot*) yang kadang sulit dibedakan dengan sebutan Islam progresif.<sup>714</sup> Pencerahan Islam dapat dimulai dari gerakan.<sup>715</sup> Dalam pandangan Barat, Islam Kiri diartikan

---

<sup>711</sup> Abu Muḥammad Abdullāh ibnu Aḥmad ibnu Muḥammad Ibnu Muḥammad Qudamah, *Al-Mughnī*, (Kairo: at-Ṭaba'ah wa al-Nusyur wa at-Tauzi' wa al-'A'lan, tt.), h. 264-267

<sup>712</sup> Hanafi, *Min al-'Aqīdah ilā al-Ṣaurah*, jilid I, h, 56

<sup>713</sup> *Ibid*, h, 43

<sup>714</sup> Caryle Murphy, *Passion for Islam: Shaping the Modern Middle East: The Egyptian Experience*, h.

idiologi Islam revolusi, di mana nilai religius Islam Kiri untuk membangun politik liberal mencoba menghapus praktik mitos dalam masyarakat Arab.<sup>716</sup>

Revolusi yang terjadi di kawasan Arab adalah posibilitas (kepastian) suatu agenda yang dimungkinkan menjalankan aturan masa lalu yang dianggap tertinggal. Sedangkan dalam kehidupan masyarakat Islam secara fenomenologi mengidentifikasi bahwa adopsi kehidupan dengan pola masa lalu lebih kuat dibandingkan dengan pola adopsi masa sekarang. Dengan demikian *turās* dengan adopsi pola lama lebih kuat ketimbang kemodernan (*al-‘asri*). Dengan demikian kelemahan peran akal lebih kuat yang berlaku pada orang sebelumnya.<sup>717</sup>

Hermeneutik menempatkan agama menjadi tegak. Dalam masyarakat terdapat pencurian, penyulut huru-hara (*nahabu*), penguasaan (*tasalluṭ*) dan pandangan tanpa beragama (*taghut*). Dengan meninggalkan substansi aqidah agama dan membuat pembaharuan politik itu merupakan perbaikan pandangan revolusi. Revolusi mengilhami sebuah empirisme murni (*tajrībi khālis*). Diarahkan dari kanan ke kiri pada satu kali dan diarahkan dari kiri ke kanan pada kali yang lain. Ini adalah dakwah moderat (pertengahan). Tidak akan pernah berhasil pengalaman revolusi di atas dasar persamaan persepsi pikiran (*naḍārī*). Standar *naḍārī* adalah munculnya tekanan naturalisasi karakteristik sandaran bersumber (*tabia’at nukil*) dan penyeragaman dalam satu ide besar (*tajmi’*).<sup>718</sup>

Islam Kiri lebih menampung aspirasi masyarakat dianggap sama dengan sikap keberterimaan sensus komunal (mayoritas pendapat pakar). Sebuah pemahaman agama identik dengan masyarakat penganutnya. Pemahaman agama yang diterima masyarakat lebih bersifat selektif, familiar dan standar. Islam Kiri mewakili pemikiran-pemikiran semacam ini yang dapat bertahan di tengah masyarakat agar terus pemahaman agama dapat diterima secara baik.

Dalam pandangan Ḥanafī terdapat kaidah hermeneutik yang bertumpu pada kemurnian spirit. Teks Kitab Suci dapat diinterpretasikan secara ekspansif atau dalam koridor batas yang dapat diterima berbagai pandangan, idiologi, teori atau dalam kata lain dalam batas kebangsaan (*muntasab*). Suatu kondisi dalam Islam bahwa pemikiran valid (*ṣāhiḥ*) yaitu pemikiran yang tidak terkontaminasi dengan pemikiran sesat (*dāl*) dan salah (*khaṭa’*), sedangkan pemikiran sesat akan menimbulkan benturan sosial. Suatu interpretasi akan memunculkan senjata bermata dua. Suatu interpretasi hermeneutik pada awalnya bersifat perjuangan (*al-niḍāl*) lama-kelamaan berelaborasi dengan hegemoni (*sulṭah*) maka pemikiran

---

<sup>716</sup> *Ibid*, h. 223

<sup>717</sup> Ḥanafī, *Ḥiwār*, h. 22

<sup>718</sup> Ḥasan Ḥanafī, *Ad-Dīn Wa al-Ṣaurah fi Mishr 1952-1981*, (Kairo: Madbūlī, 1989), h. 179

tersebut menjadi valid. Pemikiran valid berkaitan erat dengan kekuatan (*taqwiyah*) dan menghapuskan keraguan pada orang lain maupun penolakan dalam diri manusia. Kevalidan teori maupun kealpaan teori tergantung kepada seberapa penting urusan tersebut, seberapa banyak diterima manusia, ataupun seberapa otentik kapasitas hukumnya, tergantung pula pada historis suatu negeri atau siklus tradisi yang tetap.<sup>719</sup>

Islam Kiri dimaksudkan tidak didorong oleh kekuatan ritual dan sekuler tetapi mencoba menggerakkan masa depan dari konservatif sebagai rasa senang hati terhadap masa lalu dengan cara membangkitkan ide-ide progresif, Islam dapat melaju dengan progresivitas itu sendiri.<sup>720</sup> Peradaban berkembang dari kiri agama (*yasāri dīnī*) menuju kanan agama (*yamīn dīnī*). *Yasāri dīnī* yaitu tingkat minimum persamaan pemikiran (*naḍār*).<sup>721</sup> *Al-Yasār* merupakan ajakan yang keras untuk kesanggupan memastikan tuntutan persoalan kesepakatan demokrasi. *Al-Yasār* dalam tataran revolusi (*šaurah*) memperbaiki penguasa pribumi (*malaku arḍ*).<sup>722</sup>

Antara *al-Yamīn* dan *al-Yasār* keduanya bukan dalam bidang politik melainkan epistemologi cara berpikir manusia serta gagasan ilmu sosial secara umum. *Al-Yasār* dan *al-Yamīn* keduanya saling berbeda tetapi keduanya untuk menghasilkan hermeneutik. *Al-Yasār* dalam perpektif pemikiran mencondongkan ke *al-Yamīn* karena adanya kemaslahatan. *Al-Yamīn* pada perspektif pemikiran untuk mengembalikan hermeneutik ke *al-Yasār* karena dilandasi pada kemaslahatan pula.<sup>723</sup> Tetu kemaslahatan ini dipertimbangkan berdasarkan pada memelihara agama agar tetap eksis dalam skala minim pada komunitas masyarakat, memelihara jiwa dari kekerasan fisik, memelihara akal dari ketertipuan jangka panjang, memelihara keturunan dari kerusakan yang menghancurkan nasabnya, dan memelihara harta dari prediksi keadaan yang buruk.<sup>724</sup>

Kapasitas pemahaman antara *al-Yasār al-Islami* dan *al-Yasār Dīnī* terkesan Ḥanafī mengadopsi hermeneutik romantisme mengingat pada interpretasi *al-Yasār al-Islamī* dan *al-Yasār Dīnī* akan melahirkan pemikiran yang berpotensi penggunaan hermeneutik berbasis humanistik, feministik dan anakronistik yang menggunakan ide-ide progresif dalam upaya membangkitkan pencerahan bagi umat. Hermeneutik romantis selalu menggiring setiap

---

<sup>719</sup> Ḥanafī, *Ad-Dīn Wa al-Šaurah*, h. 476

<sup>720</sup> John Obert Voll, *Islam: Continuity and Change in the Modern World*, (New York: Syracuse University Press, 1994), h. 385

<sup>721</sup> Ḥanafī, *Hiwār*, . 483

<sup>722</sup> Ḥanafī, *Al-Yamīn wa al-Yasār fi al-Fikri ad-Dīni*, (Mesir: Madbūlī, 1989), h. 117

<sup>723</sup> *Ibid*, h. 112

<sup>724</sup> Al-Ghazālī, *Al-Mushtashfā min 'Ilmi li 'Ushūl*, taḥqīq. Muḥammad Asyqār, (Beirūt: Al-Risālah, juz. 1, cet. 1, h. 282

interpretasi mengarah kepada penciptaan *turās* dan *ṣaqāfah* yang termotivasikan pencerahan. Akibatnya setiap interpretasi pencerahan melandasi pergeseran atau meratifikasi *turās* dan *ṣaqāfah* lama agar menjadi terbaru dengan asumsi adanya semangat zaman yakni setiap zaman memiliki *turās* dan *ṣaqāfah* yang berbeda pula.

Pandangan Ḥanafī tentang *al-Yasār Dīnī* dan *al-Yamīn Dīnī* terhadap pemahaman agama seperti antara pemahaman Asy‘ariyah dan Muktazilah. Muktazilah lebih memegang pada *turās* modern (*jadīd*) hingga lebih menerima pemikiran agama dalam tataran *al-Yasār Dīnī* dan Asy‘ariyah berpemahaman pada *turās* klasik (*qadīm*) lebih memegang pada *al-Yamīn Dīnī* dalam masalah pemikiran-pemikiran agama. Dalam kehidupan dunia yang luas akan selalu tergiring ke dalam pandangan Kiri Agama (*al-Yasār Dīnī*) di mana daerah lain pula akan setuju menerima pilihan pemikiran yang sama kadang enggak ada realitas substansi pada *turās* lama yang diwariskan tradisi nenek moyang. Keadaan ini dipastikan mendatangkan kemudharatan sehingga menghendaki bahkan merujuk pada penyatuan pemikiran yang diterima dalam suatu realitas.<sup>725</sup> Ḥanafī belum pernah merancang *al-Yasār Dīnī* dan *al-Yamīn Dīnī* dari setiap interpretasinya terhadap Kitab Suci. Ḥanafī sebagai penggagas teori hermeneutik *al-Yasār Dīnī* dan *al-Yamīn Dīnī* yang mungkin terjadi pada *turās* dan *ṣaqāfah* modern sekarang ini dengan asumsi kemaslahatan tentang urgensinya mencari solusi dalam melakukan perubahan sosial.

Perkembangan *turās* dan *tajdīd* mengikuti azas persamaan *worldview* sedangkan *al-Yasār al-Islami* mengikuti berdasarkan persamaan konsepsi lokal (*sya‘bi*). Setiap eksistensi *turās* dan *tajdīd* lebih spesifik sedangkan *al-Yasār al-Islami* lebih umum. Landasan *turās* dan *tajdīd* lebih bersifat pandangan ke masa depan (*visioner*). Sementara itu *al-Yasār al-Islami* lebih bersifat mementingkan aplikasi agama beserta pemahamannya sebatas seberapa yang dimungkinkan. *Al-Yasār al-Islami* merupakan mimbar dakwah politik (*ḥazābī*) yang dijadikan celah untuk menumbuhkan *turās* dan *tajdīd* dari pembelajaran politik dari ruang publik.<sup>726</sup>

Dalam kehidupan selalu mengikuti siklus hidup dari *turās* yang telah mewariskan masa lalu, kekinian dan masa depan. Akan tetapi perjalanan hidup di dunia telah mengatur pola hidup di suatu tempat ke dalam pola pikir yang dikendalikan oleh pemahaman alam ketimbang pengaruh pemahaman agama.<sup>727</sup> Persoalan ini menjadi suatu masalah krusial ketika pemahaman agama dipaksakan pada suatu tradisi yang tidak memiliki kesiapan

---

<sup>725</sup> Hanafi, *Al-Yamīn wa al-Yasār fi al-Fikri ad-Dīni*, h. 56

<sup>726</sup> Hanafi, *Ḥiwār*, h. 480

<sup>727</sup> Hanafi, *Min al-‘Aqidah ila al-Šaurah*, Jilid. I, h. 23

ataupun kemapanan sosial menyebabkan keruntuhan sosial yang terkadang terbawa pada psikopatologi sosial yang beranggapan selalu dihadapkan kehidupan dibenturkan antara pihak pro dan kontra.

Agama lebih sebagai agenda fungsional agar tidak terulang lagi *ḍālim*, kerancuan (*istighlāl*) dan fanatisme (*ta'assuf*). Agama terhadap suatu bangsa pasti mengikuti sejarah tradisi lama (*turās*) karena *turās* lama itu asal mula munculnya hingga setiap nasionalisme lebih kuat memegang asas kepatuhan pada pewarisan tradisi nenek moyang. Karena itu revolusi di negeri Arab sudah sampai pada umur 100 tahun yang dimulai dari tahun 1881-1981.<sup>728</sup> Revolusi Islam masih dalam kerangka proyek nasionalisme yang memerlukan waktu yang panjang. Walaupun terkesan proyek Islamisasi lebih identik sebagai rasionalisasi dan membangun intelektual Islam oposisi.<sup>729</sup> Revolusi selalu berseberangan dengan agenda-agenda nasionalisme yang kadang hanya mengupayakan meningkatkan taraf ekonomi dan politik menihilkan faktor kontribusi agama dalam kehidupan secara keseluruhan. Perintis revolusi terkadang terdesak dalam arus turbulensi yang mempengaruhi spirit pencerahan (*enlightenment*) ke dalam *askese* 'dunia dalam' yakni monastisme agama terjadi dalam gerakan-gerakan merubah tradisi bangsa menuju tradisi yang relevan dengan agama.

Revolusi di negara-negara Arab hanya berbentuk revolusi agama di mulai pada tahun 1919 sampai terjadi revolusi menyeluruh dalam aspek agama pada masyarakat Turki di tahun 1923, pada tahun 1923 di Mesir berlakunya kejahatan kemanusiaan, Ulama Mesir al-Azhar dan Garda Depan masyarakat Mesir memberontak keberlanjutan revolusi pemikiran dengan cara mengembalikan pandangan manusia kepada syarī'at dan etika serta mengembalikan kepada *qira'at* dan tafsir Alquran. Pengguguran pemakaian kata *khilafah* pada tahun 1926.<sup>730</sup>

Revolusi selalu membentuk penentangan dengan kekuasaan di mana evolusi digerakkan atas nama agama dan Qur'an.<sup>731</sup> Revolusi mengembalikan kepada modern sebagaimana diprakarsai oleh Arab Islami yang mencoba merekonstruksi politik sosial dan ekonomi.<sup>732</sup> Revolusi kekerasan membangun perbedaan yang tajam dalam kerangka moral Islam.<sup>733</sup> *Turās* dilahirkan dengan revolusi. Agama di sisi bangsa adalah sejarah (*turās*) merupakan tegaknya budaya asalnya.

Islam Kiri dilihat dari perspektif sensus literalis menjadikan tidak menampung keseluruhan ide-ide tersebut namun telah direduksi ke dalam pemahaman agama yang

---

<sup>728</sup> Hanafi, *Ad-Dīn at-Taharrur al-Šaqāfi*, h. 439

<sup>729</sup> Abaza, *Debates on Islam*, h. 22

<sup>730</sup> Hanafi, *Hiwār*, h. 22

<sup>731</sup> Hanafi, *Ad-Dīn Wa al-Šaurah*, h. 84

<sup>732</sup> *Ibid*, h. 84

<sup>733</sup> Aslan, *Beyond Fundamentalism*, h. 23

mungkin diterima banyak orang. Islam Kiri mendahulukan spirit Islam tumbuh untuk selanjutnya akan berevolusi ke arah yang lebih signifikan. Dipastikan setiap bangsa non Arab lebih cenderung tertarik kepada Islam Kiri lebih dominan mengingat hal ini sejalan dengan perilaku budaya suatu tempat.

Islam Kiri mempermudah bahkan mengkonkritkan agenda revolusi dengan cara pemindahan (*intiqāl*) *turās* menuju revolusi maka menjadi terbaharukan kesempurnaan umat. Sementara transformasi dari umum akan menuju kepada yang khusus.<sup>734</sup> Hal ini mengingat Islam Kanan tidak mudah semua pihak menerima datangnya Islam secara sempurna (*kaffah*) karena memiliki pertimbangan akan kekhawatiran hukum pidana Islam (*jinayah*) yang sangat tegas, bahkan beban sosial keagamaan ataupun disebut juga dengan revolusi agama tidak menarik bagi sebahagian pemimpin bahkan pemimpin dari kalangan Muslim sendiri. Hal ini mengindikasikan konsep keadilan sejati dalam Islam menjadi pilihan bumerang bagi si pemimpin Islam yang *fāsīd*.

Baik *al-Yamīn* maupun *al-Yasār* dalam pemikiran agama dijadikan sebagai dasar eksistensi sosial yang ditunjuki dari adanya tingkatan atau klas-klas sosial. Klas-klas sosial yang menerima Islam secara *kaffah* disebut dengan *al-Yamīn* sedangkan klas-klas sosial yang menerima Islam dengan mencampur-adukkan dengan pekerjaan *fāsīd* disebut *al-Yasār*. Transformasi setiap klas sosial harus berdasarkan hak yang terbangun dari pemikiran dominasi mayoritas (*al-muta'ahah*) pada arah ikutan sosial yaitu idiologi agama, ini berdasarkan tuntutan praktik ketaatan (*amāliyah*) bukan tuntutan pemikiran saja (*naḍāriyah*). Transformasi dari klas-klas sosial yang ada merupakan minimal dari orang-orang yang terpinpin (*al-masītrah*) dengan cara-cara hebat serta menguasai hukum yang mengerasi di atas klas-klas yang lain. Ini adalah orang yang memiliki kemampuan menekan orang lain (*aghlābiyah*) menjadikan cara berpikir agama artinya menginterpretasi agama bagi kemaslahatan umat. Ada pula transformasi klas dengan cara yang lain yaitu penguasa yang mampu menekan dengan cara kompromi (*aghlābiyah al-mustaghillah*) yang mengembalikan interpretasi agama bagi perbaikan tuntutan di atas dengan meminimalisir penguasaan melalui pengurangan kekerasan senjata. Agama menjadi senjata dua mata "agama mengayomi rakyat" (*ad-dīn afyūnu al-sya'bi*) dan "agama memaksakan kegigihan" (*ṣarkhat al-muṭṭahhidīn*).<sup>735</sup> *Ad-dīn afyūnu al-sya'bi* lebih bermakna sebagai gerakan transformasi baik minor maupun mayor sedangkan *ad-dīn ṣarkhat al-muṭṭahhidīn* lebih identik dengan gerakan revolusi agama ataupun revolusi sosial keagamaan.

---

<sup>734</sup>Hanafī, *Hīwār*, h. 486

<sup>735</sup>Hasan Hanafī, *Al-Yamīn wa al-Yasār fi al-Fikri ad-Dīni*, (Mesir: Madbūlī, 1989), h. 45

*Al-Yasār* selamanya menempati masyarakat terfokus dalam persoalan *syubhah*. Ajakan Kiri (*Yasāriyah*) untuk segera merubah landasan berpikir beralih kepada tempat yang lebih dekat takwa batin serta terjadi *equilibrium* sosial. Karena itu risalah langit menyerukan dakwah ajakan progresif (*taqdīmiyah*). Termasuk Nabi mengajak umatnya untuk menemukan perubahan.<sup>736</sup>

Kebenaran tidak datang dengan sendirinya di depan akal. Adapun pangkal akal terbuka bagi penegakan kebahagiaan terhadap hak-haknya manusia. Akal sebagai fondasi revolusi mengutamakan pencerdasan akal (*tarsyīd al-'aql*). Pangkal akal membuka terjadi dialog yang dimungkinkan (*compatible*).<sup>737</sup> Revolusi dilakukan dengan pertimbangan yang benar-benar rasional terhadap antisipasi keguncangan sosial yang berimbas pada psikopatologi pada masyarakat Islam.

Apabila revolusi yang terjadi maka dikembalikan kepada sistem yang berlaku pada pemerintah untuk menyatukan logika dan pencegahan. Era kebebasan demokrasi sistem yang berlaku memberikan ruang revolusi yang lebih kontemporer. Karena itu setiap revolusi dikembalikan kepada struktur berpikir logika (*ra'yu*) dalam memilih bahkan berpegang pada *turās* yang lama seumpama harfiah tafsir. Adapun urgensi pemikiran kebebasan pada umumnya penghapusan pemikiran yang berorientasi ke historis sehingga akan suksesnya kebebasan dan demokrasi di era kontemporer. Dengan sendirinya pemikiran pembebasan akan ditawarkan pemikiran pembaharuan dengan cara melahirkan kemungkinan-kemungkinan ta'wīl bagi kemaslahatan publik. Kemungkinan perbedaan pada logika dengan cara *tahlīl* akal untuk menzahirkan *ṭabiat*. Praktik akal dan *naḍārī* serta tidak ada penerimaan sesuatu berdasarkan kebenaran yang dilandaskan pada selain dalil.<sup>738</sup>

## **E. Urgensi Paradigma Hermeneutik asketisme Representatif**

### **a. Tantangan Hermeneutik Dalam Modernitas**

Sejak awal munculnya modernitas pada abad XVIII, budaya telah menghasilkan struktur-struktur rasionalitas yang mengkonsepsikan modernitas dengan ruang nilai budaya (*cultural value spheres*) sehingga dengan modernitas dapat membedakan tradisi budaya dalam hal ketiga aspek rasionalitas yaitu kesepakatan tentang isu-isu kebenaran, keadilan dan rasa kebersamaan terus-menerus.<sup>739</sup> Aspek budaya sering berseberangan dengan nilai

---

<sup>736</sup>*Ibid*, h. 182

<sup>737</sup> Hanafi, *Ad-Dīn at-Taharrur al-Šaqāfi*, h. 206

<sup>738</sup> *Ibid*, h. 160-161

<sup>739</sup> Jurgen Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, trans. Christian Lenhardt and Shiery Weber Nicholse, cet. 6, (USA: Dekr, 1999), h. 17

religiusitas yang sedang berlangsung di tengah masyarakat.<sup>740</sup> Dalam fakta modernitas bahwa kekuatan sekular dan teokratik merupakan suatu perjuangan yang berpengaruh besar terhadap naik turunnya keseluruhan struktur kehidupan sosial yang disebutkan dengan pengembangan budaya substantif. Ruang nilai budaya ini diistilahkan Ḥanafī dengan *turās* dan *saqāfah*. Essensi *turās* berkembang berdasarkan pada diri *turās* tersebut. Sedangkan wahyu bertujuan merekonstruksi realitas termasuk *turās* dan *tasaqafah* dengan cara merubah dan menata melalui teknik melogikakan dan meninjau ulang agar sesuai realitas dengan dasar *tasyrī*.<sup>741</sup>

Dialektika umat dapat memberikan sugesti terbentuknya *turās* yang lebih eksis mengingat perjalanan hidup suatu masyarakat ajakan terus berevolusi tergantung daya pengaruh perubahan yang digerakkan diprakarsai oleh orang-orang kredibel di masyarakat ataupun orang yang mempunyai kharisma maka paradigma berpikir mempertahankan *turās* lama akan tergeserkan ke dalam paradigma baru. Keberterimaan kolektif masyarakat atas apa yang akan diterapkan dari pendayagunaan nalar manusia demi menuju perubahan. Banyak nalar manusia terbawa dalam perbuatan menyimpang sebagai mana yang dikatakan oleh Leo Tolstoy menyatakan "*reason is frequently the slave of sin; it strives to justify it*",<sup>742</sup> sehingga nalar yang jauh dari konsepsi eksistensi Tuhan akan dominan terjadinya deviasi bahkan lebih sering terjadinya konflik dalam masyarakat.

Agama mengajak kepada *askese* monastisme yakni melatih keulamaan seseorang tetapi Weber mengajak kepada *calling* yang diasumsikannya sebagai cara menumbuhkan motivasi melebihi dari anjuran agama itu sendiri. Kebahagiaan hidup bisa saja datang dari keduanya tetapi Weber lebih menekankan panggilan jiwa (*calling*) untuk merubah sikap pasif individu agar tumbuh ethos dalam kinerjanya. Kemudian Weber menggeser kedudukan agama sebagai musuh rasionalitas asketisme,<sup>743</sup> Asketisme duniawi lebih dominan terhadap kemampuan menguasai atau memperoleh uang. Walaupun demikian sesuatu yang tidak rasional dipahami dalam dimensi dorongan konsistensi kemurnian religius yang membawa kepada kekecewaan dunia (*disenchantment of the world*).<sup>744</sup>

Asketisme bertujuan membuat amal dan kehidupan duniawi menjadi indah baik dalam tataran *egoohood* dan *sosiohood*. Hermeneutik asketisme representatif menjalankan nilai-nilai

---

<sup>740</sup>Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, (New York: Charles Scribner's Sons, 1958), h. 168

<sup>741</sup>Adīb aḍ-Ḍumūr, *Fiqh al-ʿIslāh wa at-Taghayyur al-Siyāsī*, cet. 1, (Damaskus: Dār al-Ma'mūn al-Nasyr wa at-Tawzi', 2011), h. 165

<sup>742</sup>Leo Tolstoy, *The Law of Love and The Law of Violence*, trans. Mary Koutouzow Tolstoy, (New York: Dover Publications, 2010), h. 38

<sup>743</sup>Weber, *The Protestant Ethic*, h. 167

<sup>744</sup>*Ibid*, h. 221

keindahan dari interpretasi Kitab Suci yang melahirkan perbuatan baik sebagai pergeseran ataupun pergantian *turās* dan *saqāfah* baru yang merupakan karya besar (*masterpiece*) yang indah yang diterima masyarakat agar dapat dengan segera diaplikasi dalam kehidupan seperti suatu penjabaran aturan kehidupan modern yang memiliki dorongan konsistensi kemurnian religious yang membawa kepada ketiadaan kekecewaan dunia (*disenchantment of the world*) hingga melenyapkan ketertinggalan tradisi, keterbelakangan budaya dan peradaban yang mencerahkan. Hermeneutik asketisme representatif menghindari suatu sikap kekecewaan pada keterbelakangan budaya lokal atau pun masyarakat diarahkan dengan spirit interpretasi Kitab Suci menjadi perubahan signifikan.

Hermeneutik asketisme representatif merupakan metode interpretasi yang mengadopsi konsep *askese* Max Weber yang menyatakan pentingnya membentuk karakter *beruf* atau panggilan hati/shalih (*calling*) dalam menemukan pencerahan (*enlightenment*). Agama dengan *askese* menjadikan individu *šalih* yang progresif dengan berkecukupan materi. Agama tidak mengajar orang menjadi miskin, tapi menjadikan setiap orang menjadi tercerahkan. Begitu juga halnya negara menciptakan kemakmuran bagi rakyat dan menciptakan rakyat yang *šalih*. Kesalahan sosial dapat dituntun melalui pembuatan legislasi yang pro pada agama dan sosial dengan tidak memisahkan agama dalam pembentukan hukum positif.

Sedangkan maksud representatif adalah setiap upaya tindakan agama yang direpresentasikan melalui wadah politik yang resmi yang disahkan pemerintah. Suatu transformasi dan revolusi interpretasi agama tidak dapat dipaksakan terhadap masyarakat, daerah dan negara. Hermeneutik asketisme representatif ingin menciptakan tatanan sosial yang mengarah kepada terbentuknya suatu tuntunan dalam membentuk karakter masyarakat *šalih*, daerah *šalih* dan negara *šalih*. Hanya saja setiap hermeneutik terhadap teks Kitab Suci direpresentasikan oleh perwakilan politik pada tingkatan tertentu untuk memperjuangkan nilai-nilai Islami dipatenkan dalam setiap pembentukan legislasi. Setiap gagasan Islam Kiri akan terpatronkan dalam kerangka mengadopsi nilai-nilai Islam yang tidak sempurna (mencampur-adukkan dengan *fāsid*) maka dikategorikan sebagai legislasi yang kurang shalih. Sedangkan gagasan Islam Kanan terpatronkan dalam kerangka mengadopsi nilai-nilai Islam yang sempurna baik normatif maupun formatif Islam sehingga dikategorikan sebagai pembentukan legislatif yang shalih. Sementara perubahan setiap individu dan komunitas yang jumlah kecil dapat saja terjadinya transformasi dan revolusi ke arah lebih sempurna, tetapi ketika suatu hermeneutik *ẓawāhir* masuk dalam pembentukan legislasi oleh pemerintah sebagai pemilik komunitas yang besar terkadang menghadapi banyak masalah. Karena itu

pertimbangan kemaslahatan dalam menjalankan diterima suatu gagasan hermeneutik asketisme representatif sangat tergantung pada dominasi pengaruh mayoritas. Hermeneutik praxis (*zāhirī*) dilakukan dengan pendekatan fenomenologi kosmologi yang berdasarkan hermeneutik kemungkinan (*tafsīr imkāniyah*) sehingga tujuan akhir dari pemahaman Kitab Suci adalah tercapainya hermeneutik rumah besar (*nawāzil*) dengan satu tujuan, solusi dan peradaban yang sama.

Kriteria hermeneutik asketisme representatif yang kurang *ṣalih* lebih tertarik kepada pemakaian hermeneutik ke arah bentuk interpretasi teks Kitab Suci yang diadopsi dalam pembentukan legislasi lebih mempertimbangkan yaitu:

1. Model interpretasi kosong yakni suatu gagasan dari hasil hermeneutik yang tidak peduli pada pentingnya nilai-nilai Islam masuk dalam legislasi.
2. Model interpretasi pembelot yakni setiap gagasan dari hasil hermeneutik ingin dibelokkan ke arah pemahaman nilai-nilai Islam yang tidak biasa berlaku dalam masyarakat sehingga dipandang penting didahulukan dalam penyusunan legislasi.
3. Model interpretasi penyebar kebencian yakni setiap gagasan dari hasil hermeneutik terkadang melakukan keputusan kebenaran total dari nilai-nilai Islam itu sendiri sehingga yang tersusun dalam legislasi dipakai kaidah nilai lain dipaksakan kepada masyarakat.

Sedangkan Kriteria hermeneutik asketisme representatif yang *ṣalih* lebih tertarik kepada pemakaian hermeneutik ke arah bentuk interpretasi teks Kitab Suci yang diadopsi dalam pembentukan legislasi lebih mempertimbangkan yaitu:

1. Model interpretasi perang terhadap maksiat yakni suatu gagasan dari hasil hermeneutik yang mencoba membasmi kejahatan masyarakat melalui ditanamkan nilai-nilai Islam masuk dalam wilayah pengawasan pemerintah melalui peraturan legislasi.
2. Model interpretasi kriminal *justice* yakni suatu gagasan dari hasil rumusan hermeneutik yang memberikan keadilan pada masyarakat dengan menjalankan nilai-nilai Islam dibebankan pada pengawasan pemerintah melalui kepolisian dan peradilan.
3. Model interpretasi tertutup yakni setiap gagasan dari hasil hermeneutik hanya mengadopsikan nilai Islam diwakili dalam hukum positif lainnya di mana kriteria perilaku hukum positif mempertimbangkan sebahagian nilai Islam untuk dirumuskan dalam peraturan legislasi.

4. Model interpretasi terbuka yakni setiap gagasan dari hasil hermeneutik mencoba menjalankan nilai-nilai Islam dicerminkan dengan mengantikan sebagian atau keseluruhan istilah-istilah bahasa resmi pemeritahan dengan menggunakan istilah-istilah yang berlaku dalam Kitab Suci dijadikan rumusan dalam legislasi dengan tindakan yang disesuaikan dengan tuntutan Kitab Suci.

Pentingnya hermeneutik berkeadilan (*fairness*) yang dapat merekomendasikan bahwa pembaca modern tidak dapat menyimpulkan eksegesis modern interpretasi Alquran klasik tentang keabsahan interpretasi Kitab Suci mengingat interpretasi Alquran belum ditemukan suatu benang merah interpretasi yang mengkhawatirkan suatu keadaan masa depan. *Interpreter* Alquran klasik tidak melakukan kamufase terhadap tantangan penafsiran yang tersembunyi dan tak terucapkan. Semua *interpreter* sudah melakukan kejujuran (*honesty*) dengan pengujian teks Kitab Suci yang serius. Kemudian pembaca modern mengkritisi interpretasi Alquran klasik dengan mendiskualifikasikan seluruh atau sebahagian dari interpretasi klasik dengan standar berpikir modern yang menenggelamkan melalui penggunaan komentar modern dengan berbagai anteseden.

Baik eksegesis, interpretasi ataupun hermeneutik Alquran klasik sudah diperoleh referensi baku yang sering menarik pemikiran tentang teks yang berhubungan dengan testimoni Kitab Suci melalui analogi keyakinan (*faith*) yang telah membandingkan antara teks dengan teks. Ketika eksegesis klasik menyulam interpretasi Kitab Suci secara bersama-sama hingga lahirlah kitab-kitab tafsir dan kitab-kitab fiqh sehingga keberadaan kitab-kitab ini dipandang tidak relevan menggunakan teks tunggal untuk sebuah eksegesis ataupun interpretasi yang tak diinginkan oleh eksegesis modern akan tetapi testimoni tersebut secara konstan berhubungan dengan teks-teks yang lain dengan metode analogi mengintensifkan penggunaan tipologi logika seperti tradisi *mujtahid* khususnya. Tradisi pemikiran mujtahid telah melahirkan ideal moral setiap testimoninya maka perubahan testimoni ke arah penafsiran yang baru yang menghapus atau menenggelamkan testimoni tersebut akan membentuk suatu penafsiran yang mengkhawatirkan bahwa kebenaran masa lalu tidak dilanjutkan pada masa modern. Keadaan masa modern banyak muncul permasalahan kompleksitas dapat dilakukan pendekatan pemikiran yang relevan dengan testimoni tersebut.

Baik tafsir maupun hermeneutik memiliki kompetensi pengembangan keberlanjutan dalam hal menata pengembangan budaya substantif. Tafsir selama ini berorientasi ke masa lalu mengikuti perkembangan budaya original awal Islam. Sedangkan hermeneutik berorientasi ke masa depan dengan menemukan pola-pola kehidupan modern yang

mensugestikan penemuan besar (*novelty*) yang dapat diabadikan dalam kehidupan modern. Kehidupan modern menawarkan berbagai ragam cara hidup dalam seluruh aspek yang kadang terjatuh dalam sekularisme, teokratis, demokratis, modernisme dan liberalisme.

Hermeneutik pada dasarnya bertujuan melakukan konsekuensi reformasi budaya yang menerima perubahan dominan tak diduga dan tak diinginkan dari hasil kerja keras yang kadang kontradiksi dengan apa yang pernah dipikirkan sebelumnya.<sup>745</sup> Hermeneutik tidak mengupayakan konflik khususnya penafsiran yang berkembang di masa klasik (*antiquity*) baik penafsiran ini ditujukan pada tradisi humanis yang ideal yang pernah berkembang di Yunani dan Romawi akan tetapi filterisasi budaya Islam terproteksi dalam budaya *nubuwwat* dan *khulafa' al-Rasyidin*. Dinamika fenomena sejarah mengalami perkembangan dan penurunan. Sebenarnya hermeneutik asketisme memperkenalkan '*ideal reader types*' tentang teori dinamika dan fenomena alternatif sebagai pembentuk rangkaian evolusi dalam setiap *turās* dan *saqafah*. *Ideal reader types* dikonstruksikan untuk membangun sejarah (*historical*) berdasarkan pengalaman manusia. Weber sangat paham yang menganalisis tentang "*ideal reader types*" yang dimaksudkan adalah tipe bentuk-bentuk yang paling konsisten dan logis yakni interpretasi bentuk murni jarang ditemukan dalam sejarah tetapi menjadi praktik sosial budaya yang ideal.

Hermeneutik asketisme representatif merupakan suatu interpretasi Kitab Suci berdasarkan cara hidup rasional (*a rational method of living*). Hermeneutik asketisme selama ini lebih bersifat antithesis terhadap tafsir. Dalam kenyataannya hermeneutik asketisme lebih menerima Kitab Suci dalam batas menciptakan kesalehan sosial (ego sosial). Semua individu setelah mengalami metamorfosis dengan dunia, dominan tidak melepaskan efek dunia dalam cara berpikir dan menatap masa depan sehingga terbentuklah *turās* dan *saqāfah* yang dibentuk oleh komunitas. Hermeneutik asketisme identik sebagai harapan individu jangka tertentu di mana semua pembebanan kehidupan hanya berkisar di dalam keshalehan individual (ego hood) dan sosial (ego sosial). Ketika individu melihat agama dalam perspektif dunia maka disimpulkan pekerjaan agama dihimpit oleh aktivitas duniawi. Karena itu hermeneutik asketisme dihidupkan dengan cara familiar yang mengesankan bahwa nilai asketisme ada dalam berbagai bentuk lain yang lebih daripada moral ultima itu sendiri. Setiap individu dapat memilih sesuai dengan kehendak dan keahlian yang mungkin diabadikan dalam hidupnya asalkan nilai asketisme dalam Islam masih menjadi motivasi *ukhrawiyah*.

---

<sup>745</sup>Weber, *The Protestant Ethic*, h. 90

Hermeneutik asketisme representatif menjadikan pemahaman agama masuk dalam *ironcage* masa lalu (historis), sedangkan hermeneutik asketisme Islam yang kontemporer mesti masuk dalam tepenjarai (*ironcage*) modernitas. Hermeneutik asketisme Islam dilatar belakangi oleh interpretasi yang tidak memunculkan permusuhan akan tetapi melakukan transformasi bahkan revolusi dalam batas yang dapat diterima semua kalangan yang intinya peduli sosiosentris bukan egosentris. Dorongan hermeneutik asketisme dalam Islam melahirkan interpretasi pro aktif memunculkan sikap keshalehan sosial yang *concern* pada kondisi kekinian masyarakat.

Hermeneutik asketisme representatif menitikberatkan pada batin duniawi (*innerweltliche Askese*), artinya adanya kebaikan yang tinggi di dalam kehidupan dunia (*lifeworld*) ini yang dapat dicapai oleh manusia berdasarkan kepada spirit religius. Pemahaman agama tanpa *askese*, tidak mungkin orang menunggu datangnya pencerahan diri tanpa usaha.

Interpretasi dari hermeneutik asketisme representatif dalam Islam tidak lagi membiarkan perkembangan euphoria *turās* dan *saqāfah* selalu mengarah kepada nilai-nilai negatif, walaupun nilai negatif masih dihidupkan karena mempertimbangkan kemaslahatan. Di era modern sering terjadi sosial yang kaku akibat permasalahan semakin hari semakin bertambah terutama aspek kemodernan yang tidak dapat dibendung, di lain pihak mungkinkah penantian menunggu datangnya perubahan bagi yang pasif.

Hermeneutik asketisme representatif dalam Islam harus dilakukan elaborasi *egohood* yakni kerbersatuan jiwa manusia dalam Ilahiyah yang hanya dapat dirasakan oleh sebahagian orang yang memiliki kedudukan moral ultima yang dipahaminya melampaui pemahaman orang lain. Didasari pada masalah tersebut maka sebaiknya interpretasi asketisme pada umat Muslim sangat relevan dengan konsep kekinian bila spirit Islam ditumbuhkan dalam suatu tatanan *sosiohood*. Terdapat deviasi struktur sosial yang pincang akibat kelompok ataupun klas tertentu terusik oleh kehadiran pihak lain akibat ego sektoral manusia bertabrakan dengan ego individualistik lainnya. Seharusnya kehadiran individu yang memiliki sikap asketisme membentuk etos dan etik dapat merubah karakter melalui kekayaan interpersonal. Kesalahan individu lebih utama untuk meraih kesuksesan hidup akan tetapi kesalahan sosial lebih utama dalam kehidupan dewasa ini. Keshalehan sosial sebagai langkah *wisdom* agar wacana kesempitan, kepincangan, ketertinggalan dan ketidak-adilan dapat diselesaikan secara manusiawi. Rekonstruksi asketisme dalam Islam diarahkan lebih kepada menggiring asketisme menuju diskursus sosial yang lebih kompleks

Hermeneutik asketisme representatif dalam Islam dapat mempengaruhi dampak terhadap sosial dan politik. Kehidupan modern tidak terisolir dari dampak sosial dan politik yang begitu hebat yang ditawarkan oleh cara berpikir politik melalui demokrasi sedangkan ekonomi berkembang secara liberal. Dunia modern lebih cepat terciptakan perbedaan kelas, strata dan budaya yang didorong kuat oleh tumbuhnya politik dan ekonomi dalam berbagai aspek perkembangan hidup manusia. Batas asketisme positif itulah dikenal dengan interpretasi *askese* menciptakan keshalehan sosial sedangkan asketisme negatif yaitu menciptakan *askese* yang liberal. Asketisme yang relevan dengan era sekarang yaitu aktif melibatkan diri dengan partisipasi kesadaran diri dalam masalah sosial dan politik.

Perubahan fundamental nilai kemodernan didasari pada keberadaan tradisi budaya dengan kemauan mengambil sikap deliberatif yang signifikan. Konsep interpretasi melalui hermeneutik mengenai signifikansi budaya menunjukkan pentingnya pemahaman subjektif tentang sebuah horizontal nilai. Manusia pada akhirnya mewajibkan dirinya untuk memilih nilai-nilai tak terbatas itu. Hal ini secara implisit menandakan bahwa nilai-nilai itu menjadi sasaran individu dalam mengambil keputusan itu sendiri terlingkupi dalam keputusan terbaik antara *halal* dan *mubah*. Sebuah budaya bukanlah lahir secara buatan tradisi sendiri (*self-creation*) ataupun karsa tradisi sendiri (*self-cultivation*) yang harus dipilih secara kemauan (*will*). Hermeneutik harus menyoroti fragmentasi lingkup umum dari nilai-nilai, dimulai dengan asumsi kerangka nilai-nilai melalui konsep signifikansi budaya dari mana tindakan individu (*individual action*) harus dimulai. Posisi eksistensi manusia cukup dekat dengan konsep persangkaan (*prejudice*), karena jauh sebelum kita memahami diri kita melalui proses pemeriksaan diri (*process of self-examination*) harus dipahami terlebih dahulu eksistensi diri ditengah-tengah masyarakat, keluarga dan negara di mana kita hidup.<sup>746</sup> Penopang signifikan modernitas yaitu sains modern, individualisme, liberalisme dan elemen demokratis terkadang didorong oleh filsafat utilitarian yang berujung pada *individual freedom for God (inner-world individualism)* atau pilar institusi bebas lainnya.<sup>747</sup> Hermeneutik tidak menjadi mekabi buta melebur dalam modernitas tanpa arah. Hermeneutik asketisme representatif berjalan sesuai asketisme rasional yang berlawanan dengan "menerbangkan dunia tanpa rencana" (*planless world flight*) ataupun mendambakan asketisme yang sensual.

Adanya peningkatan fragmentasi budaya sehingga menyebabkan munculnya sikap sekular theodesi kemajuan sejarah. Bahkan lahirnya penetrasi hubungan antara rasionalisasi

---

<sup>746</sup>Hans George Gadamer, *Truth and Method*, (London: Sheed & Ward, 1975), h. 245

<sup>747</sup>Max Weber, *The Prospect of Liberal Democracy in Tsarist Russia*, in W.G. Runciman (ed.) Max Weber. *Selections in Translation*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), h. 282

dan dominasi melalui sikap defensif pluralisme melawan kekuatan homogenisasi budaya merupakan antisipasi posisi postmodern. Akan tetapi visi ketidakbersahabatan (*unbrotherly*)<sup>748</sup> dan terpenjarai (*ironcage*) di dalam perkembangan modernitas, namun Weber masih menjunjung tinggi dasar rasional dari teori sosial modern dengan alasan ketidakpastian empiris, ambiguitas etika dari akibat munculnya konflik nilai. Oleh sebab itu adanya benturan wacana dan kepentingan dalam modernitas mengharuskan perlunya penyatuan intelektual (*intellectual integrity*).<sup>749</sup>

Mengatasi konsekuensi dari kekecewaan (*disenchantment*), ditegaskan bahwa budaya adalah setiap langkah maju yang mengarah untuk menghilangkan kesia-siaan. Kemajuan nilai-nilai budaya sangat berarti mengingat dapat mendatangkan pelayanan berharga serta dapat menghilangkan sifat saling bertentangan (*self-contradictory*) dan berakhirnya sifat pertentangan.<sup>750</sup> Ibnu Khaldun menyatakan bahwa sebuah agenda besar dapat dilakukan dengan manajemen rumah tangga besar (*tadbīr manzil*) ataupun manajemen kota (*tadbīr madani*) yang dapat menjalankan tuntutan etika dan hikmah agar publik ikut bertanggungjawab memelihara keberlangsungan sistem dalam peradaban.<sup>751</sup> Tempat budaya berkembang secara dinamis dimulai pada kota (*city*) yang diartikan dengan pemukiman yang relatif tertutup dan tidak hanya kumpulan dari sejumlah tempat tinggal yang terpisah. Kata "kota" memiliki aspek kuantitatif murni yaitu *city* adalah sebuah wilayah yang besar. Daerah besar akan memenuhi syarat sebagai kota dengan kondisi khusus yakni berbagai budaya yang determinan dengan ukuran hadirnya perbedaan ragam personal sebagai karakteristiknya maka tidak diharapkan dalam kota muncul berbagai budaya yang terasing dari karakteristik kota tersebut.<sup>752</sup> Budaya yang berkembang harus sesuai dengan karakteristik masyarakat kota tersebut. Inilah tradisi (*turās*) original yang kadang tidak sesuai dengan Islam dengan pendekatan ultima moral tidak menghapuskan secara keseluruhan mengingat ada sebagian orang yang masih menginginkan *turās* tersebut dipertahankan. Langkah transformasi akan terus bergerak sebanding dengan tingkat positif dari semangat interpretasi Kitab Suci diterima pada budaya suatu kota. Revolusi akan berhasil bila semua masyarakat kota menerima secara total pemberlakuan *turās* baru.

Perkembangan pemahaman agama di era modern telah terjadi disparitas, differensial bahkan *disagreement* yang dipaksakan untuk dijalankan maka tergiring pada konflik dan

---

<sup>748</sup>Max Weber, *Economy and Society*, ed. Guenter Roth and Claus Wittich, (CA: University of California Press., 1978), h. 632

<sup>749</sup> *Ibid*, h.129-156

<sup>750</sup> *Ibid.*, h. 357

<sup>751</sup> Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, h. 72

<sup>752</sup> *Ibid*, h. 1212

perbedaan. Pemahaman agama terkadang sebagai kedamaian (*salvation*) juga sebaliknya pemahaman agama yang keliru sebagai pemicu malapetaka. Kedudukan wahyu statis, sedangkan pemahaman agama bersifat aktif, progresif dan agresif bahkan ekstrem. Karena itu keberadaan pemahaman agama berdasarkan pemahaman William James terdapat agama yang sakit (*sick religious*) maka mengarah kepada pemahaman-pemahaman agama yang saling memprovokasi membangkitkan spirit permusuhan. Sedangkan agama yang sehat (*health religious*) memiliki karakter yang *visioner* yang mengutamakan egososial lebih tinggi ketimbang ego diri sendiri (*ego self*). Kesulitan manusia mengetahui ciri-ciri kedua karakter ini hanya saja dapat diukur berdasarkan ketenangan sosial yang tidak terjebak pada psikopatologi atau psikososial lainnya.

Agama pada masyarakat memiliki karakter jiwa agama yang sehat dan jiwa agama yang sakit. Jiwa yang sehat selalu tergiring pada mencari kebenaran. Sedangkan jiwa yang sakit akan tergiring pada interpretasi kesesatan (*dāl*) ataupun kesalahan (*khata*). Benturan-benturan sosial diawali dengan munculnya interpretasi *dāl* dan *khata'* yang ingin mengembangkan paradigma baru. Pandangan *dāl* dan *khata'* biasanya bersifat tidak representatif sedangkan valid (*ṣāḥiḥ*) lebih bersifat representatif. *Dāl* disimbolkan dengan salah (*khata'*), tidak mencukupi (*bāṭil*), sia-sia (*laghā*) sedangkan *ṣāḥiḥ* disimbolkan dengan diterima akal (*saḥ*), kepastian (*qaṭa'*), kebolehan (*yajūz*) dll. *Dāl* secara umum dikenal dengan pola merubah *maintream* masyarakat yang maksudnya adalah merubah pokok-pokok agama di masyarakat seperti shalat tidak wajib lima waktu, haji tidak ke *baitullah*, tidak wajib memakai jilbab bagi perempuan, kawin tanpa keabsahan wali.

Perkembangan pemahaman agama telah masuk dalam paradigma baru yakni semua pemahaman agama akan mengalami sensus komunal (mayoritas pendapat pakar) bahwa pandangan ataupun pendapat yang diterima dalam masyarakat dominasi pendapat mayoritas sedangkan pendapat minoritas selalu digeser. Biasanya, pendapat mayoritas menguasai politik dengan sendirinya menguasai pengaruh pemerintah menyebabkan tangan pemerintah menjadi kekuatannya. Karena itu pemahaman agama berkembang dalam skop *worldview* representatif selama ini diwakilkan pada sistem dominasi politik bahwa pendapat mayoritas menjadi tolok ukur kebenaran.

Hermeneutik akan terus terjatuh dalam siklus paradigma karena itu melalui hermeneutik restoratif diarahkan pergerakan dari kiri (teori kemungkinan –posibilitas) menuju kepada kanan (*perfect*). Hermeneutik tidak dapat dipaksakan pada masyarakat dengan selalu dominan ke kiri akan tetapi sesekali akan berbalik ke arah kanan karena ada kemaslahatan yang penting. Suatu interpretasi baru tidak dapat memaksakan atau

mematahkan idiologi lama tanpa ada penerimaan melalui perjalanan interpretasi tersebut. Setiap interpretasi diupayakan dari ha-hal kekirian akan melaju ke hal-hal ke kanan. Kalau kemudian dari ke kanan kembali ke kiri itu bisa jadi jumud (*setback*) atau kemunduran (*drawback*).

Ada persoalan agama tidak dapat dipaksakan pada orang yang baru bersentuhan dengan budaya Islam dengan membalikkan keadaan menjadi Islam tulen. Atau persoalan orang Islam yang hidup di tengah-tengah keluarga non Muslim atau hidup di negara non Muslim pasti mengalami kendala yang besar yang memerlukan pemahaman agama yang harus derivasi atau direduksi lagi menjadi pemahaman yang *compatible*. Ataupun masyarakat yang homogen dan heterogen yang beragam atau bercampur dalam satu keluarga besar atau marga sekalipun mengalami anggapan bahwa agama menjadi sekunder sedangkan suku menjadi primer. Karena itu bila muncul persoalan agama dalam masyarakat seperti ini, agama akan diabaikan memilih suku lebih penting. Keadaan ini mengharuskan memodifikasi pola hermeneutik yang bergerak dari derivatif satu kali otoritatif pada kali yang lain kemudian melaju ke partisipatif sesuai irama pergerakan kemajuan sosial.

Pemahaman agama dalam pendekatan hermeneutik menjadi suatu keniscayaan bahwa Alquran tertulis dalam Bahasa Arab yang hanya dapat dipahami secara baik oleh orang yang *rasikhuna bi 'ilm* seperti dinyatakan dalam teks Alquran itu sendiri. Namun karakteristik orang *rasikh* tidak diketahui banyak oleh publik secara terang. Oleh karena itu, interpretasi Alquran dihadapkan pada dua corak pendekatan pemahaman yaitu orang Arab dan non Arab. Pada orang Arab memiliki bahasa percakapan/ibu belum tentu dapat memahami Alquran secara baik mengingat Alquran terkandung dalam versi bahasa Arab yang paling sempurna. Orang Arab yang paling mahir memahami interpretasi Alquran dikenal *mujtahid* yang banyak hidup di abad VII masehi. Sedangkan para mujtahid yang hidup di abad setelah ini umumnya dipredikatkan dengan *mujtahid muqallid* seperti Imam Bukhari sebagai ahli Hadis bermazhab Syafi'i, Imam Muslim sebagai ahli Hadis bermazhab Hambali, al-Ghazali sebagai ahli tasawuf bermazhab syafe'i. Banyak orang Arab tidak secara otodidak dapat memahami bahasa Arab secara otomatis dapat langsung mengetahui pemahaman Alquran secara baik.

Sedangkan interpretasi Alquran pada orang non Arab menjadi Alquran harus didahulukan dengan pendalaman gramatika secara signifikan. Namun banyak orang non Arab memahami Alquran dari Alquran yang sudah diterjemahkan ke dalam bahasa nasional Arab yang kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa nasional masing-masing. Pemahaman Alquran dari teks-teks terjemahan memungkinkan orang yang tidak menguasai bahasa Arab

memahami Alquran seperti dipahamkan dari teks terjemahan secara pemahaman apa adanya (*taken for granted*). Alquran dari teks Kitab Suci diterjemahkan ke dalam bahasa transnasional yang kemudian masuk ke dalam bahasa lokal atau bahasa individualistik. ‘Abid al-Jabirī menyampaikan bahwa Alquran dipahami secara kritik nalar Arab dimaksudkan adalah tidak semua tradisi Arab sekarang bersandar pada Alquran seutuhnya. Tradisi Arab sesungguhnya ada dalam Alquran seperti yang sudah dipraktikkan Rasulullah semasa hidupnya sehingga turun ayat *al-yauma akmaltu lakum* menandakan tradisi Alquran masuk dalam tradisi Arab sudah sempurna pada awal-awal Islam berkembang. Namun lambat laun tradisi ini dikritisi oleh ‘Abid Al-Jabiri tidak dipertahankan pada tradisi Arab kontemporer menyebabkan pemahaman Alquran tidak dapat disandarkan pada tradisi Arab sekarang melainkan harus masuk dalam interpretasi authensitas (original) dari Alquran itu sendiri. Kelemahan setiap individu mendapatkan interpretasi authensitas akibat ketidakmampuan menjelajah gramatika Arab secara benar sehingga sebagian orang menafsirkan Alquran dari Alquran terjemahan mengakibatkan terjadilah pergeseran makna secara meluas mengacaukan paradigma interpretasi authensitas bahkan jatuh pemahaman Alquran dalam paradigma bervariasi.

## **b. Hermeneutik Sebagai Aksi Yang Menyejarah**

Hermeneutik derivatif sebagai cara mempermudah menghendaki transliteratur dari bahasa Qur'anī ke bahasa lokal sehingga Alquran menjadi terealisasi dan terpahami secara akurat. Selama ini pemahaman agama terderivasi dari bahasa Alquran ke bahasa Arab akan mengalami perbedaan yang tajam. Sedangkan bahasa Alquran diderivasi ke dalam bahasa lokal menjadikan Alquran sebagai pemahaman agama berbasis transnasional. Di sini akan menghadapi kendala kemampuan orang yang melakukan interpretasi yang sesuai dengan esensi Alquran terkadang banyak bahasa derivasi memahaminya dari karangan-karangan bahasa Arab (*syarah* dan *tahqīq*) sebagai perantara pemahaman bahasa agama itu sendiri. Banyak bahasa Alquran tidak terwakili bahasanya dalam berbagai bahasa lokal mengharuskan bahasa lokal mencari pemahaman bahasa Arab terdekat untuk dialihbahasakan agar memiliki makna yang original.

Selama ini pemahaman agama agar tidak terjadi bias untuk menghindari pemahaman agama tidak berkembang secara liar. Pemerintah di bawah Kementerian Agama melakukan pengetatan pemahaman agama tidak boleh pemahaman agama di masyarakat berbeda dengan pemerintah terkesan pemerintah mengambil alih pemahaman agama harus melalui satu

corong. Hal ini cenderung menempatkan pemahaman agama menggunakan hermeneutik otoritatif bahwa orang dipercaya pemerintah yang berhak menginterpretasikan Alquran. Hal ini dilakukan agar pemahaman agama di masyarakat menjadi seragam untuk menghindari tindakan saling tuduhan yang mengarah kepada provokasi yang akhirnya terjadi benturan sosial atas nama agama.

Sementara hermeneutik partisipasi memberikan corak interpretasi yang saling mementingkan persamaan (*equality*) dan kebersamaan. Setiap individu memiliki hak yang sama dalam kemampuan interpretasi Alquran saling memberikan kontribusi terhadap terbentuknya tradisi (*turās*) atau (*saqāfah*) agar masyarakat tercerahkan oleh pemikiran-pemikiran progresif. Hermeneutik partisipatif identik meredakan disparitas dan diferensial (perbedaan) dengan sendirinya karena pertimbangan egososial lebih penting ketimbang ego sektoral lainnya. Interpretasi Alquran bisa menjadi interpretasi bermata dua di mana interpretasi yang diterima masyarakat dapat memunculkan nuansa Islami yang *rahmatan lil ‘alamin*. Sedangkan interpretasi lainnya dapat membentuk deviasi (penyimpangan) sosial akibat interpretasi membentuk pemahaman agama yang saling tidak menerima ditimbulkan dari perbedaan persepsi, perspektif dan sumber rujukan.

Dalam masyarakat terbentuk pemahaman agama yang bersandar pada terjemahan Alquran kadang Hadis saja, ada pula ijma<sup>‘</sup> bahkan qiyas saja ataupun taklid buta terkadang mengikuti interpretasi berdasarkan perasaan (*feeling*). Keadaan ini membentuk komunitas yang saling tidak tentram karena masyarakat dihiasi oleh potensi negatif terkadang pada suatu waktu meningkat menjadi tensi ke arah konflik. Tidak mungkin dalam suasana konflik untuk menemukan solusi pemahaman agama yang diterima semua pihak akan tetapi agama beserta pemahamannya dijalankan bersamaan dengan seni menguasai politik. Dalam politik akan ditawarkan nuansa atau corak pemahaman agama yang dikampanyekan pada hari pemilihan suara rakyat dapat dijadikan sensus komunal (mayoritas pendapat pakar) akan menentukan corak pemahaman mana yang diterima sehingga menjadi interpretasi yang kuat menguasai perjalanan sosial ke depan serta bagi yang tidak menguasai mayoritas menjadi pengikut.

Suara rakyat yang menang mencorakkan paradigma baru, mungkin saja paradigma baru mengambil seutuhnya dari paradigma lama ataupun dimunculkan dari teori tripartit yakni menerapkan kembali (*reapplied*), memodifikasi atau meninggalkannya. Perkembangan politik yang menentukan dari pre interpretasi menjadi menjadi interpretasi normal (*hulum ideology worldview*) kemudian menghadapi kepincangan (anomali) selanjutnya melahirkan *normal science* yaitu keadaan yang menerima konsep baru dijalankan dalam masyarakat. Demikianlah siklus pemahaman agama kadangkala pada suatu waktu sangat mantap

perjalanan agama pada suatu komunitas ataupun bangsa maka pada keadaan yang lain melemah. Suatu kondisional masyarakat lebih dominan menerima pandangan *daif* saja tidak berkenan pada pendapat kuat. Sedangkan masyarakat pesantren (atau simpatisan pesantren) lebih dominan menerima pendapat kuat yang dijalankan dalam masyarakat. Masyarakat *abangan* lebih dominan menerima pemahaman agama yang modern. Masyarakat *priyayi* lebih tertarik pada pemahaman agama yang berbasis pemahaman agama ala *kiai*. Masyarakat *kejawen* lebih dominan menerima pemahaman agama yang bersifat budaya seremonial ketimbang nilai *sacred* atau ibadah. Masyarakat Minang memberikan dominasi tradisi pada maskulinitas atas patriarkha. Corak pemahaman agama semacam ini akan terus bergulir sesuai pergeseran paradigma yang dibentuk setiap lima tahun sekali sesuai perkembangan politik. Pemahaman agama akan terformulasikan dalam pergantian paradigma yang terus akan mengalami hal sama sepanjang zaman yang tidak dapat diredam.

Dalam perkembangannya tidak ditemukan masyarakat mapan yang terus terpola dalam satu bentuk pemahaman dan ketetapan. Hanya saja pemahaman agama dilandasi pada Kitab Suci maka argumen tekstual harus menjadi tolok ukur serta argumen tekstual pula harus dikuatkan dengan argumen rasional agar rekonstruksi, *rethinking*, pembaharuan (*renewal*) dan *tajdīd* dalam pemahaman agama tidak menimbulkan anomali. Kitab Suci memiliki cakupan pemahaman agama yang terpampang dan terhampar luas memerlukan teknik penggalan. Bila kemampuan seseorang dalam tipologi fiqh mencoba melakukan pemahaman agama selalu bersandar kepada fiqh yang ada. Dalam tipologi ahli kalām (*mutakallimin*) mempolarisasi pemahaman agama selalu melahirkan kontroversi (*jadal*) terhadap pemahaman Ilahiyah, *nubuwwah*, insāniah serta penciptaan alam. Dalam tipologi syi‘ah memandang pemahaman agama tidak menerima transfer pengetahuan dari tradisi Arab awal Islam di mana Syi‘ah mengikuti aturan rasional-empiris tak terikat dengan tradisi Arab tersebut. Dalam tipologi sufistik mendorong pemahaman agama yang menguatkan asketisme ukhrawi. Dalam tipologi neo-sufistik mencoba melahirkan pemahaman agama yang mengadopsi nilai asketisme yang sesuai modernitas. Dalam tipologi filosofis akan diberikan cakrawala berpikir agama yang lebar bersifat *wisdom* yang komprehensif. Dalam tipologi humanistik akan selalu membela manusia sebagai manusia bukan membela manusia yang berperilaku binatang. Dalam tipologi feminis bersikap membela kaum yang lemah termasuk perempuan agar pemahaman agama tidak menjadi perempuan opini yang tidak penting (*second opinion*). Dalam tipologi patriarkha memiliki pemahaman agama untuk sebuah kekuatan yang besar dalam meruntuhkan keadaan yang maskulinitas yang menganggap perempuan tidak tepat berada di ruang publik. Dalam tipologi anakronistik membentuk

pemahaman agama yang menolak tradisi lama dikembangkan dalam tradisi baru. Dalam tipologi puralis mengajak pemahaman agama untuk menyetarakan dengan pemahaman agama lainnya agar terbentuk sikap terbuka (inklusif) yang kemudian melahirkan toleransi. Dalam tipologi sekular membawa pemahaman agama ke arah asketisme duniawi mengikis asketisme ukhrawi. Dalam tipologi tradisionalis mencirikan pemahaman agama dengan memindahkan tradisi lama ke tradisi baru di mana nilai lama dipertahankan. Dalam tipologi modernis membentuk pemahaman agama menyelaraskan dengan ide-ide progresif. Dalam tipologi neo-modernis membentuk karakter pemahaman agama yang mengelaborasi antara nilai yang baik pada klasik dan modern. Dalam tipologi liberal menghendaki pemahaman agama yang tidak terpola pada satu doktrin dan ideologi. Dalam tipologi kebatinan menggagaskan pemahaman agama yang tidak beraturan lebih terkesan mementingkan kebatinan ketimbang religiusitas.

Oleh karena itu, pemahaman agama yang berlaku di tengah masyarakat yang memenuhi standar pemikiran umum yang diterima dalam tataran menumbuhkan interpretasi produktif dan partisipatif bukan pemahaman agama yang bersifat benturan fisik (*fighting*), stagnan dan statis. Pemahaman agama bersandarkan hermeneutik bila tidak direpresentasikan kepada perjalanan politik di masyarakat maka mengikuti alur konsensus *mutawātir*. Konsensus *mutawātir* yang paling ideal adalah suatu pemahaman agama yang direkomendasikan secara dialektika oleh pakar Alquran yang sampai pada pengakuan tentang satu tema pemahaman agama oleh 40 orang pakar maka sudah dikatakan sesuatu itu menjadi benar serta bisa dilaksanakan dalam kehidupan sehari-hari. Gagasan ini diilhami dari pandangan Syafi'ī tentang keabsahan peserta shalat Jumat harus mencapai 40 orang ahlinya maka bila tidak sampai pada jumlah 40 orang ahlinya maka pada hari Jumat tersebut ditambah dengan kembali (*i'ādah*) melaksanakan shalat zuhur. Sedangkan konsensus *mutawātir* yang paling rendah yaitu pemahaman agama yang direkomendasikan secara dialektika oleh 3 (tiga) orang pakar Alquran maka pemahaman agama tersebut sudah tidak dalam pendapat *dhā'if* hanya tidak dapat dipastikan kuat dalam dimensi literalnya. Ini sama dengan sensus 'komunal' semakin banyak pengakuan dari pakar ataupun semakin tinggi penerimaan masyarakat pada suatu pemahaman agama yang membentuk paradigma di masyarakat semakin benar suatu pemahaman tersebut.

Dalam pemetaan konflik dalam pemahaman agama seperti gambaran yang tersebut di atas memungkinkan dilakukan antisipasi, introspeksi dan menjaga jarak dengan pihak-pihak yang berpotensi konflik. Seumpama tipologi fiqh, tradisionalis, Sunni, sufistik dan patriarkha akan menerima kebersamaan mereka. Sedangkan tipologi modernis, neo-modernis, neo-

sufistik, anakronistik, feminis, humanistik, sekular dan pluralis diterima hidup dalam satu komunitas yang walaupun berbeda. Syi'ah hampir memiliki tempat terpisah karena mengkhawatirkan ideologi dan teologi yang bertukar dengan Islam umumnya. Sementara *mutakallimīn* memiliki pandangan ekstrem dapat terjadi perang fisik seperti perkembangan *wahdatul wujud* dalam sejarah Islam. Begitu pula tipologi kebatinan diragukan keIslamannya karena bercampur dengan magis, mitos dan budaya tertentu.

Sementara potensi konflik ketika berhadapan hermeneutik dalam wajah anakronistik, sekular, pluralis, neo-modernis, feminis, humanistik akan mudah terjadinya perdebatan bahkan konflik fisik dengan penganut fiqh atau tradisional. Anggapan tipologi fiqh dan tradisional karena dipandang mereka dekat dengan ingkar sunnah (*kufūr*). Sedangkan aliran pemahaman agama Islam yang berkembang mendunia dewasa ini terdapat aliran Syi'ah, Wahabi, Sunni, dan Ahmadiyah. Di tingkat nasional Indonesia terdapat NU berbasis sunni, Muhammadiyah berbasis modernis, PERTI banyak tokoh dari pesantren berbasis tradisional, ICMI beranggotakan cendekiawan berbasis neo-modernis, JIL beranggotakan anak-anak muda berbasis liberal, Syi'ah dan Ahmadiyah berbasis pada orang-orang hipokrit.

Hal ini tidak mungkin tipologi tersebut di atas saling menyerang dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Karena itu perang dimaksud adalah perang hermeneutik dalam rangka menunjukkan kekuatan hermeneutik (*the power of hermeneutics*) yang sanggup mempengaruhi eksistensi mereka dalam masyarakat. Masyarakat menjadi filter dalam melakukan uji kelayakan (*fit and proper test*) mana yang lebih layak dan diterima di tengah-tengah masyarakat mayoritas sedangkan pihak yang menjadi minoritas harus menerima sebagai pengikut. Semua pihak yang melakukan hermeneutik yang imposibilitas akan ditolak oleh mayoritas. Sedangkan hermeneutik yang posibilitas lebih dekat dengan masyarakat mengingat tidak ada jurang interpretasi yang dikhawatirkan oleh masyarakat.

Begitu pula di tingkat dunia internasional tidak ada negara Islam berbasis Sunni menyerang Syi'ah Iran yang dipandang *dāl* dan *kufur* dalam pemahaman agama mereka. Ataupun menyerang Ahmadiyah berkembang di Pakistan dan India, tetapi yang mungkin dilakukan adalah perang hermeneutik. Sejauh mana kemampuan pemahaman agama secara aplikasi hermeneutik lebih otentik dan original. Lambat laun masyarakat akan memilih antara mempertahankan, mengoreksi, memperbaiki, keluar dari komunitas bahkan menjauhkannya.

Ḥanafī tertarik pada revolusi Islam di Iran merupakan yang terbagus dalam perkembangan sejarah modern Islam dengan asumsi bahwa Iran dengan menggunakan hegemoni hermeneutik oleh Khomeini mampu merevolusi tradisi Iran lama yang *munkar* ke tradisi Iran baru di bawah konsep *wilāyah al-fāqih* dipandang hasil interpretasi hermeneutik

Khomeini yang cemerlang. Eksistensi peran ulama di tingkatkan masuk ke dalam struktur bagan negara di mana sebelumnya tidak pernah eksis dalam pemerintahan Reza Fahlevi. Dalam asumsi Hanafi, Iran akan mengalami pergeseran paradigma kembali nanti pada suatu saat akan ada tokoh Islam yang sampai melahirkan pemahaman Islam yang otentik dan original. Hal ini seperti yang terjadi di Turki, Kemal Attaturk telah berhasil melakukan sekular terhadap pemerintahan dan rakyat sipil. Tetapi di era sekarang di pemerintahan Erdogan sudah mulai diperkenalkan pemahaman Islam otentik dan original dengan berbagai referensi yang terjadi negara-negara Islam di dunia. Hal ini menyebabkan partai AKP yang dinaungi Erdogan mengalami kemenangan mutlak. Inilah pertanda hermeneutik dalam melandasi pemahaman agama selalu terjadi evolusi dari kiri ke kanan dengan perjalanan waktu antara cepat dan panjang (lama).

Raja Emirat Arab yang memimpin kedua tempat ibadah *haramain* (Mekkah dan Madinah) membiarkan dan membolehkan orang melakukan ibadah shalat, haji dan umrah dengan pemahaman masing-masing walaupun terkesan terindikasi *dāl* dan *khata'* namun tetap diizinkan untuk beribadah. Tidak mungkin melarang Syi'ah, Ahmadiyah dan orang-orang *dāl* lainnya untuk tidak beribadah di *haramain*. Hal ini tidak dilakukan untuk menghindari konflik yang sporadis yang mengakibatkan kehancuran Islam global. Perbaikilah pemahaman agama dengan hermeneutik untuk menghindari konflik atas nama agama dalam skala berat, sedang dan ringan. Wujud ibadah di *haramain* dapatlah dijadikan contoh hidup bersama dalam perbedaan dengan asumsi bahwa masa depan akan lebih baik dalam aplikasi hermeneutik dalam pencarian makna otentik dan original dalam Alquran.

Dalam memahami agama terdapat batas (*had*) hukum seperti salah (*khata'*) dan benar (*ṣawab*), valid (*ṣāhih*) dan batal (*fāsid*) akan tetapi ada pendapat alternatif lain semacam pendapat pilihan (*mukhtar*) semata-mata karena dapat dipergunakan. Ataupun logika yang menjamin berbagai perspektif yang dapat saja digagas oleh satu orang yang berangkat dari lembaga yang mempunyai target untuk perkembangan ideologi yang digali langsung dari *naqaliyah* ayat Qur'an dalam batas minimum (*had al-adnā*) untuk keperluan eksistensi.<sup>753</sup>

Revolusi dimotivasikan dari dorongan kuat rasional instrumental yaitu rasional yang ingin merubah ke arah terbentuknya realitas sedangkan rasional imanen sebagai pembangkit spirit perubahan bagi terciptanya keadaan yang lebih baik lagi sementara rasional *askese* mengajak diri untuk berubah ke arah lebih mapan dalam beragama dengan membentuk introspeksi sikap hidup terhadap peningkatan material yang dimilikinya. Rasional *askese*

---

<sup>753</sup> Hanafi, *Min al-Naṣ ilā al-Waqi'*, Juz. I, h. 63

untuk mencerahkan hidup dengan menguasai agama dan ekonomi dalam mencapai transformasi minoritas. Rasional instrumental lebih didominasi kepada gerakan-gerakan sosial untuk menuju ke jalan perubahan signifikan yaitu antara transformasi mayoritas atau revolusi itu sendiri. Rasional imanen lebih menitik fokus terjadinya transformasi minoritas.

Ḥanafī menganggap revolusi yang terjadi di Iran yang dipelopori Khomeini sebagai revolusi yang sempurna begitu pula Ḥanafī menyatakan revolusi di Turki membalikkan Islam ke dalam Islam sekular yang dipelopori oleh Kemal Ataturk dipandang revolusi perfeksionis. Kedua revolusi ini bercirikan Kiri Islam (*Yasāri Dīnī*) yaitu Islam yang dikembangkan dalam wacana merubah dari keadaan sebelumnya yang lebih tertindas dan terbengkalai oleh Syah Iran Reza Fahlevi direvolusi oleh Khomeini dengan konsep *wilayah al-faqīh* sebagai satu kemaslahatan tersendiri yaitu suatu prakarsa dari non religius ke religius. Sedangkan Turki direvolusi tradisi tertinggal Turki dari Eropa maka Kemal Ataturk merevolusi dengan Kiri Islam dari negara religius menjadikan Turki bergeser paradigma ke konsep religiusitas individual. Kemaslahatan yang muncul adalah ide-ide sekular Kemal Ataturk menjadi realistis namun Ḥanafī menganggap revolusi di Turki akan mengalami revolusi kembali ke Kanan Islam (*Yumnā Dīnī*). Dalam era kepemimpinan Erdogan sudah terasa ada keinginan revolusi masih dalam batas transformasi minoritas sedikit demi sedikit ajaran Islam di ruang publik mulai menggeserkan interpretasi hermeneutik yang sekular ke arah Islam yang baru. Begitu pula di Iran sampai hari ini masih bertahan revolusi gagasan Khomeini namun dari inspirasi Ḥanafī tetap Iran harus menunggu terjadinya revolusi ataupun transformasi lanjutan ke *yāmīn dīnī*.

Revolusi yang digagaskan Ḥanafī pemindahan reformasi agama (*‘iṣlāh dīn*) menuju kepada kebangkitan kinerja (*naḥḍah syāmīlah*). Ḥanafī tidak dalam upaya membangkitkan revolusi Islam sebatas perubahan pada individual saja tetapi perubahan seluruh masyarakat dalam satu ide Islam yang disetujui agar hermeneutik *nawāzil* menemukan format yang dapat secara cepat perubahan itu terjadi. Hermeneutik *nawāzil* tidak melahirkan permusuhan antara pro revolusi (pendukung revolusi) melawan kontra revolusi (penentang revolusi). Keadaan ini sangat berbahaya bagi perkembangan Islam di masa depan mengingat terbangkitnya permusuhan internal. Revolusi Iran dan Turki tidak mendatangkan permusuhan antara pro revolusi (pendukung revolusi) melawan kontra revolusi (penentang revolusi) sehingga terasa perkembangan pemerintahan setelah revolusi tidak terjadi perpecahan di kalangan umat Islam itu sendiri. Inilah revolusi dengan basis totalitas masyarakat ada dalam sebuah hermeneutik *nawāzil* tidak lagi terjadi percekocokan antara sesama. Walaupun kemudian di Turki di masa Erdogan ingin reformasi agama terjadi sebuah transformasi baru yang tidak menimbulkan

permusuhan ke dalam umat Islam Turki. Hermeneutik *nawāzil* di Turki dan Iran merupakan sebuah landasan revolusi dan transformasi yang dibangkitkan dari persamaan persepsi dalam religiusitas yang dipahamkan dari teks Kitab Suci walau dalam kandungan teks Kitab Suci tidak menyatakan interval dan integral waktu perubahan yang ingin direvolusi tetapi menunggu *interpreter* yang terbaik itu muncul seperti Khomeini dan Kemal Ataturk.

Revolusi kentara seperti disebut Ḥanafī yang terjadi di Andalusia yakni perpindahan *turās* dan *saqāfah* Islam ke non Islam. Revolusi di Andalusia dimulai dengan pengalihan penggunaan istilah agama, Rasul, mukjizat dan Nubuwwat diserukan untuk menggantikan istilah tersebut kepada istilah-istilah yang berkembang di Andalusia seperti gerakan (*harkah*), perubahan (*taghayyur*), pembebasan (*taharrur*), publik (*jamāhir*) dan pemerataan (*‘adalah*). Sedangkan lafadz Allah, *jannah*, *nar*, *akhirat*, *hisāb*, dan *‘iqāb* merupakan lafadz *qaṭ’i ṣarafah*. Tidak mungkinlah diperpanjang pemahamannya hanya memerlukan pemahaman komitmen dalam jiwa batin manusia bahkan tidak menghendaki dilakukan hermeneutik yang panjang. Sedangkan lafadz *jin*, *malaikat* dan *syaiṭān* bahkan kalimat penciptaan, kebangkitan dan *qiyamat* adalah lafadz yang melampaui *hissi* dan *musyahadah* serta sulit untuk diaplikasi dalam kehidupan karena hanya bersifat keyakinan (*faith*). Karena demikian itu tidak mengarah interpretasi Kitab Suci kepada berpikir secara realitas akibat sulit diterima oleh semua orang dalam interpretasi realitas hanya dalam batas interpretasi teks saja.<sup>754</sup> Hal ini membuat interpretasi di atas terjadinya deviasi sensus literalis, komunal dan spiritualis mengingat semua teks Kitab Suci tidak tersugesti kepada munculnya spirit ketuhanan dalam jiwa malahan lebih mengarah kekosongan makna Tuhan dalam jiwa manusia.

Interpretasi Kitab Suci tidak memberikan cakupan hermeneutik ke arah alienasi yang membentuk bias dan rekayasa makna sampai kepada kekosongan Tuhan pada diri manusia. Hermeneutik semacam ini tidaklah relevan dengan zaman kontemporer yang memiliki permasalahan yang kompleks. Hermeneutik menawarkan penyelesaian masalah (*problem solving*) bukan menambah masalah (*puzzle solving*). Interpretasi teks Kitab Suci di satu sisi memberikan nuansa beragama yang terkutuk (*damnation*) dan kedamaian (*salvation*) dipengaruhi oleh cara berpikir emosi, *feeling*, popularitas dan sensasional akan tetapi dengan pendekatan hikmah (*wisdom*) akan ditemukan pertimbangan (*naḍār*) menjadi pedoman *rahman lil ‘alamin*.

Pencerahan pikiran bertujuan mampu membangunkan masyarakat untuk mengetahui yang mana kebenaran mutlak dan kesalahan mutlak. Seperti yang terjadi di Andalusia

---

<sup>754</sup>Hanafī, *At-Tajdīd fi al-Fikr al-Islami*, h. 375

adalah masyarakat berbeda dalam memahami cara-cara umum. Dengan sendirinya cara-cara umum mensugestikan atau dihadapkan pilihan satu cara hidup yaitu *bāṭil* pada pemikiran atau salah (*khata'*) dalam prinsip pemikiran masyarakat beragama. Dengan demikian terjadilah benturan pemikiran tentang otoritas pemegang kebenaran mutlak. Sebenarnya sistem yang kokoh terkadang bergeser kepada arah yang saling bertentangan seperti kebaikan mengarah kepada keburukan, kebenaran kepada kejahatan, benar kepada salah, bahkan iman kepada pikirannya sendiri ataupun Islam kepada *jaḥiliyah*.<sup>755</sup>

Suatu interpretasi hermeneutik pada awalnya bersifat perjuangan (*an-niḍāl*) lama-kelamaan berelaborasi dengan hegemoni (*sulṭah*) maka pemikiran tersebut menjadi valid. Pemikiran valid berkaitan erat dengan kekuatan menggerakkan massa (*taqwiyah*) dan menghapuskan keraguan pada orang lain maupun penolakan dalam diri manusia. Kevalidan teori maupun kealpaan teori tergantung kepada seberapa penting urusan tersebut, seberapa banyak diterima manusia, ataupun seberapa otentik kapasitas hukumnya, tergantung pula pada historis suatu negeri atau siklus tradisi yang tetap.<sup>756</sup> Khomeini dan Erdogan di era modern merupakan contoh kemenangan hermeneutik asketisme. Kedua tokoh ini mempengaruhi *sulṭah* sehingga memberikan ruang hermeneutik terbuka ke arah lebih baik. Turki di bawah kepemimpinan Kemal Atatürk melarang pemakaian jilbab tetapi sekarang sesudah kemenangan Erdogan dalam Pemilu 2015 dilakukan pemahaman ulang tentang jilbab yang sesuai Islam. Sedangkan Khomeini berhasil merevolusi Iran dengan melakukan pemahaman agama dalam pendekatan dialektik (*khiṭābī*). Baik revolusi Iran dan Turki merupakan revolusi dalam tataran *al-Yasār al-Islami*. Dalam perkembangan sejarah belum ditemukan suatu revolusi dalam tataran *al-Yumnā al-Islami*, tetapi gerakan *al-Yumnā al-Islami* hanya dalam bentuk gerakan transformasi saja. pandangan Ḥanafī bahwa tidak mungkin transformasi terjadi dari pendapat argumentasi transenden (*burhānī muta'alliḥīn*) Mulla Sadra menuju ke pendapat dialektik (*khiṭābī*) khomeini.<sup>757</sup> Kelemahan pendapat demonstrasi transenden (*burhānī muta'alliḥīn*) tidak dapat membangkitkan terjadinya transformasi bahkan revolusi akibat terlalu ideal dan abstraktif. Setiap *turās* dan *saqāfah* berafiliasi dengan kultur setempat dalam zaman tertentu. Dengan demikian inferensia dan disparitas adat kebiasaan menjadi hambatan dalam menegakkan *al-yumnā al-Islamī* secara revolusi tetapi dilakukan dengan transformasi minor. Penyebab utama Islam tidak berkembang secara revolusi akibat banyak *turās* Islam tidak *includenya* persamaan konsepsi

---

<sup>755</sup> Hanafi, *Ad-Dīn wa al-Ṣaurah*, h. 215

<sup>756</sup> Hanafi, *Ad-Dīn Wa al-Ṣaurah*, h. 476

<sup>757</sup> Hanafi, *Haṣar*, juz. II, h. 137

lokal (*syā'bi*) sehingga konsepsi lokal inilah diklasifikasi ke dalam pandangan *al-Yasār al-Islamī*.<sup>758</sup>

Hermeneutik tidak dilakukan interpretasi dari teks Kitab Suci menambah permasalahan baru atau bertambah rumit. Dengan demikian hermeneutik tidak lebih bagus dari hermeneutik yang terjadi di masa klasik di tangan para *mufassir* dan *fuqahā'*. Hermeneutik diharapkan adanya gerakan baik yang terjadi mulanya pada akal setiap individu kemudian masuk ke dalam *turās* lokal selanjutnya masuk ke dalam wilayah internal pemerintahan sebagai pemegang kekuatan (*taqwiyah*) maka revolusi digerakkan *yasāri dīnī* atau *yumnā dīnī* dengan pertimbangan kemaslahatan bukan untuk dilandasi pada kepentingan politik besar akan tetapi pencerahan negara dalam nuansa agama. Revolusi Iran dan Turki keduanya mengandung revolusi bernuansa agama di mana *Iran* memperkuat agama sedangkan Turki mengalihkan agama tidak diurus oleh negara akan tetapi masih dalam batas beragama seperti anjuran Kemal Ataturk bahwa azan harus dengan bahasa Turki, Alquran yang beredar dengan menggunakan bahasa Turki, tidak boleh menggunakan serban tetapi topi, masjid dirubah menjadi pustaka dll. Negara membuka *saqāfah* dan *turās* baru walau banyak orang menganggap bertentangan dengan essensi Islam. Kebangkitan Turki dipandang oleh umat Muslim dari negara mayoritas Muslim lainnya dipandang sebagai kemajuan Islam versi lain yang tidak biasa dalam dunia Islam.

Pemahaman agama pada dasarnya harus mengandung dialektik (*khiṭābī*) yang dapat diarahkan kepada terjadinya transformasi sosial. Dorongan transformasi sosial tidak dapat dilakukan secara cepat tetapi menyamakan standar pertimbangan (*naḍār*) dan perdebatan (*kalām*) dalam koridor keberterimaan. Hal inilah untuk membangkitkan penerimaan hermeneutik rumah besar (*nawāzil*) dapat dengan cepat terealisasi lambat laun akan terus meningkat dari gerakan *al-Yusrā al-Islamiyah* ke *al-Yumnā al-Islamiyah* tidak sebaliknya. Hermeneutik *nawāzil* tidak memandang aspiratif bagi hermeneutik yang alienasi mengingat kecenderungan berbeda sebagai awal terjadinya benturan sosial. Pemahaman Kitab suci bukan bertujuan melahirkan kompetisi keindahan sastra atau prosa yang mempengaruhi pencitraan diri dari suatu pemahaman akan tetapi seberapa tingkat penerapan dialektik (*khiṭābī*) ke dalam realita sesungguhnya. Alquran bukan abstrak akan tetapi konkritisasinya dari imposibilitas menuju posibilitas.

Hermeneutik perfeksionis dapat dicetuskan sebagai karya besar (*masterpiece*) dengan memadukan secara professional akumulasi dari sensus literalis, komunal dan spiritualis.

---

<sup>758</sup> Hanafi, *Hiwār*, h. 481

Sensus literalis merupakan representasi teks yang diterima oleh *interpreter* sama dengan komunitas *interpreter* yang ahli lainnya. Sensus komunal (mayoritas pendapat pakar) merupakan representasi komunitas ahli yang menerima untuk membumikan suatu pemahaman agama ataupun interpretasi Kitab Suci. Sensus spiritualis merupakan representasi teistik atau religius selalu dimunculkan dalam setiap pemahaman termasuk pemahaman agama. Pemahaman agama tidak berada dalam pembicaraan kosong (*idle chatter*).

Hermeneutik asketisme representatif merupakan rumusan idiologi masa depan. Hermeneutik tidak menciptakan interpretasi masa depan sebuah dunia modern yaitu "para spesialis yang tanpa ruh, dunia para hedonis yang tanpa hati" (*last men of this cultural development: specialist without soul, hedonists without heart*).<sup>759</sup> Era otonomi modernitas ditandai oleh diferensiasi yang berasal dari trikotomi yakni ilmu, moralitas dan seni yang saling otonom dan memiliki logikanya sendiri. Hal ini tidak lagi terikat berupa kosmologi atau agama. Sementara hermeneutik tidak melepaskan diri dari kesucian agama karena hermeneutik sebagai alat transfer pengetahuan dari teks Kitab Suci ke bahasa manusia. Perkembangan ilmu, moralitas dan seni masing-masing melahirkan gaya hidup, kegiatan dan 'wilayah nilai' yang berbeda-beda. Tujuan hidup ingin memperoleh kesejahteraan umum (*the bonum summum*) diraih dari etika sebagai motivasi mendapatkan penghasilan uang terus-menerus serta dikombinasikan dengan menghindari atau pengetatan dari semua kenikmatan kehidupan secara spontan. Hal ini merupakan sikap eudamonistik bukanlah sikap hedonistik.<sup>760</sup>

Dengan demikian hermeneutik asketisme representatif mengupayakan kecerdasan intelegensi dalam mengkombinasikan antara ketiga sensus yakni sensus literalis menjadi ketepatan makna yang didapat, sensus komunal yaitu mampu menangkap sejauh mana interpretasi diterima oleh mayoritas pakar sedangkan sensus spiritual diupayakan dapat membangkitkan semangat zaman (*geistige*) dalam dimensi monastisme yang dinyatakan bahwa Tuhan lebih memberi rahmat kepada orang yang ingin menuju kepada spirit kebaikan sehingga setiap usahanya (*kasb*) selalu meningkatkan kesejahteraan diri dengan bernaung di bawah ajaran dan perintah Tuhan seperti ungkapan Weber menegaskan "keengganan untuk bekerja adalah gejala dari kurangnya karunia" (*unwillingness to work is symptomatic of lack of grace*).<sup>761</sup> Hermeneutik asketisme representatif mengharapkan tercapainya pencerahan (*enlightenment*) dari interpretasi Kitab Suci dengan merepresentasikan legal dan moral

---

<sup>759</sup>Max Weber, *Socialism* dalam W.G. Runciman (ed.) *Max Weber. Selections in Translation*, Cambridge: Cambridge University Press, 1978), h. 171

<sup>760</sup>Weber, *The Protestant Ethics*, h. 53

<sup>761</sup>*Ibid*, h. 159

universal melahirkan modernitas estetis dan asketis. Umumnya gerakan sosial dewasa ini melakukan revolusi kultural. Gerakan sosial memiliki kekuatan kepercayaan (*trust*) dapat menginterpretasikan dengan baik identitas individu dan kolektif.<sup>762</sup>

Pentingnya rasionalitas menginterpretasi dunia melalui nilai-nilai yang didapat dari analisis historis mengevaluasinya sebagai *judgments* pengalaman tak terbatas. Ini merupakan sebuah refleksi ide tentang theodesi penderitaan (*theodicy of suffering*) sebagai akibat universal dari motif agama.<sup>763</sup> Identik pemikiran Weber adalah eksistensi kebebasan nilai (*value freedom*) yang didasari pada etiket dalam perilaku kehidupan (*special ethic and life conduct*).<sup>764</sup> Weber secara etis mengagumi semua orang punya kharisma dan bertanggungjawab menembus terpenjara (*iron cage*) dirinya sebagai orang-orang terkini (*last man*) dan kembali pesona baru masa depan (*new re-enchantment in the future*).<sup>765</sup>

Essensi hermeneutik harus bertopang pada nilai-nilai asketis menuntut kebenaran agama yang dapat menarik orang seperti ungkapannya "kejujuran adalah polise yang terbaik" (*honesty is the best policy*) harus diberlakukan pada setiap interpretasi dalam memahami agama.<sup>766</sup> Atas dasar hermeneutik inilah harga diri (*self-esteem*) terbentuk dalam tujuan menciptakan kehidupan dunia yang meningkatkan kebaikan menuju persiapan kehidupan akhirat. Hermeneutik tanpa *honesty* dipastikan terjebak dalam berbagai kepentingan yang tidak lazim dalam setiap diskursus Alquran. Kitab Suci melalui interpretasinya tidak sesekali *terplatform* pada nilai perbuatan negatif, apa yang disebut Ḥanafī dengan *nahy* yaitu setiap perbuatan mungkar yang paling besar pada kehidupan manusia walaupun dalam kehidupan di Barat tidak mempersoalkan status perbuatan tersebut mengingat kehidupan Barat mengambil pedoman hidup bersandar pada hermeneutik kosmologis yang areligius yang sifatnya universal muthlak. Dalam Islam, hermeneutik religius lebih terprotektif dalam kehidupan dibandingkan hermeneutik kosmologis.

Agama dan pemahaman agama tidak mengajak umat menuju kepada kemiskinan, ketertinggalan, keterbelakangan, ketertindasan dan kehancuran. Agama dan pemahamannya dibentuk oleh interpretasi baik dicetuskan oleh pemimpin maupun apresiasi interpretasi individual. Hanya saja pengabdian interpretasi termasuk interpretasi Kitab dipengaruhi oleh *interpreter* itu sendiri. Terdapat pula *interpreter* yang dominan mempertahankan budaya asal

---

<sup>762</sup>Habermas, *Der Philosophische Diskurs*, h. 365

<sup>763</sup>Weber, *The Social Psychology*, h. 273–7

<sup>764</sup>Weber, *Economy and Society*, h. 111–112

<sup>765</sup>Weber, *Socialism*, h. 351–369

<sup>766</sup>Immanuel Kant, *Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace, and History*, trans. David L. Colclasure, (London: Yale University Press, 2006), h. 94

dengan cara memindahkan budaya (*turas* lama) yang dipaksakan masuk ke dalam budaya masa depan (*turas* baru). Ada pula *interpreter* mengakumulasi perkembangan empiris klasik untuk diperbaiki atau direhabilitasi pada masa depan. Terkadang terdapat pula *interpreter* menawarkan konsep kebaruan (*novelty*) yang mungkin dilaksanakan pada masa depan. Dengan singkatnya, pemahaman agama dalam modernitas melalui hermeneutik mendukung rasionalitas (lebih realistis dengan wahyu), kritis (lebih dari sikap naif) dan progresif (lebih dari pemeliharaan tradisi). Modernitas mempunyai inti estetika dibentuk oleh pemahaman diri artistik visi masa depan (*avant garde*).<sup>767</sup>

Jalinan hubungan antara etika agama dengan semangat kapitalisme, hal ini dimungkinkan oleh proses rasionalisasi dunia, penghapusan usaha magis, yaitu suatu manipulasi kekuatan super natural, sebagai alat untuk mendapatkan keselamatan. Hal ini dipahami dari konsep Theodisi (kebaikan Tuhan) adalah komponen dari setiap agama keselamatan yang menarik para penganutnya untuk mengembangkan etika.<sup>768</sup> Etika kerja keras (*charisma of goodness*) dipandang sebagai etika batin (*Gesinnungsethik*), dalam bentuk yang paling sangat sistematis, dapat membuat tuntutan meningkat terbentuknya kesempurnaan kepribadian (*total personality*) tidak akan menjerumuskan diri dalam hal pelanggaran tertentu.<sup>769</sup> *Gesinnungsethik* melibatkan sentimen mencintai fraternalistik (persaudaraan).<sup>770</sup> Bukan theodisi yang bertumpu pada nilai-nilai absolut umum (*gesinnungsverein*).<sup>771</sup> Tidak etis suatu hermeneutik justru menjerumus ke dalam *setback* akan tetapi menciptakan pemahaman agama yang *enlightenment*.

Hermeneutik asketisme representatif mencoba menciptakan deradikalisi interpretasi teks Kitab Suci yang mengurangi perang ideologi yang dimunculkan dari pemahaman agama baik dari pemahaman agama dalam negeri maupun transfer pemahaman Islam yang terjadi secara transnasional. Filsafat hermeneutik dalam pemahaman Islam menciptakan pola pikir kemanusiaan yang memiliki pandangan akhir yang agung. Karena itu nilai asketisme sebagai patron yang ingin yang menjadikannya sebagai visi dan misi dari hermeneutik itu sendiri.

Hermeneutik asketisme mencoba meningkatkan upaya rasionalisasi yang meliputi dalam dua tipe yaitu rasionalisasi doktrin dan perilaku hidup. Rasionalisasi doktrin dengan upaya menghilangkan unsur magis dari dunia modern. Setiap orang dapat menguasai segala sesuatu melalui kalkulasi rasional. Inilah oleh Weber disebut *Entzauberung der welt* yakni

---

<sup>767</sup>Habermas, *The Philosophical Discourse*, h. 8

<sup>768</sup>Weber, *Socialism*, h. 497

<sup>769</sup>Weber, *Economy and Society*, h. 534

<sup>770</sup>*Ibid*, h. 634

<sup>771</sup>*Ibid*, h. 41

demagifikasi atau demistifikasi dunia. Hilangnya elemen magis yang berpuncak pada doktrin dan perilaku berkurangnya sakramen secara drastis serta hilangnya sistem perantara yang pasrah pasif memediasi hubungan dengan Tuhan. Hal ini sebagai upaya menumbuhkan disiplin diri bahwa setiap perubahan dimulai dari diri sendiri bukan menunggu datangnya spirit perubahan dari Tuhan. Sedangkan rasionalisasi perilaku hidup dikembangkan melalui disiplin diri, kalkulasi rasional, individualisme dan dipraktikkan secara sistematis artinya kerja baik yang dikombinasikan dengan sistem yang terpadu.

Perluasan kebebasan individu menjadi terpenjara (*iron cage*) dalam rasionalisasi itu sendiri. Seperti politik dan sains yang digerakkan individu-individu tanpa spirit (*specialists without spirit*), estetis dan etis didominasi oleh hawa nafsu (*sensualists without heart*), bahkan asosiasi ekonomi bebas diganti dengan standarisasi dan sentralisasi. Weber mengistilahkan dengan perhambaan baru (*the new serfdom*) untuk menjinakkan massa.<sup>772</sup> Hermeneutik asketisme tidak mengikuti rasionalisasi yang bebas namun harus bertumpu pada *specialists by spirit* dan *sensualists by heart*.

Hermeneutik representatif harus mengikuti logika diskursif yang bertaut erat dengan akal instrumental, dengan *zweckrationalitat*, yang mendasari proses modernitas yakni sebuah kemampuan rasional yang mengarah kepada tujuan dan hasil dengan cara menganalisis dan menghitung serta merancang. Rasionalitas itulah yang telah membawa manusia menuju kepada kemenangan atas dunia, dan dalam derajat tertentu telah mencapai kemerdekaannya, manusia pun menjadi sosok yang universal dan sekaligus “tuan dan penakluk”, seperti anjuran kata takdir. Pada saat yang sama, hidup dengan sesuatu yang represif. Oleh sebab itu, “universalitas ide-ide sebagaimana dikembangkan oleh logika diskursif yakni dominasi dalam wilayah konseptual atau dibangun di atas dominasi yang sebenarnya. Rasionalitas formal atau rasionalitas instrumental mengorientasikan tindakan manusia pada aturan-aturan yang dirumuskan secara eksplisit dan menjamin pengendalian yang didasarkan pada perhitungan-perhitungan rasional, maka rasionalitas substantif atau rasionalitas nilai sebaliknya berurusan dengan pilihan-pilihan nilai tindakan manusia. Sebuah keyakinan pada nilai rasional sebagai kewajiban atas diri sendiri atau harapan yang rasional (*zweckrationale*) bahwa semua pihak akan meraih hidup sampai mencapai rasionalitas cara-tujuan (*zweckrationale*).<sup>773</sup>

---

<sup>772</sup>Weber, *Socialism*, h. 281

<sup>773</sup>Weber, *Economy and Society*, h. 41

### c. Hermeneutik Sebagai Pembentuk *Turās* dan *Šaqafah* Baru

*Turās* dan *šaqafah* dimotori oleh masyarakat yang menganggap penting beralihnya kepada peradaban yang lebih rasional dengan dorongan semangat zaman. Masyarakat identik sebagai pelaku tindakan kolektif (*collective action*) akan berarti bila pemerintah akan mendengar intersubjektif didasari pada pengetahuan diri masyarakat yang terorganisasi ke dalam penentuan nasib sendiri (*self-determination*) masyarakat.<sup>774</sup> Bahkan memperkuat solidaritas dalam konteks kehidupan yang tidak lagi dilegitimasi lagi oleh tradisi.<sup>775</sup> Setiap kesepakatan (*agreement*) dihasilkan akibat adanya kontroversi berbagai rasio yang memaksakan orang kepada pilihan “ya” atau “tidak”. Setiap *turās* dan *šaqafah* baru dibangun berdasarkan orientasi aksi diarahkan melalui pemahaman terhadap elemen yang tidak biasa (*unconditional*) pada akhirnya dapat memunculkan validitas (*gultigkeit*) tentang klaim perbedaan pandangan *defacto* (*geltung/resmi*) dari praktik kebiasaan tersebut.<sup>776</sup> Begitu pula halnya *turās* dan *šaqafah* bergeser sesuai perkembangan peradaban yang diterima di tengah masyarakat.

Sentral pemahaman diri individualistis tidak cukup bagi masyarakat untuk mempunyai pengaruh terhadap dirinya sendiri, karena itu akan memerlukan pusat otoritas yang bisa menerima dan menerjemahkan ke dalam tindakan pengetahuan dan impul dari ruang publik (*public sphere*).<sup>777</sup> Teori intersubjektivitas membuat orang dapat mengerti melalui pengujian kritis di mana kesadaran terhadap yang keliru dapat memperbaiki kontinuitas sebuah tradisi yang telah kehilangan quasi-natural tentang keberadaannya.<sup>778</sup> *Turās* dan *šaqafah* baru terbentuk dari konsep ruang budaya (*cultural spheres*) yang mendoktrinkan persepsi mengenai otonomi ruang publik (*public spheres*) dapat menarik kekuatan besar untuk rasionalisasi dunia kehidupan (*lifeworld*) sehingga interpretasi pemahaman agama teraplikasi dalam perkembangan ruang publik (*public spheres*) hanya yang diterima oleh banyak orang. Khususnya masyarakat modern berpotensi melahirkan interpretasi sains dan agama dari dunia dengan tanpa melihat dari perspektif Islamologi dan Islamisasi. Sebenarnya kebenaran melalui hermeneutik asketisme melingkupi di dalamnya agar setiap tindakan dalam *public spheres* dan *lifeworld* tidak secara garis lurus dengan

---

<sup>774</sup>Habermas, *The Philosophical Discourse*, h. 360

<sup>775</sup>*Ibid*, h. 347

<sup>776</sup>Habermas, *Moral Conciuousness*, h. 19

<sup>777</sup>Habermas, *The Philosophical Discourse*, h. 360

<sup>778</sup>*Ibid*, h. 347

sekularisme akan tetapi harus mengikuti spirit walau dalam batas kanan agama (*yasār dan yumnā dīnī*).

Setiap *turās* dan *ṣaqafah* mengajak hubungan intersubjektif melalui komunikasi aktif<sup>779</sup> semua individu menginginkan kesepakatan pada kehendak umum (*common will*)<sup>780</sup> yang diabadikan dalam estetis yaitu ekspresi moral praktik dari kerja-kerja sosial (*social labor*)<sup>781</sup> yang sifatnya muncul dari *kognitif rasional*<sup>782</sup> agar terhindar dari pase ambigu yang kadang terjebak dalam mengantisipasi metafisik (*overcoming of metaphysics*)<sup>783</sup> menjaga tradisi melalui kontra (*counter-Enlightenment*) dari terdistorsi dalam *lifeworld* atau kehidupan yang penuh tragedy pasca pencerahan (*post-Enlightenment*). Karena itu baik *turās* dan *ṣaqafah* ingin melakukan tradisi melalui *counter-Enlightenment* dari terdistorsi supaya tidak terjadi tragedi *post-Enlightenment*.

Dalam modernitas adanya universalisme moral. Universalisme dimaksudkan adalah sejalan dengan seni dan estetika seperti halnya unsur-unsur eksplosif dalam ideologi borjuis itu. Prinsip universalisasi dapat dipahami sebagai model “*reflective equilibrium*” sebagai rekonstruksi konflik moral terhadap aksi.<sup>784</sup> Karena itu baik tradisi dan budaya determinan dengan ‘indah’ tetapi belum tentu bisa menyangkut apa yang *sublim*<sup>785</sup>—sesuatu yang konon melekat pada visi masa depan (*avant-garde*) hari ini. Adapun yang sublim punya kualitas yang lain dari yang indah. Yang indah bersangkutan dengan bentuk dari objeknya di mana bentuk itu berupa keterbatasannya. Sebaliknya, yang *sublime* ditemukan dalam suatu objek yang tanpa bentuk—tidak dapat diwadahi oleh suatu bentuk inderawi sama sekali.

Budaya modern masih dipengaruhi oleh ruang kehidupan etika sehingga mempertanyakan tentang keadilan (*justice*) dalam wawasan yang *concern* pada kehidupan yang bagus (*good life*).<sup>786</sup> *Good life* atau dengan kata lain realisasi diri (*self-realization*) merupakan wawasan tidak mendatangkan masalah yang konkrit tentang bentuk sejarah kehidupan atau perilaku kehidupan individu. Nilai-nilai budaya juga melampaui perilaku *de facto*. Nilai budaya tersebut berproses menjadi sindrom sejarah dan kisah dari suatu orientasi

---

<sup>779</sup> Jurgen Habermas, *Moral Consciousness*, h. 44

<sup>780</sup> Jurgen Habermas, *Der Philosophische*, h. 40

<sup>781</sup> *Ibid*, h. 67

<sup>782</sup> *Ibid*, h. 213

<sup>783</sup> *Ibid*, h. 160

<sup>784</sup> Habermas, *Moral Consciousness*, h. 26

<sup>785</sup> Sublim berasal dari bahasa Latin yaitu *sublimes* berarti “tinggi”, di angkat ke atas,” “ditinggikan”. Perasaan atau pengalaman sublim adalah perasaan atau pengalaman tentang yaitu (1) keagungan, keindahan, kekecewaan, teror atau musibah, (2) bercampur dengan kesenangan dan keagungan, (3) mencekam, yang seluruhnya melibatkan pikiran. Yang *sublime* dikaitkn dengan yang indah, yang menkjubkan, yang menggoda serta yang mengikat. Lihat juga Jurgen Habermas, *The Philosophical Discourse*, h. . 398

<sup>786</sup> Habermas, *Moral Consciousness*, h. 108

nilai melalui mana subjek dapat membedakan kehidupan yang baik yang dihasilkan dari kehidupan belaka. Tapi ide *good life* bukanlah sesuatu yang kita yakini ada sebelumnya tetapi suatu 'kemungkinan' yang abstrak.<sup>787</sup> *Good life* dimungkinkan muncul karena adanya adaptasi sensus literalis, komunal dan spiritualis dalam membentuk *turās* dan *ṣaqafah* baru melalui interpretasi kekinian.

Selama ini sensus literalis membuat kajian hermeneutik jatuh ke dalam konsep yang ideal. Hal ini telah dibuktikan oleh hasil pemahaman agama yang dilahirkan *mazhab al-arba'ah* yang telah bertahan hidup selama XII abad. Namun nilai ideal tidak dapat dijalankan seluruhnya seperti hukum *jinayah*, hampir di semua daerah maupun negara mayoritas tidak menjalankannya bahkan menggantikan dengan hukum positif negara. Sensus literalis ada indikasi melangit akan tetapi masih dapat ditolerir sebagai ajaran agama yang kemudian diderivasi atau direduksi ke dalam bahasa pengarah seperti yang ada dalam kitab fiqh. Pemahaman agama akan mengalami kesulitan memahami langsung ke Kitab Suci karena memiliki tingkat kesukaran pemahaman.

Sensus spiritualis terlalu subjektif, mengingat spirit dimunculkan dari dalam jiwa manusia. Adakalanya dapat dipertahankan dengan mengintrospeksikan diri kepada theistik maka lahirlah spirit dari tuntutan hidup mencari Tuhan, otomatis memberikan nuansa akan spirit hidup manusia tumbuh dalam kebersamaan karena ketuhanan menginginkan untuk hidup dalam kebaikan antara *egohood* dan *ego sosial*. Sensus spiritualis tidak menginginkan kekerasan atas nama agama. Ada sebagian orang yang mempersepsikan agama dan pemahaman agama seolah-olah ia sangat dominan menguasai kebenaran. Persepsi orang melalui emosional kepada Tuhan akan membawa dampak kekerasan dengan membelokkan hermeneutik sehingga lahirlah kekerasan, perbedaan bahkan konflik. Pemahaman agama yang damai (*salvation*) dapat menumbuhkan rasa persaudaraan yang lama kelamaan saling memberikan koreksi dan kontribusi dalam pendalaman ilmu agama.

Sensus komunal (mayoritas pendapat pakar) sesuatu yang mungkin diterima dan disepakati secara cepat. Ada komunitas yang menerima hasil interpretasi pemahaman agama yang kemudian langsung diabadikan dalam kehidupan. Sensus komunal lebih membumi karena ada kelompok orang langsung menerima pemahaman dari interpretasi agama tersebut. Setiap masyarakat umumnya memiliki ikon agama pada tokoh agama yang dekat pada masyarakatnya sendiri. Karena itu sensus komunal lebih didorong kuat oleh pemimpin agama setempat agar mengajak orang untuk mentaati suatu pemahaman agama dalam kehidupannya.

---

<sup>787</sup> *Ibid*, h. 108

Interpretasi tentang unsur pemahaman agama terkadang melahirkan hermeneutik negatif seperti contoh hermeneutik yang mengenai jilbab dalam pandangan Quraish Shihab yang menganggap jilbab adalah tradisi (*turās*) Arab bukan Alquran sedangkan dinyatakan dalam ayat Alquran di bawah ini:

أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا

Artinya:

“Hai Nabi katakanlah kepada istri-istrimu, anak-anak perempuanmu, dan istri-istri orang mukmin, ‘Hendaklah mereka mengulurkan jilbabnya ke seluruh tubuh mereka.’ Yang demikian itu supaya mereka lebih mudah untuk dikenal, karena itu mereka tidak diganggu. Dan Allah adalah Maha Pengampun lagi Maha penyayang.” (QS. Al-Ahzab: 59).

Kata جلابيبهن dalam ayat di atas dapat dipahami sebagai berikut:

والجلابيب ، : هو جلباب جمع و الرداء من أصغر ثوب عوالقنا الخمار من أكبر  
 رأسها على المرأة تضعه عذاريتها على جانبها فيتدلى سائرته وينسدل  
 كتفها على ها هروظ روالسف الخروج عند تلبسه ، 788

..

[*Jalābīb* merupakan bentuk plural dari *jilbab* yang artinya adalah kain empat persegi (kain selendang) berupa kerudung (kudung) dan penutup kepala yang diletakkan perempuan di atas kepala maka jadilah dua ujung (pinggirnya) kain dipegang dengan dua jari tangannya akan menutupi pakaian lainnya. Perempuan memakai kain tersebut ketika keluar rumah dan berjalan jauh].

Sedangkan berdasarkan *asbabun nuzūl* tentang ayat di atas mengisahkan perempuan-perempuan Anshar ketika keluar rumah memakai kain di kepalanya memakai pakaian kebesaran umumnya (*ghurban*) dari kain penutup kepala yang ketika berjalan beterbangan namun tetap lengket (*sakīnah*).<sup>789</sup> Bahkan جلابيبهن diartikan dengan menutup kain kepala yang sampai menutup sebahagian mukanya sehingga ketika berjalan tertutupi salah satu matanya serta terbuka sedikit bahagian wajah.<sup>790</sup>

<sup>788</sup>Muhammad Thahir Ibn ‘Asyur, *Tafsir al-Quran at-Tahrir wa at-Tanwir*, (t.tp: Dar Sihnun, t.t), juz. 23,

[http://library.islamweb.net/newlibrary/display\\_book.php?flag=1&bk\\_no=61&surano=33&ayano=59](http://library.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?flag=1&bk_no=61&surano=33&ayano=59), diakses tanggal 1 Februari 2016

<sup>789</sup>Muhammad Ibnu ‘Ali ibnu asy-Syaukanī, *Tafsir al-Qur’an Faṭu al-Qadir al-Jami’ baina Faniu al-Riwayah wa ad-Dirayah*, (t.tp: Dar al-Ma’rifah, 2004), juz. 1.

[http://library.islamweb.net/newlibrary/display\\_book.php?flag=1&bk\\_no=66&surano=33&ayano=59#docu](http://library.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?flag=1&bk_no=66&surano=33&ayano=59#docu), diakses tanggal 1 Februari 2016

<sup>790</sup>Syihabuddin as-Said Maḥmud al-Alusī, *Tafsir al-Quran Tafsir al-Alusī*, (t.tp: Dar Ihya at-Turās al-Arabī, t.t), Juz. 23,

Secara sensus literalis semua kitab fiqh klasik menafsir *jalābīhinna* dengan penutup aurat/penutup kepala, sedangkan sensus spiritualis menyatakan bahwa menutup jilbab karena adanya kehadiran Tuhan pada diri seseorang dari tujuan menutup aurat tersebut pada jiwa Muslimah. Sensus komunal (mayoritas pendapat pakar) menyatakan bahwa *jalābīhinna* secara sensus bersama tidak satu tokoh penafsir pun yang pernah mengatakan seperti sangkaan Quraish Shihab. Dalam pandangan Quraish Shihab, jilbab merupakan adat orang Arab, maka bagi bangsa lain tidak ada ketentuan berjilbab ini.<sup>791</sup> Jilbab dalam konsep Quraish Shihab termasuk ke dalam kajian hermeneutik dekonstruksionis dengan asumsi tidak mengikuti alur sensus literalis, sensus spiritualis dan sensus komunal (mayoritas pendapat pakar).

Kombinasi pemahaman agama antara sensus literalis, sensus spiritualis dan sensus komunal akan membentuk sebuah cakupan cakrawala hermeneutik *desiratium* yakni pemahaman agama yang dilahirkan melalui interpretasi yang diperoleh melalui pencapaian kegigihan para *interpreter* menemukan jalan tengah antara kebaikan yang ideal (*ideal good*) dalam Alquran dengan menciptakan persaudaraan yang positif dalam beragama.<sup>792</sup> Hermeneutik dalam menafsirkan Kitab Suci dapat mengarah menjadi pisau bermata dua. Di satu sisi hasil interpretasi menimbulkan kekerasan atas nama kebenaran dengan melakukan penyerangan bagi pendapat berseberangan sedangkan di sisi lain dengan pola menggunakan hermeneutik *desiratium* menjelaskan dengan upaya yang gigih mencoba menemukan teknik penyampaian sejelas-jelasnya agar orang yang berpegang pada pendapat salah (*khata'*) dan sesat (*dāl*) dapat mereview kembali atas segala kekhilafan dan kesalahan.

Hermeneutik bertujuan untuk memperkaya cakrawala Islam yang otentik yang memiliki target memperbaiki *dāl* dan *khata'*, menghancurkan kejahatan bersifat agama, keturunan, persaudaraan, harta dan jiwa. Oleh karena itu, hermeneutik menghindari jatuhnya suatu pemahaman agama kepada *dāl* disebabkan pandangan *dāl* tidak memenuhi cakrawala berpikir representatif sehingga asumsi terhadap *dāl* selalu tidak representatif. Sedangkan aplikasi hermeneutik dalam menginterpretasi *khata'* dalam persepsi Hanafi lebih dominan sebagai cara menempuh memohon keampunan kepada Allah (*istighfār*) maka atas kekeliruan

---

[http://library.islamweb.net/newlibrary/display\\_book.php?flag=1&bk\\_no=201&surano=33&ayano=59](http://library.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?flag=1&bk_no=201&surano=33&ayano=59), diakses tanggal 1 Februari 2016

<sup>791</sup>M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Quran: Tafsir Tematik atas Pelbagai Persoalan Umat*, cet. 1, (Bandung : Mizan Pustaka, 2007), h. 237

<sup>792</sup>*Desiratium* diartikan dengan *spiritual realm*, *Good consequences* dan *moral constraints*. Lihat Thaddeus Metz, *Meaning in Life: An Analytic Study*, (Oxford: Oxford University Press, 2013), h. 221. Sistem Islam parenial *desiratium* (menciptakan etika didasari pada sosial *order* yang gigih) serta menciptakan persaudaraan yang positif. Lihat Al-Buraey, *Administrative Development*, (New York: Routledge, 1985),h. 342

interpretasi, amal dan ibadah dapat dimohon dengan taubat. Hal ini diusahakan oleh Ḥanafī agar tidak terjadi konflik pada perbedaan pandangan *khata'* sebaliknya dalam batas pandangan *nahy*. Sedangkan *nahy* harus dilakukan ketegasan sikap bahwa perbuatan tersebut tidak dibenarkan sesekali dalam kehidupan manusia karena terindikasi perbuatan *syaitan*.

Dari perspektif pemikiran Ḥanafī dapat diberikan contoh *yumnā dīnī* (kanan agama) mengenai ekonomi. Gerakan transformasi ekonomi akan terus terjadi sampai mencapai revolusi ekonomi itu sendiri. Bank *mu'amalat* yang didirikan tahun 1991 telah memperkenalkan konsep Bank Syari'ah pada era modern tapi tidak menamakan Bank *mu'amalat* dengan syari'ah. Kemudian pembentukan Bank Syari'ah diikuti oleh bank-bank nasional lainnya dengan menambahkan syari'ah sesudah nama bank konvensional sebelumnya. Karena itu transformasi syari'ah pada bank telah terbukti mengganti pola pelayanan termasuk menukar baju pelayan yang Islami, mengganti istilah bank dengan istilah Arab. Istilah bank yang diganti dengan *qirāḍ, ji'alah, hiwālah, khiyār, musyarakah, muḍārabah* dll. Tetapi dalam pelaksanaannya masih kemiripan performa dengan bank konvensional hanya saja kulitnya yang diganti. Gerakan ekonomi semacam ini dilihat dari perspektif Ḥanafī sudah terjadi transformasi minor dalam batas kanan agama (*yumnā dīnī*) mengingat pertimbangan kemaslahatan pada saat ini belum dapat dilakukan secara sempurna. Sedangkan revolusi pada bank telah terjadi pada Bank Aceh tepatnya bulan Agustus 2016 yang langsung diaplikasi pada tanggal 16 September 2016 yang memberlakukan aturan syari'ah seutuhnya dengan melakukan perubahan secara drastis dengan menerapkan pola agama Islam yang autentik. Dengan sendirinya dipastikan semua tindakan-tindakan haram akan dihilangkan seluruhnya dengan melakukan reinterpretasi terhadap *qirāḍ, ji'alah, hiwālah, khiyār, musyarakah, muḍārabah* dll yang sesuai dengan azas dan nilai Qur'anī.

Dari perspektif pemikiran Ḥanafī dapat diberikan contoh *yasāri dīnī* mengenai contoh lain Muktaẓilah menginterpretasi *wattabi' baina zalika sabila* (QS: al-Isra : 110) artinya "carilah jalan tengah di antara kedua itu" dengan menciptakan makna baru yakni muncul makna *manzilah baina manzilatain*. Ayat ini ditujukan pada masalah suara nyaring dalam bacaan shalat akan tetapi muktaẓilah mengambil makna tersebut untuk melahirkan makna baru tempat lain di antara dua tempat (surga dan neraka). Secara sensus literalis banyak kitab dan buku tidak memahami ayat ini kepada *manzilah baina manzilatain*. Begitu juga kata *naẓirah* dalam ayat *wujuhu yauma 'izin naẓirah ila rabbiha naẓirah* (QS: al-Qiyamah: 22-23) artinya "Wajah-wajah (orang-orang mu'min) pada hari itu berseri-seri. Kepada Rabbnyalah mereka melihat" bahwa Tuhan dalam pandangan Muktaẓilah tidak akan dilihat walau di

syurga sekalipun. Karena *naẓirah* artinya tunggu dalam pemahaman Muktaẓilah bukan melihat seperti dipahami Asy‘Ari. Secara sensus literalis banyak kitab dan buku tidak memahami ayat ini dengan makna ‘menunggu’ karena hari akhirat semua hijab akan terbuka. *Naẓirah* bukan ayat *mutasyabih* tidak memiliki kekaburan (*syibhu*) makna namun kategori ayat *muḥkam* pada makna hanya saja pembenarannya didapati di Akhirat tidak di dunia. Persoalan antara pertentangan makna yang menyatakan ‘menunggu’ dan ‘melihat’ sama-sama tidak sampai penafian iman. Keduanya dalam masalah ini tidak mencederai iman *ijmālī* maupun *tafshīlī*. Hal ini tidak berindikasikan kepada perbuatan *khata*’ dan *nahy*.

Dari perspektif pemikiran Ḥanafī dapat diberikan contoh *yasāri dīnī* mengenai interpretasi Ahmadiyah Qadyani tentang *khatamu al-anbiyyin* yang dipahaminya dengan ‘Nabi yang paling mulia’ bukan ‘penutup segala Nabi’.<sup>793</sup> Dalam dimensi sensus literalis tidak ditemukan pemaknaan pada kata *khatamu al-nabiyyīn* dengan terjemahan makna berupa ‘Nabi yang paling mulia’ tetapi diartikan dengan ‘penutup para ambiya’. Sensus literalis secara konkrit tidak ditemukan di setiap kitab dan buku yang menjelaskan ungkapan tersebut. Karena itu dilihat dari perspektif sensus literalis pemaknaan kata di atas dengan ‘Nabi yang paling mulia’ dipandang tidak memenuhi pertimbangan akurat (*ghalabah ḍan*). Kebanyakan referensi yang ada di dunia Islam mengartikan *khatam al-ambiya*’ dengan ‘penutup segala Nabi’. Interpretasi semacam ini tidak mengikuti sensus komunal dalam menemukan maknanya. Ḥanafī menekan setiap pemaknaan kata harus mengikuti makna makna denotatif (*ishṭilāhī*), asal kata (*isytiqāqī*) dan makna pada sosial (*‘urfī*).

Adapun aplikasi interpretasi yang dilahirkan hermeneutik tidak dapat mengubah otensitas *nahy* mengingat *nahy* merupakan larangan Allah mengikuti perbuatan *syaiṭan*. Sementara setiap *amar ma’rūf* ada sebagian menggunakan pola pemahaman pemahaman tertinggi (*a’lā*) dan pemahaman terendah (*adnā*), Rashid Ridha menggunakan pemaknaan *ba‘īd* (jauh) dan *qarīb* (dekat) ataupun penggunaan sama ucapan beda makna (*jinās*) dan satu kata makna ganda maka yang diambil makna yang dekat (*tauriyah*). Pemahaman agama melalui pemikiran hermeneutik representatif mengakomodir sensus literalis (makna terbaik pada literal), sensus komunal (makna yang terbanyak pada pemikiran pakar) dan sensus spiritualis (makna yang cepat membangkitkan kehadiran teologis) untuk menemukan pemahaman agama yang relevan dengan semangat zaman (*geist*).

Sedangkan kehidupan masyarakat Islam, sejarah telah membuktikan lahir berbagai komunitas yang berasal dari satu Kitab Suci dapat melahirkan seribu macam aliran seperti

---

<sup>793</sup>Baidan, *Perkembangan tafsīr*, h. 28

yang dipertegas oleh Hanafi. Islam dipastikan pada beberapa tempat terdapat aliran yang dominan yang berkembang menguasai keseluruhan masyarakat dunia umumnya terdapat 4 aliran yang mendominasi seperti sunni, wahabi, syi'ah dan ahmadiyah. Sementara aliran wahabi dikenal dengan aliran rasional selalu berevolusi, dulu disebut khawarij, kemudian disebut muktazilah selanjutnya tergerus berevolusi menjadi aliran rasional lainnya termasuk wahabi.

Urgensi hermeneutik sangat dominan dengan mengutamakan hermeneutik asketisme representatif bersifat anti kekerasan karena menyerap semua aspirasi. Pihak minoritas menghargai pihak mayoritas sehingga dorongan pemahaman agama mengikuti arus *trend* yang berlaku pada mayoritas walaupun terkadang tidak ingin memiliki ideologi, dogma, ataupun doktrin yang berlaku pada mayoritas namun karena sistem demokrasi yang bertumpu pada mayoritas akan menerima secara terpaksa mengikuti asas demokrasi tersebut.

Reformasi sangat urgen pada usaha perbaikan dalam cakrawala berpikir dan tindakan pada suku. Oleh sebab itu, hermeneutik diperankan sebagai alat merubah ke arah perkembangan positif dengan tidak melakukan manuver politik secara tajam bahkan dikembangkan secara damai. Kemudian dilanjutkan reformasi internalisasi pemerintahan bahkan dilakukan revolusi internal terhadap pemerintahan mengikuti perjalanan politik yang memiliki tawaran-tawaran yang urgen yang relevan sehingga masyarakat lebih memilih pemahaman agama yang terbaik. Ideologi kebangsaan lebih penting keberlanjutannya sehingga diperlukan sikap saling menghargai perbedaan dengan terus melakukan improvisasi dengan harapan-harapan terbaik pada agama terbaik pula bagi bangsa. Hanya saja perubahan melalui hermeneutik diutamakan memiliki cakupan mengembangkan hermeneutik asketisme representatif bahwa pendapat ramai (mayoritas) maka itu prioritas utama dalam bangsa maka pihak yang lain yang berseberangan dalam hal interpretasi hermeneutiknya tidak dapat diterima secara mayoritas harus mengikuti kepatuhan pada dominasi pengaturan oleh mayoritas tersebut.

Transformasi dan revolusi yang positif bergerak dari *yasāri dīnī* menuju *yumnā dīnī* sebaliknya lebih bersifat negatif pergeseran dari *yumnā dīnī* ke *yasāri dīnī*. Transformasi dan Revolusi terukur dan tidak terukur di mana gerakan terukur dari kriteria perubahan yang dapat dikategorikan ke dalam visi dan misi Islam yang diaplikasi dalam masa satu dekade. Adapula hermeneutik berkembang sebatas transformasi dan revolusi minoritas dan mayoritas di mana gerakan minoritas lebih memilih ajaran Islam minimal untuk diterapkan dalam masyarakat (suku) bahkan negara sedangkan gerakan transformasi mayor merupakan perubahan ideologi negara dan suku secara dramatis tetapi tidak atas dasar dominasi politik

tetapi didorong oleh hegemoni umat yang berangsur bergeser ke *yasāri dīnī* ataupun *yumnā dīnī* tanpa ada tekanan hanya saja interpretasi yang terpimpin tersebut dilahirkan dari ide-ide hermeneutik asketisme representatif.

Sistem semacam ini dipahami dari karakter berpikir Ḥanafī bahwa persoalan agama direpresentasi kepada perjalanan politik agama yang berkembang pada suatu komunitas bahkan bangsa maupun negara. Bila unsur politik agama tidak diterima pada suatu negara, bangsa maupun masyarakat maka yang terjadi adalah perang fisik, adu argumen (kontroversi), bahkan sabotase terhadap pemahaman agama yang memaksakan kehendak dari masyarakat minoritas kepada masyarakat mayoritas.

Orang pintar belum tentu benar sehingga diperlukan indoktrinasi, dogmatisasi, idiologi semacam penataran agar pemahaman agama tidak menimbulkan deviasi di tengah masyarakat akibat tarik-menarik pemahaman yang mengancam psikopatologi pada masyarakat. Psikopatologi masyarakat yang selalu menganggap bahwa pihak yang berbeda selalu menjadi musuh selama hidupnya. Hal ini menggiring pergeseran psikopatologi dari kondisi normal menuju masyarakat yang sakit sehingga sesekali tidak akan pernah kembali untuk diterima seseorang ataupun masyarakat yang sudah dicap dengan ‘keburukan’ sehingga keadaan ini sangat riskan pada pergesekan masyarakat dalam perkembangan masa depan seperti kasus di Indonesia masyarakat pengikut Ahmadiyah selamanya akan terisolir mengingat mereka dilabelkan dengan ‘keburukan’ pemahaman agama. Hal ini menambah psikososial yang kacau akibat saling hilangnya sikap keberterimaan dalam perbedaan sekalipun sampai pada taraf pelabelan ‘keburukan’ pada seseorang dalam waktu yang panjang.

Hermeneutik tidak memerlukan rasionalisasi terhadap westernisasi, tidak mungkin mengabadikan *turās* Barat menggantikan *turās* lama Islam. *Turās* Barat memiliki karakter bebas nilai sedangkan *turās* Islam mengandung karakter pembatasan nilai. Akibatnya *turās* Barat membolehkan apa yang kadang tidak dibolehkan dalam Islam selain dari aplikasi teknologi dan sains sedangkan sains dan teknologi merupakan pengetahuan murni yang tidak berindikasi pada larangan (*nahy*) dapat saja diadopsi sebatas penyempurnaan kebutuhan hidup. *Turās* Barat sangat didominasi oleh pemahaman pluralistik (serba boleh), hedonis (kenikmatan areligius) humanistik (kebebasan mutlak). Oleh karena itu, interpretasi pemahaman agama yang disandarkan pada pola pemahaman westernisasi tidak tepat diadopsi secara utuh tapi harus melalui cara-cara Islamisasi dengan pendekatan penggunaan hermeneutik posibilitas.

Hermeneutik berlandaskan asketisme ingin menjadikan interpretasi dalam pemahaman agama lebih menarik manusia ke dalam monastisme membentuk karakter keyakinan akan eksistensi Tuhan. 'Asketisme dunia dalam' akan terdorong terciptanya spirit keulamaan pada diri seseorang di mana setiap interpretasi memperbaiki/mendatangkan kebaikan bagi dirinya sendiri. Sedangkan 'asketisme dunia luar' akan termotivasi terciptanya spirit etik dan ethos yang tinggi hingga menjadi *icon* borjuis yang Islami. 'Asketisme dunia luar' ingin membaguskan kehidupan beragama dalam sosial. Keduanya didorong kuat oleh ethos dan etik yang dijadikan fondasi bagi terbentuknya spiritual. Dengan demikian hermeneutik akan mencapai titik kulminasi menemukan kebaikan terhadap *egohood* dan *egososial*.

.

## **BAB VI PENUTUP**

### **A. Kesimpulan**

Hermeneutik diartikan memaklumkan, menjelaskan, menterjemahkan, memberi pendapat atau menetapkan. Hermeneutik dengan pendekatan *phronesis* bertujuan mengetahui pertimbangan terbaik sedangkan pendekatan *logoi apophantikoi* bertujuan mengetahui benar dan salah. Hermeneutik lebih identik sebagai cara menemukan pengertian makna tersebut menjadi arti yang jelas (makna autentisitas) dengan cara pengungkapan makna berlapis yang tersirat di dalam makna literal.

Pemikir intelektual Islam dewasa ini telah berusaha mencoba meluruskan berbagai makna hermeneutik dengan menggunakan berbagai pembenahan yakni dengan menghubungkan atau menggantikan metode *tafsīr* dengan interpretasi, eksegesis maupun hermeneutik itu sendiri. Adapun tokoh-tokoh pemikir tersebut di antaranya Muhammad Abduh, Fazlur Rahman, Sayyid Hossein Nasr, Khaled M. Abou al-Fadl, Yusuf Qardhawy, Muhammad Arkoun, Muhammad Shahrour, Nasr Hamid Abu Zaid, Abdullah An Na'im, Amina Wadud, Fatimma Marnissi dan Asma Barlas.

Ḥanafī memperkenalkan suatu teori hermeneutik dengan pendekatan eksploratif induktif (*istinbāt istiḡra'*). *Istinbāt istiḡra'* tidak setingkat dengan ijtihad yang dimaksudkannya adalah bahwa pemahaman agama harus mempertimbangkan kemaslahatan dengan menguji keras antara teks dan realitas agar tercapainya *zāhirah* hermeneutika dimaksudkan untuk memalingkannya menjadi interpretasi posibilitas terapan (*tafsīr wujūdī*).

Suatu interpretasi hermeneutik pada awalnya bersifat perjuangan (*al-niḡāl*) mengembalikan kepada tradisi (*turās*) lama atau mempertahankan seutuhnya *turās* Arab atau mengelaborasi budaya Islam dengan budaya Barat melalui jalan Islamisasi dengan persepsi kekuatan hegemoni (*sulṭah*) maka pemikiran tersebut menjadi valid mempersatukan kebersamaan kaum antara yang memelihara peradaban (*ḥaḍarat*) Kitab Suci dan peradaban sejalan karakter manusia (*ḥaḍarat ṭabi'at*). Gerakan pembaharuan Islam kontemporer menghendaki pemindahan reformasi agama (*iṣlāh dīn*) ke kebangkitan kinerja (*naḥḍah syāmilah*). Kemudian dari '*naḥḍah syāmilah*' akan melahirkan pencerahan akal maka akan mudah terjadi revolusi agama dan sosial dalam mendukung kehidupan yang bermartabat dalam suatu peradaban yang kontemporer.

Hermeneutik Ḥanafī ada kemiripan dengan tafsir tematis yang mengadopsi tiga problematika teks (*isykāl naṣ*). Pertama, sistematika tafsir (*manāhij tafsīr*) yakni transformasi dengan kembali ke dasar ilmu ushul fiqh. Kedua, tafsir praxis (*tafsīr zāhirah*) yakni transformasi yang menjamin adanya sistem yang terbuka yang diterapkan dalam keterbukaan beragama Islam. Ketiga, pengabdian tafsir (*zāhiriyyat tafsīr*) yakni transformasi ke dalam tafsir terapan (*tafsīr wujūdi*) sebagai pembuka jalan bagi permasalahan kontemporer.

Hermeneutik pada hakikatnya degradasi (*tasykīk*) dasar-dasar agamanya yakni suatu pemahaman yang mengakomodir pandangan menengah ke bawah dalam penguasaan agama yang cenderung memahami agama secara pandangan sederhana menggunakan makna yang biasa dalam masyarakat. Karena itu Ḥanafī memperkenalkan hermeneutik *zawāhir* (rumah besar) yang mencerminkan suatu pemahaman agama yang persamaan (*equality*) persepsi agar menghindari konflik di tengah masyarakat. Dalam pandangan Ḥanafī menyangkut masalah publik mengutamakan pandangan *tawassuṭ*, sementara para mujtahid selalu mengambil yang lebih tinggi, mengingat publik tidak akan berpegang pada pedoman yang berat. *Tawassuṭ* (pandangan sederhana) itu sendiri pertengahan (*istiṣnā'*) dari kaidah agama serta adanya keringanan padanya. Karena itu yang dimaksud Ḥanafī tentang syarī'at hanyalah yang *tawassuṭ* saja. Teks Kitab Suci dapat diinterpretasikan secara ekspansif atau dalam koridor batas yang dapat diterima berbagai pandangan, ideologi, teori atau dalam kata lain dalam batas kebangsaan (*muntasab*).

Hermeneutik dapat diarahkan kepada *al-Yamīn* satu kali atau *al-Yasār* pada kali yang lain tergantung dominasi mayoritas (*al-muta'ahah*) pada arah ikutan sosial yaitu ideologi agama. Ini berdasarkan tuntutan praktik ketaatan (*amāliyah*) bukan tuntutan pemikiran saja (*naḍāriyah*). Transformasi dari kelas-kelas sosial yang ada merupakan minimal dari orang-orang yang terpimpin (*al-masīṭrah*) dengan cara-cara hebat serta menguasai hukum yang mengerasi di atas kelas-kelas yang lain. Ini adalah orang yang memiliki kemampuan menekan orang lain (*aghlābiyah*) menjadikan cara berpikir agama artinya menginterpretasi agama bagi kemaslahatan umat. Adapula transformasi kelas dengan cara yang lain yaitu penguasa yang mampu menekan dengan cara kompromi (*aghlābiyah al-mustaghillah*) yang mengembalikan interpretasi agama bagi perbaikan tuntutan di atas dengan meminimalisir penguasaan dengan mengurangi kekerasan senjata.

Agama menjadi senjata dua mata “agama mengayomi rakyat” (*ad-dīn afyūnu al-sya'bī*) dan “agama memaksakan kegigihan” (*ṣarkhah al-muṭṭahhidīn*). *Ad-dīn afyūnu al-sya'bī* lebih bermakna sebagai gerakan transformasi baik minor maupun mayor sedangkan *ad-dīn ṣarkhah al-muṭṭahhidīn* lebih identik dengan gerakan revolusi agama ataupun revolusi sosial

keagamaan melalui pembentukan tradisi lokal (*turās sya'bi*), hazanah itu sendiri (*makhzūn nafsi*) ataupun peradaban kekinian (*ṣaqafah yaumiyah*). Landasan *turās* dan *tajdīd* lebih bersifat pandangan ke masa depan (*visioner*). Sementara itu *al-Yasār al-Islamī* lebih bersifat mementingkan aplikasi agama beserta pemahamannya sebatas seberapa yang dimungkinkan. *Al-Yasār al-Islamī* merupakan mimbar berpartai politik (*hazabī*) yang dijadikan celah untuk menumbuhkan *turās* dan *tajdīd* dari pembelajaran politik dari ruang publik. Hermeneutik mempersepsikan bahwa setiap interpretasi teks Kitab Suci sekecil apapun akan melahirkan transformasi agama, sosial maupun politik dalam menggagaskan *turas* dan *ṣaqafah* baru. Sebagai contoh aplikasi hermeneutik yang mengarah kepada terjadi revolusi seperti revolusi Iran di bawah *interpreter* Khomeini melahirkan sistem *wilayat al-faqīh* dari non religius menjadi religius sedangkan revolusi Turki dipelopori oleh Kemal Ataturk dengan melakukan revolusi Kiri Islam dari negara religius menjadikan Turki mengalami sekularisasi agama. Baik revolusi Iran dan Turki masih dalam batas revolusi negatif. Sedangkan revolusi teologi dicontohkan Ḥanafī seperti perkembangan teologi Muktazilah dipersepsikannya sebagai *al-Yasār al-Islamī* sedangkan teologi Asy'ary sebagai pandangan *al-Yumnā al-Islamī*.

Hermeneutik asketisme representatif sebagai solusi menjadikan pemahaman agama masuk dalam tepenjarai (*ironcage*) masa lalu (historis), sedangkan hermeneutik asketisme Islam yang kontemporer mesti masuk dalam *ironcage* modernitas. Hermeneutik asketisme representatif ingin menciptakan tatanan sosial yang mengarah kepada terbentuknya suatu tuntunan dalam membentuk karakter masyarakat *ṣālih*, daerah *ṣālih* dan negara *ṣālih*. Hanya saja setiap hermeneutik terhadap teks Kitab Suci direpresentasikan oleh perwakilan politik pada tingkatan tertentu untuk memperjuangkan nilai-nilai Islami dipatenkan dalam setiap pembentukan legislasi. Setiap gagasan Islam Kiri akan terakumulasi dalam kerangka mengadopsi nilai-nilai Islam yang tidak sempurna (mencampur-adukkan dengan *fāsid*) maka dikategorikan sebagai legislasi yang kurang *ṣālih*. Sedangkan gagasan Islam Kanan menjalankannya dalam kerangka mengadopsi nilai-nilai Islam yang sempurna (islam kaffah) baik normatif maupun formatif Islam sehingga dikategorikan sebagai pembentukan legislatif yang *ṣālih*. Sementara perubahan setiap individu dan komunitas yang jumlah kecil dapat saja terjadinya transformasi dan revolusi ke arah lebih sempurna, tetapi ketika suatu hermeneutik *zawāhir* masuk dalam pembentukan legislasi oleh pemerintah terkadang menghadapi banyak masalah. Karena itu pertimbangan kemaslahatan dalam menjalankan diterima suatu gagasan hermeneutik asketisme representatif sangat tergantung pada dominasi pengaruh mayoritas. Hermeneutik praxis (*ẓāhirī*) dilakukan dengan pendekatan fenomenologi kosmologi yang berdasarkan hermeneutik posibilitas (*tafsīr imkāniyah*) sehingga tujuan akhir dari

pemahaman Kitab Suci adalah tercapainya hermeneutik rumah besar (*nawāzil*) dengan satu tujuan, solusi dan peradaban yang sama.

## **B. Saran-Saran**

Hermeneutik akan mengikuti alur paradigma tradisi keilmuan yang saling menerima hegemoni pemaknaan original maupun non original, maka interpretasi berakhir pada dialektika dengan realitas dan lingkungan sosialnya. Oleh karena itu, hermeneutik tidak selayaknya berkembang ke arah kerusakan massif. Pengembangan kemajuan hermeneutik untuk menciptakan pencerahan pikiran (*enlightenment*) berkontribusi positif bagi kehidupan beragama, berbangsa dan bernegara.

Hermeneutik menjadikan wahana penyelesaian masalah yang kadang mencapai titik krusial perselisihan agama (*khilafiyah*) dapat menyentuh aspek meminimalisir atau mengeleminir dengan pendekatan budaya masyarakat berdasarkan kearifan lokal maupun budaya nasional yang multikultural. Hermeneutik merupakan salah satu strategi menemukan ide serta penyelesaian masalah yang berkarakter. Hermeneutik harus selalu didorong untuk tetap eksis, baik secara individual, kolektif dan pemerintah dengan mempertimbangkan dasar-dasar kompetensi khusus.

Penelitian ini memberikan satu sudut dari berbagai perspektif ataupun *worldview*. Karenanya, penelitian tentang hermeneutik ini dapat dikembangkan dan terus disempurnakan, demi berkembangnya pengayaan khazanah Islam. Selain itu, penelitian ini diharapkan menjadi patron pemula untuk memberi sumbangan pemikiran bagi lembaga KeIslaman baik tokoh, pemuka, praktisi dan aktivis menempatkan perintah Islam sebagai motivasi *rahmatan lil 'alamin*.

## DAFTAR PUSTAKA

- ‘Ajamī, Ḥasan. *Al-Subār ‘Uṣūliyah*. Beirut: ad-Dār al-arabiyah li al-‘Ulūm Nāsyirūn, 2007.
- Abaza, Mona. *Debates on Islam and Knowledge in Malaysia and Egypt: Shifting Worlds*, cet. 1. New York: Routledge, 2002.
- Abdullah, Abdul Rahman Haji. *Pemikiran Islam di Malaysia: Sejarah dan Aliran*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1998.
- Abdullah, Arif Kemil. *The Qur’ān and Normative Religious Pluralism: A Thematic Study of the Qur’ān*. USA: The International Institute of Islamic Thought, 2014.
- Abdul-Raof, Hussein. *Schools of Qur’ānic Exegesis: Genesis and Development*. New York: Routledge, 2010.
- Abu Bakar, Jailalī. *Isykāliyah Tajdīd Ilmu Uṣū al-Fiqh ‘inda Ḥasan Ḥanaḥī: Dirasah Tahlīliyah Naqdiyyah*. Kairo: al-Warq, 2012.
- Abu-Lughod, Lila (ed.). *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East*. New Jersey: Princeton University Press, 1998.
- Adams, Nicholas. *Habermas and Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Ahmed, Safdar. *Reform and Modernity in Islam: The Philosophical, Cultural and Political*. New York: I. B. Tauris & Co., 2013.
- Ajami, [Mansour](#). *The Neckveins Of Winter: The Controversy Over Natural And Artificial Poetry In Medieval Arabic Literary Criticism*. Leiden: E.J. Brill, 1984.
- Al Barry, M. Dahlan & Lya Sofyan Yacub. *Kamus Induk Istilah Ilmiah*. Surabaya: Arkola, 2003.
- Al Fadl, Khaled Abou. *Reasoning With God: Reclaiming Shari‘ah In The Modern Age*. London: Rowman & Littlefield Publishing Group, 2014.
- Al-‘Abdalī, Ibn Muqshid. *Aṣḥāb at-Ta’wīlāt al-Fāsidah: Al-Qādimah wa al-Mu‘āṣirah*. Cet. 3. Beirut: Dār al-Kitāb wa al-Sunnah, 2001.
- al-A‘raji, ‘Ala’u ad-Dīn Ṣadiq. *al-‘Ummah al-‘Arābiyah baina al-Ṣaurah wa al-‘Inqirāṭ*, cet. 2. Kairo: Kutūb li al-Ṭaba‘ah wa an-Nasyr, 2015.
- Al-Bar, Mohammad Ali dan Hasan Chamsi-Pasha. *Contemporary Bioethics: Islamic Perspective*. New York: Springer, 2015.
- Al-Buraey. *Administrative Development*. New York: Routledge, 1985.
- aḍ-Ḍumūr, Adīb. *Fiqh al-‘Iṣlāh wa at-Taghayyur al-Siyāsī*, cet. 1. Damaskus: Dār al-Ma‘mūn an-Nasyr wa at-Tawzi‘, 2011.

Al-Fadl, Khaled Abou. *And God knows the Soldiers: the Authoritative and Authoritarian in Islamic Discourses*. Lanham: University Press of America, 2001.

\_\_\_\_\_. *Rebellion And Violence In Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

\_\_\_\_\_. *The Authoritative and Authoritarian in Islamic Discourses: a Contemporary Case Study*. Tex: Dār Taiba, 1997.

\_\_\_\_\_. *The Search for Beauty in Islam: A Conference of the Books*. New York: Rowman & Littlefield, 2006.

\_\_\_\_\_. *Speaking in God's Name: Islamic Law authority and Women*. Oxford: Oneworld, Press, 2001.

Al-Faruqi, Isma'il Raji dan Lois Ibsen Al-Faruqi, *Aṭlas al-Ḥaḍarah al-Islamiyah*. Riyādh: Maktabah al-‘Ikan, 1998.

Al-Ghazālī, *Al-Mushtashfā min ‘Ilmi li ‘Ushūl*, taḥqīq. Muḥammad Asyqār. Beirut: Ar-Risālah, juz. 1, cet. 1.

\_\_\_\_\_. *Ihya ‘Ulumuddin*. Kairo: Dār al-Kutūb al-‘Arabīyah al-Kubrā, 1961.

al-Ḥanafī. Zainuddin Ibn ‘Ibrahim al-Syahir bi Ibn Jahim. *Faṭu al-Ghāfar bi Syarh al-Manar*, Mesir: Maktabah wa Maṭbaqah li Abi al-Halubi wa Awlad, 1936.

al-Harbī, Husain Ibn Ali Ibn Husain. *Qawa'id at-Tarjih 'Inda al-Mufasssirin; Dirasah Naḍāriyah Taḥbiqiyah*. Riyādh: Dār al-Qasim, 1996.

al-Hurani, Taqiyuddin Abi al-‘Abbas Ahmad Ibn Abd Al-Halim Ibn Taimiyah. *Ar-Radd ‘ala al-Mantiqīn*, taḥqīq. Abd aḍ-Ḍamir Syarif ad-Dīn al-Kibtī. Beirut: Mu’assasat ar-Rayani, 2005.

Al-Jābirī, Mohammad Abed. *Democracy, Human Rights and Law in Islamic Thought*. London: I. B. Touris, 2009.

\_\_\_\_\_. *Bunyatu al-‘Aqlu al-‘Arabī*. Beirut: Markaz Ṣaqafi al-‘Arabi, 1991.

\_\_\_\_\_. *Dirasah Wa Munāqisāt: at-Turās wa al-Hadaṣah*. Beirut: Markaz Dirasah al-Wahdah al-‘Arabiyah, 1991.

al-Jawzī, Ibnu Qayyīm. *Mukhtaṣār al-Ṣawa‘iq al-Mursalāh ‘alā al-Jahmiyah wa al-Mu’āṭilah*. Riyādh: Dār al-Aṣimah, 1988.

al-Jawzī, Ibnu Qayyīm. *Zadu al-Ma’ād fi Hadyi Khairu al-‘Ibād*. Beirut: Mu’assasat ar-Risālah, 2005.

Almond, Ian. *The New Orientalists: Postmodern Representations of Islam from Foucault to Baudrillard*. London: I. B. Tauris, 2007.

- Al-Osaimi, Mohammed ‘Abd Al-Mohsen. *The Persuasion of King Faisal Ibn Abd al-Aziz: A Case In Contemporary Islamic Oratory*. Bloomington: Indiana University, 1990.
- al-Qardhawi, Yusuf. *Zāhirat al-Ghuluww fi at-Takfīr*. Kairo: Maktabah Wahbah, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Fatawā Mu‘āshirah*. Kairo: Maktabah Wahbah, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Madkhal li Dirāsat al-Islam*. Kairo: Maktabah Wahbah, 1988.
- al-Qasimy, Muhammad Jamal ad-Dīn. *Maḥāsīn at-Ta’wil*. Beirut: Dar al-Fikr, 1978, juz. I
- al-Qiyam, Umar Hasan. *Adabiyah an-Naṣ al-Qur’ānī: Buhūṣ fi Naḍāriyah at-Tafsīr*, cet. 1. Beirut: Ma’had al-‘Alami li al-Fikr Islami, 1981.
- al-Raysuni, Ahmad et al. *Imam al-Shatibi's Theory of the Higher Objectives and Intents of Islamic Law*. USA: The International Institute of Islamic Thought, 2006.
- al-Sundawi, Khalid Ahmad. *At-Tasyri‘ al-Islami al-Manāhilah*, cet. 1. Beirut: Bait al-‘Ilm li an-Nabihin, 2004.
- al-Ṭhūsī, ‘Alā’ ad-Dīn. *Tahāfut al-Falāsifah*. Beirut: Dār al-Fikr li al-Libani, 2006.
- An-Na’im, Abdullahi Ahmed. *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*, terj. John Voll, cet. 1. New York: Syracuse University Press, 1996.
- Anshari, Endang Saifuddin. *Wawasan Islam: Pokok-pokok Pikiran tentang Paradigma dan Sistem Islam*, cet. 4. Jakarta: Raja Grafindo, 1993.
- Antes, Peter et. al. (ed.). *New Approaches to the Study of Religion: Regional, Critical and Historical Approaches*. Berlin and New York: Walter De Gruyter, 2004.
- Arkoun, [Mohammed](#). *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*, Robert D. Lee (ed.). London: Westview Press, 1994.
- Arkoun, Muhammad. *Islam: To Reform Or to Subvert?*. London: Saqi Books, 2006.
- Arkoun, Muhammed. *The Unthought In Contemporary Islamic Thought*. London: Saqi Books, 2002.
- Aslan, Reza. *Beyond Fundamentalism: Confronting Religious Extremism in The Age of Globalization*. New York: Random House Publishing, 2009.
- Ataman, Kemal. *Understanding Other Religions: Al-Biruni's and Gadamer's "Fusion of Horizons,"*. Washington: The Council Research in Value and Philosophy, 2008.
- Aziz, Ahmad Amir. *Neo-modernisme Islam di Indonesia: Gagasan Sentral Nurcholish Madjid dan Abdurrahman Wahid*. Jakarta: Rineka Cipta, 1999.

- Babich, Babette dan Dimitri Ginev (ed.). *The Multidimensionality of Hermeneutic Phenomenology*. Switzerland: Springer International Publishing, 2014.
- Babou, Cheikh Anta. *Fighting the Greater Jihad: Amadu Bamba and the Founding of the Muridiyya of Senegal*. Athens: Ohio University Press, 2007.
- Baidan, Nashruddin. *Perkembangan Tafsir al-Qur'an di Indonesia*. Solo: Tiga Serangkai Pustaka Mandiri, 2003.
- Bana, Jamal. *Da'wah al-ihya al-Islami*. Beirut: Dar al-Fikr al-Islam, 2005.
- Barakat, Halim. *The Arab World: Society, Culture, and State*. California: University of California Press, 1993.
- Barduzaman, Abad. *Kiri Islam Hasan Hanafi: Menggugat Kemapanan Agama dan Politik*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2005.
- Barlas, Asma. *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, cet. 4. USA: University of Texas Press, 2004.
- Barthold, Lauren Swayne. *Gadamer's Dialectical Hermeneutics*. Lanham: Lexington Books, 2010.
- Bennet, Clinton. *Interpreting the Qur'an: A Guide for the Uninitiated*. London: Continuum, 2009.
- Bernstein, Richard J. (ed.). *Habermas and modernity*. Cambridge: MIT Press, 1985.
- Bertens, Hans dan Douwe Fokkema (ed.). *International Postmodernism: Theory and Literary Practice*. Philadelphia: John Benjamins Publishing, 1997.
- Bird, Phyllis A. *Faith, Feminism, and the Forum of Scripture: Essays on Biblical Theology and Hermeneutics*. Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2015.
- Black, C. Clifton. *Reading Scripture with the Saints*, trans. Stephen E. Fowl. Cambridge: The Lutterworth Press, 2015.
- Blass, Rachel B. *The Meaning of the Dream in Psychoanalysis: Three Thirteenth-Century Sufi Texts*. New York: State University Of New York Press, 2002.
- Blundell, Boyd. *Paul Ricoeur Between Theology And Philosophy: Detour and Return*. Indiana: Indiana University Press, 2010.
- Boggs, Carl. "The Great Retret: Decline Of The Public Sphere in Late Twentieth Century America." Dalam *Theory and Society*, Vol. 26, Desember 1997
- Brogan, Walter A. *Heidegger and Aristotle: The Twofoldness of Being*, (New York: State University of New York Press, 2005)

- Browsers, Michaelle L. *Democracy and Civil Society in Arab Political Thought: Transcultural Possibilities*. New York: Syracuse University Press, 2006. ed. 1
- Buruma, Ian. *Taming the Gods: Religion and Democracy on Three Continents*. New Jersey: Princeton University Press, 2010.
- Campanini, Massimo. *The Qur'ān: The Basics*, trans. Oliver Leaman. New York: Routledge, 2004.
- Canart, [Paul](#). *Studies in Comparative Semantics*. Queensland: University of Queensland Press, 1979. h. 59
- Caputo, John D. *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*. Bloomington: Indiana University Press, 1987.
- Carkoglu, Ali dan Ersin Kalaycioglu. *The Rising Tide of Conservatism in Turkey*. New York: Palgrave MacMillan, 2009.
- Cesari, Joceyline. *When Islam and Democracy Meet: Muslims in Europe and in the United States*. New York: Palgrave MacMillan, 2004.
- Chung, Paul S. *The Hermeneutical Self and an Ethical Difference: Intercivilizational Engagement*. Cambridge: James Clarke, 2012.
- Code, Lorraine (ed.). *Feminist Interpretations of Hans-Georg Gadamer*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2003.
- Copeland, Rita. *Rhetoric, Hermeneutics, and Translation in the Middle Ages: Academic Tradition*. New York: Cambridge University Press, 1995.
- Crowe, Felicity et. al.(ed.). *Islamic Beliefs, Practices and Cultures*. New York: Marshal Cavendish, 2011.
- Culler, Jonathan D. (ed). *Deconstruction: Critical Concepts in Literary and Cultural Studies*, Vol. 3. New York: Routledge, 2003.
- Dahlen, Ashk. *Islamic Law, Epistemology and Modernity: Legal Philosophy in Contemporary Iran*. New York: Routledge, 2003.
- Dallmayr, Fred. *Being in the World: Dialogue and Cosmopolis*. USA: The University Press of Kentucky, 2013.
- Damsyīq, Syamsu ad-dīn Abi ‘Abdullāh Muḥammad Ibn Abūbakar Zar‘i. *Asma’u Allāh al-Husnā wa Ṣifati hi al-‘Ulyā: Dirāsah Taḥbiqiyah wa Naḍāriyah*, taḥqīq. Amad Zaki al-Barud. t.tp: al-Maktabah at-Tawfiqiyah, t.t.
- De Saussure, Ferdinand. *Course in General Linguistics*, trans dan ed. Roy Harris. Oxford: Oxford University Press, 2013. ed. 1

- De Saussure, Ferdinand. *Writings in General Linguistics*, trans dan ed. Roy Harris. New York: Bloomsbury Publishing Plc, 2006. ed. 1.
- Deflem, Mathiu. *Sociology of Law: Visions of a Scholarly Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Derrida, Jacques. *Deconstruction in a Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida*, ed. John D. Caputo. New York: Fordham University Press, 1997.
- Di Sociologia, Associazione Italiana. *Annual Review of Italian Sociology*. Napoli: Civis, 2007.
- Dilthey, Wilhelm. *Introduction to The Human Sciences: An Attempt To Lay a Foundation for The Study of Society and History*. trans. Ramon J. Betanzos. Michigan: Wayne State University Press, 1988.
- Doedes, Jacob Izaak. *Manual of Hermeneutics for the writings of the New Testament*, tran. G. W. Segman. Edinburgh: T & b T Clark, tt.
- Doorn-Harde, Pieterella van. *Women Shaping Islam: Indonesian Women Reading the Qur'ān*. Urbana dan Chicago: University of Illinois Press, 2006.
- Doran, Robert M. *Theology and the Dialectics of History*. Toronto: University of Toronto Press, 1990.
- Dreyfus, Hubert L. dan Paul Rabinow. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. New York: Routledge, 2013.
- Duderija, Adis. *Maqasid Al-Shari'a and Contemporary Reformist Muslim Thought: An Examination*. New York: Palgrave MacMillan, 2014. ed. 1
- Dūrki, ['Abd Allāh Nūr ad-Dīn](#). *al-Madrasah al-Ṣāḍḍulīyah*. Kairo: Dār al-Kutūb, t.t. vol. 1
- Eddy, Paul R. *John Hick's Pluralist Philosophy of World Religions*. Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2012.
- El-Shamsy, Ahmed. *The Canonization of Islamic Law: A Social and Intellectual History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Ereaut, Gill. *Analysis and Interpretation in Qualitative Market Research*. London: Sage Publications, 2002.
- Esack, Farid. *On Being a Muslim: Finding a Religious Path in the World Today*. Oxford: Oneworld, 2013.
- Esak, Farid. *Qur'ān Liberation & Pluralism: An Islamic Perspective Of Interreligious Solidarity Against Oppression*. Oxford: Onewordl, 1997.
- Esposito, John L. Dan John O. Voll. *Maker Of Contemporary Islam*,(New York: Oxford University Press, 2001.

- Euben, Roxane L. et. al.(ed.). "Islam and Modernism," dalam John S. Dryzek. *The Oxford Handbook of Political Theory*. New York: Oxford University Press, 2006.
- Faiz, Fahrudin. *Hermeneutika al-Qur`an Tema-Tema Kontroversial*. Yogyakarta : elSAQ Press, 2005.
- Ferguson, Duncan Sheldon. *Biblical Hermeneutics: An Introduction*. Atlanta: John Knox Press, 1986.
- Feuerbach, Ludwig. *Principles of the Philosophy of the Future*, trans. Manfred H. Vogel. Indiana: Hackett Publishing, 1986.
- Feuerbach, Ludwig. *The Essence of Christianity*, trans. Merian Evans. London: John Chapman, tt.
- Feurzeig, Lisa. *Schubert's Lieder and the Philosophy of Early German Romanticism*. Burlington: Ashgate Publishing, 2014.
- Firefield, Paul. *Philosophical Hermeneutics Reinterpreted: Dialogues Existentialism, Pragmatism, Critical Theory and Postmodernism*. London: Continuum International publishing, 2011.
- Fitzmyer, Joseph A. *The Interpretation of Scripture: In Defense of the Historical-critical Method*. New Jersey: Paulist Press, 2008.
- Foucault, Michel. *Archaeology of Knowledge*, trans. A. M. Sheridan Smith. London: Routledge, 2002. ed. 1
- Frankland, Graham. *Freud's Literary Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1004.
- Freud, Sigmund. *The Interpretation of Dreams*, trans. A. A Brill, New York: Dover Publications, 2015.
- Fuchs, Thomas et. al. (ed.). *Karl Jaspers' Philosophy and Psychopathology*. New York: Springer Science + Media, 2014.
- Gabriel, Mark A. *Journey Into the Mind of an Islamic Terrorist*. Florida: FrontLine, 2006.
- Gadamer, Hans George. *Truth and Method*. London: Sheed & Ward, 1975.
- Gadamer, Hans-Georg. *Philosophical Hermeneutics*, tran. David E. Linge. London: University of California Press, 2008.
- Gallagher, Shaun (ed.). *Hegel, History, and Interpretation*. Albany: State University of New York Press, 1997.
- Gallagher, Shaun. *Hermeneutics and Education*. New York, Albany: State University of New York Press, 1992.

- Given, Lisa M. *The SAGE Encyclopedia of Qualitative Research Methods*. California: Sage Publications, 2008. vol. 1.
- Gluck, Carol dan Anna Lowenhaupt Tsing (ed.). *Words in Motion: Toward a Global Lexicon*. London: Duke University Press, 2009.
- Gorman, Michael J. *Elements of Biblical Exegesis: A Basic Guide for Students and Ministers*. USA: Baker Publishing Group, 2009.
- Grusin, Richard A. *Transcendentalist Hermeneutics: Institutional Authority and the Higher Criticism of the Bible*. London: Duke University Press, 1991.
- Guessoum, Nidhal. *Islam's Quantum Question: Reconciling Muslim Tradition and Modern Science*. London: I. B. Tauris, 2011.
- Haas, Andrew. *Hegel and the Problem of Multiplicity*. Illinois: Northwestern University Press, 2000.
- Habermas, Jurgen. *Theory of Communicative Action*, vol. 1, trans. T. McCarthy, Boston: Beacon Press, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Der Philosophische Diskurs Der Moderne*, trans. Frederick Lawrence. Massachusetts: The MIT Press Cambridge, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Moral Consciousness and Communicative Action*, trans. Christian Lenhardt and Shierry Weber Nicholsen, cet. 6. USA: Dekr, 1999.
- \_\_\_\_\_. *The Theory of Communicative Action: Lifeworld and System: a Critique of Functionalist Reason*. Boston: Beacon Press, 2003.
- Hallaq, Wael B. *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul Al-fiqh*. Cambridge, The University of Cambridge.
- Hamid, Shaib 'Abdul. *As-Syāhid Muhammad al-Bāqir: Min Fiqh al-Aḥkām ila Fiqh an-Naḍāriyyat*. Kairo: Markaz al-Ḥaḍarah li tanmiyah Fikr al-Islami, 2008.
- Ḥanafī, Ḥasan. *Ad-Dīn wa an-Niḍāl al-Wāṭanī*. Kairo: Maktabah Madbūlī, t.t.
- \_\_\_\_\_. *Ad-Dīn Wa at-Taḥarrur al-Ṣaqāfī*. Kairo: Maktabah Madbūlī, t.t.
- \_\_\_\_\_. *Ad-Dīn Wa al-Ṣaurah fī Mishr 1952-1981*. Kairo: Madbūlī, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Al-Yamīn wa al-Yasār fī al-Fikri ad-Dīni*. Mesir: Madbūlī, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Al-Yasār al-Islami Wa al-Maḥẓah al-Waṭāniyah*. Kairo: Markaz al-Kutāb li an-Nasyar, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Cultures and Civilization; Conflicts or Dialogue*, cet. 1. Kairo: Markaz al-Kitāb lil-Nashr, 2007. vol. I.

- \_\_\_\_\_. *Hiwār al-‘Ajjāl*. Kairo: Dār al-Qubā, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Min al-‘Aqidah ilā al-Šaurah*. Kairo: Maktabah Madbūlī, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Min an-Naql ilā al-‘Ibda‘*. Kairo: Dār al-‘Aqiba, 2000. Juz. II.
- \_\_\_\_\_. *Min an-Naṣ ilā al-Waqi‘: Bunyat an-Naṣ*, Jilid. I. Kairo: Markaz al-Kutāb li an-Nasyr, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Min an-Naṣ ilā al-Waqi‘: Takwīn an-Naṣ*, Jilid. I. Kairo: Markaz al-Kutāb li an-Nasyr, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Ta’wīl al-Zāhiriyyāt*. Kairo: Maktabah an-Nafizah, 2006.
- Haney, David P. *The Challenge of Coleridge: Ethics and Interpretation in Romanticism and Modern Philosophy*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2001.
- Harrison, Victoria S. *Religion and Modern Thought*. London: SCM Press, 2007.
- Hastings, James (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. New York: Charles **Scribner's** Sons, 1951.
- Henze, Matthias (ed.). *Biblical Interpretation at Qumran*. Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2005.
- Hick, John. *God Has Many Names*. Philadelphia: The Westminster Press, 1982.
- Hidayatullah, Aysha A. *Feminist Edges of the Qur’ān*. New York: Oxford University Press, 2014.
- Hill, Kenneth H. *Religious Education in The African American Tradition: A Comprehensive Introduction*. Missouri: Chalice Press, 2007.
- Hodges, Herbert A. *Wilhelm Dilthey: An Introduction*. Leiden: E. J. Brill, 1969.
- Holgate, David A. dan Rachel Starr. *Biblical Hermeneutics*. London: SCM Press, 2006.
- Hood, Ralph W. et. Al. *The Psychology of Religion: An Empirical Approach*. New York: The Guilford Press, 1996.
- Hood, Ralph W. *Dimensions of Mystical Experiences: Empirical Studies and Psychological Links*, ed. J. A. Belzen dan J. M. Van Der Lans. New York; Rodopi, 1994.
- Howard, Damian. *Being Human in Islam: The Impact of the Evolutionary Worldview*. New York: Routledge, 2011.
- Husain, Adnan. *at-Taḥadda al-Ḥaḍari al-Islamī*. Beirut: Mu’assat ar-Rihab al-Ḥadīšah, 2001.

- Husain, Sayyid 'Abdullāh 'Ali. *al-Muqāranāt at-Tasyri'iyat bayna al-Qawānīn al-Waḍ'iyat al-Madāniyyah wa at-Tasyri' al-Islamī*. Kairo: Dar al-Salam Printing, Publication and Distribution, 2001. jilid I
- Husaini, Adian. *Hegemoni Kristen-Barat dalam Studi Islam di Perguruan Tinggi*, cet. 2. Jakarta: Gema Insani, 2006.
- Husaini, Adian dan Abdurrahman Al-Baghdadi, *Hermeneutika & Tafsir Al Qur'an*,. Jakarta: Gema Insani, 2007.
- Husserl, Edmund. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press, 1970.
- Ibnu Taimiyah. *Majmu'ah al-Fatawā Li Syaikh al-Islam*. Riyādh: Matabi' Riyādh, 1963. juz. 17.
- Imam al-Shātibi, *al-Muwaffaqah*. Mesir: Dār Mushtafā al-Bāb al-Hakabi wa Aulād, 1958. juz. 4.
- Imām al-Shātibi, *Fatawā al Imam al-Shātibi Abi Ishaq Ibrahim ibn Musā al-'Andalusī*, tahqīq. Muḥammad Abu al-'Ajfān. cet. 2. Tunis: Matba'ah al-Kawākib, 1985.
- Iqbal, M. Zafar. *Teachers Training: The Islamic Perspective*. Islamabad: Institute of Policy Studies and International Institute of Islamic Thought, 1996.
- Izzi Dien, [Mawil](#) dan [Mū'il Yūsuf 'Izz ad-Dīn](#). *Islamic Law: from Historical Foundations to Contemporary Practice*. Notre Dame, Ind: University of Notre Dame Press, 2004.
- Jahanbakhsh, Forough. *Islam, Democracy and Religious Modernism in Iran, 1953-2000: From Bāzargān to Soroush*. Leiden: Brill, 2001.
- Jansen, J. J. G. *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*. Leiden: E. J. Brill, 1980.
- Janssens, Jules L. *An Annotated Bibliography on Ibn Sina (1970-1989. : Including Arabic and Persian Publications and Turkish and Russian References*. Leuven- Belgium: De Wulf Masioncentrum, 1991.
- Johnson, Elliott E. *Expository Hermeneutics: An Introduction*. Michigan: Zondervan Publishing House, 1990.
- Jordan, Geoff. *Theory Construction in Second Language Acquisition*. Philadelphia: John Benjamins Publishing, 2004.
- Kamrava, Mehra. *New Voices of Islam: Reforming Politics and Modernity*. New York: I. B. Tauris, 2006.
- Kant, Immanuel. *Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace, and History*. trans. David L. Colclasure. London: Yale University Press, 2006.
- Kassab, Elizabeth Suzanne. *Contemporary Arab Thought: Cultural Critique in Comparative Perspective*. New York: Columbia University Press, 2010.

- Keane, Niall dan Chris Lawn (ed.). *The Blackwell Companion to Hermeneutics*. UK: John Wiley and Sons, 2015.
- Kent, Thomas. *Paralogic Rhetoric: A Theory of Communicative Interaction*. Cranbury: Associated University Presses, 1993.
- Khan, L. Ali. *A Theory of Universal Democracy: Beyond the End of History*. The Hague: Kluwer Law International, 2003.
- Khan, M. A. Muqtedar (ed.). *Islamic Democratic Discourse: Theory, Debates, and Philosophical Perspectives*. Lanham: Lexington Books, 2006.
- Khan, Masood Ali dan S. Ram. *Encyclopedia of Sufism: Sufism in India*. New Delhi: Anmol Publications, 2003.
- Kierkegaard, Søren. *The Soul of Kierkegaard: Selections from His Journals*, ed. Alexander Dru. New York: Dover Publications, 2003.
- Knutsson, Bengt. *Studies in the Text and Language of Three Syriac-Arabic Versions of the Book of Judicum with Special Reference To the Middle Arabic Elements*. Leiden: E.J. Brill, 1974.
- Kobo, Ousman Murzik. *Unveiling Modernity in Twentieth-Century West African Islamic Reforms*, Netherlands: Koninklijke Brill, 2012.
- Kockelmans, Joseph J. *Ideas for a Hermeneutic Phenomenology of the Natural Sciences*. Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1993.
- Kolig, Erich. *Conservative Islam: A Cultural Anthropology*. Lanham: Lexington Books, 2012.
- Kusnadinigrat, E. *Teologi dan Pembebasan: Gagasan Islam Kiri Hasan Hanafi*. Jakarta: Logos, 1999.
- Lafraie, Najibullah. *Revolutionary Ideology and Islamic Militancy: The Iranian Revolution and Interpretations of Qur'ān*. London: Tauris Academic Studies, 2009.
- Lahoud, Nelly dan A. H. Johns (ed.). *Islam in World Politics*. New York: Routledge, 2005.
- Lakhani, M. Ali. *The Timeless Relevance of Traditional Wisdom*. (Indiana: World Wisdom, 2010).
- Levi-strauss, Claude. *Structural Anthropology*. USA: Basic Books, 1963.
- Leyh, Gregory (Ed.). *Legal Hermeneutics: History, Theory, and Practice*. California: California University Press, 1992.
- Liere, Frans van dan Franciscus Anastasius Liere. *An Introduction to the Medieval Bible*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

- Ljubović, Amir. *The Works in Logic by Bosniac Authors in Arabic*. Leiden: Koninklijke Brill, 2008.
- Loades, Ann (ed.). *Feminist Theology: A Reader*, cet. 1. Kentucky: Westminster John Knox Press, 1990.
- Lohse, Bernhard. *A Short History of Christian Doctrine*, trans. F. Ernest Stoeffler. Philadelphia: Fortress Press, 1985.
- Loimeier, Roman. *Islamic Reform and Political Change in Northern Nigeria*. Northwestern: Northwestern University Press, 1997.
- Mabud, S. A. "Can Muslim Faith Schools be Divisive," dalam *Muslim Education Quarterly*, Vol. 19, Cambridge: Islamic Academy, 2001
- Macqueen, Benjamin et. al. (ed). *Islam and the Question of Reform: Critical Voices from Muslim Communities*. Australia: Melbourne University Press, 2008.
- Madjid, Nurcholish. *Khazanah Intelektual Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Islam, Kemodernan dan Keindonesiaan*, cet. 1. Bandung: Mizan, 2008.
- Mahdavi, Mojtaba (ed.). *Towards the Dignity of Difference?: Neither 'End of History' Nor 'Clash of Civilizations'*. New York: Routledge, 2012
- Majeed, Javed dan Muhammad Iqbal. *Islam, Aesthetics and Postcolonialism*. New York: Routledge, 2009.
- Makkreel, Rudolf A. *Imagination and Interpretation in Kant: The Hermeneutical Import of the Critique of Judgment*. Chicago: The University of Chicago Press, 1990.
- Malākawi, Fataḥi Ḥasan. *Syaikh Muḥammad al-Ṭāḥir Ibn 'Asyur wa Qaḍāyā: al-Iṣlāh fī al-Fikr al-Islamiyy al-Mu'āṣir ru'yah Ma'rūfiyah wa Minhājiyah*, cet. 1. Beirut: Ma'had al-'Alami li al-Fikr al-Islamiyy, 2011.
- Malik, Jamal (ed.). *Madrasahs in South Asia: Teaching Terror?*. New York: Routledge, 2008.
- Malpas, Jeff dan Hans-Helmuth Gander (ed.). *The Routledge Companion to Hermeneutics*. New York: Routledge, 2015.
- Marnissi, Fatema. *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Muslim Society*. London: Saqi Books, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Islam and Democracy: Fear of the Modern World*, cet. 2. USA: Parseus Publishing, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Women's rebellion and Islamic memory*. London: Zed Books, 1996.

- Martin, Francis. *Feminist Question: Feminist Theology in the Light of Christian The Tradition*. Michigan: Eerdmans Publishing, 1994.
- Martin, Richard C. et.al. *Defenders Of Reason in Islam: Mu'tazilism from Medieval School to Modern Symbol*. Oxfoerd: Oneworld Publications, 1997.
- Masud, Muhammad Khalid et Al. *Islam and Modernity: Key Issues and Debates*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009.
- McAuliffe, Jane Dammen (ed.). *The Cambridge Companion to the Qur'ān*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Metz, Thaddeus. *Meaning in Life: An Analytic Study*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Mitchel, Timothy. *Colonizing Egypt: With a New Preface*. California: University of California Pres, 1991.
- Mootz III, Francis J. *Law, Hermeneutics and Rhetoric*. London: Continuum International Publishing Group.
- Muhammad, Naşir 'Aush Ibrahim. *an-Najah min an-Nar bi Wilayah al-A'immah al-Aḥḥār: 'Usmah al-A'immah min ad-Dalālah*. Beirut: Dār al-Mahjah al-Baiḍa', 2010.
- Mustafa, Abdul-Rahman. *On Taqlid: Ibn Al Qayyim's Critique of Authority in Islamic Law*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Muzani, Saiful. *Pembangunan dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara*, cet. 1. Jakarta: Pustaka LP3ES, 1993.
- Nakamura, Mitsuo et. al. (ed.). *Islam and Civil Society in Southeast Asia*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2001.
- Nurhakim, Moh. *Neomodernisme Dalam Islam*. Malang: Universitas Muhammadiyah, 2001.
- Nashr, Sayyed Hossein. *The Essential Sayyed Hossein Nasr*, ed. William C Chittick. Indiana: World Wisdom Inc, 2007.
- \_\_\_\_\_. *History of Islamic Philosophy*. New York: State University Of New York Press, 2006.
- Neville, Robert C. *The Highroad Around Modernism*. New York: State University of New York Press, 1992.
- Norris, Christopher. *On Truth and Meaning: Language, Logic and the Grounds of Belief*. London: Continuum International Publishing Group, 2006.
- Nukhan, Muhammad. *Jurgen Habermas dan Ḥasan Ḥanaḥfi: Kritik terhadap Masyarakat Modern*. Surabaya: IAIN Sunan Ampel, 2005.

- Oden, Thomas C. dan Gerald L. Bray. *Ancient Christian Texts: Commentary on the Gospel of John, Theodore of Mopsuestia*, trans. Marco Conti, ed. Joel C. Elowsky. Illionis: IVP Academics, 2010.
- Oeming, Manfred. *Contemporary Biblical Hermeneutics: An Introduction*, trans. Joachim F. Vette. England: Ashgate Publishing, 2006.
- Olsson, Susanne. *Islam and the West in the Ideology Ḥasan Ḥanafī*. Stockholm: Almqvist & Wiksell, 2006.
- Omri, Mohamad-Salah. *Nationalism, Islam and World Literature: Sites of Confluence in the Writings of Mahmud al-Mas'adi*. London: Routledge, 2006.
- Osborne, Grant R. *The Hermeneutical Spiral: A Comprehensive Introduction to Biblical Interpretation*. USA: InterVarsity Press, 2006. ed. 2
- Palmer, Richard R. *Hermeneutics: Interpretation Theory In Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, And Gadamar*. Evanston: Northwestern University Press, 1969.
- Patton, Michael Quinn. *Qualitative Research & Evaluation Methods: Integrating Theory and Practice*. California: Sage Publications, 2014.
- Philipse, Herman. *Heidegger's Philosophy of Being: A Critical Interpretation*. New Jersey: Princeton University Press, 1998.
- Poeponegoro, Marwati Djoened dan Nugroho Notosusanto. *Sejarah Nasional Indonesia: Zaman Pertumbuhan dan Perkembangan Kerajaan Islam Di Indonesia*, cet. 2. Jakarta: Balai Pustaka, 2008.
- Polka, Brayton. *Between Philosophy and Religion: Hermeneutics and ontology*. Lanham: Lexington Books, 2007.
- Poole, Roger. *Kierkegaard: The Indirect Communication*. Virginia: The University Press of Virginia, 1993.
- Pressler, Charles A. Dan Fabio B. Dasilva. *Sociology and Interpretation: From Weber to Habermas*. New York: University State Of New York Press, 1996.
- Preyer, Gerhard (ed.). *Donald Davidson on Truth, Meaning, and the Mental*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Qiyam, Umar Hasan. *Adabiyah an-Naş al-Qur'āni: Buhūs fi Naḍāriyah at-Tafsīr*. Beirut: al-Ma'had al-'Alam al-Fikr al-Islamī, 1981.
- Qudamah, Abu Muḥammad Abdullāh ibnu Aḥmad ibnu Muḥammad Ibnu Muḥammad. *Al-Mughnī*. Kairo: at-Thaba'ah wa an-Nusyur wa at-Tauzi' wa al-A'lan, tt.
- Rachman, Budhy Munawar. *Argumen Islam untuk Liberalisme: Islam Progresif dan Perkembangan Diskursusnya*. Jakarta: Grasindo, 2010.

- \_\_\_\_\_. *Sekularisme, Liberalisme, dan Pluralisme*. Jakarta: Grasindo, 2010.
- Rahman, Fazlur. *Islam And Modernity*. Chicago: The University Of Chicago Press, 1982.
- Raja Rhouni. *Secular and Islamic Feminist Critiques in the Work of Fatima Mernissi*. Netherlands: Koninklijke Brill NV, 2010.
- Ramadhan, Tariq. *Western Muslims and the Future of Islam*. New York: Oxford University Press, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Islam and the Arab Awakening*. New York: Oxford University Press, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation*. New York: Oxford University Press, 2009.
- \_\_\_\_\_. *To Be a European Muslim*. Leicester, UK: Islamic Foundation, 1999.
- Remer, Gary. *Humanism and the Rhetoric of Toleration*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University, 1996.
- Ricœur, Paul. *The Hermeneutics of Action*, ed. Richard Kearney. London: Sage Publications, 1996.
- \_\_\_\_\_. *From Text to Action*, trans. Kathleen Blamey dan John B. Thompson. Illinois: Northwestern University Press, 1991.
- \_\_\_\_\_. *The Conflict of Interpretations*, trans. Don Ihde. Evanston: Northwestern University Press, 1974.
- \_\_\_\_\_. *The Hermeneutics of Action*, ed. Richard Kearney. London: Sage Publications, 1996.
- Ridwan, Ahmad Hasan. *Reformasi Intelektual Islam: Pemikiran Hassan Hanafi Tentang Reaktualisasi Tradisi Keilmuan Islam*. Yogyakarta: Ittaqa Press, 1993.
- Risser, James. *The Life of Understanding: A Contemporary Hermeneutics*. Indiana: Indiana University Press, 2012.
- Ritzer, George dan J. Michael Ryan (ed.). *The Concise Encyclopedia of Sociology*. UK: Blackwell Publishing, 2011.
- Rizvi, Sayyid Saeed Akhtar. *Taqiyah*. Dar es Salaam: Bilal Mission Muslim of Tanzani, 1992.
- Robinson, James T. *Asceticism, Eschatology, oppotion To Philosophy: The Arabic Translation And Commentary Of Salmon Ben Yerohan On Qohelet (Ecclesiastes)*. Leiden: Koninklijke Brill NV, 2012.
- Robinson, James T. *Samuel Ibn Tibbon's Commentary on Ecclesiastes: The Book of the Soul of Man*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.

- Rodrigue, John C. *Lincoln and Reconstruction*. USA: The Board of Trustees, 2013.
- Rose, Pauline (ed.). *Achieving Education for All Through Public–Private Partnerships? Non State Provision Of Education in Developing Countries*. New York: Routledge, 2011.
- Rose, Pauline (ed.). *Achieving Education for All Through Public–Private Partnerships?: Non-State Provision of Education in Developing Countries*. New York: Routledge, 2011.
- Rosenthal, Franz. *Four Essays on Art and Literature in Islam*. ed. R. Ettinghausen and O. Kurz. Leiden: E.J. Brill, 1971. vol. II. h. 26
- Rubin, Barry (ed.). *Revolutionaries and Reformers: Contemporary Islamist Movements in the Middle East*. New York: State University of New York Press, 2003.
- Russell, Bertrand. *History of Western Philosophy*. New York: Simon & Schuster, 1972.
- \_\_\_\_\_. *Sceptical Essays*. New York: George Allen & Anwin, 1996.
- \_\_\_\_\_. *The Analysis of Matter*. England: Russell House, 2007.
- Sadeghi, Behnam. *The Logic of Law Making in Islam: Women and Prayer in the Legal Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Sadiki, Larbi. *The Search for Arab Democracy: Discourse and Counter-Discourses*. London: C. Hurst, 2004.
- Saenong, Ilham. B. *Hermeneutika Pembebasan; Metodologi Tafsir al-Qur'an menurut Hasan Hanafi*. Bandung: Teraju, 2002.
- Sakurai, Keiko dan Fariba Adelkhah (ed.). *The Moral Economy of the Madrasah: Islam and Education Today*. New York: Routledge, 2011.
- Sakurai, Keiko dan Fariba Adelkhah (ed.). *The Moral Economy of the Madrasa: Islam and Education Today*. New York: Routledge, 2011.
- Salame, Ghassan (ed.). *Democracy Without Democrats?: The Renewal of Politics in the Muslim World*. London: I. B. Tauris, 2001.
- Saleh, Fauzan. *Modern Trends in Islamic Theological Discourse in 20th Century Indonesia: A Critical Survey*. Leiden: Brill, 2001.
- Sālim, Muhammad Ahmad. *'Isykāliyah at-Turās fī al-Fikr al-'Arabī al-Mu'āšir: Diarasat Naqdiyah Muqārabah Baina Hasan Hanafi wa 'Abi al-Jābirī*. Beirut: Ru'yah an-Nasyr wa at-Tawzi', 2010.
- Sands, Kristin Zahra. *Sufi Commentaries on the Qur'an in Classical Islam*. New York: Routledge, 2006.

- Sardar, Ziauddin Dan Robin Yassin-Kassab (ed.). *Critical Muslim 07: Muslim Archipelago*. London: C. Hurst & Co., 2013.
- Sardar, Ziauddin. *Reading the Qur'ān: The Contemporary Relevance of the Sacred Text of Islam*. New York: Oxford University Press, 2011.
- Savage, Roger W. H. *Hermeneutics and Music Criticism*. New York: Routledge, 2010.
- Savi, Julio. *Towards the Summit of Reality: An Introduction to the Study of Baháulláhs Seven Valleys and Four Valleys*. Oxford: George Ronald, 2008.
- Scheible, Ingrid. *Gadamer Between Heidegger and Habermas*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2000.
- Schier, Helga. *Going Beyond: The Crisis of Identity and Identity Models in Contemporary American, English and German Fiction*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1993.
- Schleiermacher, Friedrich. *Hermeneutics and Criticism: And Other Writings*, ed. Andrew Bowie. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. cet. 1
- \_\_\_\_\_. *The Christian Faith*, ed. H. R. Markintosh dan J. S. Stewart. New York: T & T Clark, 2005.
- Scholl, Sharon. *Death and the humanities*. England: Associated University Presses, 1984.
- Schottruff, Luise et. al. (ed.). *Feminist Interpretation: The Bible in Women's Perspective*, trans. Martin dan Barbara Rumscheidt. Minneapolis: Fortress Press, 1998.
- Schroer, Silvia dan Sophia Bietenhard (ed.). *Feminist Interpretation Of The Bible*. New York: Sheffield Academic Press, 2003.
- Seebohm, Thomas M. *Hermeneutics. Method And Methodology*. Netherland: Kluwer Academic Publisher, 2004.
- Sesemann, Rüdiger. *The Divine Flood: Ibrahim Niasse and the Roots of a Twentieth-century Sufi*. New York: Oxford University Press, 2011.
- Shaðhråur, Muðhammad. *The Qur'an, Morality and Critical Reason: the Essential Muhammad Shahrur*, trans. Andreas Christsman. Beirut: The Institute Of Contemporary Intellectual Studies, 2009.
- Sharify-Funk, Meena. *Encountering the Transnational: Women, Islam and the Politics of Interpretation*. England: Ashgate Publishing Company, 2008.
- Shihab, M. Quraish. *Wawasan Al-Quran: Tafsir Tematik atas Pelbagai Persoalan Umat*, cet. 1, Bandung : Mizan Pustaka, 2007.
- Shimogaki, Kazuo. *Kiri Islam: antara Modernisme dan Postmodernisme: Telaah Kritis Pemikiran Hasan Hanafi*, terj. M. Imam Aziz dan M. Jadul Maula, cet. 7. Yogyakarta: Lkis Yogyakarta, 2007.

- Sikand, Yoginder. *Bastions of the Believers: Madrasahs and Islamic Education in India*. India: Penguin Books, 2005.
- Silverman, Hugh J. Dan Don Ihde (ed.). *Hermeneutics and Deconstruction*. New York: State University of New York Press, 1985.
- Silverman, Hugh J. *Textualities: Between Hermeneutics and Deconstruction*. New York: Routledge, 1994.
- Sitton, John. *Habermas And Contemporary Society*, ed. 10. New York: Palgrave Macmillan, 2003.
- Smith, Elizabeth J. *Bearing Fruit in Due Season: Feminist Hermeneutics and the Bible in Worship*. Minnesota: Liturgical Press, 1999.
- Smith, P. Christopher. *The Hermeneutics of Original Argument: Demonstration, Dialectic, Rhetoric*. Illinois: Northwestern University Press, 1998.
- Stepanjanc, Mariëtta T. *Comparative Ethics in a Global Age*. Washington: The Council for Research in Values and Philosophy, 2007.
- Stewart, John (ed.). *The Hegel Myths and Legends*. Evanston: Northwestern University Press, 1996.
- Stocker, Barry. *Routledge Philosophy Guidebook to Derrida on Deconstruction*. New York: Routledge, 2006.
- Stowasser, Barbara Freyer. *Women in the Qur'ān, Traditions, and Interpretation*. Oxford: Oxford University Press, 1994.
- Swedberg, Richard Dan Ola Agevall. *The Max Weber Dictionary: Key Words And Central Concepts*. California: Stanford University Press, 2005.
- Szondi, Peter. *Introduction to Literary Hermeneutics*, tran. Martha Woodmansee. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Taji-Farouki, Suha. *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'ān*. New York: Oxford University Press, 2006.
- Tan, Charlene (ed.). *Reforms in Islamic Education: International Perspectives*. London: Bloombury Publishing, 2014.
- Ṭāwīlāt, Abd al-Wahab 'abd al-Salam. *Aṣru al-Lughah Fi Ikhtilāfu al-Mujtahidīn*. Kairo: Dār al-Salam, t.t.
- Terry, Milton Spenser. *Biblical Hermeneutics, First Edition: A Treatise on the Interpretation of the Old and New Testament: Biblical Hermeneutical*. Oregon: Wifp & Stock Publishers, tt.

- Tharābisyī, Juriz. *Ijdūjiyyat al-‘Aql: Dirāsat Tahlīiyah Nafsiyah li Kitābāt Ḥasan Ḥanafī*, Beirut: Dar Bitra, 2005.
- Thiselton, Anthony C. *Hermeneutics: An Introduction*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2009.
- \_\_\_\_\_. *New Horizons in Hermeneutics: The Theory and Practice of Transforming Biblical Reading*. Michigan: Zondervan Publishing House, 1992.
- Thiselton, Anthony C. *The Hermeneutics of Doctrine*. Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2007.
- Thomas, [Saint Aquinas](#) dan [Tommaso de Vio Cajetan](#), *Aristotle: On Interpretation*, Marquette University Press, 1962.
- Thompson, John B. *Critical Hermeneutics: A Study in the Thought of Paul Ricoeur and Jürgen Habermas*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Tibi, Bassam. *Political Islam, World Politics and Europe: Democratic Peace and Euro-Islam Versus Global Jihad*. New York: Routledge, 2008.
- Tlili, Sarra. *Animals in the Qur’ān*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Tolstoy, Leo. *The Law of Love and The Law of Violence*, trans. Mary Koutouzow Tolstoy. New York: Dover Publications, 2010.
- Tymieniecka, Anna-Teresa (ed.). *Phenomenology World Wide: Foundations - Expanding Dynamics – Life*. Netherland: Kluwer Academic Publishers, 2002.
- Umamah, ‘Adnan Muhammad. *Tajdīd fi al-Fikri al-Islami*. Beirut: Dār Ibnu Al-Jawziyah, 2001.
- Vanhoozer, Kevin J. *Is There a Meaning in This Text?: The Bible, the Reader, and the Morality of Literal Knowledge*. Michigan: Zondervan, 1998.
- Vattimo, Zaabala Gianni dan Santiago. *Hermeneutic Communism: From Heidegger To Marx*. Columbia: Columbia University Press, 1936.
- Verdiansyah, Very. *Islam Emansipatoris: Menafsirkan Agama Untuk Praksis Pembebasan*. Jakarta: P3M, 2004.
- Voll, John Obert. *Islam: Continuity and Change in the Modern World*. New York: Syracuse University Press, 1994.
- Wachterhauser, Brice R. (ed.). *Hermeneutics and Modern Philosophy*. New York: State University of New York Press, 1986.
- Wahyudi, Yudian. *Is Islamic Law Secular?: a Critical Study of Hasan Hanafi's Legal Philosophy*. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2007.

- Ware III, Rudolph T. *The Walking Qur'an: Islamic Education, Embodied Knowledge, and History in West Africa*. North Carolina: University of North Carolina Press, 2014.
- Weber, Max. *Economy and Society*, ed. Guenter Roth and Claus Wittich. CA: University of California Press, 1978.
- \_\_\_\_\_. *Socialism* dalam W. G. Runciman (ed.). *Max Weber. Selections in Translation*, Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- \_\_\_\_\_. "The Prospect of Liberal Democracy in Tsarist Russia" in W. G. Runciman (ed.). *Max Weber. Selections in Translation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- \_\_\_\_\_. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. New York: Charles Scribner's Sons, 1958.
- Weber, Robert Philip. *Basic Content Analysis*. California: Sage Publications, 1990.
- Wilber, Ken. *Eye to Eye: the Quest for the New Paradigm*. Massachusetts: Shabhala Publications, 2001, ed. 4.
- Wiseman, Alexander W. et.al (ed.). *Education For A Knowledge Society In Arabian Gulf Countries*. UK: Emerald Publishing, 2014.
- Witte, John et. al. (ed.). *The Equal-Regard Family and Its Friendly Critics: Don Browning and the Family*. Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2007.
- Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Investigations*, trans. G. E. M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell, 1983.
- Wright, Peter Matthews (ed.). *Modern Qur'ānic Hermeneutics*. MI: ProQuest Information and Learning, 2008.
- Yaapar, Md. Salleh. *Pilgrimage to the Orient*, trans. Lailita Sinha. Malaysia: Institut Terjemahan Negara Malaysia Bhd, 2009.
- Yaran, [Cafer S.](#) dan [Jeremy Rosen](#). *Understanding Islam*. Edinburgh: Dunedin Academic Press, 2007.
- Zabala, Santiago. *The Remains of Being: Hermeneutic Ontology after Metaphysics*. New York: Columbia University Press, 2009.
- Zayd, Naṣr Ḥāmid Abū. *Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006.
- Zayd, [Naṣr Ḥāmid Abū](#). *Rethinking The Qur'ān: Towards A Humanistic Hermeneutics*. Utrecht: Utrecht University Press, 2004.
- Zollner, Barbara H. E. *The Muslim Brotherhood: Hasan al-Hudaybi and Ideology*. New York: Routledge, 2009.

Zubaida, Sami. *Beyond Islam: A New Understanding of the Middle East*. London: I. B. Tauris, 2011.

Zulkarnain, Iskandar. *Gerakan Ahmadiyah Di Indonesia*, cet. 2. Yogyakarta: Lkis Yogyakarta, 2006.

## **DAFTAR RIWAYAT HIDUP**

### **I. IDENTITAS PRIBADI**

1. Nama : Nurkhalis, S. Ag, SE, M. Ag
2. Nim : 94311030244
3. Tempat/Tgl. Lahir : Seubun Ayon, 26 Maret 1973
4. Pekerjaan : Dosen Uin Ar-Raniry
5. Alamat: : Perumahan UIN Ar-Raniry No. 12, Desa Cot Yang,  
Kuta Baro, Aceh Besar

### **II. JENJANG PENDIDIKAN**

1. SD Negeri Lamlhom: Ijazah Tahun 1985
2. SMP Negeri 3 Banda Aceh: Ijazah Tahun 1988
3. SMA Negeri 1 Banda Aceh: Ijazah Tahun 1991
4. Fakultas Ushuluddin IAIN Ar-Raniry: Ijazah 2000
5. Sekolah Tinggi Ekonomi Indonesia (STIEI) Banda Aceh: Ijazah Tahun 2003
6. Pascasarjana IAIN Ar-Raniry: Ijazah Tahun 2004
7. Program S-3 Agama Dan Filsafat Islam Pada Program Pascasarjana UIN Sumatera Utara dari Tahun 2011-2016

### **III. RIWAYAT PEKERJAAN**

1. Tahun 2005 – Skrg : Dosen Fakultas Ushuluddin IAIN Ar-Raniry
2. Tahun 2006 – 2007 : Sekretaris Jurusan UAF Fak. Ushuluddin
3. Tahun 2005 – 2006 : Anggota PANWASLU Kab. Aceh Besar
4. Tahun 2014 – Skrg : Sekretaris Prodi Ilmu Administrasi Negara Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik UIN Ar-Raniry