

IDEA  
press yogyakarta

Dr. Ulya, M.Ag

Berbagai Pendekatan Dalam Studi Al-qur'an

Dr. Ulya, M.Ag

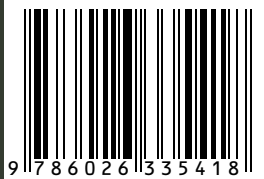
# Berbagai Pendekatan Dalam Studi Al-Qur'an

Penggunaan Ilmu-Ilmu Sosial, Humaniora,  
dan Kebahasaan dalam Penafsiran al-Qur'an

IDEA  
press yogyakarta

Diro RT 58 Jl. Amarta, Pendowoharjo  
Sewon, Bantul, Yogyakarta 55002  
telp/fax. (0274)6466541  
Email: idea\_press@yahoo.co.id

ISBN-978-602-6335-41-8



9 786026 133541 8

IDEA  
press yogyakarta

**Dr. Ulya, M.Ag**

**Berbagai Pendekatan  
Dalam Studi  
Al-Qur'an**

Penggunaan Ilmu-Ilmu Sosial, Humaniora,  
dan Kebahasaan dalam Penafsiran al-Qur'an



**Berbagai Pendekatan**  
**Dalam Studi**  
**Al-Qur'an**

Penggunaan Ilmu-Ilmu Sosial, Humaniora,  
dan Kebahasaan dalam Penafsiran al-Qur'an

Perpustakaan Nasional: Katalog dalam Terbitan (KDT)

Dr. Ulya, M.Ag

**BERBAGAI PENDEKATAN DALAM STUDI AL-QUR'AN**  
Penggunaan Ilmu-Ilmu Sosial, Humaniora dan Kebahasaan dalam  
Penafsiran al-Qur'an

Dr. Ulya, M.Ag. Idea Press Yogyakarta Cet. 1. 2017

viii + 206 hal., 15.5 cm x 23.5 cm

ISBN: 978-602-6335-41-8

1. Ilmu Qur'an

1. Judul

@ Hak Cipta Dilindungi Undang-Undang

Memfotocopy atau memperbanyak dengan cara apapun sebagian atau seluruh isi buku ini tanpa seizin penerbit, adalah tindakan tidak bermoral dan melawan hukum.

**BERBAGAI PENDEKATAN DALAM STUDI AL-QUR'AN**

Penggunaan Ilmu-Ilmu Sosial, Humaniora, dan Kebahasaan  
dalam Penafsiran al-Qur'an

Penulis: Dr. Ulya, M.Ag.

Setting Layout: Abdul 'Alim

Desain Cover: Fatkhur Roji

Diterbitkan oleh:

Idea Press Yogyakarta

Jl. Amarta Diro RT 58 Pendowoharjo Sewon Bantul Yogyakarta

Email: [idea\\_press@yahoo.com](mailto:idea_press@yahoo.com)

Anggota IKAPI DIY

Copyright©2017 Penulis

Hak Cipta Dilindungi Undang-Undang

All Right Reserved.



## KATA PENGANTAR

Dalam rangka mengimplementasikan al-Qur'an sebagai pedoman hidup manusia di segala tempat dan waktu diperlukan pemahaman yang benar. Sedang untuk memahami al-Qur'an dengan 'benar' dan fungsional tidaklah mudah. Yang diperlukan tidaklah hanya menguasai bahasa Arab dengan baik, melainkan perlu pula pengetahuan yang komprehensif tentang kaedah-kaedah yang berhubungan dengan ilmu dan teori-teori penafsiran, di samping syarat-syarat yang harus dipenuhi sebagai orang yang ingin menafsirkan al-Qur'an dengan 'benar'. Intinya bahwa menafsirkan al-Qur'an butuh mufassir yang menguasai pendekatan, metode, dan memiliki etika.

Selanjutnya agar produk penafsiran bisa dipertanggung-jawabkan maka kebutuhan pendekatan dan metode penafsiran menjadi keniscayaan. Sulit dibayangkan bagaimana bila sebuah penafsiran dilakukan tanpa penguasaan pendekatan dan metode. Produk penafsiran akan bersifat *seman-gue* dan bersifat otoritatif.

Ucapan terima kasih penulis sampaikan kepada pihak STAIN Kudus yang bersedia mencetak buku yang sangat sederhana



dengan berani menanggung ‘malu’ atas segala ketaksempurnaan di dalamnya ; terima kasih kepada orang-tua, suami dan anak-anak dengan doa sukses, perhatian, dan motivasinya ; guru-guru penulis saat di TK sampai di Perguruan Tinggi yang tanpa kalian penulis takkan bisa ‘membaca dan menulis’, para kolega, khususnya para dosen ushuluddin yang telah menjadi teman *sharing* yang baik, dan terakhir kepada para mahasiswa jurusan ushuluddin yang secara langsung maupun tak langsung memotivasi, memunculkan inspirasi sehingga penulis selalu bersemangat ingin terus maju dan berkarya. Penulis ucapkan *jazakumullah khair al-jaza’*.

Harapan penulis, semoga buku ini memberi manfaat bagi pembacanya. Penulis terbuka terhadap saran dan kritik konstruktif demi perbaikan buku ini di masa-masa yang akan datang.

Ngembal Kulon, 2016



## DAFTAR ISI

|                                              |     |
|----------------------------------------------|-----|
| Kata Pengantar .....                         | v   |
| Daftar Isi .....                             | vii |
| BAB 1 Prolog.....                            | 1   |
| BAB 2 Perkembangan Studi al-Qur'an .....     | 9   |
| BAB 3 Al-Qur'an Sebagai Lapangan Studi ..... | 17  |
| BAB 4 Pendekatan Historis -Sosiologis.....   | 29  |
| BAB 5 Pendekatan Hermeneutik.....            | 53  |
| BAB 6 Pendekatan Feminis .....               | 89  |
| BAB 7 Pendekatan Semiotik.....               | 121 |
| BAB 8 Pendekatan Semantik.....               | 149 |
| BAB 9 Pendekatan Sastra.....                 | 167 |
| BAB 10 Epilog.....                           | 189 |
| Daftar Pustaka .....                         | 193 |
| Daftar Riwayat Hidup.....                    | 203 |





# BAB 1

## PROLOG

### A. Tentang al-Qur'an

Seperti yang telah kita ketahui bahwa al-Qur'an adalah salah satu kitab yang telah diturunkan oleh Allah kepada hamba-Nya yang termulia, Muhammad. Al-Qur'an diturunkan untuk seluruh umat manusia secara universal. Firman Allah dalam surat al-Baqarah ayat 185, bahwa :

شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ  
مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ ...

*“Beberapa hari yang ditentukan itu ialah bulan Ramadhan, bulan yang di dalamnya diturunkan (permulaan) al-Quran sebagai petunjuk bagi manusia dan penjelasan-penjelasan mengenai petunjuk itu dan pembeda (antara yang baik dan yang batil...)”. (Qs. Al-Baqarah : 185)*

Tentang nama dan pengertian al-Qur'an, para ulama berbeda pendapat, baik dari sisi etimologi atau asal-usul katanya maupun dari sisi terminologi atau definisinya.

Dari sisi nama dan asal-usul katanya, ada 3 (tiga) versi dalam menetapkan asal-usul penamaan al-Qur'an, yaitu :

1. Versi pertama menyatakan bahwa al-Qur'an berasal dari kata *qarana* (menghimpun). Hal ini sebagaimana pendapat al-Asy'ari yang menyatakan bahwa nama al-Qur'an berasal dari akar kata *qarn* yang berarti menggabungkan sesuatu atas yang lain. Hal ini karena surat-surat dan ayat-ayat al-Qur'an antara satu dengan yang lain saling bergabung dan berkaitan,<sup>1</sup> namun ada juga yang mengatakan bahwa asal katanya adalah *qarain* (mirip) seperti pendapat al-Farra.<sup>2</sup>
2. Versi kedua menyatakan bahwa al-Qur'an berasal dari kata *qiraah* yang berarti bacaan, sebagaimana dalam surat al-Qiyamah ayat 17-18 sebagai berikut :

﴿١٨﴾ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ. ﴿١٧﴾ فَإِذَا قَرَأْتَهُ فَانصِتْ فَتُخَوِّلَهُ أَفْئِدَةً

“Sesungguhnya atas tanggungan kamilah mengumpulkannya (di dadamu) dan (membuatmu pandai) membacanya. Apabila kami telah selesai membacakannya maka ikutilah bacaannya itu”. (Qs. Al-Qiyamah : 17-18)

Pendapat ini didukung oleh al-Zamakhshari.<sup>3</sup>

3. Versi ketiga berpendapat berpendapat bahwa nama al-Qur'an adalah nama bagi kitab Allah yang tidak perlu diungkap asal-usulnya. al-Syafi'i berpendapat bahwa al-Qur'an adalah nama yang khas dan unik. Dia tidak berasal dari akar kata apapun dan bukan pula ditulis dengan memakai hamzah. Nama tersebut sudah lazim digunakan dalam pengertian kalamullah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad.<sup>4</sup>

Dari sisi definisinya, beberapa didapatkan dari karya ulum al-Qur'an, di antaranya bahwa menurut Manna' al-Qaththan menyatakan bahwa al-Qur'an adalah firman Allah yang diturunkan kepada kepada Nabi Muhammad SAW dan dinilai ibadah bagi

<sup>1</sup> Subhi al-Shalih, *Membahas Ilmu-Ulmu al-Qur'an*, (Jakarta : Pustaka Firdaus, 1991), h.9

<sup>2</sup> Al-Suyuthi, *al-Itqan fi Ulum al-Qur'an*, Jilid I, (Beirut : Dar al-Fikr, tt), h. 52

<sup>3</sup> Al-Zamakhshari, *Al-Kasyshaf an Haqiq al-Tanzil wa Uyun al-Aqawil fi Wujub al-Ta'wil*, Jilid II, (Beirut : Dar al-Ma'rifah, tt), h.462

<sup>4</sup> Al-Suyuthi, *Op.Cit.*, h.52



yang membacanya.<sup>5</sup> Al-Zarqani mendefinisikan al-Qur'an sebagai lafal yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW yang dimulai dari surat al-Fatihah dan diakhiri dengan surat al-Nas.<sup>6</sup> Untuk mendapatkan gambaran yang lebih lengkap tentang al-Qur'an maka bisa dicermati definisi Abd Wahhab Khallaf, sebagaimana dikutip oleh Nasruddin Baidan, bahwa :

*"Al-Qur'an adalah firman Allah yang dibawa turun oleh al-Ruh al-Amin (Jibril) ke dalam hati sanubari Rasul Allah Muhammad bin Abd Allah sekaligus bersama lafal Arab dan maknanya, benar-benar sebagai bukti bagi Rasul bahwa ia adalah utusan Allah dan menjadi pegangan bagi manusia agar mereka terbimbing dengan petunjuk-Nya ke jalan yang benar, serta membacanya bernilai ibadah. Semua firman itu telah terbimpun di dalam mushaf yang diawali dengan surat al-Fatihah dan ditutup dengan surat al-Nas, diriwayatkan secara mutawatir dari satu generasi ke generasi yang lain melalui tulisan dan lisan serta senantiasa terpelihara keorisinalannya dari segala bentuk perubahan dan penukaran atau penggantian."*<sup>7</sup>

## B. Kebutuhan Umat Islam pada al-Qur'an

Secara normatif, dalam ayat-ayatnya, al-Qur'an telah mengklaim dirinya sebagai kitab petunjuk. Oleh karena itu dia juga bernama *al-Huda*, tetapi secara historis justru sebenarnya manusialah yang membutuhkan al-Qur'an jika menginginkan kehidupannya berada pada jalan yang lurus (*shirat al-mustaqim*).

Sebagaimana yang telah diketahui bahwa kehidupan manusia di dunia pasti dipenuhi dengan permasalahan. Dari masa ke masa, permasalahan selalu berkembang menyesuaikan dengan tempat dan waktunya, hubungannya dengan yang lain, dan seterusnya. Kalau masa al-Qur'an diturunkan belum dikenal permasalahan yang berkaitan dengan term-tem Hak Asasi Manusia (HAM), gender, ekologi dan lingkungan, muslim diaspora, eksklusivisme, dan pluralisme, dan lain-lain yang justru sekarang ini menjadi permasalahan yang secara intens didiskusikan. Keberadaan

---

<sup>5</sup> Manna' al-Qaththan, *Mabahits fi 'Ulum al-Qur'an*, (Mesir : Mensyurat al-'Ashr al-Hadits, tt), h.21

<sup>6</sup> Al-Zarqani, *Manabil al-Irfan fi Ulum al-Qur'an*, (Mesir : Isa al-Babi al-Halabi, tt), h. 21

<sup>7</sup> Nasruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2005), h. 16



al-Qur'an sangat dibutuhkan manusia dalam menghadapi permasalahan-permasalahan tersebut.

Berkaitan dengan penghadapan masalah sebagaimana di atas, oleh Abuddin Nata, bahwa al-Qur'an dipetakan menjadi 3 (tiga) fungsi, yaitu al-Qur'an berfungsi sebagai konfirmasi, al-Qur'an sebagai justifikasi, dan al-Qur'an sebagai kendali.<sup>8</sup>

Al-Qur'an berfungsi sebagai konfirmasi, artinya al-Qur'an berfungsi untuk memperkuat pendapat-pendapat akal pikiran atas pemecahan masalah tertentu dan menginformasikan terhadap hal-hal yang tidak dapat dicapai oleh akal. Di dalam al-Qur'an terkandung petunjuk hidup tentang berbagai hal walaupun kadang-kadang petunjuk tersebut bersifat umum yang akan terinci dalam ayat lain ataupun dalam sunnah Nabi Muhammad ataupun butuh penalaran dari manusia sebagai reseptor al-Qur'an. Firman Allah dalam surat al-An'am ayat 38

... مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ...

*"Tiadalah Kami alpakkan sesuatupun dalam al-Kitab ini dari sesuatu". (Qs. al-An'am : 38)*

Al-Qur'an juga berfungsi sebagai justifikasi, sebagai hakim yang menentukan jalan kehidupan manusia agar berjalan lurus. Itulah sebabnya ketika manusia berselisih dalam segala urusannya, untuk memecahkannya hendaknya berhakim pada al-Qur'an.

Al-Qur'an sebagai kendali maka dia memerankan fungsinya sebagai pengontrol dan korektor terhadap perjalanan hidup manusia di masa lalu. Dideskripsikan dalam al-Qur'an tentang berbagai penyimpangan yang dilakukan oleh bani Israel dalam menggelapkan ayat-ayat Allah. Firman Allah dalam surat al-Baqarah ayat 79 bahwa :

---

<sup>8</sup> Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam*, (Jakarta : Rajawali Press, 1998), h.71



فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ  
لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ  
مِمَّا يَكْسِبُونَ ﴿٧٩﴾

“Maka kecelakaan yang besarlah bagi orang-orang yang menulis al-Kitab dengan tangan mereka sendiri, lalu dikatakannya : «Ini dari Allah», (dengan maksud) untuk memperoleh keuntungan yang sedikit dengan perbuatan itu. Maka kecelakaan yang besarlah bagi mereka, akibat apa yang ditulis oleh tangan mereka sendiri, dan kecelakaan yang besarlah bagi mereka, akibat apa yang mereka kerjakan”. (Qs. al-Baqarah : 79)

### C. Tafsir Sebagai Resepsi Umat Islam Pada al-Qur'an

Tafsir secara etimologi berasal dari kosa kata Arab, *fassara-yufassiru-tafsiran*, yang berarti penjelasan, pemahaman, dan penafsiran.<sup>9</sup> Menurut kamus Lisan al-Arab, tafsir adalah penjelasan maksud yang sukar dari suatu lafal.<sup>10</sup> Sedangkan dalam kamus Bahasa Indonesia mengartikan tafsir dengan keterangan atau penjelasan tentang ayat-ayat al-Qur'an atau kitab suci lain sehingga lebih jelas maksudnya.<sup>11</sup> Al-Suyuthi menyatakan bahwa tafsir mengikuti wazan *taf'il*, diambil dari kata *al-fasr*, yang berarti *al-bayan* (penjelasan) dan *al-kasf* (membuka, menyingkap).<sup>12</sup> Al-Dzahabi mengartikannya dengan *al-idhab* (keterangan) dan *al-tabyin* (penjelasan).<sup>13</sup> Hal ini mengacu pada firman Allah dalam surat al-Furqan ayat 33 bahwa :

وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا ﴿٣٣﴾

“Tidaklah orang-orang kafir itu datang kepadamu (membawa) sesuatu yang ganjil, melainkan Kami datangkan kepadamu suatu yang benar dan yang paling baik penjelasannya”. (Qs. al-Furqan : 33)

<sup>9</sup> Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, (Beirut : Librairie Du Liban, 1974), h. 713

<sup>10</sup> Ibn. Mandzur, *Lisan al-Arab*, Jilid V, (Beirut : Dar al-Shadr, tt), h.55

<sup>11</sup> Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta : Balai Pustaka, 1998), h.882

<sup>12</sup> Al-Suyuthi, *Op.Cit.*, h.173

<sup>13</sup> Al-Dzahabi, *al-Tafsir wa al-Mufasssirun*, Jld.1, (Beirut : Dar al-Fikr, 1976), h. 13



Tafsir secara definitif menurut beberapa pakar ulum al-Qur'an tampil dalam formulasi yang berbeda-beda, di antaranya menurut al-Suyuthi bahwa tafsir adalah ilmu yang di dalamnya terdapat pembahasan mengenai cara mengungkapkan lafal-lafal al-Qur'an disertai makna serta hukum-hukum yang terkandung di dalamnya.<sup>14</sup> Sedangkan menurut al-Zarkasyi, tafsir adalah ilmu yang fungsinya untuk mengetahui kandungan kitab Allah (al-Qur'an) yang di dalamnya terkandung firman Allah SWT yang diturunkan kepada Nabi Muhammad dengan cara mengambil penjelasan maknanya, hukum, serta hikmah yang terkandung di dalamnya.<sup>15</sup>

Dari definisi di atas maka ditemukan 3 (tiga) unsur utama dari tafsir, yaitu : pertama dari obyek pembahasannya adalah al-Qur'an, yang di dalamnya terdapat ayat-ayat yang akan ditafsir ; kedua dari sisi tujuannya adalah untuk menjelaskan, menerangkan, menyingkap isi ayat al-Qur'an yang ditafsirkan ; ketiga dari segi sifatnya secara implisit bahwa tafsir melibatkan kegiatan berpikir dan bernalar orang yang menafsirkan atau mufassir.

Berkaitan dengan penjelasan di atas maka dalam penyebutan sehari-hari terminologi tafsir seringkali dikaitkan dengan 2 (dua) pengertian, yaitu tafsir sebagai proses dan tafsir sebagai produk. Tafsir sebagai proses karena ia merupakan aktifitas berpikir untuk mentafsirkan obyek yakni ayat-ayat al-Qur'an. Sebagai proses maka dia bersifat dinamis untuk selalu menghidupkan al-Qur'an secara terus menerus dan tiada mengenal titik henti. Sedangkan sebutan tafsir sebagai produk berarti dia merupakan hasil dialektika seorang mufassir dengan ayat-ayat al-Qur'an yang tertuang dalam karya-karya tafsir.<sup>16</sup>

Beberapa istilah yang sering dikaitkan dengan tafsir adalah takwil dan terjemah. Semula tafsir dan takwil mempunyai makna

---

<sup>14</sup> Al-Suyuthi, *Op.Cit.*, h.174

<sup>15</sup> Al-Zarkasyi, *al-Burhan fi Ulum al-Qur'an*, Jilid 2, (Mesir : Isa al-Babi al-Halabi, tt), h. 13

<sup>16</sup> Abdul Mustaqim, "Pergeseran Epistemologi Tafsir : Dari Nalar Mitis-Ideologis Hingga Nalar Kritis", dalam *Tashwirul Afkar*, No.18 tahun 2004, h.89



konotasi yang sama yakni penjelasan atau keterangan bagi ayat-ayat al-Qur'an, tetapi akhir-akhir ini antara keduanya dibedakan. Pengertian tafsir sebagaimana di atas, sedangkan takwil justru merupakan penggalan makna yang lebih mendalam atau memalingkan pengertian suatu lafal dari makna yang sudah jelas kepada makna yang kurang jelas karena ada dalil. Kemudian terjemah biasanya sekedar alih bahasa sehingga informasi yang diberikannya sebatas sebatas ayat yang diterjemahkan tanpa memberikan penjelasan yang lebih rinci.<sup>17</sup>

Penafsiran atas ayat-ayat al-Qur'an adalah sebuah keniscayaan. Penafsiran ini muncul sebagai sebuah kegiatan untuk meresepsi al-Qur'an upaya mengaktualisasikannya dalam kehidupan sehari-hari sebagaimana yang diyakini sebagai pedoman hidup dalam mengarungi bahtera kehidupan di dunia. Bahtera kehidupan dunia yang penuh dengan gelombang permasalahan dan setiap permasalahan pasti membutuhkan pemecahan. Pencarian pemecahan inilah membutuhkan sinaran al-Qur'an, yang di dalamnya inheren dengan kegiatan penafsiran.

Penafsiran ini merupakan respon kreatif umat manusia upaya menghadapi kehidupan dan segala problematiknya dengan berbasis al-Qur'an adalah munculnya upaya-upaya untuk mengadaptasikan dan mengaktualisasikan ajaran-ajaran yang ada di dalamnya sesuai dengan dinamika dan akselerasi perubahan jaman. Tafsir seringkali disebut sebagai kunci pembuka<sup>18</sup> kandungan al-Qur'an yang dianalogikan sebagai gudang yang menyimpan mutiara.

Tafsir sudah dimulai sejak Rasulullah, manusia agung penerima pertama kalam Allah yakni al-Qur'an, tatkala masih berada di tengah-tengah umat. Pada masa ini otoritas tafsir berada

---

<sup>17</sup> Nasruddin Baidan, *Op.Cit.*, h. 67-69

<sup>18</sup> Al-Shabuni, *al-Tibyan fi Ulum al-Qur'an*, (Makkah : t.p, 1980), h.59-60. Lihat juga dalam al-Zarkasyi, *al-Burhan fi Ulum al-Qur'an*, Jld. 1, (Mesir : Dar al-Ihya' al-Kutub al-Arabiyyah, t.t), h.13



di tangannya.<sup>19</sup> Kemudian setelah Rasulullah wafat, tongkat estafet tafsir diterimakan kepada para *sahabat* (para pengikut nabi), *tabiin* (para pengikut sahabat), dan generasi selanjutnya.

Secara umum, pola-pola tafsir yang dipegang dan dikembangkan generasi setelah Rasulullah dapat diklasifikasikan menjadi 3 (tiga), yaitu : pertama, cara menafsirkan al-Qur'an dengan mengemukakan ayat al-Qur'an lain yang *mubayyan*; kedua, menafsirkan al-Qur'an dengan apa yang telah diterima dari Rasulullah berupa hadis-hadis tafsir ; ketiga, apabila tak ditemukan tafsir suatu ayat dalam al-Qur'an dan juga tidak ditemukan dalam hadis Rasulullah maka dilakukanlah ijtihad dalam memahaminya.<sup>20</sup>

---

<sup>19</sup> Sebagaimana dalam al-Qur'an dalam surat al-Nahl : 44

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَتَىٰكُمُ الْبَصَائِرُ لِلنَّاسِ مَا نَزَّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٤٤﴾

"Dengan membawa keterangan-keterangan (*mu'jiizat*) dan kitab-kitab. Dan Kami turunkan kepadamu al-Qur'an agar kamu menerangkan kepada umat manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka dan supaya mereka memikirkan". (Qs. Al-Nahl :44)

<sup>20</sup> Rif'at Syauqi Nawawi, *Rasionalitas Tafsir M. Abdub*, (Jakarta : Paramadina, 2002), h. 92



## BAB 2



### PERKEMBANGAN STUDI AL-QUR'AN

Kajian tentang al-Qur'an adalah bentuk respons atas penerimaan al-Qur'an sebagai realitas yang tak bisa dipungkiri adanya. Kajian tentang al-Qur'an ini telah ada sejak al-Qur'an ini ada. Perhatian tidak hanya diberikan oleh Nabi Muhammad dan umatnya saja, tetapi orang-orang kafir Quraisy juga menaruh perhatian terhadapnya.<sup>1</sup>

Berkaitan dengan perhatian yang diberikan oleh Nabi dan umatnya atas al-Qur'an, yang hasilnya seringkali dikenal dengan tafsir, di sepanjang sejarahnya diklasifikasikan atas 3 (tiga) tahapan

---

<sup>1</sup> Respon positif diberikan oleh Nabi Muhammad dan umatnya berupa tafsir al-Qur'an, sedangkan orang-orang kafir Quraisy memberikan respon negatif setelah mencermati al-Qur'an yang mereka menganggapnya tak lebih dari syair-syair, sehingga turun ayat yang menantang kaum Quraisy untuk mendatangkan surat yang sejenisnya. Lihat QS. al-Baqarah ayat 23, yaitu :

وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا زَلَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ ۚ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٢٣﴾

*"Dan jika kamu (tetap) dalam keraguan tentang al-Quran yang Kami wahyukan kepada hamba kami (Muhammad), buatlah satu surat (saja) yang semisal al-Qur'an itu dan ajaklah penolong-penolongmu selain Allah, jika kamu orang-orang yang benar". (QS. al-Baqarah :23)*



berdasarkan karakteristik yang menonjol, yaitu tahap formatif, tahap afirmatif, dan tahap reformatif.<sup>2</sup> Penjelasan masing-masing :

## 1. Tahap formatif

Tahap formatif dalam perkembangan studi al-Qur'an yakni berupa tafsir-tafsir yang berbasis pada nalar mitis, artinya hasil penafsiran masih diterima begitu saja sebagai kebenaran tanpa kritik, tidak pernah ada seorangpun yang mempertanyakan produk penafsiran yang dihasilkan. Secara historis, tahapan ini terjadi di sepanjang Nabi Muhammad SAW masih hidup. Begitu al-Qur'an diwahyukan, Nabi langsung menerima, memahami, menafsirkan, dan mengajarkannya kepada para sahabat. Model penafsirannya masih bersifat ijmalī dan disampaikan secara oral melalui metode riwayat sebab peradaban Arab saat itu masih berupa peradaban lisan dan periwayatan, bukan peradaban tulis dan penalaran. Nabi juga belum merumuskan metodologi penafsiran secara sistematis sebab kegiatan penafsiran saat itu lebih bersifat praktis implementatif.

Setelah Nabi wafat, tradisi penafsiran yang demikian berlanjut sampai masa para sahabat, seperti Abdullah Ibn. Abbas, Abdullah Ibn. Mas'ud, Zayd Ibn. Tsabit, dan seterusnya. Model penafsirannya relatif sama dengan masa Nabi. Dan sumber penafsirannya adalah al-Qur'an. Hal ini dilakukan atas dasar *statement* yang populer saat itu yakni *al-Qur'an yufassiru ba'dhuhu ba'dhan* (ayat-ayat al-Qur'an itu saling menafsirkan antara satu dengan lainnya), juga hadits Nabi yang sahih, dan qiraat.

Setelah generasi sahabat, penafsiran semacam ini dilakukan oleh para tabi'in. Paling tidak ada 3 (tiga) aliran yang menonjol di era ini, yaitu yang pertama aliran Makkah adalah mereka yang berguru pada Ibn. Abbas ; yang kedua aliran Madinah adalah mereka yang berguru kepada Ubay Ibn. Ka'ab ; yang ketiga aliran Irak adalah

---

<sup>2</sup> Pentahapan di atas adalah menurut Abdul Mustaqim, lihat dalam Abdul Mustaqim, "Pergeseran Epistemologi Tafsir : dari Nalar Mitis-Ideologis Hingga Nalar Kritis", dalam *Tashwirul Afkar*, No.18 Tahun 2004, h. 89-109. Juga dalam Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir*, (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2008). Penjelasan dan tulisan tentang hal ini juga diambil secara langsung dari sumber tersebut.



mereka yang berguru kepada Abdullah Ibn. Mas'ud. Sementara itu ada yang menambahkan satu aliran lagi yaitu aliran Bashrah. Jika aliran Makkah dan Madinah cenderung bercorak riwayat, maka dari aliran Irak ini muncul benih-benih tafsir bi al-ra'yi, yang cenderung menggunakan akal dan penalaran atau ijtihad.

Pasca tabiin, penafsiran dilakukan oleh generasi atba al-tabiin. Pada masa ini pembukuan produk penafsiran dilakukan secara khusus, di antaranya adalah Kitab Tafsir Maani al-Qur'an karya al-Farra adalah karya tafsir periode ini yang sampai ke kita sekarang ini.

## **2. Tahap afirmatif**

Penafsiran pada tahap afirmatif ini banyak dipengaruhi oleh bias-bias ideologis, artinya penafsiran masa itu lebih didominasi oleh kepentingan-kepentingan tertentu sehingga al-Qur'an seringkali diperlakukan untuk melegitimasi kepentingan tertentu. Posisi al-Qur'an benar benar sebagai obyek yang subyeknya adalah penafsir. Di era ini berbagai kitab tafsir dengan berbagai kecenderungan dan kepentingan tertentu bermunculan sehingga nantinya muncul beragam corak tafsir, seperti :

- a. Tafsir bi al-Ma'tsur, 'Tafsir Jami' al-Bayan an 'Ta'wil al-Qur'an' karya al-Tabari,
- b. Tafsir-tafsir bi al-Ra'yi, seperti : yang berorientasi hukum, Tafsir al-Jami' li Ahkami al-Qur'an, karya al-Qurtubi ; tafsir yang berorientasi sufi, Tafsir Ruh al-Ma'ani, karya al-Alusy ; tafsir yang berorientasi falsafi, yaitu Tafsir Mafatih al-Ghaib, karya Imam al-Razi ; tafsir yang berorientasi ilmiah, yakni Jawahir fi Tafsir al-Qur'an, karya Tantawi Jauhari, tafsir yang mendukung paham Mu'tazilah, seperti Tafsir al-Kasasyaf, karya al-Zamakhshari, tafsir yang mendukung paham teologi Syiah, di antaranya al-Tibyan fi Tafsir al-Qur'an, karya al-Thusi, dan lain-lain.



### 3. Tahap reformatif

Tafsir pada tahap ini ditandai dengan corak kritis dan transformatif. Corak kritis artinya produk penafsiran yang telah ada tidak diterima begitu saja sebagai ‘kebenaran’ tetapi mulai dikritisi dan dipertanyakan, sedangkan transformatif artinya tafsir dibangun untuk kepentingan transformasi umat dan untuk menjawab-memecahkan problem real yang sedang muncul dan berkembang di masyarakat.

Menurut Rotroud Wielandt, bahwa trend pokok dalam penafsiran di era ini adalah :

- a. Menafsirkan al-Qur’an dari perspektif rasionalisme pencerahan,
- b. Penafsiran saintifik terhadap al-Qur’an meski ini bukan yang pertama dilaksanakan,
- c. Menafsirkan al-Qur’an dari perspektif kajian-kajian sastra,
- d. Usaha-usaha untuk mengembangkan teori baru penafsiran yang memperhatikan historisitas al-Qur’an
- e. Penafsiran dalam mencari pendekatan baru terhadap al-Qur’an
- f. Penafsiran al-Qur’an secara maudhui dalam implementasi praktiknya tak bisa dikesampingkan <sup>3</sup>.

Produk penafsiran di era ini sebagaimana dilaksanakan oleh tokoh-tokoh, seperti : Fazlurrahman, Nasr Hamid Abu Zayd, Aminah Wadud Muhsin, M. Arkoun, dan lain-lain

Pemetaan di atas juga bisa diperbandingkan dengan pemetaan atas dasar periodisasi masa demi masa, yaitu : <sup>4</sup>

1. Tafsir periode klasik adalah tafsir yang muncul dan berkembang pada masa Rasulullah sampai munculnya tafsir masa pembukuan (akhir masa daulah Umayyah dan awal daulah Abbasiyah), yakni abad ke-1H sampai abad ke-2H.

---

<sup>3</sup> Rotroud Wielandt, “Tafsir al-Qur’an : Masa Awal Modern dan Kontemporer”, dalam *Op.Cit.*, h. 63-87

<sup>4</sup> Lihat dalam Sobirin dan Umma Farida, *Buku Daras Madzhab at-Tafsir*, (Kudus : STAIN Press, 2008), h.19, 65, 111-112



Pembatasan ini berdasarkan pada periodisasi tafsir masa Nabi dan sahabat, tafsir masa tabi'in, tafsir masa kodifikasi.

2. Tafsir periode pertengahan adalah tafsir yang muncul dan berkembang di abad ke-3H sampai abad ke-14H atau abad ke-9M sampai abad ke-20M.

Dalam peta sejarah pemikiran Islam, periode pertengahan dikenal sebagai zaman keemasan ilmu pengetahuan. Periode ini ditandai dengan berkembangnya berbagai diskusi di segala cabang ilmu pengetahuan, baik yang merupakan cabang pengetahuan asli umat Islam maupun cabang-cabang pengetahuan lainnya yang bahan-bahan dan sumbernya diadopsi dari dunia luar Islam. Perhatian resmi dari pemerintah dalam hal ini menjadi stimulus yang sangat signifikan bagi perkembangan ilmu pengetahuan, termasuk tafsir. Sebagai implikasinya maka tafsir periode ini mulai bersentuhan dengan ranah-ranah pengetahuan lain di luar tafsir, seperti: sains, tasawuf, fiqh, kalam, filsafat, dan lain-lain.

3. Tafsir periode kontemporer, yakni tafsir yang muncul setelah abad ke-14 H/abad ke-20M

Istilah kontemporer ini seringkali dipakai untuk menunjukkan periode yang tengah kita jalani sekarang. Dalam konteks perkembangan tafsir, istilah masa kontemporer terkait dengan situasi dan kondisi tafsir pada saat ini. Dengan demikian dia dibedakan dengan masa modern. Meski demikian, perkembangan tafsir masa kontemporer sangat tidak bisa dilepaskan dengan perkembangannya di masa modern. Setidaknya, gagasan-gagasan yang berkembang pada masa kontemporer ini sudah bermula sejak zaman modern, yakni pada masa Abduh dan Rasyid Ridha. Hanya saja secara substansial terdapat banyak perbedaan antara masa hidup kedua mufassir dengan perkembangan tafsir yang terjadi saat sekarang ini.



Di samping Nabi Muhammad dan umatnya, orang-orang non-muslim, dalam hal ini Barat, juga telah membangun studi al-Qur'an yang khas, yang berbeda dengan studi al-Qur'an yang telah dikembangkan sebelumnya, terutama dilihat dari sisi pendekatannya. Sesuai dengan pendekatan yang digunakan, studi al-Qur'an sebagai bagian integral dari studi Islam, meminjam istilah Charles J. Adams, dikategorikan menjadi 2 (dua), yaitu normatif dan deskriptif.

Dari sisi normatif, Adams memetakannya lagi dalam 3 (tiga) kategori, yaitu : pertama, pendekatan misionaris tradisional dengan tujuan misi penyebaran agama Kristen dan kolonialisasi. Pendekatan ini terjadi sampai sekitar abad ke-18M ; kedua, pendekatan apologetik dari sarjana muslim upaya mempertahankan 'serangan' dari pendekatan misionaris di atas sehingga pendekatan ini sifatnya defensif dan polemis, tidak ilmiah ; dan ketiga, pendekatan irenik yaitu pendekatan yang berimbang dan menampilkan ekspresi simpatik terhadap Islam. Pendekatan ini mulai berkembang di abad ke-19 an. Sementara yang masuk dalam kategori deskriptif adalah pendekatan filologis, historis, pendekatan ilmu-ilmu sosial, dan pendekatan fenomenologis.<sup>5</sup>

Beberapa contoh karya-karya Barat, khususnya yang berkaitan dengan studi al-Qur'an di sepanjang rentang sejarahnya, adalah di antaranya :<sup>6</sup>

1. Sebelum abad ke-18 an, seorang Kristen yang bernama Abu Nuh al-Anbari menulis satu risalah berbahasa Arab yang berisi penolakan terhadap al-Qur'an dengan judul 'Tafmd al-Qur'an. Meneruskan penentangan al-Qur'an ini juga dilakukan oleh Yuhanna al-Haushabi yang menulis tentang kontradiksi dalam al-Qur'an berjudul Munaqadhat

---

<sup>5</sup> Lihat Charles J. Adams, "Islamic Religious Traditions", dalam Leonard Binder (ed.), *The Study of The Middle East : Research and Scholarship in The Humanities and The Social Science*, (New York : John Wiley & Sons, 1976), h.34- 53

<sup>6</sup> Baca lengkap Hartmut Bobzin, "Pre-1800 Preoccupations of Qur'anic Studies, dalam Jane Dammen McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of The Qur'an*, Vol. four P-sh, (Leiden-Boston : Brill, 2004), h.235-251 dan Marco Scholler, "Post Enlightenment Academic Study of The Qur'an, *ibid.*, h. 187-200

al-Qur'an, juga sebuah karya tentang kebenaran Injil dan kebohongan al-Qur'an atau Sidq al-Injil wa Kidzb al-Qur'an.

Terdapat pengarang-pengarang lain yang menulis kajian tentang al-Qur'an dalam bahasa Yunani, seperti : John dari Damaskus yang mencela Islam dengan menganggap pernikahan Nabi dengan Zainab, bekas isteri dari anak angkatnya Zaid Ibn Haritsah adalah sebuah contoh ketak bermoralan penerima al-Qur'an, Nabi Muhammad. Niketas menganggap al-Qur'an tidaklah rasional dan tidak sistematis.

Adapun penulis yang menulis karya kajiannya tentang al-Qur'an dalam bahasa Latin adalah William dari Tripoli Syria menulis karya *De Statu Sarracenorum*, yang melaporkan tentang isi dan penciptaan al-Qur'an. Karya tentang al-Qur'an abad pertengahan yang berpengaruh ditulis oleh Florentine Dominican Riccaldo dari Middle East berjudul *Contra Legem Sarracenorum*. Isinya didasarkan pada pengetahuan yang luar biasa tentang teks al-Qur'an yang berbahasa Arab.

Kajian al-Qur'an yang berada di abad ke-16, di antaranya karya polemik Guillaume Pastel berjudul *al-Corani Seu Legis Mahometi et Evangelistarum Concordiae Liber*. Dia merupakan sebuah karya tentang pendapat keberlanjutan antara al-Qur'an, hukum Muhammad, dan ajaran protestan. Di sini Pastel menggambarkan sebuah paralelitas antara asal-mula Islam dan bidah baru Lutheran. Juga muncul sebuah karya dari seorang Jerman Selatan, yakni Johann Albrecht Vo Widmanstetler dengan karyanya *Mahometis Abdallae Filii Theologia Dialogo Explicata* yang kemudian dikenal dengan *Doctrina Mahometi* yang dalam karya itu memperlihatkan hubungan antara ajaran al-Qur'an dengan ajaran Yahudi.



2. Kajian al-Qur'an di abad ke-19-an. Mulai abad ini dimulailah kajian yang bersifat akademik atas al-Qur'an di Barat. Trend ini tepatnya bermula di pertengahan abad ini dan dipengaruhi dengan munculnya 2 (dua) karya dari Jerman, yaitu karya G. Weil yaitu *Historisch-Kritische Einleitung* pada tahun 1844 dan karya Noldeke yaitu *Gesichte des Qorans* pada tahun 1890. Yang pertama merupakan risalah pendek yang hanya mengabdikan 40 halamannya untuk studi al-Qur'an. Isinya adalah pembagian surat makiyah dan madaniyah yang digunakan untuk membangun *framework* kronologi pewahyuan. Dengan melakukan hal itu Weil menjadi orang yang pertama yang berupaya untuk mencermati ulang tentang persepsi waktu tradisional tentang surat-surat, sesuatu yang kemudian dielaborasi ulang dan disempurnakan oleh Noldeke.
3. Kajian al-Qur'an di abad ke-20. Topik dominan kajian al-Qur'an masa ini adalah pada aspek linguistik kata-kata dari al-Qur'an, variasi-variasi bacaan, dan kosa kata asingnya. Pentingnya kajian ini pada konsep dan term-term tunggal dalam al-Qur'an, tujuan dan kronologi bagian teks dan kesatuannya dan pengaruhnya terhadap keimanan agama-agama monoteis sebelumnya terhadap isi dan pesan al-Qur'an. Sebagai contoh adalah tesis Wansbrough bahwa al-Qur'an sebagai wahyu yang diturunkan Tuhan kepada Nabi Muhammad merupakan kepanjangan dari kitab Taurat. Salah satu buktinya adalah pengambilan term syetan. Hal ini sebagaimana dia ungkapkan dalam karyanya *Qur'anic Studies Source and Methods of Scriptural Interpretatio* yang ditulisnya pada tahun 1968-1972.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> M. Alfatih Suryadilaga, "Pendekatan Historis John Wansbrough dalam Studi al-Qur'an", dalam Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin (ed.), *Studi al-Qur'an Kontemporer : Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*, (Yogyakarta : Tiara Wacana, 2002), h.213

## BAB 3



### AL-QUR'AN SEBAGAI LAPANGAN STUDI

#### A. Studi al-Qur'an Bagian Dalam Studi Islam

Islam merupakan agama yang diturunkan Allah dan diperuntukkan manusia. Manusia sendiri adalah ciptaan Allah yang sempurna. Allah telah memberikan padanya bekal yang komplit, yakni : hati, akal, dan anggota tubuh. Dengan hati membuat manusia berperasaan dan berkeyakinan, dengan akal manusia akan berpikir dan selalu mempunyai hasrat ingin tahu, dan dengan bekal anggota tubuh manusia bisa berbuat mengimplementasikan perasaan dan keingintahuannya.

Kemampuan-kemampuan dalam diri manusia inilah yang mendorong manusia berdialog dan ingin mengetahui lebih mendalam tentang agama yang telah dipeluknya. Dialog ini dalam tahapan tertentu akan menghasilkan kajian atau sebuah studi yang disebut dengan studi Islam.

Studi Islam ini merupakan implementasi dan aktualisasi rasa ingin tahu (*curiosity*) manusia terhadap segala seluk beluk agama Islam. Studi ini dalam perkembangannya tidak hanya menarik perhatian orang Islam sendiri (*insider*), tetapi juga menarik orang-



orang yang berada di luar Islam (*outsider*), contohnya orang Kristen mengkaji tentang Islam.

Kajian Islam atau studi Islam menurut Charles J. Adam diklasifikasikan sebagai berikut : <sup>1</sup>

1. Arab Pra-Islam

Kajian ini diorientasikan untuk memperlihatkan kontinuitasan keberagamaan di kawasan Arab dan juga untuk menjelaskan hubungan antara ide-ide Islam dengan hal-hal yang terjadi sebelumnya di jazirah Arab.

2. Nabi Muhammad

Pembahasan tentang Nabi Muhammad yang telah tampil dalam beberapa karya mengeksplorasi kehidupan beliau, karir, berkaitan dengan isu-isu moral yakni Nabi Muhammad sebagai model, lalu berkaitan dengan kehidupan keberagamaan orang-orang muslim, dan lain- lain.

3. Al-Qur'an

Pengkajian tentang al-Qur'an ini selalu marak dilaksanakan, baik oleh sarjana Islam sendiri maupun oleh sarjana Barat. Sasaran kajiannya bermacam-macam, misalnya : formasi teksnya, menyoal sejarah teksnya, variasi bacaannya, dan lain-lain.

4. Hadits

Kajian tentang hadits di antaranya menyoal tentang otentisitas hadits, pemahaman matan hadits, dan lain-lain

5. Kalam

Kalam akan mengkaji tentang doktrin-doktrin pokok dalam pemikiran teologi menurut aliran-aliran. Kajian ini biasanya bertujuan menampilkan deskripsi detail tentang proses sejarah dimana doktrin keyakinan itu muncul, berkembang, dan menjadi teori di tengah-tengah umat Islam. Ada yang

---

<sup>1</sup> Charles J. Adams, "Islamic Religious Tradition", dalam Leonard Binder (ed.), *The Study of The Middle East : Research and Scholarship in The Humanities and Social Sciences*, (New York : John Wiley & Sons, 1976), h.54-87



mengkaji kalam dengan memperbandingkan antara doktrin keyakinan Islam dengan agama lainnya dalam memecahkan isu-isu besar, ada pula yang menyoal pemikiran teolog dalam aspek tertentu.

6. Hukum Islam

7. Filsafat

8. Sufisme

Sufisme atau bahasa lainnya adalah tasawuf merupakan kajian yang berkaitan dengan dimensi esoteris Islam, melibatkan pengalaman umat Islam tatkala berkomunikasi dengan Tuhannya. Kajiannya bisa dari aspek karya pemikiran salah satu sufi, mendalami ekspresi pengalaman keagamaan mereka dari ungkapan-ungkapan lahiriahnya, atau juga berkaitan dengan lembaga sufisme atau tasawuf itu sendiri, yakni tarekat-tarekat.

9. Sekte-sekte dalam Islam

Kajian tentang sekte-sekte ini menarik untuk dilakukan, terutama Syiah. Sebagai contoh pengkajian tentang Syiah yang difokuskan pada keunikan dan kekayaan kontribusi Syiah pada perkembangan ilmu-ilmu agama.

10. Kehidupan peribadatan

Arah dari kajian ini adalah kehidupan pengabdian seorang muslim yang berupa ritual dan praktik-praktik keagamaan.

11. Kajian agama-agama secara populer

Yang dimaksud Adams dalam bagian ini adalah studi antropologi agama-agama yang hidup dan berkembang di tengah-tengah masyarakat.

Dicermati dari klasifikasi di atas maka studi al-Qur'an merupakan salah satu bagian dari studi Islam yang khusus melakukan kajian terhadap semua hal yang berkaitan dengan al-Qur'an, baik dari sisi internalnya maupun sisi eksternalnya, seperti : dari sisi teks atau ayat al-Qur'an itu sendiri, sejarahnya,



penafsirannya, respon masyarakat penerimanya, dan lain-lain yang secara detail akan dibahas dalam uraian di bawah.

## **B. Ruang Lingkup Studi al-Qur'an**

Studi al-Qur'an sebagaimana dijelaskan di atas merupakan bagian dari studi Islam. Dalam studi al-Qur'an ini menempatkan al-Qur'an sebagai sasaran kajian. Semua hal yang berkaitan dengan al-Qur'an dikaji dan diteliti sehingga menghasilkan atau menemukan sesuatu yang diharapkan dari kajiannya, baik dari sisi internalnya maupun eksternalnya, seperti : dari sisi teks atau ayat al-Qur'an itu sendiri, sejarahnya, penafsirannya, respon masyarakat penerimanya, dan lain-lain.

Studi al-Qur'an ini luas ruang lingkupnya, yang oleh Sahiron Syamsuddin memetakannya menjadi ranah-ranah sebagai berikut:<sup>2</sup>

### **1. *Dirasat ma fi al-nas***

Yaitu menjadikan teks atau ayat al-Qur'an sendiri sebagai obyek kajian. Tujuan kajian semacam ini bisa saja beragam, tergantung pada kepentingan dan keahlian masing-masing pengkaji. Sebagian pengkaji ingin menguak *worldview* al-Qur'an tentang konsep permasalahan tertentu sehingga hasilnya dapat digunakan sebagai sarana legitimasi atau bahkan diaplikasikan dalam kehidupan sehari-hari. Studi semacam ini telah banyak dilakukan oleh para intelektual muslim maupun non-muslim.

Sebagai contoh bisa dicermati karya mufasssir Indonesia, Quraish Shihab yang berjudul *Wawasan al-Qur'an*. Karya ini berisi pandangan-pandangan al-Qur'an tentang tema-tema tertentu yang aktual khususnya di bumi Indonesia. Contoh lain karya seorang *outsider*, Toshihiko Izutsu dari Universitas Keio, Jepang yang berjudul *The Structure of the Ethical Term in the Koran*. Karya ini memiliki versi Indonesia yang berjudul *Konsep-Konsep Etika*

---

<sup>2</sup>Sahiron Syamsuddin, "Ranah-ranah Penelitian dalam Studi al-Qur'an dan Hadits", dalam M.Mansyur, dkk, *Metodologi Penelitian Living Qur'an dan Hadis*, (Yogyakarta : Teras, 2007), h.xi-xiv



Religius dalam al-Qur'an. Dengan pendekatan semantik, Izutsu menjelaskan istilah-istilah etik, seperti : *iman, kufr, fasiq, fajir, zalim, islam, salih, birr, fasad, ma'ruf, munkar, khayr, sharr, fasha', tayyib, khabith, halal, haram*.

## 2. *Dirasah ma haula al-Qur'an*

Kajian ini menempatkan hal-hal di luar teks al-Qur'an, namun masih berkaitan sangat erat dengan kemunculannya sebagai obyek kajian, seperti contoh kajian tentang *asbab-al-nuzul*, sejarah penulisan dan kodifikasi teks, *qiraah, naskh mansukh*, dan lain-lain.

Sebagai contoh bisa dicermati karya Taufik Adnan Amal, yang berjudul *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'an* atau juga karya disertasi Hasanuddin AF, yang berjudul *Perbedaan Qiraat dan Pengaruhnya terhadap Istinbat Hukum dalam al-Qur'an*, yang telah diujikan di IAIN Syarif Hidayatullah pada tahun 1994.

## 3. *Tafsir al-Qur'an*

Yakni kajian yang menjadikan pemahaman terhadap teks al-Qur'an sebagai sasaran kajian. Sebagaimana telah kita ketahui bahwa sejak al-Qur'an diturunkan pada masa Nabi hingga sekarang, al-Qur'an dipahami dan ditafsirkan oleh umat Islam, baik secara keseluruhan maupun hanya bagian-bagian tertentu, dan baik secara mushafi maupun secara tematik. Yang bisa menjadi titik perhatian dari kajian tafsir ini antara lain terkait dengan metode, hasil penafsiran, sudut-sudut tertentu yang mempengaruhi penafsiran, penafsir yang menafsirkan, dan seterusnya.

Kajian di bidang ini sebagaimana karya Ahmad Zaki Mubarak yang berjudul *Pendekatan Strukturalisme Linguistik dalam Tafsir al-Qur'an Kontemporer* ala M. Syahrour, juga karya disertasi Nurjannah Ismail dari IAIN Sunan Kalijaga tahun 2002 yang berjudul *Wanita dalam Surat al-Nisa (Kajian terhadap Tafsir al-Thabari, al-Razi, al-Manar)*, dan lain-lain.



#### 4. *Living al-Qur'an dan living tafsir*

Kajian ini memberikan perhatian pada respons masyarakat terhadap teks al-Qur'an dan hasil penafsiran seseorang. Termasuk dalam pengertian masyarakat adalah resepsi mereka terhadap teks tertentu dan hasil penafsiran tertentu. Resepsi sosial terhadap al-Qur'an dapat kita temui dalam kehidupan sehari-hari, seperti pentradisian bacaan surat atau ayat tertentu pada acara dan seremoni sosial keagamaan tertentu. Sementara itu, resepsi sosial terhadap hasil penafsiran terjelma dalam dilembagakannya bentuk penafsiran tertentu dalam masyarakat, baik dalam skala besar maupun kecil. Teks al-Qur'an yang hidup di masyarakat itulah yang disebut *the living Qur'an*, sementara pelembagaan hasil penafsiran tertentu dalam masyarakat disebut *the living tafsir*.

### C. Perangkat Studi al-Qur'an Secara Ilmiah

Bangunan keseluruhan studi al-Qur'an, baik yang dilakukan oleh orang Islam (*insider*) atau orang non-Islam (*outsider*), idealnya membutuhkan perangkat di bawah ini : <sup>3</sup>

#### 1. Teks al-Qur'an

Sarana dasar dalam studi al-Qur'an tentu saja teks al-Qur'an itu sendiri. Teks ini bisa diakses melalui tradisi cetak, juga tersedia pula dalam bentuk elektronik .

#### 2. Indeks

Meskipun sekarang ini sudah tersedia al-Qur'an elektronik yang memudahkan kita untuk mencari ayat-ayat tertentu dalam al-Qur'an, namun karya tertulis untuk memudahkan mencari ayat atau seringkali disebut dengan indeks al-Qur'an tetap bisa digunakan. Dua karya indeks yang dapat menjadi referensi adalah karya Abd al-Baqi yaitu al-Mu'jam al-Mufahras li- Alfadz al-Qur'an". Karya ini adalah indeks berbahasa Arab yang disusun sesuai dengan

---

<sup>3</sup> Andrew Rippin, "Tools for The Scholarly Study of The Qur'an", dalam Jane Dammen McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of the Qur'an*, (Leiden-Boston : Brill, 2006), vol. 5 Si-Z, h.294-299



urutan akar kata Arab, dan karya Hanna E. Kassis, yaitu *A Concordance of The Qur'an*, adalah indeks yang didasarkan pada penerjemahan Arberry tetapi disusun sesuai dengan akar kata Arab, yang ditunjukkan dengan makna bahasa Inggris.

### **3. Kamus**

Kamus digunakan untuk mengetahui kata-kata sulit dalam al-Qur'an. Salah satu contoh terbaik karya yang mencoba untuk mengulas kata-kata sulit adalah kamus berbahasa Arab yang berjudul *Mufradat* karya al-Raghib al-Isfahani.

### **4. Tata Bahasa**

Situasi pembelajaran tata bahasa al-Qur'an sama pentingnya dengan penggunaan kamus. Sumber atau referensi terbaik yang memuat rincian tata bahasa Arab standar adalah karya W. Wright yang berjudul *Grammar*, T. Noldeke yang berjudul *Gramatik*, Reckendorf yang berjudul *Arabische Syntax*, dan lain-lain. Analisis tentang tata bahasa al-Qur'an tentu menjadi bagian penting dalam penafsiran, meskipun munculnya kajian ini oleh para ahli bahasa Arab tidak seta-mata diabdikan terhadap pemunculan bahasa Arab al-Qur'an.

### **5. Susunan tema-tema**

Sebagaimana yang telah diketahui bahwa muatan isi al-Qur'an sangatlah luas. Beberapa karya yang berusaha menyediakan *overview* berbentuk sinopsis tema-tema al-Qur'an di antaranya adalah karya F. Sherif yang berjudul *Guide to the Contents*. Yang lainnya adalah karya HU Weitbrecht yang berjudul *Teaching of the Qur'an*.

### **6. Tafsir**

Terjemahan al-Qur'an juga dianggap perangkat yang membantu dalam studi al-Qur'an



## 7. Bibliografi

Studi ilmiah tentang al-Qur'an mempunyai sejarah yang panjang, diperkirakan telah ada sebelum abad ke-18, namun tentang perjalanannya tidak tertulis secara sistematis. Artikel yang berorientasi pada bibliografi menyediakan pengenalan yang bagus dalam hal ini. Sekarang ini telah berkembang beberapa Ensiklopedi al-Qur'an yang menyediakan perangkat bibliografi yang paling baik untuk banyak tujuan.

## 8. Pendekatan

Pendekatan adalah perspektif atau nuansa yang akan mewarnai sebuah penelitian. Abuddin Nata mendefinisikan pendekatan dengan cara pandang yang digunakan untuk menjelaskan suatu data yang dihasilkan dalam penelitian.<sup>4</sup>

Andrew Rippin dalam hal ini telah menunjuk sejumlah karya pengenalan dalam studi al-Qur'an yang ada dan dibutuhkan sebagai panduan untuk orientasi studi adalah karya Bell yang berjudul *Introduction*, karya-karya Izutzu di antaranya *Ethico-Religious Concepts in the Quran*, karya Fazlurrahman yaitu *The Major Themes of Qur'an*, dan karya Wansbrough, *Qur'anic Studies Source and Methods of Scriptural Interpretatio*.

Perangkat pendekatan ini akan mempersiapkan pada orientasi dasar metodologi di lapangan yang akan dijadikan tema penelitian.

### D. Pendekatan dan Etika dalam Studi al-Qur'an

Dalam rangka menjadikan al-Qur'an sebagai pedoman hidup diperlukan penafsiran yang benar. Sedangkan untuk menafsirkan al-Qur'an dengan benar tidaklah mudah. Yang diperlukan tidaklah hanya menguasai bahasa Arab dengan baik melainkan perlu pula pengetahuan yang komprehensif tentang kaedah-kaedah yang berhubungan dengan ilmu tafsir, di samping syarat-syarat yang

---

<sup>4</sup> Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam*, (Jakarta : Raja Grafindo Persada, 1998), h.142



harus dipenuhi sebagai orang yang ingin memahami al-Qur'an dengan benar. Intinya butuh pendekatan dan metode, juga etika.

Ratna menguraikan bahwa secara etimologis, pendekatan berasal dari kata *appropio*, *approach*, yang diartikan sebagai jalan dan penghampiran. Pembicaraan pendekatan kadang-kadang dipertalikan dengan metode. Jika yang pertama didefinisikan sebagai cara-cara menghampiri objek, sedangkan yang kedua adalah cara-cara mengumpulkan, menganalisis, dan menyajikan data. Pendekatan pada dasarnya memiliki tingkat abstraksi yang lebih tinggi baik dengan metode maupun teori. Dalam sebuah pendekatan dimungkinkan untuk mengoperasikan sejumlah teori dan metode. Dalam hubungan inilah, pendekatan disejajarkan dengan bidang ilmu tertentu, seperti : pendekatan historis, pendekatan antropologis, pendekatan teologis, dan sebagainya.

Pendekatan merupakan langkah pertama dalam mewujudkan tujuan sebuah kajian atau studi. Pada dasarnya, dalam rangka melaksanakan suatu kajian, pendekatan mendahului teori dan metode. Artinya, pemahaman mengenai pendekatanlah yang seharusnya diselesaikan terlebih dahulu, kemudian diikuti dengan penentuan masalah, teori, metode, dan teknik.<sup>5</sup>

Pendekatan studi al-Qur'an dapat diartikan sebagai suatu cara pandang yang digunakan untuk menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an atau cara menghampiri teks-teks al-Qur'an. Sedangkan metode bersifat lebih konkret. Metode sudah berupa langkah-langkah yang harus dilalui dalam studi al-Qur'an. Pendekatan dan metode sangat urgen dalam studi al-Qur'an mengingat fungsinya untuk menghindari sikap otoritatif atau kesewenang-wenangan dalam penafsiran dan kebutuhan untuk mempertanggungjawabkan penafsirannya secara ilmiah.

Dalam tulisan ini akan dipaparkan beberapa pendekatan dalam studi al-Qur'an, yaitu :

1. Pendekatan historis-sosiologis

---

<sup>5</sup> Nyoman Kutha Ratna, *Penelitian Sastra: Teori, Metode, dan Teknik*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), h.53-55



2. Pendekatan hermeneutik
3. Pendekatan feminis
4. Pendekatan semiotik
5. Pendekatan semantik
6. Pendekatan sastra

Selain pendekatan dan metode, juga dibutuhkan etika dari penafsir. Diskusi tentang syarat-syarat penafsir telah banyak memenuhi turats ulum al-Qur'an. Secara umum bisa disimpulkan bahwa seorang penafsir tatkala berijtihad menafsirkan al-Qur'an haruslah memenuhi 2 (dua) syarat, yakni syarat kepribadian dan syarat pengetahuan.

Di antara syarat kepribadian yang harus dipenuhi adalah :<sup>6</sup>

1. Ikhlas, yaitu membebaskan diri dari intervensi pihak-pihak lain, kecuali Allah. Firman Allah dalam surat al-Ankabut ayat 69

وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ ﴿٦٩﴾

*"Dan orang-orang yang berjihad untuk (mencari keridhaan) kami, benar-benar akan kami tunjukkan kepada mereka jalan-jalan kami. dan Sesungguhnya Allah benar-benar beserta orang-orang yang berbuat baik."*  
(QS. al-Ankabut :69)

2. Netral, artinya mufasir tidak boleh memihak kepada pendapat siapapun kecuali al-Qur'an dan Hadits. Untuk mewujudkan sikap ini mufasir dituntut mengosongkan pikirannya dari segala bentuk ajaran dan aliran serta pendapat-pendapat yang akan menggangukannya pada waktu menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an.
3. Sadar, maksudnya mufasir harus sadar bahwa yang sedang dihadapi dan dikajinya adalah firman Allah, bukan produk manusia. Apabila kondisi ini tidak disadari maka kemungkinan akan terjadi kekeliruan menjadi terbuka.

---

<sup>6</sup>Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2005), h. 354-366. Sebagai catatan bahwa persyaratan kepribadian semacam ini pada masa sekarang ini banyak mendapatkan kritik oleh para intelektual muslim yang sudah bersentuhan dengan teori-teori sosial modern, termasuk pula mereka yang *concern* terhadap studi al-Qur'an



4. Ilmu mauhibah, adalah ilmu yang diwariskan Allah kepada orang yang mengamalkan ilmu yang diperolehnya. Dengan ilmu ini maka mufasir akan dapat menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an sesuai dengan 'apa yang dikehendaki Allah'.

Adapun syarat pengetahuan yang harus dikuasai oleh mufasir yang berijtihad menafsirkan al-Qur'an adalah :<sup>7</sup>

1. Memahami bahasa Arab dan rahasia-rahasiannya
2. Memahami tradisi bangsa Arab
3. Memahami kondisi atau keadaan kaum Yahudi dan Nasrani di semenanjung Arab saat turunnya al-Qur'an
4. Cerdas dan luas wawasannya

Masih dalam konteks pemenuhan etika, Khaled Abou el-Fadl <sup>8</sup> justru menekankan nilai-nilai etis yang tidak hanya bagi penafsir tetapi juga bagi pembaca, yaitu : <sup>9</sup>

1. Kejujuran (*honesty*),
2. Kesungguhan (*diligence*),
3. Kemenyeluruhan (*comprehensiveness*),
4. Masuk akal (*reasonableness*),
5. Pengendalian diri (*self restrain*).

Farid Esack<sup>10</sup> lain lagi, prinsip-prinsip etika penafsiran yang dikedepankan tidak hanya dipersyaratkan untuk penafsir tetapi juga harus melekat pada produk penafsirannya, yaitu : takwa, tauhid, manusi, *mustadh'afun fi al-ardh*, adil dan *qist*, jihad, <sup>11</sup> yang penjeasan masing-masing akan dijelaskan dalam bab selanjutnya.

---

<sup>7</sup> Al-Dzahabi, *al-Tafsir wa al-Mufasssirun*, Jld.1, (Beirut : Dar al-Fikr, 1976), h. 45.

<sup>8</sup> Khaled Abou el-Fadl, seorang yang berkebangsaan Kuwait, dilahirkan pada tahun 1963. Karir akademiknya berkembang di Amerika, dan dia menjadi terkenal pasca tragedi serangan 9 Desember oleh teroris Osama bin Laden di New York dan Pentagon karena dia menjadi dai paling vokal dan berani melotarkan pandangan-pandangan progresif untuk merehabilitasi pandangan Islam di Amerika

<sup>9</sup> Lihat dalam Khaled Abou el-Fadl, *Speaking in God's Name : Islamic Law, Authority, and Women*, (Oxford : Oneworld, 2001), h. 54-56

<sup>10</sup> Farid Esack lahir di Cape, Afrika Selatan, tahun 1959. Disertasinya yang berjudul *Qur'an Liberation and Pluralism : An Islamic Perspective of interreligious Against Oppression* pada tahun 1997 telah membagkitkan studi Islam di Afrika Selatan, wilayah yang jauh dari mainstreamnya yaitu Mesir, Iran, Pakistan

<sup>11</sup> Farid Esack, *Qur'an Liberation and Pluralism : An Islamic Perspective of Interreligious Against Oppression*, (Oxford : Onewordl Publications , 1997), h.87-109



Akhir kata dalam pembahasan ini bahwa memang sulit dibayangkan bagaimana bila sebuah penafsiran dilakukan tanpa penguasaan pendekatan dan metode di satu sisi dan pemenuhan etika di sisi yang lain. Produk penafsiran pasti akan bersifat *semau-gue* jauh dari pertanggungjawaban dan bersifat otoritatif.

## BAB 4



### PENDEKATAN HISTORIS SOSIOLOGIS

#### A. Pengertian

Sebagaimana judul di atas bahwa pendekatan dimaksud merupakan sintesis antara pendekatan historis atau sejarah dan pendekatan sosiologis. Sejarah adalah suatu ilmu yang di dalamnya dibahas berbagai peristiwa dengan memperhatikan unsur tempat, waktu, obyek, latar belakang, dan pelaku dari peristiwa tersebut.<sup>1</sup> Sedangkan sosiologi adalah ilmu yang mempelajari manusia dalam hidup bersama dalam masyarakat dan menyelidiki ikatan-ikatan antara manusia yang menguasai hidupnya itu. Sosiologi ini mencoba mengerti sifat dan maksud hidup bersama, cara terbentuk dan tumbuh serta berubahnya perserikatan-perserikatan hidup itu, serta pula kepercayaannya, keyakinan yang memberi sifat tersendiri kepada cara hidup bersama itu dalam tiap persekutuan hidup manusia.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup>Taufiq Abdullah, *Sejarah dan Masyarakat*, (Jakarta : Pustaka Firdaus, 1987), h.105

<sup>2</sup>Hassan Shadily, *Sosiologi Untuk Masyarakat Indonesia*, (Jakarta : Bina Aksara, 1983), h.18,53



Berdasarkan pengertian di atas maka yang dimaksud dengan pendekatan historis sosiologis adalah pendekatan yang menggunakan keilmuan sejarah dan sosiologi sebagai pisau bedah atau perangkat analisis dalam melihat data dan memecahkan masalah kajian.

Pendekatan sejarah dan pendekatan sosiologi sangat penting untuk melihat setiap data karena secara alamiah tak ada segala sesuatu yang ada di dunia ini tanpa proses dan tanpa berhubungan dengan masyarakat di lingkungannya, termasuk dalam studi agama pada umumnya dan studi al-Qur'an pada khususnya. Pentingnya studi sejarah dalam studi al-Qur'an sebagaimana disampaikan oleh Manna' al-Qaththan bahwa seseorang yang ingin memahami al-Qur'an secara benar maka yang bersangkutan harus mempelajari sejarah turunnya ayat-ayat al-Qur'an yang selanjutnya disebut dengan asbab al-nuzul. Dengan asbab al-nuzul ini seseorang akan dapat mengetahui hikmah yang terkandung dalam suatu ayat yang berkenaan dengan hukum tertentu dan ditujukan untuk memelihara syariat dari kekeliruan memahaminya.<sup>3</sup>

Termasuk penting pula digunakannya pendekatan sosiologis karena di dalam al-Qur'an juga banyak ayat-ayat yang merujuk pada peristiwa-peristiwa sosial,<sup>4</sup> apalagi al-Qur'an itu juga diturunkan untuk kepentingan sosial.<sup>5</sup> Oleh karena itu tanpa pendekatan ini akan sulit memahami peristiwa sosial dalam al-Qur'an dan sulit pula memahami maksudnya.

---

<sup>3</sup> Manna' al-Qaththan, *Mababits fi Ulum al-Qur'an*, (Mesir : Dar al-Maarif, 1977), h.79

<sup>4</sup> Sebagai contoh lihat dalam QS. al-Hujurat ayat 10 di bawah :

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴿١٠﴾

"Orang-orang beriman itu sesungguhnya bersaudara. Sebab itu damaikanlah (perbaikilah hubungan) antara kedua saudaramu itu dan takutlah terhadap Allah, supaya kamu mendapat rahmat". (QS. al-Hujurat :10)

<sup>5</sup> Lihat Qs. al-Anbiya' ayat 107 yaitu :

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ﴿١٠٧﴾

"Dan tiadalah Kami mengutus kamu, melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi semesta alam". (QS. al-Anbiya' : 107)



## B. Kajian Historis

Kepentingan mempelajari sejarah sesungguhnya sudah cukup disadari oleh para intelektual bahkan dalam konteks Islam, Umar Ibn. Khattab, salah satu khalifah al-rasyidin, menyatakan bahwa tali pengikat Islam akan putus seutas demi seutas jika kaum muslimin tidak mengerti sejarah (zaman jahiliyah).<sup>6</sup> Tokoh sejarawan yang mula-mula dan dikenal dunia, Ibn. Khaldun, juga berasal dari dunia Islam.

Dalam dunia Islam, belajar sejarah sangat penting, setidaknya karena 4 (empat) hal, yaitu :

1. Kewajiban muslimin untuk meneladani rasul. Karena itu rekaman tentang kearifan dan kebijaksanaan rasul adalah perlu.
2. Alat untuk menafsirkan dan memahami ayat al-Qur'an dan teks hadits.
3. Alat ukur sanad, artinya untuk menilai kualitas hadits maka diperlukan pengecekan kualitas dan kesinambungan setiap perawi.
4. Untuk merekam peristiwa-peristiwa penting, baik sebelum maupun sesudah kedatangan Islam. Hal ini dimaksudkan selain untuk diketahui dan diambil ibarat, juga untuk mengetahui apa yang diperbuat oleh Islam dan kaum muslimin sebagai katalisator proses perubahan dan perkembangan budaya umat. Melalui sejarah orang bisa mengenal siapa dirinya.<sup>7</sup>

Sedangkan berkaitan dengan sosiologi, sesungguhnya, ilmu ini lahir dan dibidani oleh Auguste Comte (1798-1857) tatkala dia mencanangkan klasifikasi ilmu, Di antaranya disebut matematika, astronomi, fisika, kimia, biologi, dan sosiologi.<sup>8</sup> Sosiologi Comte bersifat positivistik, artinya penyelidikan terhadap aspek kehidupan

---

<sup>6</sup> Dikutip dari Nourouzzaman Shiddiqi, "Searah : Pisau Bedah Ilmu Keislaman", dalam Taufik Abdullah dan M. Rusli Karim (ed.), *Metodologi Penelitian agama : Sebuah Pengantar*, (Yogyakarta : Tiara Wacana, 1989), h.69

<sup>7</sup> *Ibid*, h.71-72

<sup>8</sup> Harry Hammersa, *Tokoh-Tokoh Filsafat Barat*, (Jakarta : Gramedia, 1986), h.56



sosial manusia dari sudut pandang yang tampak oleh indra. Hal ini membawa konsekuensi hilangnya agama dan teologi sebagai model perilaku dan keyakinan dalam masyarakat modern.<sup>9</sup>

Di samping tradisi sosiologi Comte, pada masa ini berkembang pula pendapat Emile Durkheim yang menawarkan ulasan evolusioner tentang masyarakat manusia, dari masyarakat kesukuan kepada masyarakat republik, dari magis kepada rasional, suatu ulasan yang mencakup adanya kemunduran ritual dan dogma keagamaan secara gradual. Meskipun demikian dalam tulisannya *The Elementary Forms of the Religious Life*, Durkheim memberikan suatu analisis yang kaya tentang fungsi agama untuk solidaritas sosial. Agama merupakan sumber keteraturan sosial dan moral, mengikat anggota masyarakat ke dalam suatu proyek sosial bersama, sekumpulan nilai, dan tujuan bersama. Agama juga menjaga kelangsungan masyarakat ketika dihadapkan pada tantangan yang mengancam kelangsungan hidupnya, baik dari suku lain, orang-orang yang menyimpang atau pemberontak dari suku itu sendiri maupun dari bencana alam.<sup>10</sup>

Seperti Durkheim, Karl Marx (1818-1883) dalam kajiannya juga menyimpulkan bahwa agama adalah produk sosial dan sebagai agen keteraturan sosial dalam masyarakat pra-modern, masyarakat modern tak perlu lagi agama. Agama juga sebagai candu yang membius masyarakat yang berada dalam ketertindasan mereka, menjanjikan pahala di kehidupan akhirat atau memberikan jalan keluar ritual agar mencapai kegembiraan yang luar biasa sebagai kompensasi atas status mereka yang rendah dan penindasan yang dialami.<sup>11</sup>

Kemudian Weber merupakan tokoh utama dalam memunculkan sosiologi yang khas, yakni sosiologi agama karena karyanya yang berjudul *The Sociology of Religion*. Menurut Weber,

---

<sup>9</sup> Bisa dibaca 3 (tiga) tahap perkembangan manusia, yaitu tahap teologis, metafisis, positif. *Ibid.*, h.55

<sup>10</sup> Michael S. Northcott, "Pendekatan Sosiologis", dalam Peter Conolly (ed.), *Aneka Pendekatan Studi Agama*, terj. Imam Khoiri, (Yogyakarta : LKiS, 1999), h.271

<sup>11</sup> *Ibid.*, h.274

agama bukan semata-mata produk sosial atau sekedar sebagai wujud kemampuan manusia untuk menciptakan masyarakat tetapi lebih merupakan sumber ide dan praktik yang mentransendenkan dunia sosial yang imanen dan oleh karena itu dapat menimbulkan akibat terhadap dunia sosial dengan cara independen dan tidak dapat diramalkan. Studi historis Weber yang paling terkenal dalam konteks ini adalah *The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism*.<sup>12</sup>

Dalam sejarah pemunculannya, sosiologi memang tidak berkait dengan studi pemahaman kitab suci, tetapi persentuhannya dengan agama meniscayakan berkait dengan kitab suci yang merupakan subsidernya.

### C. Konsep Dasar

Sejarah sebagai salah satu dari ilmu-ilmu sosial, tentunya mengkaji tentang segala perilaku manusia dari sisi-sisi kemunculan dan perkembangannya dari masa ke masa. Oleh karena itu tatkala sejarah digunakan sebagai pendekatan maka karakteristik yang paling menonjol adalah tentang signifikansi waktu dan prinsip-prinsip kesejarahan tentang individualitas dan perkembangan.<sup>13</sup>

Dengan pendekatan sejarah harus disadari bahwa setiap orang adalah produk dari masa lalu dan selalu mengalami proses perubahan dan perkembangan secara berkesinambungan dalam satu mata rantai yang tak terputus. Perubahan dan perkembangan tersebut juga dipengaruhi banyak hal, baik yang bersifat interen maupun eksteren. Faktor interen artinya faktor-faktor dari manusia itu sendiri, baik berupa pembawaan ataupun aspek-aspek jasmaniah, psikologis, spiritual. Sedangkan faktor eksternal adalah faktor-faktor yang berasal di luar manusia, seperti : lingkungan sosial, lingkungan budaya, faktor pendidikan, faktor ekonomi, faktor politik, dan sebagainya.

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, h. 276-277

<sup>13</sup> *Loc.Cit.*



Dengan pendekatan sejarah nantinya akan bisa dilacak semua situasi yang melahirkan suatu ide dari seorang tokoh, dapat pula diketahui bahwa seorang tokoh dalam berbuat atau berpikir sesungguhnya dipaksa oleh keinginan-keinginan dan tekanan-tekanan yang bukan muncul dari dirinya sendiri saja, juga dapat dilihat bagaimana tindakan-tindakannya secara mendalam dipengaruhi tidak cuma oleh dorongan internal, tetapi juga eksternal.<sup>14</sup>

Selain sejarah, sosiologi juga salah satu dari ilmu sosial yang digunakan sebagai perangkat analisis melihat data dan permasalahan. Secara umum, kategori-kategori bahasan sosiologis, meliputi : kategori stratifikasi sosial seperti kelas dan etnisitas, kategori biososial seperti : seks, gender, perkawinan, keluarga, masa kanak-kanak, dan usia, kategori pola organisasi sosial, meliputi : politik, produksi ekonomis, sistem-sistem pertukaran, dan birokrasi, serta kategori proses sosial, seperti : relasi intergroup, konflik, interaksi personal, penyimpangan, dan globalisasi.<sup>15</sup>

Dalam perspektif sosiologi ini ada 4 (empat) asumsi dasar kerja ilmiah yang secara umum digunakan. Adapun konsep dasar dari masing-masing asumsi dasar dimaksud adalah : <sup>16</sup>

## 1. Evolucionisme

Pendekatan ini memusatkan telaaahnya pada mencari pola perubahan dan perkembangan yang muncul dalam masyarakat yang berbeda. Contoh : apakah proses memudarnya masyarakat tradisional sama untuk setiap bangsa dan negara ?

## 2. Interaksionisme

Pendekatan ini memusatkan perhatiannya pada interaksi antara individu dan kelompok. Interaksi ini bisa dengan

---

<sup>14</sup> Nourouzzaman Shiddiqi, "Sejarah : Pisau Bedah Ilmu Keislaman", dalam Taufik Abdullah dan M. Rusli Karim (ed). *Op.Cit.*, h.72

<sup>15</sup> Michael S. Northcott, "Pendekatan Sosiologis", dalam Peter Conolly (ed.), *Op.Cit.*, h.279

<sup>16</sup> Dikutip dari Mastuhu, "Penelitian Agama Islam : Tinjauan Disiplin Sosiologi", dalam Mastuhu dan M. Deden Ridwan (ed), *Tradisi Baru Penelitian Agama Islam : Tinjauan Antar Disiplin Ilmu*, (Bandung : Nuansa dan Pusjarlit, 1998), h. 82-87

menggunakan simbol-simbol atau isyarat, kemudian diperhatikan reaksi orang terhadap makna dari simbol-simbol itu dan dihubungkan dengan benda-benda atau kejadian-kejadian yang berlangsung.

### **3. Fungsionalisme**

Dalam paham ini masyarakat dipandang sebagai satu jaringan kerja sama kelompok yang saling membutuhkan satu sama lain dalam sebuah sistem yang harmonis, misalnya : fenomena saling ketergantungan antara sekolah, anak didik, , guru, dan orang tua.

### **4. Konflik**

Menurut konflik bahwa masyarakat itu terikat kerjasama yang erat karena kekuatan kelompok atau kelas yang dominan. Dia mewariskan sebuah ketegangan yang terus menerus dalam sebuah fenomena setiap kelompok ingin mempertahankan dominasinya.

Berkaitan dengan studi al-Qur'an, sesungguhnya penggunaan sejarah juga sosiologi tidaklah asing, mengingat dalam perkembangan studi al-Qur'an di masa awal sudah dikenal asbab al-nuzul, bahasan naskh wa mansukh, bhasan tarikh al-Qur'an, dan seterusnya.

## **D. Pendekatan Historis Sosiologis Dalam Studi al-Qur'an : Telaah Pemikiran Fazlurrahman**

### **1. *Biografi dan Setting Sosio-Kultural Kehidupan Fazlurrahman***

Rahman lahir pada tanggal 21 September 1919 di wilayah Hazara, yang sekarang ini disebut Pakistan.<sup>17</sup> Wilayah ini tepat terletak di Barat Laut Pakistan yang dalam catatan perjalanan sejarahnya, tempat ini telah melahirkan sederetan pemikir berkaliber

---

<sup>17</sup> Abdullah Saeed, "Fazlur Rahman : A Framework for Interpreting The Ethico-Legal Content of The Qur'an", dalam Suha Taji Farouki (ed.), *Modern Muslim Intellectual and The Qur'an*, (Oxford : Oxford University Press in association with the institute of Ismaili Studies London, 2004), h. 37



dunia, seperti : Syah Waliyullah, Sir Sayyid Ahmad Khan, Amir Ali, dan Muhammad Iqbal.<sup>18</sup>

Semasa kecilnya, Rahman dibesarkan dalam sebuah keluarga religius berbasis madzhab Hanafi, sebuah madzhab sunni yang bercorak lebih rasionalistik dibandingkan 3 (tiga) madzhab sunni lainnya, yaitu : Maliki, Syafii, dan Hanbali. Dia mendapatkan pendidikan agama secara intens dari kedua orang tuanya sehingga di usia sepuluh tahun dia sudah mampu menghafal al-Qur'an di luar kepala. Dia juga sudah terampil dan terbiasa melaksanakan salat, puasa, dengan tanpa pernah meninggalkannya. Dari ayahnya yang bernama Maulana Shihab al-Din, dia banyak mendapatkan didikan kajian bidang Tafsir, Hadits, dan Fiqh.<sup>19</sup> Sedangkan selama bergaul dengan ibunya, Rahman mendapatkan pelajaran berharga tentang nilai-nilai kebenaran, cinta kasih, dan kesetiaan.<sup>20</sup>

Selain mendapatkan pendidikan dari keluarganya, Rahman secara formal mengenyam pendidikan menengah di Seminari Deoband India, tempat ayahnya mengabdikan diri. Selanjutnya dia melanjutkan kuliah di jurusan ketimuran Universitas Punjab Lahore bidang kaji sastra Arab hingga meraih gelar sarjana, melanjutkan untuk mendapatkan gelar masternya dan tamat tahun 1942. Empat tahun kemudian dia melanjutkan studinya di Oxford University Inggris. Dipilihnya Inggris sebagai tempat belajar karena dia menginginkan studi Islam yang kritis, yang selama ini tidak dididkannya di Pakistan maupun India. Pada tahun 1951 dia berhasil mencapai gelar Ph.D-nya di bidang filsafat Islam. Disertasinya tentang Filsafat Ibnu Sina. Lepas dari Oxford dia memilih tetap tinggal di Barat dan mengajar filsafat di Durham University antara tahun 1950-1958. Kemudian dia meninggalkan Durham dan menetapkan bekerja sebagai associate profesor di

---

<sup>18</sup>Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas : Studi Atas Pemikiran Hukum Fazlurrahman*, (Bandung : Mizan, 1996), h.79

<sup>19</sup>*Ibid.*, h. 80, Abdullah Saeed, Fazlur Rahman : A Framework for Interpreting The Ethico-Legal Content of The Qur'an", dalam Suha Taji Farouki (ed.), *Op.Cit.*, h.37

<sup>20</sup>Fazlurrahman, *Cita-Cita Islam*, Sufyanto dan Imam Musbikin (ed.), (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2000), h. 4



Institute of Islamic Studies Mc.Gill University Kanada sampai tahun 1961.<sup>21</sup>

Pada saat yang sama, jenderal Ayyub Khan, presiden Pakistan, mencari seorang intelektual muslim yang berwawasan modern untuk mengepalai Institut Riset Islam yang telah dibangunnya. Institut ini disediakan untuk mendukung proyek modernisasinya. Sebagai anak bangsa, Rahman dipilih menjadi direktornya, juga menjadi profesor tamu di institut tersebut antara tahun 1962-1968. Di samping itu, dia menjadi anggota Advisory Council of Islamic Ideology pemerintah Pakistan. Karena masuk dalam dua lembaga inilah, dia terlibat aktif dan intens dalam usaha-usaha untuk menafsirkan kembali Islam dalam rangka menjawab tantangan-tantangan dan kebutuhan-kebutuhan masa kini. Dia banyak menawarkan ide-ide baru yang tidak biasa dicetuskan oleh ulama-ulama Pakistan. Karena ide-ide pembaruan yang dikemukakannya ini selalu mendapat tantangan keras dari ulama konservatif Pakistan maka akhirnya dia pamit dan undur diri dari Pakistan dan kembali lagi menikmati udara kebebasan intelektual di Barat.<sup>22</sup>

Setibanya di Barat, dia menjadi profesor pada University of California, Los Angeles, pada musim semi tahun 1969. Sedangkan musim gugurnya, dia pergi ke University of Chicago sebagai profesor bidang pemikiran Islam. Kemudian pada tahun 1986 dia mendapat anugerah sebagai Harold H. Swift Distinguished Professor di University of Chicago. Dia menyandang gelar ini sampai dia meninggal dunia pada 26 Juli 1988 akibat serangan jantung kronis.<sup>23</sup>

Beberapa karya monumentalnya adalah *Avicenna's Psychology* (1952), *Prophecy in Islam* (1958), *Avicenna's de Anima* (1959), *Islamic Methodology in History* (1965), *Islam* (1966), *The*

---

<sup>21</sup> Taufik Adnan Amal, *Op.Cit.*, h. 79-84, Abdullah Saeed, *Op.Cit.*, h.37-38

<sup>22</sup> Selengkapnya lihat dalam John L. Esposito, "Pakistan : Pencarian Identitas Islam", dalam John L. Esposito (ed.), *Islam dan Perubahan Sosial Politik di Negara Sedang Berkembang*, terj. Wardah Hafidz, (Yogyakarta : PLP2M, 1985), h.286

<sup>23</sup> Taufik Adnan Amal, *Op.Cit.*, h. 111



Philosophy of Mulla Sadra (1975), Major Themes of the Qur'an (1980), Islam and Modernity : Transformation of an Intellectual Tradition (1984).

## 2. *Al-Qur'an dan Pewahyuannya*

Menurut Rahman bahwa al-Qur'an terbagi menjadi bab-bab atau surat-surat, yang semuanya berjumlah 114 dengan panjang yang sangat beragam. Surat-surat makkiyah adalah yang awal dan termasuk surat-surat yang paling pendek dan makin lama surat-surat tersebut semakin panjang dan bergeser ke madaniyah. Ayat-ayat yang terdahulu diturunkan mengandung momen psikologis yang dalam dan kuat luar biasa, serta memiliki sifat-sifat seperti ledakan-ledakan vulkanis yang singkat dan kuat, tetapi lama kelamaan ayat-ayatnya berganti dengan gaya yang lebih tenang dan lancar. Tugas ayat-ayat tersebut juga mengalami pergeseran, dari sentakan dan dorongan moral dan seruan-seruan religius semata-mata menjadi penyusunan satu tata kemasyarakatan yang aktual.<sup>24</sup>

Sebagaimana pendapat muslim pada umumnya bahwa Fazlurrahman sendiri mengakui tanpa ragu bahwa al-Qur'an adalah firman Allah dan Nabi Muhammad benar-benar sebagai penerima pesan dari Allah. Al-Qur'an diwahyukan secara verbal, bukan hanya dalam makna dan ide-idennya saja.<sup>25</sup>

Yang menarik sekaligus unik tetapi justru kemudian banyak menuai gugatan dan protes adalah gagasan Rahman tentang proses pewahyuan kreatif. Gagasannya sama sekali berbeda dengan mayoritas muslim. Menurutnya bahwa meskipun al-Qur'an adalah firman Allah dan dalam arti kata biasa, juga seluruhnya adalah perkataan Muhammad (*The Qur'an is entirely the word of God and in an ordinary sense, also entirely the word of Muhammad*). Terhadap gagasan ini Rahman mendasarkan pada ayat :

نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١١٣﴾ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ ﴿١١٤﴾

<sup>24</sup> Fazlurrahman, *Islam*, (New York : Anchor Books, 1966), h.25

<sup>25</sup> *Ibid.*, h.26

“Dia dibawa turun oleh Ruh al-Amin (Jibril), Ke dalam hatimu (Muhammad) agar kamu menjadi salah seorang di antara orang-orang yang memberi peringatan”. (QS. al-Syu’ara :193-194)

قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ، عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِمَا  
بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ ﴿١٧﴾

“Katakanlah: ”Barang siapa yang menjadi musuh Jibril, maka Jibril itu telah menurunkannya (al-Qur’an) ke dalam hatimu dengan seijin Allah; membenarkan apa (kitab-kitab) yang sebelumnya dan menjadi petunjuk serta berita gembira bagi orang-orang yang beriman”. (QS. al-Baqarah :97)

Berdasarkan argumen tersebut maka Rahman telah menolak adanya proses pewahyuan yang melibatkan jibril sebagai sosok yang bersifat eksternal <sup>26</sup> artinya pewahyuan bukanlah laksana proses seorang tukang pos yang menyampaikan surat dari pengirim surat ke penerima surat, melainkan pengalaman pewahyuan tersebut digambarkan sebagai suatu pengalaman spiritual.<sup>27</sup> Dengan demikian al-Qur’an adalah kata-kata Allah, tetapi tentu saja secara sepadan berhubungan intim dengan pribadi terdalam dari Nabi Muhammad yang hubungannya dengan kata-kata suci tersebut tak dapat diamati secara mekanis seperti halnya sebuah cataan. Kata-kata ilahi tersebut mengalir melalui hati Nabi.

Selanjutnya menurut Rahman bahwa meskipun dalam al-Qur’an diibaratkan sebagai gudang yang menyimpan banyak hal, namun semangat diturunkannya al-Qur’an bersifat tunggal, yakni semangat moral yang menekankan pada monoteisme dan keadilan sosial dan ekonomi.<sup>28</sup> Oleh karena itu dia secara eksplisit menyebut bahwa al-Qur’an terutama adalah sebuah buku prinsip-psinsip dan seruan-seruan moral, bukannya sebuah dokumen hukum (*The Qur’an is primarily a book of religious and moral principles and exhortations and it is not a legal document*).<sup>29</sup>

<sup>26</sup> Fazlurrahman, *Op.Cit.*, h.26

<sup>27</sup> *Loc.Cit.*

<sup>28</sup> *Ibid.*, h. 29

<sup>29</sup> *Ibid.*, h.35



Contoh menarik berhubungan dengan hal ini adalah tentang pelarangan mengkonsumsi alkohol. Pemakaian alkohol sama sekali tidak dilarang pada tahun-tahun pertama Islam. Kemudian dikeluarkan larangan shalat ketika berada dalam pengaruh alkohol. Selanjutnya dikatakan, mereka bertanya kepadamu tentang alkohol dan judi. Katakanlah bahwa pada keduanya itu ada bahaya besar dan juga beberapa keuntungan bagi manusia, tetapi pada keduanya bahayanya jauh lebih besar dari pada keuntungannya.<sup>30</sup> Akhirnya dinyatakan pelarangan total<sup>31</sup> dengan dasar bahwa baik alkohol maupun judi adalah pekerjaan syetan. Syetan ingin menebarkan permusuhan dan kebencian di antaramu. Ini berarti bahwa pengajaran agama yang disampaikan al-Qur'an bukan sekedar menyampaikan boleh-tidaknya sesuatu dilaksanakan tetapi semangat morallah yang justru ditonjolkan.

### 3. *Double Movement : Menafsirkan al-Qur'an Secara Historis Sosiologis*

Fazlurrahman dalam hal ini mengatakan bahwa al-Qur'an ibarat gunung es yang mengapung, hanya sepersepuluh bagiannya sajalah yang tampak, sedangkan sembilan persepuluhnya terendam dalam lautan sejarah. Karena itu tidak seorangpun yang berupaya mengkaji al-Qur'an secara serius dapat mengingkari kebutuhan pengetahuan sejarah dalam memahami sebagian pernyataan-pernyataan al-Qur'an agar pernyataan-pernyataan itu mampu memberikan pemecahan, komentar, dan jawaban. Dalam kesempatan lain, Rahman juga menyatakan bahwa agar penafsiran al-Qur'an dapat diterima dan dapat berlaku adil terhadap tuntutan keilmuan dan integritas moral, maka satu-satunya pendekatan yang harus digunakan adalah pendekatan sejarah.<sup>32</sup>

---

<sup>30</sup> QS. al-Baqarah ayat 219

<sup>31</sup> QS. al-Maidah ayat 91-92

<sup>32</sup> Dua statemen Rahman di atas, penulis kutip dari Nourouzzaman Shiddiqi, "Sejarah : Pisau Bedah Ilmu Keislaman", dalam Taufik Abdullah dan M. Rusli Karim (ed.), *Op.Cit.*, h.71-72



Dalam tulisannya yang lain, Fazlurrahman mengajukan pendekatan historis sosiologis dalam memahami al-Qur'an, dengan harapan :

1. Suatu pendekatan historis yang serius dan jujur harus digunakan untuk menemukan makna teks al-Qur'an. Aspek metafisis dari ajaran al-Qur'an mungkin tidak menyediakan dirinya dengan mudah untuk dikenakan terapi historis, tetapi bagian sosiologisnya pasti menyediakan dirinya. Pertama-tama al-Qur'an harus dipelajari dalam tekanan kronologisnya. Mengawali dengan pemeriksaan terhadap bagian-bagian wahyu yang paling awal akan memberikan suatu persepsi yang cukup akurat tentang dorongan dasar dari gerakan Islam sebagaimana yang dibedakan dari ketetapan-ketetapan dan institusi-institusi yang dibangun belakangan. Dan demikianlah, seseorang harus mengikuti bentangan al-Qur'an sepanjang karir dan perjuangan Muhammad.
2. Kemudian seseorang telah siap untuk membedakan antara ketetapan-ketetapan legal al-Qur'an dan sasaran-sasaran serta tujuan-tujuan, yang ketetapan-ketetapan legal ini diharapkan mengabdikan kepadanya. Di sini sekali lagi seseorang berhadapan dengan bahaya subyektifitas, tetapi hal ini juga dapat direduksi hingga tingkat minimum dengan menggunakan al-Qur'an itu sendiri. Sudah terlalu sering diabaikan oleh kalangan non-muslim maupun kaum muslim sendiri bahwa al-Qur'an bisanya memberikan alasan-alasan bagi pernyataan-pernyataan legal spesifiknya. Kesaksian seorang laki-laki dengan imbalanced 2 (dua) orang perempuan supaya perempuan yang satunya dapat mengingatkan wanita lainnya jika dia melupakannya. Ini merupakan suatu komentar yang jelas tentang latar belakang sosiologis Arabia pada masa Nabi dan merupakan suatu desakan bahwa kesaksian yang benar harus dikemukakan sejauh mungkin.



Apakah imperatif ini sebegitu sulitnya untuk diterapkan sehingga kaum muslim merasa begitu kesulitan dewasa ini.

3. Sasaran-sasaran al-Qur'an harus dipahami dan ditetapkan dengan tetap memberi perhatian sepenuhnya terhadap latar belakang sosiologisnya - yakni lingkungan dimana Nabi bergerak dan bekerja. Hal ini karena mengakhiri penafsiran-penafsiran al-Qur'an yang subyektif, baik oleh kalangan mufassir abad pertengahan maupun modern - meskipun penafsiran-penafsiran itu tampak koheren di dalam dirinya.<sup>33</sup>

Aplikasi dari pendekatan ini dalam prakteknya memunculkan apa yang seringkali orang menyebut dengan gerakan ganda (*double movement*). Fazlurrahman mendasarkan bangunan metodenya pada konsepsi teoritik bahwa yang ingin dicari dan diaplikasikan dari al-Qur'an di tengah-tengah kehidupan manusia adalah bukan pada kandungan makna literalnya tetapi lebih pada konsepsi pandangan dunianya (*weltanschauung*).

Dalam perspektif inilah Rahman secara tegas membedakan antara legal spesifik al-Qur'an yang memunculkan aturan, norma, hukum-hukum akibat pemaknaan literal al-Qur'an dengan ideal moral yakni ide dasar atau *basic ideas* al-Qur'an yang diturunkan sebagai rahmat bagi alam, yang mengedepankan nilai-nilai monoteisme dan keadilan. Menurut Rahman, memahami kandungan al-Qur'an haruslah mengedepankan nilai-nilai moralitas. Nilai-nilai moralitas dalam Islam harus berdiri kokoh berdasar ideal moral al-Qur'an di atas.

Penegakan moralitas ini ditekankan oleh Rahman karena kenyataan di sekitar yakni telah hilangnya visi dasar tersebut akibat diintervensi oleh kepentingan, baik bersifat sosial, ekonomi, politik, sepanjang sejarah Islam. Akibatnya, terjadi berbagai fragmentasi

---

<sup>33</sup> Fazlurrahman, *Cita-cita Islam...Op.Cit.*, h.53-54

umat yang berujung pada konflik dan pertarungan kepentingan,<sup>34</sup> sedangkan pemikir-pemikir terdahulu telah melupakan urgensi menjadikan al-Qur'an sebagai sumber utama etika Islam dalam basis pemikirannya.

Rahman telah mengkritik, seperti fiqh. Dia melihat bahwa sekalipun perkembangan hukum Islam merupakan pertumbuhan yang positif yang dituntun oleh kebutuhan internal dan mengungkapkan kejeniusan Arab-Muslim dalam bentuknya yang paling asli, tetapi sejak awal pertumbuhannya fiqh memiliki banyak kelemahan. Penggunaan qiyas, bagaimanapun bagus dan sistematisnya, tidak bisa berlaku adil terhadap tujuan mengistimbatkan hukum dari al-Qur'an sampai adanya upaya merumuskan doktrin al-Qur'an itu sendiri telah dilakukan secara memuaskan. Sedangkan perintah-perintah al-Qur'an sendiri tidaklah semata-mata bersifat hukum, tetapi lebih bersifat etis atau quasi hukum. Untuk itulah, untuk tujuan mengistimbatkan hukum, penemuan doktrin dalam bentuknya yang utuh dan kohesif sangat diperlukan.<sup>35</sup>

Kritik Rahman juga diarahkan kepada penulis Tafsir al-Qur'an. Menurutny, dalam membahas al-Qur'an sebagian besar penulis muslim mengambil dan menerangkan ayat demi ayat. Di samping kenyataan bahwa hampir semua penulisan itu dilakukan untuk membela sudut pandang tertentu, prosedur penulisan itu sendiri tidak dapat mengemukakan pandangan al-Qur'an yang kohesif terhadap alam semesta dan kehidupan. Di waktu-waktu terakhir ini para penulis muslim maupun non-muslim telah menciptakan aransemen-aransemen yang topikal terhadap ayat-

---

<sup>34</sup> Contoh kasus hilangnya moralitas oleh berbagai kepentingan di Pakistan adalah terjadinya agitasi kaum Qadiani Ahmadiyah dengan pemerintah Kwaja Nazib al-Din yang didukung mayoritas ulama sampai terjadi peristiwa berdarah. Ini seolah-olah Islam mengajarkan pemeluknya untuk berbuat kekerasan, bukan demokrasi, kemerdekaan, persamaan, toleransi, keadilan sosial, dan lain-lain. Lihat dalam Fazlurrahman, *Islam dan Modernitas : Tentang Transformasi Intelektual*, terj. Ahsin Mohammad, (Bandung : Pustaka, 1995), h. 68-69

<sup>35</sup> Fazlurrahman, "Islamic Studies and the Future of Islam" dalam Malcolm H. Kerr (ed.), *Islamic Studies : A Tradition and Its Problem*, (California : Undena Publications, 1979), h. 128



ayat al-Qur'an. Walaupun dalam berbagai hal, terutama sewaktu Rahman masih hidup tidak ada manfaatnya bagi orang-orang yang ingin memahami pandangan al-Qur'an mengenai Tuhan, manusia, dan masyarakat. Oleh karena itu, Rahman berusaha memenuhi kebutuhan tersebut dengan memperkenalkan tema-tema pokok dalam al-Qur'an dalam karyanya *Major Themes of The Qur'an* di tahun 1980.<sup>36</sup>

Selanjutnya, kritiknya juga diarahkan kepada keterpisahan antara teologi, hukum, dan etika Islam. Dalam pandangannya, sekalipun kalam mengklaim dirinya sebagai pembela hukum, dalam kenyataannya kalam berkembang terlepas dari hukum, dan dalam aspek tertentu bertentangan dengan dasar-dasarnya. Penyebab utama kurangnya hubungan organis antara dua disiplin di atas adalah kurang berkembangnya disiplin etika dalam Islam, yang bisa menjembatani antara dan mempengaruhi keduanya.

Padahal ini, yakni menjadikan al-Qur'an sebagai sumber utama etika Islam, akan melengkapi wacana hukum, politik, dan diskursus penting lainnya dengan konsisten. Dalam rangka mengatasi masalah di atas, Rahman menawarkan cara baru dalam penafsiran agama (baca: penafsiran al-Qur'an) yang menekankan perlunya tujuan atau ideal moral atau etika al-Qur'an karena pada dasarnya semangat dasar diturunkan al-Qur'an adalah semangat moral.<sup>37</sup>

Berangkat dari kritik yang dia lontarkan ini dijawabnya sendiri dengan menawarkan metode penafsiran al-Qur'an yang bervisi etis. Dengan metode ini, dia sangat berkepentingan untuk membangun kesadaran dunia Islam akan tanggung jawab sejarahnya dengan fondasi moral yang kokoh berbasis al-Qur'an sebagai sumber ajaran moral yang paling sempurna harus dipahami secara utuh dan padu. Pemahaman utuh dan padu ini harus dikerjakan melalui suatu metode yang dapat dipertanggungjawabkan secara

---

<sup>36</sup> Fazlurrahman, *Tema Pokok al-Qur'an*, terj. Anas Mahyudin, (Bandung : Pustaka, 1996)

<sup>37</sup> Fazlurrahman, *Islam...Op.Cit.*, h.29

agama dan ilmu. Menurut Rahman, tanpa suatu metode yang akurat dan benar, pemahaman terhadap al-Qur'an boleh jadi akan menyesatkan, apalagi bila didekati secara parsial dan atomistik.<sup>38</sup>

Metodologi penafsiran al-Qur'an yang utuh dan padu, yang dia tawarkan adalah metode penafsiran yang memuat di dalamnya 2 (dua) gerakan. Gerakan pertama berangkat dari situasi sekarang menuju ke situasi masa al-Qur'an diturunkan dan gerakan kedua kembali lagi, yakni dari situasi masa al-Qur'an diturunkan menuju ke masa kini. Yang ini akan mengandaikan progresivitas pewahyuan.

Gerakan pertama dalam proses atau metode penafsiran ini terdiri dari 2 (dua) langkah, yaitu :

*Langkah pertama*, yakni tatkala seorang penafsir akan memecahkan problem yang muncul dari situasi sekarang, penafsir seharusnya memahami arti atau makna dari satu ayat dengan mengkaji situasi atau problem historis dimana ayat al-Qur'an tersebut merupakan jawabannya. Tentu saja sebelum mengkaji ayat-ayat spesifik dalam sinaran situasi-situasi spesifiknya maka suatu kajian mengenai situasi makro dalam batasan-batasan masyarakat, agama, adat istiadat, lembaga-lembaga, bahkan mengenai kehidupan secara menyeluruh di Arabia – dengan tidak mengesampingkan peperangan Persia-Byzantium harus dilaksanakan.

*Langkah kedua*, menggeneralisasikan jawaban-jawaban spesifik tersebut dan menyatakannya sebagai pernyataan-pernyataan yang memiliki tujuan-tujuan moral-sosial umum, yang disaring dari ayat-ayat spesifik tersebut dalam sinaran latar belakang historis dan *rationes legis* yang sering dinyatakan. Dalam proses ini

---

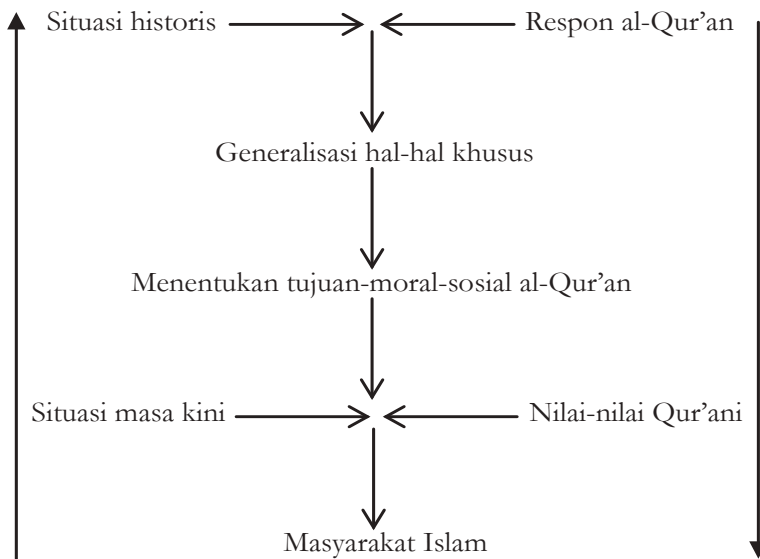
<sup>38</sup> Pernyataan ini kemudian juga disadari dan disepakati oleh Nasaruddin Umar, seorang yang saat ini sangat berkompeten di bidang Tafsir khususnya yang berperspektif jender, menyatakan bahwa "...ketidakmewadahnya metodologi penafsiran yang digunakan, *trend* metode tafsir tahlili atau tajzi'i, ijmal, dan muqaran ternyata dalam menafsirkan ayat ayat al-Qur'an cenderung bersifat parsial, atomistik, dan tidak holistik sehingga tidak dapat menangkap *weltanschauung* al-Qur'an ". Lihat dalam Nasaruddin Umar, *Argumentasi Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'an*, (Jakarta : Paramadina, 1999), h. 281-286. Lihat pula dalam Yunahar Ilyas, *Feminisme dalam Kajian Tafsir al-Qur'an Klasik dan Kontemporer*, (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 1997), h.151



perhatian harus diberikan kepada arah ajaran al-Qur'an sebagai suatu keseluruhan sehingga setiap arti tertentu yang dipahami, setiap hukum yang dinyatakan, dan setiap tujuan yang dirumuskan koheren dengan yang lainnya. Hal ini karena ajaran al-Qur'an tidak mengandung kontradiksi. Semuanya padu, kohesif, dan konsisten.

Gerakan kedua, ajaran-ajaran yang bersifat umum ditubuhkan (*embodied*) dalam konteks sosio-historis yang konkret pada masa sekarang. Ini sekali lagi memerlukan kajian yang cermat atas situasi sekarang dan analisis berbagai unsur-unsur komponennya sehingga kita bisa menilai situasi sekarang dan mengubah kondisi yang sekarang sejauh diperlukan dan menentukan prioritas-prioritas baru untuk bisa mengimplementasikan nilai-nilai al-Qur'an secara baru pula.<sup>39</sup>

Secara skematis, tergambar sebagai berikut :



Inti pemikiran Rahman di atas adalah merumuskan visi etika al-Qur'an yang utuh sebagai prinsip umum dan kemudian

<sup>39</sup> Fazlurrahman, *Islam dan Modernitas...*, Op.Cit., h.6-8

menerapkan prinsip umum tersebut dalam kasus-kasus khusus yang muncul pada situasi sekarang. Menurut penulis, gagasan Rahman yang demikian itu memiliki keunggulan karena peluang untuk mawadahi dan memberikan dasar solusi terhadap berbagai problem-problem khusus menjadi sangat terbuka. Apalagi ketika kita menengok watak wilayah teks (baca : ayat al-Qur'an) yang terbatas, sedangkan wilayah permasalahan yang tak terbatas.

Dengan konstruksi macam ini Rahman yakin terbangun produk penafsiran yang obyektif. Indikator obyektivitas akan terukur sesuai dengan visi etika al-Qur'an sebagai prinsip-prinsip umum atau tidak. Dari sini penafsir akan sanggup melepaskan diri dari sejarah efektifnya.<sup>40</sup> Namun demikian, lepas dari sejarah efektif dari penafsir dan pencapaian obyektifitas adalah sesuatu yang hampir tidak mungkin. Seorang penafsir tatkala menafsirkan sebuah teks atau ayat al-Qur'an pasti dipengaruhi oleh kondisi sosio-kultur yang mempengaruhinya. Penafsir, menurut Gadamer, selalu dipengaruhi oleh *vorhabe*, yaitu latar belakang pendidikan, agama ; *vorsicht* yaitu sudut pandang tertentu tentang teks tersebut ; *vorgriff* yaitu konsep-konsep yang ada di kepala penafsir atau pembaca.<sup>41</sup> Dalam istilah al-Jabiri bahwa yang demikian itu disebut dengan *al-ithar al-marji'i* (bingkai rujukan),<sup>42</sup> artinya penafsir selalu bergerak, diserap, dan ditarik ke dalam arus gerak rotasi iklim intelektual, sosial, maupun politik yang dikondisikan oleh sejarah.

---

<sup>40</sup> *Ibid.*, h. 8-11. Dari keterangan ini maka dilihat dari konsep dasar hermeneutika, gagasan Fazlurrahman ini dekat dengan gagasan Schleiermacher yang mengedepankan teori otonomisasi teks, penafsiran reproduktif, dan produk yang obyektif. Pendapatnya bahwa penafsiran sebagai sebuah seni adalah mengalami kembali proses-proses mental dari pengarang teks (*reexperiencing the mental processes of the text author*). Lihat dalam Richard E. Palmer, *Hermeneutics : Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, (Evanston : Northwestern University Press : 1969), h.86. Gagasan ini bertentangan dengan Gadamer yang mengajukan teori historisitas teks, penafsiran produktif, dan produk yang subyektif. Pendapatnya bahwa penafsiran adalah peleburan cakrawala-cakrawala (*fusion of horizons*). Lihat dalam Georgia Warnke, *Gadamer : Hermeneutics, Tradition, and Reason*, (Cambridge : Cambridge University Press, 1987), hlm.107

<sup>41</sup> E. Sumaryono, *Hermeneutik : Sebuah Metode Filsafat*, (Yogyakarta : Kanisius, 1999), h.83

<sup>42</sup> Muhammad Abid al-Jabiri, *Takwin al-Aql al-Araby*, (Beirut : al-Markaz al-Saqafi al-Araby, 1991), h.61



Di sini nampak jelas bahwa permasalahan obyektifitas-subyektivitas telah lepas dari perhatian Rahman.

Sesungguhnya gagasan Rahman yang demikian sebenarnya bukan sesuatu yang sama sekali baru. Dia banyak diilhami oleh khalifah Umar Ibn. Khattab yang pernah memegang prinsip semacam ini dalam berbagai kebijakan politiknya sehingga sepintas lalu sering dipandang bertentangan dengan kebijakan Rasulullah dan Abu Bakr. Berdasarkan penangkapan dan pemahaman itulah Umar menjalankan kebijakan Islam berhadapan dengan perubahan sosial yang serba cepat dan kadang-kadang sangat menggoncangkan.<sup>43</sup>

#### 4. *Terapan Pendekatan Rahman Atas ayat Poligami dan Perbudakan*<sup>44</sup>

Menurut Rahman reformasi umat yang paling penting dari al-Qur'an adalah mengenai perempuan dan perbudakan. Al-Qur'an sangat meningkatkan kedudukan perempuan dalam beberapa segi, tetapi yang paling mendasar adalah kenyataan bahwa dia memberikan kedudukan pribadi yang penuh kepada perempuan. Suami-Istri dinyatakan sebagai pakaian bagi satu sama lain, kepada perempuan diberikan hak-hak yang sama atas kaum laki-laki sebagaimana hak-hak laki-laki atas perempuan, dengan kekecualian bahwa laki-laki sebagai pihak yang mencari nafkah mempunyai kedudukan yang setingkat lebih tinggi. Poligami tak terbatas diatur dengan ketat dengan jumlah istri dibatasi sampai empat orang saja dengan catatan bahwa bila suami takut tidak bisa berlaku adil terhadap beberapa orang istri maka dia harus kawin dengan seorang wanita saja. Terhadap masalah ini ditambahkan pula suatu prinsip umum bahwa "Engkau tidak akan mampu bertindak adil di antara para istrimu betapapun engkau menginginkannya".<sup>45</sup>

---

<sup>43</sup> Contoh sebagaimana telah dilakukan Umar tatkala memahami ayat tentang 8 (delapan) *asnaf* yang berhak menerima zakat, yang salah satunya dicantumkan adalah *muallaf* (orang yang baru masuk Islam, yang imannya masih lemah). *Muallaf* saat diturunkan ayat berhak menerima zakat karena dipandang lemah yang butuh bantuan, tetapi pada masa Umar tatkala banyak *muallaf* yang ternyata kuat dari sisi ekonominya, maka Umar mengecualikan pemberian zakat ini kepada *muallaf*.

<sup>44</sup> Fazlurrahman, *Islam...*, *Op.Cit.*, h. 35-37

<sup>45</sup> QS. al-Nisa ayat 3,128



Klausula berlaku adil harus mendapat perhatian dan ditetapkan sebagai semangat moral yang lebih mempunyai kepentingan mendasar dibanding klausula spesifik yang memperbolehkan poligami. Tuntutan untuk berlaku adil adalah salah satu tuntutan dasar keseluruhan ajaran al-Qur'an. Bagi Rahman, dalam konteks ini al-Qur'an berkehendak untuk memaksimalkan kebahagiaan hidup keluarga dan untuk tujuan ini dinyatakan bahwa suatu perkawinan monogami secara normal adalah yang ideal, tetapi tujuan moral ini harus berkompromi terlebih dahulu dengan kondisi aktual masyarakat Arab pra-Islam abad ke 7 dimana poligami menjadi bagian dari tradisi yang mengakar kuat sehingga secara legal tidak bisa dihapus secara serta merta karena dimungkinkan justru akan menghancurkan tujuan moral itu sendiri.

Jadi konsekuensi keseluruhan yang logis dari pernyataan-pernyataan ini adalah pelarangan atas poligami dalam situasi yang normal, namun demikian sebagai suatu lembaga yang terlanjur ada, poligami diakui secara hukum dengan garis-garis petunjuk yang menyatakan bahwa bila sedikit demi sedikit lingkungan sosial telah memungkinkan maka monogami mungkin sekali dapat diketengahkan.

Kemudian kasus perlakuan al-Qur'an terhadap lembaga perbudakan berjalan paralel dengan berlakunya terhadap lembaga keluarga. Sebagai solusi yang segera, al-Qur'an secara hukum menerima lembaga perbudakan. Tidak ada alternatif lain waktu itu karena perbudakan telah terkandung dalam struktur masyarakat, dan pelarangannya secara mendadak begitu saja tentu akan menimbulkan masalah-masalah yang tak akan mungkin bisa diselesaikan, dan hanya seorang pelamun saja yang akan mengeluarkan pernyataan khayalan seperti itu, tetapi setiap waktu yang sama setiap usaha moral dan hukum dilakukan untuk membebaskan budak-budak dan menciptakan suatu milieu dimana perbudakan akan hilang. Melepaskan belenggu di leher (*fakku raqabah*) tidak hanya dipuji sebagai suatu kebajikan, tetapi juga dinyatakan, bersama dengan memberi makan orang miskin dan



anak-anak yatim, sebagai ‘jalan naik’ yang mutlak harus ditempuh bagi manusia. Firman Allah :

وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ ﴿١٠﴾ فَلَا أَفْجَحَ الْعُقَبَةَ ﴿١١﴾ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعُقَبَةُ ﴿١٢﴾ فَكُ رَقَبَةً  
﴿١٣﴾ أَوْ إِطْعَمٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ ﴿١٤﴾ يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ ﴿١٥﴾ أَوْ مِسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ ﴿١٦﴾

“Dan kami Telah menunjukkan kepadanya dua jalan, Tetapi dia tiada menempuh jalan yang mendaki lagi sukar, Tabukah kamu apakah jalan yang mendaki lagi sukar itu?, (yaitu) melepaskan budak dari perbudakan, Atau memberi makan pada hari kelaparan, (kepada) anak yatim yang ada hubungan kerabat, Atau kepada orang miskin yang sangat fakir”. (QS. al-Balad : 10-16)

Sungguh al-Qur’an secara kategoris telah mengatakan kepada kaum muslimin bila seorang budak ingin menebus kemerdekaannya dengan membayar sejumlah cicilan uang yang bisa ditetapkan menurut kemampuan si budak, maka pemilik budak tersebut harus menyetujui kontrak penebusan tersebut dan tidak boleh menolaknya :

وَلَسْتَ عَظِيمٌ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّى يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ  
الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتَبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا وَآتَوْهُمْ مِّنْ  
مَّالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَّتَكُمْ عَلَى الْبَغَاءِ إِنْ أَرَدْتَ تَحَصُّنًا لِّنَبْتِكُمْ  
عَرَضَ الْحَيَوةِ الدُّنْيَا وَمَنْ يُكْرِهْنَهُنَّ فَإِنَّ اللَّهَ مِنْ بَعْدِ إِكْرِهِهِنَّ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٣٣﴾

“Dan orang-orang yang tidak mampu kawin hendaklah menjaga kesucian (diri)nya sehingga Allah memampukan mereka dengan karunia-Nya. Dan budak-budak yang kamu miliki yang menginginkan perjanjian, hendaklah kamu buat perjanjian dengan mereka, jika kamu mengetahui ada kebaikan pada mereka, dan berikanlah kepada mereka sebagian dari harta Allah yang dikaruniakan-Nya kepadamu. Dan janganlah kamu paksa budak-budak wanitamu untuk melakukan pelacuran, sedang mereka sendiri mengingini kesucian, karena kamu hendak mencari keuntungan duniawi. Dan barangsiapa yang memaksa mereka, maka sesungguhnya Allah adalah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang (kepada mereka) sesudah mereka dipaksa itu”. (QS. al-Nur : 33)



Sekali lagi di sini kita dihadapkan pada situasi dimana logika yang jelas dari sikap al-Qur'an tidak diterapkan oleh kaum muslimin dalam sejarah. Kalimat al-Qur'an 'Bila kau pikir pada mereka ada kebaikan', bila dipahami dengan sepatutnya akan berarti tidak lain dari pada bahwa bila seorang budak menunjukkan bahwa dia belum mampu memperoleh penghasilan sendiri, maka dia tak dapat diharapkan untuk bisa berdiri di atas kakinya sendiri seandainya dia dibebaskan, dan karenanya mungkin akan lebih baik bila dia tetap berada dalam lindungan tuannya.

Perbudakan di kalangan suku-suku Arab pra-Islam merupakan fenomena umum yang sudah melembaga dalam budaya. Fenomena ini juga terdapat di daerah tetangga Arab. Sumber Sumber yang paling umum bagi perbudakan di masyarakat Arab pra-Islam adalah peperangan dan penyergapan antar suku. Kaum laki-laki perempuan dan anak-anak dari suku yang kalah biasanya dibunuh atau ditawan, jika suku asal dari tawanan ini tidak mampu menebus mereka maka para tawanan itu dijadikan budak atau dijual sebagai budak. Budak-budak ini berada sepenuhnya di bawah kekuasaan tuannya. Dia tidak diperkenankan melakukan apa-apa tanpa sepengetahuan dan seijin tuannya.

Saat Islam datang, praktik semacam itu masih terjadi. Sementara misi kenabian Muhammad bertujuan menciptakan tata sosio-moral yang adil, egaliter, dan berlandasan iman, menurut Rahman maka tentu saja fenomena tersebut tidak dapat dibiarkan, namun karena kukuhnya pranata sosial saat itu, untuk menghapuskannya secara mendadak tentu akan menimbulkan gejolak sosial yang besar. Oleh karena itu al-Qur'an menanganinya secara persuasif. Secara moral al-Quran menekankan bahwa budak harus dibebaskan. Intinya bagi Rahman bahwa tujuan al-Qur'an dalam kasus ini adalah agar perbudakan dihilangkan sama sekali.





# BAB 5



## PENDEKATAN HERMENEUTIKA

### A. Pengertian

Membincang istilah hermeneutika adalah sama dengan menelusuri masa lalu. Hal ini karena hermeneutika sebenarnya adalah bukan istilah yang baru muncul, tetapi istilah ini lahir seiring lahirnya agama dan filsafat.

Jika dilacak dari tradisi agama-agama, istilah hermeneutika hampir selalu dipertalikan dengan agama Yunani Kuno yaitu tentang mitos Hermes. Hermes adalah utusan Zeus yang membawa kabar tentang Yang Transenden, yang bertugas membangun keadilan dan harmoni dalam kerajaan-Nya, juga sebagai penunjuk jalan dan pelindung para musafir.<sup>1</sup>

Ada pula yang berpendapat bahwa Hermes adalah utusan Dewa yang bertugas menyampaikan pesan kepada manusia. Hermes digambarkan sebagai seorang yang mempunyai kaki bersayap, yang menerjemahkan pesan-pesan dari Dewa ke dalam bahasa yang

---

<sup>1</sup> Jeannie Carlier and Silvia Milanezi, "Hermes", dalam Mircea Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, vol. VI, (New York: Macmillan Publishing Co, t.th), h.287



mudah dipahami manusia.<sup>2</sup> Dalam peranannya ini maka Hermes tak lain adalah *mediator* dan *translator* yang menjembatani antara Yang Transenden yakni Dewa dengan yang imanen yaitu manusia. Barangkali dalam bahasa al-Qur'an, hal ini bisa disejajarkan dengan peran nabi dan rasul.

Sedangkan asumsi tentang Hermes dalam agama dan peradaban lain, misalnya dalam peradaban Arab-Islam sebagaimana diungkapkan oleh SH. Nasr bahwa Hermes adalah nama lain dari Nabi Idris,<sup>3</sup> dalam tradisi Yahudi menganggap Hermes adalah 'Thoth, atau dalam legenda Mesir Kuno, Hermes adalah Nabi Musa.<sup>4</sup>

Penelusuran term hermeneutika berdasarkan asal usul katanya, maka hermeneutika berderivasi dari kata benda Yunani yaitu *hermeneia*, yang kata kerjanya adalah *hermeneuien*, yang artinya menafsirkan,<sup>5</sup> atau dalam bahasa Inggris terwakilkan dalam kata *to interpret*.

Menelusuri kata awal hermeneutika dari Yunani ini, maka arti hermeneutika sebagai kegiatan menafsirkan atau *to interpret* ini mengasumsikan pada proses membawa sesuatu untuk dipahami. Dari pengertian ini menyebabkan seringkali istilah menafsirkan disejajarkan dengan istilah memahami.

Kegiatan menafsirkan secara umum meliputi 3 (tiga) kegiatan, yaitu : pertama, *linguistic formulation* atau pengekspresian pikiran-pikiran seseorang ke dalam tingkat bahasa ; kedua, *cultural movement* atau penerjemahan dari bahasa yang masih asing ke dalam

---

<sup>2</sup> E. Sumaryono, *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat*, (Yogyakarta: Kanisius, 1999), h.23

<sup>3</sup> SH. Nasr, *Knowledge and The Sacred*, (New York: State University Press, 1989), h.71, atau dalam Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*, (Jakarta: Paramadina, 1996), h.125

<sup>4</sup> M. Abid al-Jabiri, *Takwin al-Aql al-Arabi*, (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1989), h.153, 174-175. Sebagai catatan bahwa ada perbedaan sebutan untuk Hermes ini, jikalau kita menggunakan rujukan yang lain, yakni dalam SH. Nasr, *Islamic Studies: Essays on Law and Society, The Science and Philosophy and Sufism*, (Beirut: Systeco, Press, 1967), h.64, tertulis dalam sumber tersebut bahwa sebutan Hermes bagi bangsa Mesir adalah 'Thoth, bangsa Yahudi menyebutnya Ukhnuh, di samping Hushang sebagai sebutan Hermes di Persia Kuno.

<sup>5</sup> Van A. Harvey, "Hermeneutics", dalam Mircea Eliade (ed.), *Op.Cit.*, h.279



bahasa sendiri yang sudah dikenal, dan ketiga, *logical formulation* atau pemberian komentar atas makna yang masih *absurd* menuju makna yang lebih konkret-eksplisit.<sup>6</sup>

Selanjutnya secara definitif, hermeneutika yang secara umum dapat dipahami sebagai penafsiran atau pemahaman sebagaimana di atas, oleh Palmer didefinisikan dengan proses pengubahan sesuatu atau situasi dari ketidaktahuan menjadi tahu (*the process of bringing a thing or situation from intelligibility to understanding*).<sup>7</sup>

Menurut Zygmunt Bauman sebagaimana dikutip oleh Komaruddin Hidayat bahwa hermeneutika adalah upaya menjelaskan dan menelusuri pesan dan pengertian dasar dari sebuah ucapan atau tulisan yang tidak jelas, kabur, remang-remang dan kontradiksi sehingga menimbulkan keraguan dan kebingungan bagi pendengar atau pembaca.<sup>8</sup>

Menurut Carl E. Braaten, hermeneutika adalah ilmu yang merefleksikan bagaimana sebuah kata atau peristiwa dalam budaya dan waktu yang lalu agar bisa dipahami dan menjadi bermakna secara eksistensial dalam situasi sekarang ini (*the science of reflecting on how a word or event in a past time and culture may be understood and become existentially meaningful in our present situation*).<sup>9</sup>

## B. Kajian Historis

Menurut Alparslan Acikgence menyebutkan bahwa munculnya ilmu didorong karena 3 (tiga) faktor, yaitu adanya komunitas ilmuwan yang memiliki pandangan hidup yang pada dataran konsep mereka memiliki apa yang disebut lingkungan konseptual (*conceptual environment*), adanya keterkaitan antara satu konsep dan konsep keilmuan yang lain yang membentuk

---

<sup>6</sup> James M. Robinson, "Hermeneutic Since Barth", dalam James M. Robinson dan John B. Cobb, Jr (Ed.), *The New Hermeneutic*, vol.II, (New York, Evanston and London: Harper and Row Publishers, 1964), h.6

<sup>7</sup> Richard E. Palmer, *Hermeneutics : Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, (Evanston : Northwestern University Press : 1969), h.13

<sup>8</sup> Komaruddin Hidayat, *Op.Cit.*, h.126

<sup>9</sup> Carl E. Braaten, *History and Hermeneutics*, (Philadelphia : The Westminster Press, t.th.), h.131



apa yang disebut sebagai kerangka konsep keilmuan (*scientific conceptual scheme*), adanya keterkaitan konsep itu terjadilah suatu cara pandang terhadap sesuatu yang pada gilirannya akan menghasilkan saling hubungan antara satu dan kosa kata teknis (*technical vocabulary*) lainnya.<sup>10</sup>

Berkenaan dengan adanya komunitas ilmuwan yang membentuk sebuah lingkungan maka Werner menyebutkan adanya 3 (tiga) milieu yang berpengaruh terhadap timbulnya hermeneutika, yaitu :

1. Milieu masyarakat yang terpengaruh oleh pemikiran Yunani
2. Milieu masyarakat Yahudi dan Kristen yang menghadapi masalah teks kitab suci agama mereka dan berupaya mencari model yang cocok untuk interpretasi
3. Milieu masyarakat Eropa di zaman pencerahan (*enlightenment*) berusaha lepas dari tradisi dan otoritas keagamaan dan membawa hermeneutika keluar konteks keagamaan.<sup>11</sup>

Ketiga milieu penting ini bukan satu komunitas melainkan lebih merupakan komunitas-komunitas yang secara periodik mengiringi perkembangan hermeneutika. Di sepanjang perjalanannya, hermeneutika mengalami perkembangan, yaitu dari hermeneutika sebagai teori eksegesis Bibel, hermeneutika sebagai metodologi filologi secara umum, hermeneutika sebagai ilmu pemahaman linguistik, hermeneutika sebagai fondasi metodologis *geisteswissenschaften*, hermeneutika sebagai fenomenologi *dasein* dan pemahaman eksistensial, hermeneutika sebagai sistem interpretasi. Adapun penjelasan masing-masing adalah sebagai berikut :

---

<sup>10</sup> Alparslan Acikgence, *Islamic Science : Toward Definition*, (Kuala Lumpur, ISTAC, 1996), h.30

<sup>11</sup> Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutic, Development and Significance*, (London : Macmillan, 1991), h. 12-13

## 1. Hermeneutika Sebagai Teori Eksegesis Bibel

Disebut sebagai teori eksegesis Bibel atau hermeneutika Bibel karena penggunaan kata hermeneutika ini merujuk pada prinsip-prinsip interpretasi yang dikenakan pada kitab suci Bibel. Pembatasan ini muncul tatkala beberapa buku menginformasikan tentang kaidah-kaidah penafsiran kitab suci. Buku paling awal tentang hermeneutika ini adalah karya J.C. Dannhauer yang berjudul *Hermenutica Sacra Siva Methodus Exponendarum Sacrarum Litterarum*, yang terbit pada tahun 1654. Buku pedoman ini digunakan di lingkungan Protestan untuk membantu para pendeta dalam menafsirkan kitab suci Bibel.<sup>12</sup>

Hermeneutika sebagai teori eksegesis ini secara sporadis berkembang saat dia mulai diperlukan untuk menerjemahkan dan menafsirkan teks kitab suci di bawah kondisi-kondisi yang tak memungkinkan akses kepadanya karena alasan jarak ruang-waktu atau pada perbedaan bahasa. Dalam kasus seperti ini maka makna asli sebuah teks kitab suci seringkali diperdebatkan sehingga membutuhkan penjelasan yang lebih transparan dan dapat dipertanggungjawabkan.

Pentingnya hermeneutika dalam penafsiran kitab suci ini menjadi semakin dirasakan terutama karena munculnya kesadaran akan pentingnya teori penafsiran, yang diharapkan akan memberikan aturan dan legitimasi dalam mengkonstruksi makna dan adanya harapan dengan diterapkannya teori tersebut membuat kitab suci mempunyai otoritas kewenangan untuk memecahkan masalah kapanpun dan dalam situasi apapun.<sup>13</sup> Mulai saat ini maka dibedakan antara hermeneutika dengan eksegesis. Yang pertama adalah metodologi interpretasi, memuat aturan-aturan, metode, dan teorinya, sedangkan yang kedua menunjuk langsung pada komentar aktual kitab suci.

---

<sup>12</sup> Richard E. Palmer, *Op.Cit.*, h.34

<sup>13</sup> James M. Robinson, *Op.Cit.*, h.7-8



Secara umum, definisi dan pengaplikasian hermeneutika jenis ini muncul dari arah Jerman, Inggris, dan selanjutnya Amerika.<sup>14</sup>

## 2. Hermeneutika Sebagai Metodologi Filologi

Posisi hermeneutika pada saat ini mengalami perkembangan, yakni sebagai sebuah teknik untuk meneliti dan mengkaji teks-teks kuno, baik berupa kitab suci maupun bukan. Pendapat seperti ini muncul dengan terbitnya buku pedoman hermeneutika karya Johan August Ernesti pada tahun 1761. Dia menyatakan bahwa pengertian verbal kitab suci harus dideterminasikan dengan cara yang sama sebagaimana ketika kita mengetahui hal itu pada buku-buku yang lain (*The verbal sense of scripture must be determined in the same way in which we ascertain that of other books*).<sup>15</sup> Ini berarti bahwa pemahaman terhadap kitab suci pun harus tunduk di bawah aturan yang sama sebagaimana teks-teks yang lain.

Dengan pengembangan ini, metode-metode hermeneutika Bibel secara esensial menjadi sinonim dengan teori interpretasi yang sekuler sebagaimana filologi klasik sehingga pada masa perkembangan ini antara hermeneutika dengan filologi merupakan dua hal yang tak dapat dibedakan.

## 3. Hermeneutika Sebagai Ilmu Pemahaman Linguistik

Konsepsi hermeneutika sebagai ilmu pemahaman linguistik mengimplikasikan kritik radikal terhadap hermeneutika sebagai metodologi filologi. Hal ini disebabkan karena hermeneutika sebagai metodologi filologi hanya mengasumsikan pada penafsiran teks-teks tertulis.

Hermeneutika sebagai ilmu pemahaman linguistik berusaha melebihi konsep tersebut. Hermeneutika adalah sebagai sebuah kaidah yang berupaya mendeskripsikan kondisi-kondisi pemahaman dalam semua dialog, yang tidak terbatas pada teks-teks tertulis saja.

---

<sup>14</sup> Richard E. Palmer, *Op.Cit.*, h.34

<sup>15</sup> *Ibid.*, h. 38



Dengan demikian maka hasilnya adalah bukan hermeneutika filologi tetapi hermeneutika umum (*allgemeine hermeneutik*) yang prinsip-prinsipnya bisa digunakan sebagai fondasi bagi semua ragam interpretasi, baik teks sakral maupun bukan, baik teks tertulis maupun bukan. Tokoh yang memulainya adalah Schleiermacher (1768-1834).<sup>16</sup>

#### **4. Hermeneutika Sebagai Fondasi Metodologis Geisteswissenschaften**

Hermeneutika dalam perkembangan ini mendapatkan tempat tatkala dipopulerkan pertama kali oleh Wilhelm Dilthey pada abad ke-19. Dilthey menegaskan bahwa hermeneutika tidak hanya semata-mata sebagai penafsiran teks tetapi bisa juga diterapkan untuk penafsiran semua jenis ekspresi manusia, baik itu berupa praktek sosial, kejadian sejarah, karya seni, dan lain-lain. Oleh karena itu hermeneutika menjelma sebagai inti disiplin yang dapat melayani ilmu-ilmu yang membahas tentang ekspresi manusia (*geisteswissenschaften*).<sup>17</sup>

#### **5. Hermeneutika Sebagai Fenomenologi Dasein<sup>18</sup> dan Pemahaman Eksistensial**

Perkembangan hermeneutika model ini dibawa oleh Martin Heidegger yang telah dihidirkannya dalam bukunya, *Being and Time* pada tahun 1927, dan kemudian oleh Gadamer dalam buku karyanya *Truth and Method* yang terbit tahun 1960.

Di tangan mereka, hermeneutika tidak lagi mengacu pada ilmu atau kaidah interpretasi teks atau fondasi metodologi *geisteswissenschaften* tetapi merupakan penjelasan fenomenologis tentang keberadaan manusia itu sendiri. Hermeneutika sebagai bentuk aktivitas penafsiran dan pemahaman yang tidak bisa

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, h. 40

<sup>17</sup> *Ibid.*, h. 41

<sup>18</sup> *Dasein* adalah istilah filsafat yang biasanya merujuk kepada : 1. Fakta dan faktualitas atau nyata dan kenyataan ; 2. Being atau eksistensi ; 3. Bentuk eksistensi. Lihat dalam Peter A. Angeles, *A Dictionary of Philosophy*, (London : Harper and Row Publishers, 1981), h.55



dipisahkan dari situasi yang paling mendasar dan menjadi ciri khas keberadaan (*modus existendi*) manusia.<sup>19</sup>

## 6. Hermeneutika Sebagai Sistem Interpretasi

Hermeneutika sebagai sistem interpretasi dikembangkan oleh Paul Ricoeur dalam karyanya *De l'Interpretation* pada tahun 1965. Hermeneutika dimaksudkan sebagai teori tentang kaidah-kaidah untuk menafsirkan sebuah teks partikular atau kumpulan potensi tanda-tanda keberadaan yang dipandang teks.

Teks dalam pengertian Ricoeur ini mempunyai arti yang sangat luas, bisa berupa simbol dalam mimpi ataupun mitos-mitos yang hidup dalam masyarakat atau sastra. Sedangkan simbol yang menjadi fokus hermeneutika adalah simbol yang mempunyai makna equivokal atau multi makna.<sup>20</sup>

Diskusi tentang hermeneutika sebagai sistem interpretasi ini akan memunculkan 2 (dua) sindrom, yaitu demitologisasi dan demistifikasi. Demitologisasi artinya menghilangkan selubung yang ada dalam simbol sehingga hermeneutika adalah upaya memperoleh makna yang tersembunyi di balik simbol, sedangkan demistifikasi adalah menghancurkan topeng atau ilusi sebagai upaya rasional yang sungguh-sungguh. Yang pertama dikembangkan oleh Rudolf Bultman dan yang kedua dikembangkan oleh Nietzsche, Freud, dan Marx.<sup>21</sup>

## C. Konsep Dasar

Berdasarkan perkembangan hermeneutika dari masa ke masa sebagaimana telah dipaparkan di atas maka telah melahirkan

---

<sup>19</sup> W.Poespoprodjo, *Interpretasi : Beberapa Catatan Pendekatan Filsafatnya*, (Bandung : Remaja Karya, 1987), h.94

<sup>20</sup> Richard E. Palmer, *Op.Cit.*, h. 43-44, Dalam konteks ini Ricoeur telah membagi 2 (dua), yaitu : 1. Simbol univokal, artinya tanda dengan satu makna yang ditandai, seperti simbol-simbol dalam logika simbol ; 2. Simbol equivokal yaitu tanda yang mempunyai beragam makna. Ia dapat membentuk kesatuan semantik yakni makna permukaan yang betul-betul koheren (makna lahir) sekaligus mempunyai makna signifikansi mendalam yang bisa diketahui di balik kandungan yang nampak di permukaan (makna tersembunyi). Hal ini sebagaimana makna yang melekat dalam mitos.

<sup>21</sup> *Loc.Cit.*



3 (tiga) macam konsep dasar, yang meminjam istilah Josef Bleicher, yaitu : pertama, teori hermeneutika; kedua, filsafat hermeneutika; dan ketiga, hermeneutika kritis.<sup>22</sup>

Adapun penjelasan detail masing-masing adalah :

## 1. Teori Hermeneutika

Teori hermeneutika memusatkan diri kepada persoalan teori umum interpretasi sebagai metodologi ilmu-ilmu humaniora, termasuk ilmu-ilmu sosial kemanusiaan (*geisteswissenschaften*).<sup>23</sup>

Sudut pandang ini mengkaji tentang metode yang sesuai untuk menafsirkan teks sebagaimana dirasakan atau dipikirkan penulis atau pengarang teks sehingga penafsir atau pembaca terhindar dari kesalahpahaman. Tujuan hermeneutika ini adalah untuk mencapai makna yang obyektif dan valid menurut ukuran penulis atau pengarang teksnya.

Berkaitan dengan ini Schleiermacher dengan pendekatan psikologis menyatakan bahwa penafsiran atau pemahaman adalah mengalami kembali proses-proses mental dari pengarang teks atau *reexperiencing the mental processes of the text author*.<sup>24</sup> Pendapat senada juga disetujui oleh Dilthey meski dengan pendekatan yang berbeda. Dilthey dengan pendekatan historis menyatakan bahwa makna sebagai produk dari aktivitas penafsiran bukan ditentukan oleh subyek yang transendental tetapi lahir dari realitas hidup yang menyejarah (*the ideality of meaning was not to be assigned to a transcendental subject but emerged from the historical reality of life*).<sup>25</sup> Dengan demikian maka teks itu sebetulnya merupakan representasi dari kondisi historikalitas penulis atau pengarang teks.

---

<sup>22</sup> Josef Bleicher, *Hermeneutika Kontemporer : Hermeneutika Sebagai Metode, Filsafat, dan Kritik*, Terj. Ahmad Norma Permata, (Yogyakarta : Fajar Pustaka Baru, 2003), h. vii

<sup>23</sup> *Ibid.*, h.vii-viii

<sup>24</sup> Richard E. Palmer, *Op.Cit.*, h. 86

<sup>25</sup> Hans Georg. Gadamer, *Truth and Method*, (New York : The Seabury Press, 1975), hlm. 197



Di antara tokoh yang mula-mula berdiri dalam perspektif ini adalah Schleiermacher dan Dilthey, yang kemudian belakangan ini ditegaskan kembali oleh Emilio Betti dan Hirsch Jr.

## 2. Filsafat Hermeneutika

Hermeneutika filosofis memfokuskan perhatiannya pada status ontologis memahami itu sendiri. Hermeneutika filosofis berpendapat bahwa penafsir atau pembaca telah memiliki prasangka atau pra-pemahaman atas teks yang dihadapi sehingga tidak mungkin untuk memulai sebuah aktivitas penafsiran dan pemahaman dengan sebuah pemikiran yang netral.<sup>26</sup>

Filsafat hermeneutika tidak bertujuan untuk memperoleh makna obyektif sebagaimana teori hermeneutika melainkan pada pengungkapan (*explication*) dan deskripsi fenomenologis mengenai *dasein* manusia dalam temporalitas dan historikalitasnya.<sup>27</sup> Implikasinya konsep mengenai apa yang terlibat dalam penafsiran pada akhirnya bergeser dari reproduksi sebuah teks yang sudah ada sebelumnya menjadi partisipasi dalam komunikasi yang sedang berlangsung antara masa lalu dan masa kini. Istilah lain bahwa jika teori hermeneutika bertujuan untuk mereproduksi makna sebagaimana makna awal, yang diinginkan penulis atau pengarang teks, maka filsafat hermeneutika bertujuan memproduksi makna yang sama sekali baru.<sup>28</sup>

Filosof yang mendukung aliran ini adalah Heidegger dan Gadamer. Heidegger terlebih dahulu membuka jalan dengan menggeser konsep hermeneutika dari wilayah metodologis-epistemologis ke wilayah ontologis atau istilah lain bahwa hermeneutika adalah bukan *a way of knowing* tetapi *a mode of being*.<sup>29</sup> Dan kemudian Gadamer berjalan melewati jalan tersebut dengan menyatakan bahwa penafsiran adalah peleburan horizon-

---

<sup>26</sup> Josef Bleicher, *Op.Cit.*, hlm.ix

<sup>27</sup> *Loc.Cit.*

<sup>28</sup> F. Budi Hardiman, "Hermeneutika : Apa itu?", dalam *Basis*, XL, No.1, Januari 1991, h.9-10

<sup>29</sup> Paul Ricoeur, *Hermeneutics and Human Sciences : Essays on Language, Action, and Interpretation*, terj. John B. Thomson, (Cambridge : Cambridge University Press, 1981), h.20

horison (*fusion of horizons*),<sup>30</sup> yaitu horizon penulis atau pengarang dan penafsir atau pembaca, masa lalu dan masa kini. Dengan begitu maka makna teks sebagai produk aktivitas penafsiran pasti akan melampaui penulis atau pengarang teks itu sendiri. Itulah mengapa sebuah pemahaman (baca: penafsiran) tidak semata-mata reproduktif tetapi selalu sebuah sikap produktif.<sup>31</sup>

### 3. Hermeneutika Kritis

Secara umum, sebutan kritis di sini adalah penaksiran atas hubungan-hubungan yang telah ada dalam pandangan standar, yang berasal dari pengetahuan mengenai sesuatu yang lebih baik, yang telah ada sebagai sebuah potensi atau tendensi di masa kini. Sedangkan secara spesifik, istilah hermeneutika kritis ini menunjuk kepada adanya sebuah relasi dengan teori kritis madzhab Frankfurt.<sup>32</sup>

Dikaitkan dengan hermeneutika maka disebut hermeneutika kritis karena sudut pandangnya yang mengkritik standar konsep-konsep penafsiran yang ada sebelumnya, yaitu teori hermeneutika dan filsafat hermeneutika. Teori hermeneutika dan filsafat hermeneutika, meskipun mempunyai sudut pandang yang berbeda tentang penafsiran, tetapi keduanya ternyata sama-sama mempunyai sikap setia terhadap teks, artinya sama-sama berusaha menjamin kebenaran makna teks. Ini yang kemudian menjadi ladang kritik hermeneutika kritis, yang justru lebih cenderung mencurigai teks karena teks diasumsikan sebagai tempat persembunyian kesadaran-kesadaran palsu.

Hermeneutika kritis lebih mengarahkan penyelidikannya dengan membuka selubung-selubung penyebab adanya distorsi dalam pemahaman dan komunikasi yang berlangsung dalam interaksi kehidupan sehari-hari.

---

<sup>30</sup> Georgia Warnke, *Gadamer : Hermeneutics, Tradition, and Reason*, (Cambridge : Cambridge University Press, 1987), h.107

<sup>31</sup> Hans Georg. Gadamer, *Op.Cit.*, h.264

<sup>32</sup> Josef Bleicher, *Op.Cit.*, h. xii



Di antara tokoh yang setuju dengan sudut pandang ini adalah Habermas. Ia selalu mempertimbangkan faktor-faktor di luar teks yang dianggap membantu mengkonstitusikan konteks teks.<sup>33</sup>

Selanjutnya poin-poin penting berkenaan dengan hermeneutika sebagai pendekatan untuk menghasilkan makna adalah sebagai berikut :

1. Bahwa makna adalah milik manusia
2. Tanpa konteks maka teks yang dimaknai menjadi tidak berharga dan tidak berfungsi apa-apa

#### **D. Pendekatan Hermeneutik dalam Studi al-Qur'an : Telaah Pemikiran Farid Esack**

##### **1. Biografi dan Setting Sosial Farid Esack**

Farid Esack lahir pada tahun 1959 dari keluarga miskin. Ibunya bekerja sebagai buruh pabrik dengan gaji kecil. Berangkat kerja di pagi buta dan pulang ketika hari telah gelap. Sedangkan ayahnya meninggalkan Esack memenuhi panggilan Yang Kuasa, tepatnya tiga minggu setelah dia dilahirkan. Esack kecil hanya dirawat oleh ibu yang menjabat sebagai *single parents*, bersama enam saudaranya yang lain. Esack dan keluarga besarnya ini meniti kehidupan di Bountheuwel, sebuah kota orang kulit berwarna di Cape, Afrika Selatan, yang di sana diberlakukan hukum apartheid sejak tahun 1952.<sup>34</sup>

Tradisi apartheid yang menggentet keluarga Esack khususnya dan rakyat pribumi Afrika Selatan pada umumnya saat itu telah menelurkan banyak korban, di antaranya : pengangguran, kemelaratan, penindasan, ketidakadilan, dan permasalahan kemanusiaan lainnya. Esack sendiri mengalami kengerian hidup. Suatu ketika dia terpaksa harus berkeliling desa, *door to door* untuk mengemis sepotong roti, mengaduk-aduk tempat sampah mencari

---

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

<sup>34</sup> Farid Esack, *Qur'an Liberation and Pluralism : An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*, (Oxford : Oneworld Publications, 1997), h.2

sisanya apel di suatu hari tatkala tak seorangpun mau berbagi makanan, tidur dengan perut kosong dan bangun tanpa tahu apa yang nanti dapat dimakan untuk menyambung hidupnya.<sup>35</sup> Kendati demikian, dia tak pernah menghentikan idealismenya untuk menuntut ilmu. Esack tetap rajin bersekolah meski dengan pakaian yang sangat sederhana dan tanpa alas kaki, bahkan pada suatu hari di musim dingin, dia rela harus pergi ke sekolah dengan terus berari sambil menahan dinginnya kaki menyeberangi tanah bersalju.<sup>36</sup>

Pengalaman eksistensialnya yang lekat dengan kehidupannya ini menjadi salah satu inspirasi pribadi Esack dalam memahami ajaran al-Qur'an. Baginya, pemahaman terhadap al-Qur'an haruslah dipraktikkan dalam kehidupan sosial dan bukannya digenggam erat-erat hanya untuk kepentingan dan kesalehan personal. Dengan mengasihi makhluknya, meringankan beban makhluknya, membebaskan makhluknya dari kemiskinan dan ketertindasan, menurut Esack, merupakan bentuk pengabdian nyata kepada Tuhan,<sup>37</sup> tentunya tanpa menafikan aktifitas ibadah ritualnya.

Afrika Selatan, tanah air Esack, merupakan negara yang multi agama dan multi ras. Ada kelompok Khoikhoi yang nyaris punah, Nguni, San, dan kelompok suku asli lainnya yang memegang kepercayaan dan praktik agama tradisional, ada pemukim beragama Kristen yang datang dari Belanda, ada kelompok budak beragama Islam, pemeluk Hindu dari India, orang Yahudi dari Eropa Timur, dan beberapa pelarian politik dari Indonesia kian menambah maraknya keragaman di sana.<sup>38</sup>

Esack sendiri bertetangga dengan orang-orang non-muslim, di antaranya yang tak bisa dilupakan jasanya adalah tuan Frank, seorang yang berprofesi sebagai tukang kredit, tempat Esack dan keluarganya menggantungkan pinjaman barang ataupun uang. Tuan Frank ini seringkali memberikan kelonggaran perpanjangan batas pengembalian pinjaman dengan tanpa mengetahui kapan pinjaman

---

<sup>35</sup> *Loc.Cit.*

<sup>36</sup> *Loc.Cit.*

<sup>37</sup> Wawancara Esack dengan koran tempo. Lihat <http://www.tempo.co.id>

<sup>38</sup> Farid Esack, *Qur'an...Op.Cit.*, h. 3



itu akan dikembalikan. Ada pula bibi Katie dan bu Batista, yang keduanya beragama Kristen. Merekalah yang secara rutin memberi jatah makan harian tatkala kesulitan hidup makin mendera.<sup>39</sup>

Bersentuhan langsung dengan mereka dalam hubungan sosial yang sangat harmonis dan bahkan mengatasi sekat bangsa dan agama membuat Esack tersentuh hatinya bahwa Tuhan adalah Maha Adil dan Maha Bijaksana. Keadilan dan kebijaksanaan Tuhan tak mungkin akan menyiksa orang-orang sebaik tuan Frank, bibi Katie, dan bu Batista yang baik hati dan sangat manusiawi.

Pengalaman dan keyakinan ini membuat Esack mencurigai produk-produk penafsiran al-Qur'an masa klasik yang hanya mengklaim kebenaran dan keselamatan hanya bagi pemeluk Islam saja. Hal ini karena keyakinan yang demikian pada gilirannya mengharuskan adanya surga dan neraka eksklusif untuk masing-masing agama. Ide semacam ini menurut Esack tidak lepas dari bias emosional masing-masing pemeluk agama. Produk penafsiran tersebut sudah tidak *up to date* lagi diterapkan dalam masyarakat yang pluralistik, apalagi di tengah-tengah masyarakat yang sedang berjuang melibas rezim apartheid yang semakin akut di bumi Afrika Selatan.

Pengalaman pribadinya ini yang kemudian mengilhaminya untuk berupanya menguak ide-ide al-Qur'an tentang sikap keberagamaan. Esack yakin akan adanya kebaikan intrinsik dan universal yang melampaui batas agama-agama, yang bisa melandasi kerjasama antar pemeluk umat beragama dalam mengentaskan segala bentuk ketertindasan.

Liku-liku kehidupan Esack yang pada dasarnya merupakan gambaran mikro rakyat Afrika Selatan menjadi tempat Esack berteologi dengan mencari legitimasi teologis dalam al-Qur'an. Esack menjadikannya sebagai sumber wacana pluralisme yang kelak dapat dijadikan legitimasi perjuangan demi pembebasan rakyat

---

<sup>39</sup> *Loc. Cit.*

Afrika Selatan yang berakar dari gabungan keragaman bangsa, agama, dan komitmen tentang keadilan yang komprehensif.

Esack di masa kecilnya dikirim oleh ibunya menuntut ilmu di sebuah madrasah di Cape. Dia berpindah dari satu madrasah ke madrasah yang lain sampai di usianya yang ke 12 tahun. Di usia tersebut Esack kecil sudah bisa menghafalkan surat-surat pendek dalam al-Qur'an kendati belum bisa membedakan alif, ba', dan seterusnya.<sup>40</sup>

Esack juga belajar agama pada kakeknya yang berkarakter keras dan bahkan konon tak pernah tersenyum. Pemahaman agama dan Tuhan yang diajarkannya bercorak legalisme sempit sehingga seolah-olah hukum Islam menjadi sinonim dengan Islam itu sendiri. Selama belajar pada kakeknya, Esack tak pernah diajari tentang citra Tuhan Yang Maha Pengasih dan Penyayang. Citra Tuhan yang didapat selama pembelajaran ini adalah Tuhan dengan wajah dingin, yang hanya tertarik untuk menjatuhkan hukuman pada hambanya yang tak mau taat dengan mengatasnamakan keadilan dan pendisiplinan.<sup>41</sup>

Terdapat satu statemen agama yang didapat Esack pada masa kecilnya. Statemen itu sangat mewarnai tindakan Esack pada masa selanjutnya, yakni teks al-Qur'an yang berbunyi “Jika engkau menolong Allah maka Allah akan menolongmu”.<sup>42</sup> Statemen ini telah mendorong Esack untuk selalu berpartisipasi dalam setiap perjuangan pembebasan dan keadilan. Statemen ini pula yang membawa Esack bergabung dengan Tablighi Jamaah, sebuah gerakan revivalis muslim internasional yang berorientasi pada paham Islam konservatif-fundamentalis, di usianya yang baru 9 tahun.<sup>43</sup>

---

<sup>40</sup> Farid Esack, *On Being A Muslim : Fajar Baru Spiritualitas Islam Liberal-Plural*, terj. Nuril Hidayah, (Yogyakarta : IRCISOD, 2003), h.83

<sup>41</sup> *Ibid.*, h.44-45

<sup>42</sup> Lihat dalam QS. Muhammad ayat 7



“*Hai orang-orang mukmin, jika kamu menolong (agama) Allah, niscaya dia akan menolongmu dan meneguhkan kedudukanmu*”. (QS. Muhammad : 7)

<sup>43</sup> Farid Esack, *Qur'an...Op.Cit.*, h. 4



Selain belajar agama di Madrasah dan bersama kakeknya, Esack juga menempuh pendidikan dasar dan menengah umum secara formal di bawah pendidikan nasional Kristen di Bountheuwel. Saat ini di samping sebagai aktivis di Tablighi Jamaah, dia aktif di organisasi NYA (National Youth Association) dan SABSA (South African Black Scholars Association). Lantaran aktivitasnya di kedua organisasi ini di semasa mudanya, dia pernah ditahan oleh pasukan khusus karena menuntut perubahan sosial politik di Afrika Selatan.<sup>44</sup>

Setelah lulus pendidikan menengahnya, dia berangkat ke Pakistan, sebuah negara yang mayoritas penduduknya beragama Islam. Di sana dia belajar di Jamiah Ulum al-Islamiyah dan mendapatkan gelar sarjana muda di bidang hukum. Dia juga mendalami bidang teologi di Jamiah Alimiyyah al-Islamiyyah sehingga mendapat gelar Maulana. Tak menyingkahi kesempatannya di Pakistan,<sup>45</sup> dia juga belajar bidang ulum al-Qur'an di Jamiah Abu Bakar.<sup>46</sup>

Keberangkatan Esack ke Pakistan sebenarnya diprakarsai oleh sponsor, kendati hal itu tak pernah dia ceritakan, namun demikian jika ditelusuri lebih jauh bahwa pemberi sponsor tersebut nampaknya adalah orang atau lembaga yang mempunyai kaitan erat dengan Tablighi Jamaah. Pengetahuan Esack atas kisah Derrick Dean, seorang penganut Kristen yang diminta paksa mengucapkan kalimah syahadat oleh Haji Bhai Padia, tokoh terkemuka Tablighi Jamaah Afrika Selatan di Pakistan<sup>47</sup> menjadi indikasi keterkaitan Esack dengan yang menyepponsorinya.

Pengalaman belajar di Pakistan selama beberapa tahun justru melunturkan hubungan Esack dengan Tablighi Jamaah. Pasalnya, terdapat perbedaan paham yang tajam khususnya berkaitan dengan

---

<sup>44</sup> *Loc. Cit.*

<sup>45</sup> *Ibid.*, h.5

<sup>46</sup> Farid Esack, "Spektrum Teologi Progresif di Afrika Selatan", dalam Abdullahi Ahmed an-Na'im, Mohammed Arkoun, dkk, *Dekonstruksi Syariah II : Kritik Konsep, Penjelajahan Yang Lain*, terj. Farid Wajdi, (Yogyakarta : Lkis, 1996), h.311

<sup>47</sup> Farid Esack, *Qur'an...Op.Cit.*, h.5

tindakan Padia terhadap Dean sebagaimana di atas yang semakin menyadarkannya betapa tak enaknyanya menjadi kaum minoritas. Sebagai minoritas dimanapun ternyata selalu mengalami pelecehan seperti yang telah dia alami sendiri di Afrika Selatan.

Sejalan dengan itu maka Esack lebih suka mendatangi diskusi-diskusi dan ikut dalam proyek-proyek kemanusiaan universal lintas agama yang diselenggarakan oleh gerakan pelajar Kristen Pakistan (Breakthrough) pimpinan Noorman Wray dari pada larut dalam pengajian-pengajian Tablighi Jamaah, bahkan di Breakthrough ini Esack menjadi mitra kerja Wray dengan mengajarkan studi Islam kepada para anggotanya.<sup>48</sup> Peristiwa ini menjadi tonggak inspirasional nantinya ketika Esack kembali ke Afrika Selatan dan membangun proyek bersama antar iman untuk praksis liberatif melawan ketidakadilan.

Tahun 1982, Farid Esack pulang dari Pakistan. Bersama rekan-rekannya dari University of Western Cape yaitu Adli Jacobs, Ebrahim Rasool, dan Shamil, dia mendirikan organisasi yang bernama Call of Islam pada tahun 1984. Call of Islam adalah organisasi antar iman yang berkomitmen pada perjuangan membangun masyarakat Afrika Selatan yang non-rasis, non-seksis, serta demokratis.<sup>49</sup>

Gerakan organisasi baru ini bukan tanpa hambatan. Oposisi datang dari organisasi-organisasi Islam konservatif, seperti : al-Qibla, MYM (Muslim Youth Movement), MSA (Muslim Student Association). Mereka mencela siapa saja yang berkolaborasi dengan umat beragama lain bahkan mencapnya sebagai kafir, meskipun kolaborasi itu untuk tujuan mulia yaitu kemanusiaan universal. Mereka menggunakan dalih al-Qur'an, yakni QS. al-Baqarah ayat 10 dan QS. al-Maidah ayat 51. Esack menjadi gelisah dan penasaran, apakah benar al-Qur'an melegitimasi penindasan dan eksklusivisme.

---

<sup>48</sup> *Loc.Cit.*

<sup>49</sup> Farid Esack, *On Being...Op.Cit.*, h.16



Berangkat dari kegelisahannya ini pada tahun 1989 Esack meninggalkan negerinya untuk belajar hermeneutika Injil di Universitas Theologische Hochschule Jerman selama satu tahun dan belajar hermeneutika al-Qur'an di University of Birmingham Inggris sampai dia mendapatkan gelar doktornya di bidang Ulum al-Qur'an. Disertasi yang dipertahankannya berjudul *Qur'an Liberation and Pluralism : an Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*. Karya inilah yang kemudian memoncerkan nama Esack di blantika intelektual Islam dunia sekelas dengan Arkoun, Nasr Hamid Abu Zayd, dan lain-lain.

## 2. Anotasi karya-karyanya

Farid Esack cukup produktif menulis gagasan-gagasannya dalam bentuk artikel ataupun buku. Adapun di antara buku-buku besarnya adalah :

- a) *But Musa Went to Fir'aun ; A Compilation of Questions and answer About the Role of Muslim in The South African Struggle for Liberation (1989)*

Buku ini berisi pencarian terhadap ruh pembebasan untuk melepaskan diri dari penjajahan para tiran. Dalil yang jadi pijakannya adalah Islam secara intrinsik adalah seperangkat gugusan norma yang anti penindasan atas nama apapun

- b) *Qur'an Liberation and Pluralism : An Islamic Perspective Solidarity Against Oppression (1997)*

Buku ini berisi prinsip-prinsip epistemologis dan asumsi-asumsi dasar metodologis hermeneutika dalam menafsirkan teks al-Qur'an untuk pembebasan tiga lapis penindasan, yaitu: apartheid, kapitalisme, dan patriarkhi dengan menawarkan kunci-kunci hermeneutika pembebasan, upaya membangun penafsiran al-Qur'an yang inklusif, toleran, dan pluralis



- c) *On Being A Muslim : Finding a Religious Path in Teh World Today (1999)*

Karya ini mirip dengan sebuah autobiografi karena isinya adalah perjalanan panjang kehidupan Esack sendiri dalam pemerintahan apatheid Afrika Selatan, pengalamannya ketika belajar di Pakistan yang di tempat dan masa itu juga sarat dengan penindasan terutama terhadap pemeluk agama minoritas dan kaum perempuan, serta menggambarkan pengalamannya ketika dia melanglang buana di Eropa dan Timur Tengah.

### 3. Al-Qur'an dalam Persepsi Farid Esack

Tidak berbeda dengan pendapat mayoritas intelektual Islam, Esack berpendapat bahwa al-Qur'an adalah firman Allah yang diwahyukan kepada Nabi Muhamad melalui malaikat Jibril secara harfiah dan lisan dalam kata-kata bahasa Arab yang paling murni.

Al-Qur'an dipercaya sebagai kitab yang unik jika dilihat dari kemurnian Arabnya, keelokan bahasanya, gaya retorikanya, dan lain-lain. Jika dilihat dari soal relasi pewahyuan, bahasa dan isi di satu sisi dengan komunitas penerimanya di sisi lain, al-Qur'an tidaklah unik. Ayat-ayat dalam al-Qur'an senantiasa merupakan tanggapan atas masyarakat tertentu. Meski di dalam ayatnya ada klaim bahwa al-Qur'an itu penebar rahmat seluruh alam, petunjuk bagi seluruh umat manusa tetapi secara khusus al-Qur'an di masa pewahyuannya ditujukan bagi masyarakat Arab. Melihat historisitas yang demikian maka tak bisa dihindari bahwa teks tak bisa lepas dari konteks, tidak ada teks yang berdiri sendiri,<sup>50</sup> Demikian pula teks al-Qur'an.

Pernyataan yang terakhir ini telah menentukan posisi Esack di antara banyak ulama klasik maupun kontemporer, yang berafiasi fundamentalis maupun modernis. Memang pada dasarnya mereka mempunyai kesadaran yang sama akan adanya relasional antara al-Qur'an dengan aspek historis dan aspek linguistik tempat

---

<sup>50</sup> Farid Esack, *Qur'an...Op.Cit.*, h. 53



diturunkannya,<sup>51</sup> namun sayangnya menurut Esack, mereka seingkali enggan untuk menggali keterkaitan tersebut lebih lanjut. Keengganan inilah yang akhirnya berakibat pada kekakuannya dalam menafsirkan al-Qur'an.<sup>52</sup>

Keengganan mereka menggali keterkaitan dimaksud berakar pada emosi kecemasan akan keimanan mereka terhadap karakter relevansi abadi al-Qur'an. Padahal menurut Esack, mengkaitkan teks al-Qur'an dengan konteks historis dan linguistiknya dengan disertai kesadaran al-Qur'an yang meruang waktu bukan berarti akan membatasi pengertian dan pesan-pesannya berada dalam konteks itu saja, tetapi justru memahami makna pewahyuannya dalam konteks tertentu di masa lalu nantinya diharapkan sebagai dasar pijak agar dapat mengkontekstualisasikan ajaran-ajaran yang ada di dalamnya di setiap saat dan tempat. Dengan demikian beriman kepada relevansi abadi al-Qur'an tidaklah harus diidentikkan dengan penafsiran teks yang universal.<sup>53</sup> Istilah lainnya bahwa al-Qur'an yang *shalih li kulli zaman wa makan* tidaklah harus meniscayakan pada penafsiran teks yang selalu harus sama untuk semua umat di dunia.

Yang menentukan posisi Esack yang lain adalah penekanannya pada ide pewahyuan progressif. Pemahaman ini berangkat ketika dia menemukan teks al-Qur'an yang menyatakan bahwa al-Qur'an diturunkan secara berangsur-angsur,<sup>54</sup> juga ada teks yang menyatakan bahwa al-Qur'an muncul di tengah-tengah perjuangan dan setiap perjuangan membutuhkan dukungan dan

---

<sup>51</sup> Sebagai contoh Abu al-A'la al-Maududi mewakili fundamentalis menyatakan bahwa: "Sekaipun al-Qur'an dialamatkan kepada seluruh manusia, kandungannya secara keseluruhan terkait dengan cita rasa, temperamen, lingkungan dan sejarah, serta adat dan kebiasaan Arab" Lihat dalam Abu al-A'la a-Maududi, *Toward Understanding al-Qur'an*, (Leicester : IslamicFoundation, 1988), h.6-7. Lihat pula pernyataan Fazlurrahman yang mewakili modernis menyatakan bahwa : "al-Qur'an merupakan respon Tuhan lewat pikiran Nabi pada situasi sosial dan moral lingkungan Arab, khususnya masalah-masalah yang ketika itu dialami masyarakat pedagang Makkah. Dalam Fazlurrahman, *Islam and Modernity : Transformation of an Intellectual Tradition*, (Chicago : University of Chicago Press, 1982), h.5

<sup>52</sup> Farid Esack, *Qur'an...Op.Cit.*, h.54

<sup>53</sup> *Ibid.*, h.49

<sup>54</sup> QS. al-Isra' ayat 106

arahan sehingga al-Qur'an tidak diturunkan sekaligus.<sup>55</sup> Dari ayat-ayat inilah mencerminkan dengan baik bahwa ada interaksi kreatif antara kehendak Tuhan, realitas di bumi, dan kebutuhan masyarakat untuk ditanggapi. Di sini maka Tuhan tidaklah berbicara pada suatu ruang yang hampa dan tidak mengirim pesan yang dibentuk dalam kehampaan.

Sementara itu, yang dimaksud dengan pewahyuan progresif adalah bahwa kalimat Tuhan tetap hidup di dunia sampai kapanpun. Orang beriman dituntut untuk mendapatkan makna sesuai dengan momen pewahyuan khusus. Esack mengambil contoh bagi sosok muslim yang tertindas dan marginal, baik secara individual maupun sosial, maka usaha pembebasan mesti dilakukan dengan mengambil momen pewahyuan saat itu yakni dengan melihat perjuangan Nabi Muhammad di Makkah yaitu antara penindas dan yang tertindas, di semenanjung Abbesinia yaitu antara keramahan kaum yang lain, dan praksis kemerdekaan di Makkah.<sup>56</sup>

Sebagai bukti kedua statemen Esack di atas adalah adanya asbab al-nuzul dan bahasan naskh al-Qur'an. Kedua ini mencerminkan kehadiran Tuhan yang mewujudkan kehendak-Nya dalam situasi umat-Nya, yang berbicara sesuai realitas mereka dan yang firman-Nya dibentuk oleh realitas itu. Pendeknya dalam bahasa Fazlurrahman adalah bahwa keduanya itu menunjuk pada karakter situasional al-Qur'an.<sup>57</sup>

#### 4. Membaca al-Qur'an Bersama Esack

Orang beriman kapanpun dan dimanapun tak pernah memperdebatkan otoritas dan hakekat al-Qur'an, tetapi mereka seringkali berbeda pendapat dalam masalah peran dan cara menafsirkannya. Meminjam pandangan Gadamer bahwa yang demikian itu disebabkan setiap ruang dan waktu akan menghasilkan wacana, warna, gerakan, pembaruan, dan penafsiran sendiri yang

---

<sup>55</sup> QS. al-Furqan ayat 32

<sup>56</sup> Farid Esack, *Qur'an...Op.Cit.*, h.60

<sup>57</sup> Fazlurrahman, *Islam*, (NewYork : Anchor Books, 1968), h.8



setiap titik tekan akan mengkritisi penafsiran sebelumnya sembari menelorkan teori baru tentang penafsiran.<sup>58</sup>

Terdapat 2 (dua) istilah yang sangat familiar yang merujuk pada aktivitas penafsiran al-Qur'an, yaitu tafsir dan takwil,<sup>59</sup> sedangkan yang muncul belakangan adalah hermeneutika.<sup>60</sup> Sebenarnya hermeneutika ini adalah bukan barang baru dalam peradaban teks tetapi boleh dikatakan baru ketika hermeneutika ini dikenakan dalam al-Qur'an.

Dipilih hermeneutika oleh Esack sebagai pisau bedah atas teks al-Qur'an untuk praksis pembebasan rakyat Afrika Selatan disebabkan di dalamnya memuat asumsi-asumsi epistemologis tentang pemahaman dan pula memuat aturan-aturan metodologis yang dapat diterapkan dalam penafsiran, upaya menjembatani momen pewahyuan khusus di masa turunnya teks di masa lalu dan momen historis perjuangan pembebasan di bumi Afrika Selatan di masa sekarang.

Di antara asumsi hermeneutika yang harus digaris bawahi adalah bahwa setiap orang mendatangi teks pasti membawa persoalan dan harapannya sendiri sehingga tak masuk akal menuntut serang penafsir menyisihkan subyektifitasannya sendiri.<sup>61</sup> Dalam hal ini Esack mengatakan dengan lantang bahwa "Apa saja, seobyektif dan seotentik apapun, segalanya adalah senantiasa

---

<sup>58</sup> Secara implisit bisa dicermati dalam Hans Georg Gadamer, *Truth and Method*, (New York : The Seabury Press, 1975), h.296

<sup>59</sup> Terhadap 2 (dua) istilah di atas ada sebagian ulama yang menyamakannya, tetapi sebagian yang lain membedakannya. Yang membedakannya berpengertian bahwa jika yang pertama cenderung dipahami dalam pengertian menjelaskan teks al-Qur'an atas dasar riwayat tetapi tidak mengabaikan pemikiran, sementara yang kedua adalah menjelaskannya dengan melalui pemikiran dan argumen rasional namun tidak mengesampingkan riwayat. Lihat dalam Nasruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2005), h.69

<sup>60</sup> Hermeneutika berupaya menjelaskan teks al-Qur'an dengan memakai perangkat dan teori keilmuan modern dalam ilmu-ilmu sosial dan kemanusiaan. Istilah Abu Zayd adalah takwil dengan pengertian baru. Lihat dalam Nasr Hamid Abu Zayd, *Mafhum al-Nas : Dirasah fi Ulum al-Qur'an*, (Beirut : al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1994), h.252-267

<sup>61</sup> Sebagai kata perbandingan, istilah yang digunakan Abu Zayd adalah ideologi sedangkan Habermas adalah minat atau interest atau *erzats*



produk ideologi, sejarah, dan refleksi yang tampaknya apolitis, justru segalanya adalah politis”.<sup>62</sup>

Konsekwensi dari asumsi hermeneutis di atas adalah bahwa dengan hermeneutika, umat beriman akan dihadapkan dengan pluralitas makna al-Qur'an. Karena itu wajar jika hermeneutika yang dikenakan dalam teks al-Qur'an seringkali menemui ganjalan lantaran umat Islam pada umumnya meyakini kemanunggalan makna. Tiga ganjalan yang menjadi kesulitan besar penerapan hermeneutika ke dalam al-Qur'an menurut Farid Esack adalah : <sup>63</sup>

1. Untuk menemukan kembali makna, hermeneutika memaksakan keterlibatan konteks dan kondisi manusia. Tanpa konteks, teks tak akan berarti apa-apa
2. Hermeneutika menawarkan prinsip bahwa yang menghasilkan makna adalah manusia
3. Pemikiran dominan yang berkembang selama ini membuat perbedaan yang ketat dan seolah tak terjembatani antara proses pewahyuan di satu sisi dengan penafsiran itu sendiri di sisi yang lain.

Melihat tiga kesulitan tersebut, satu-satunya hermeneutika yang bisa diterima dalam tradisi Islam adalah yang menyangkut interpretasi dan penerimaan atau hermeneutika penerimaan (*reception hermeneutics*). Hermeneutika penerimaan adalah studi tentang pemaknaan teks yang berfokus pada proses penafsiran dan bagaimana individu atau kelompok yang berbeda menggunakannya.<sup>64</sup> Dengan demikian berlawanan dengan hermeneutika obyektif,

---

<sup>62</sup> Farid Esack, *Qur'an...Op.Cit.*, h.85-86. Bandingkan dengan gagasan Habermas dalam bukunya *Knowledge and Human Interest* sebagaimana dikutip oleh Sumaryono bahwa pengetahuan dan interest pada dasarnya adalah satu, dan keduanya berpadu dan berbaur menjadi satu dalam sebuah teks...interest ini merupakan *self reflection*. Dalam sebuah pengetahuan, interest dalam kenyataannya telah terkubur di bawah realitas yang dibahas oleh ontologi dan epistemologi, maka di sini Habermas mengupayakan membongkar kembali sehingga realitas itu dapat memanggil interest untuk bekerja kembali. Lihat E. Sumaryono, *Op.Cit.*, h.95-96

<sup>63</sup> Farid Esack, *Qur'an... Op.Cit.*, h.62-63

<sup>64</sup> *Ibid.*, h.52



<sup>65</sup> yang berpijak pada positivisme historis yang cenderung memperhatikan makna-makna yang tetap dan pasti. Hermeneutika penerimaan justru menuntut agar beragam penerimaan atas teks itu termasuk pemahaman yang populer saat itu sebagai konkretisasi pemaknaannya diakui dan dilibatkan dalam masalah penafsiran teks. Singkat kata, hermeneutika penerimaan tidak berupaya menemukan kembali apa yang dimaksud pengarang dalam teksnya, tetapi yang dituju adalah bagaimana kontribusi pemahaman yang senantiasa berubah tentang satu teks.

Adapun terkait dengan validitas dan otentisitas makna yang didapat memang tidak menjadi titik perhatian hermeneutika model ini, namun jika harus menjawab yang pertama, Esack mengutip pernyataan Buckley bahwa hermeneutika penerimaan merupakan salah satu kategori fungsionalisme dalam kajian teks.<sup>66</sup> Ini berarti bahwa makna dianggap valid jika telah lolos uji fungsional dan pragmatis tertentu. Sedangkan untuk menjawab yang kedua, Esack menyatakan bahwa ketika hermeneutika menempatkan manusia sebagai penghasil makna maka otentisitasnya akan ditentkan oleh manusia sendiri, siapa dan untuk siapa pengguna hermeneutika itu. Mengingat di depan dinyatakan bahwa fokus hermeneutika al-Qur'an yang digagas adalah kaum tertindas dan marjinal, maka sesungguhnya merekalah penentu otentisitas yang ditetapkan berdasarkan kepentingan mereka.<sup>67</sup>

Selanjutnya menurut Esack, terdapat 3 (tiga) unsur intrinsik dalam setiap proses menafsirkan teks, yakni teks itu sendiri dan pengarangnya, penafsir, dan tindakan penafsiran. Penjelasan masing-masing adalah sebagai berikut :

#### **a. Teks dan pengarangnya**

Dalam proses penafsiran sebah teks maka seorang penafsir haruslah mampu memasuki pikiran pengarang teks. Dalam

---

<sup>65</sup> Hermeneutika obyektif adalah hermeneutika yang di antaranya telah dibangun oleh Schleiermacher, Dilthey, dan lain-lain. Dalam pemikiran Islam tampaknya dianut oleh Fazlurrahman dengan metode *double movement*-nya.

<sup>66</sup> Farid Esack, *Qur'an... Op.Cit.*, h.52

<sup>67</sup> *Ibid.*, h.86



konteks al-Qur'an maka sesungguhnya Tuhanlah pengarangnya. Persoalan mengaitkan diri dari seorang penafsir dengan Tuhan sebagai pengarang untuk tujuan mencapai makna teks yang sesungguhnya sangatlah problematis ketika yang dimaksud di sini adalah menyelami pribadi Tuhan sehingga produk penafsirannya identik dengan apa yang dikehendaki-Nya.

Bagi Esack, manusia memang tak mungkin memasuki pikiran Tuhan tapi bukanlah hal yang luar biasa jika ada sebagian orang yang mengklaim bahwa Tuhan mengendalikan pikiran mereka. Pernyataan ini bisa dipahami dan digunakan dalam Islam. Terkait dengan hal tersebut jalur yang dilalui ada 2 (dua), yang pertama via intuisi yang secara metodologis menggabungkan antara kesalehan dan pemikiran untuk menghasilkan makna seperti yang biasa dilakukan para sufi sedangkan yang kedua via posisi Muhammad sebagai nabi yang mempunyai otoritas menafsirkan al-Qur'an secara mutlak benar sehingga untuk mencapai makna suatu teks yang dimaksud Tuhan, penafsir seringkali bertanya "Bagaimana pemahaman Muhammad tentang teks ini ? "

**b. *Penafsir memikul banyak beban***

Tak bisa dielakkan bahwa ketika penafsir memasuki proses penafsiran, dia telah membawa seperangkat pemahaman awal tentang soal yang akan dirujuk teks sekalipun tak disuarakan. Penafsir juga seringkali menyertakan konsepsinya sendiri sebagai asumsi awal dalam penafsirannya. Dengan demikian maka makna dimanapun dia tempatkan selalu ada dalam struktur pemahaman penafsir.

Penafsiran tak bisa melepaskan diri dari bahasa, sejarah, dan tradisi. Sesungguhnya al-Qur'an sebagai firman Allah diturunkan untuk umat manusia sehingga al-Qur'an diturunkan dengan bahasa manusia, yakni bahasa Arab. Hal ini mengingat penerima pertama wahyu adalah masyarakat Arab. Persoalan bahasa al-Qur'an yakni bahasa Arab menjadi penting karena bahasa itu sendiri merupakan aktualisasi dari sejarah dan tradisi yang sedang berjalan di dalamnya.



David Tracy mengatakan bahwa ketika penafsir mendatangi teks tidaklah bisa lepas dari bahasa, sejarah, dan tradisi.<sup>68</sup>

## 5. Kunci-kunci Hermeneutika Penerimaan

Terdapat 6 (enam) kata-kata kunci sebagai perangkat untuk memahami al-Qur'an terutama untuk masyarakat yang diwarnai penindasan dan perjuangan antar iman demi keadilan dan kebebasan, yaitu : <sup>69</sup>

### a. *Takwa*

Takwa adalah memperhatikan suara nurani sendiri dalam kesadaran bahwa dia bergantung pada Tuhan. Mengaitkan takwa dengan komitmen iman harus dibuktikan dengan ibadah kepada-Nya, termasuk di dalamnya interaksi sosial dan perhatian pada sesama.

Penerimaan takwa sebagai kunci hermeneutika berdampak signifikan bagi manusia sebagai penafsir al-Qur'an dan usaha penafsirannya. Dalam hal ini Esack mengutip pernyataan Ebrahim Rasool, salah seorang aktivis Call of Islam, yang dia sepakati bahwa takwa merupakan prasyarat dasar untuk menghindari memahami dan mempelajari al-Qur'an secara semena-mena atau pencomotan teks yang seenaknya dan mengesahkan ideologi yang asing bagi pandangan dunia Islam.

Takwa memiliki posisi urgen bagi penafsir dan proses penafsiran tetapi tak ada jaminan takwa membawa konsekwensi pada makna absolut-universal. Takwa memastikan bahwa muslim bergerak dalam karunia Tuhan, suatu karunia yang memungkinkannya untuk tetap bertahan di jalan-Nya ketika dia harus bergulat dalam pencarian makna.

---

<sup>68</sup> David Tracy, *Plurality and Ambiguity : Hermeneutic, Religion, Hope*, (San Francisco : Harper and Row, 1987), h. 16

<sup>69</sup> Penjelasan detail dilihat dalam Farid Esack, *Qur'an... Op.Cit.*, h.87-109

### **b. *Tauhid***

Tauhid berarti Tuhan yang satu untuk kemanusiaan yang satu. Penerapan tauhid dalam konteks hermeneutika untuk Afrika Selatan memiliki 2 (dua) makna, yaitu :

- 1) Makna eksistensial yang artinya penolakan terhadap konsep dualitas eksistensi manusia, yang sekuler dan yang spiritual, yang sakral dan yang profan.
- 2) Makna sosial politik yang artinya tauhid menentang pemisahan manusia secara rasis dan etnis.

Dengan demikian tauhid menjadi sarana penting penolakan apartheid dan ketidakadilan lainnya.

Sebagaimana takwa, tauhid bagi penafsir yang terlibat merupakan komponen penting dalam membentuk prapemahaman sekaligus penting pula dalam prinsip penafsiran. Tauhid sebagai prapemahaman artinya dalam pencapaian makna, penafsir harus mempunyai kesadaran penuh akan tiadanya dualisme dalam segala hal. Seluruh dimensi eksistensi adalah sebagai perluasan dari realitas yang saling terkait menuju Islam abadi, sedangkan tauhid sebagai prinsip penafsiran artinya bahwa berbagai pendekatan dalam memahami al-Qur'an, baik filosofis, spiritual, hukum, politis, mesti dilihat sebagai komponen dari satu jalinan sehingga nantinya mampu menghasilkan makna yang utuh.

### **c. *Nas***

*Nas* adalah manusia. Manusia adalah khalifah. Jabatan kekhilafahan ini didapat atas karunia Tuhan berkat keistimewaan yang diberikan-Nya. Sebagai khalifah maka manusia mempunyai peran yang signifikan dalam konteks sosio-politik terkait dengan upaya revolusi menentang apartheid.

Terkait dengan penafsiran, maka penerimaan manusia sebagai khalifah akan mengimplementasikan 2 (dua) hal, yaitu :

- 1) Menjadi penting bahwa al-Qur'an ditafsirkan dengan cara memberi dukungan, khususnya bagi kepentingan manusia



secara keseluruhan atau yang menyokong mayoritas di antara mereka, bukannya minoritas

- 2) Penafsiran mesti dibentuk oleh pengalaman dan aspirasi sebagai bentuk yang kontras dengan aspirasi minoritas yang diistimewakan itu. Di sinilah maka dalam penafsiran, manusialah yang menentukan.

#### **d. *Mustadh'afun fi al-ardh***

Kata kunci ini menunjuk pada orang-orang yang tertindas, yang dianggap lemah dan tidak berarti, serta yang diperlakukan arogan oleh pihak lain yaitu *mala'* (penguasa). Mereka berstatus sosial inferior, rentan, dan tersisih secara sosial, ekonomi, maupun politik. Yang ini semua dirasakan oleh sebagian umat Islam di dunia, khususnya rakyat Afrika Selatan.

Dalam konteks penafsir dan proses penafsiran maka hendaknya menempatkan diri di antara yang tertindas maupun dalam perjuangan mereka serta menafsirkan teks dari bawah permukaan sejarah. Di sinilah upaya menemukan makna, memberi tanggapan yang kreatif untuk mengentaskan penderitaan kaum tertindas dengan berpegang teguh pada prinsip pembebasan dan keadilan.

Penjelasan di atas menandakan bahwa hermeneutika penerimaan yang diusung Esack menolak dengan sadar atas obyektifitas makna karena dengan cara inilah memungkinkan penafsir mendapatkan makna teks sesuai dengan ruh al-Qur'an, atau istilah Fazlurrahman adalah *the basic elan of the Qur'an*.<sup>70</sup>

#### **e. *Adl dan qisth***

Banyak ajaran al-Qur'an yang menempatkan manusia dan perintah untuk berbuat adil dalam konteks pertanggungjawaban dengan Tuhan di satu sisi dan hukum di sisi lain.<sup>71</sup> Ini artinya manusia tidak boleh melampaui batas, tetapi harus menegakkan timbangan yang adil. Inilah kunci untuk model sosio-politik

---

<sup>70</sup> Fazlurrahman, *Islam... Op.Cit.*, h.27

<sup>71</sup> Di antaranya lihat QS. al-Rahman ayat 1-10

yang dicita-citakan, yang mengarah pada masyarakat yang adil dan egaliter.

Kunci ini pula yang membentuk argumen bagi legitimasi ide hermeneutika al-Qur'an yang timbul dari interaksi antara al-Qur'an dengan perjuangan pembebasan Afrika Selatan. Al-Qur'an menawarkan diri sebagai ilham dan tuntunan dalam pemberontakan menentang *status quo*, selanjutnya dia meminta untuk dipelajari lewat mata komitmen terhadap penghancuran penindasan dan agresi serta penegakan keadilan. Singkatnya dalam situasi ketidakadilan, al-Qur'an terdorong untuk menjadi alat ideologis bagi pemberontakan yang komprehensif menentang penindasan dan segala bentuk wujudnya.

#### f. *Jihad*

Esack mendefinisikan *jihad* sebagai perjuangan dan praksis. Perjuangan adalah mendesak seseorang atau mengeluarkan energi atau harta,<sup>72</sup> sedangkan praksis adalah tindakan sadar yang diambil suatu komunitas manusia yang bertanggung jawab atas tekad politiknya sendiri...berdasarkan kesadaran bahwa manusialah yang membentuk sejarah.<sup>73</sup>

Di bumi Afrika Selatan, *jihad* ditujukan untuk sarana mengubah diri dan masyarakat dalam menghancurkan dan menumpas ketidakadilan yang sifatnya tanpa henti, efektif, super sadar, dan senantiasa berkelanjutan.

Dari penjelasan di atas maka bagaimana sinergitas antara kata kunci yang satu dengan yang lainnya menjadi penting dalam upaya penafsiran. Takwa dan tauhid ditujukan pada pembangunan kriteria moral dan doktrinal untuk mendasari dan menguji kunci-kunci lain. Keduanya menjadi lensa teologis untuk membaca dan menafsirkan teks al-Qur'an secara umum dan secara khusus lagi teks-teks yang berkenaan dengan penganut agama lain. *Nas* dan *mustadhafun fi al-ardh* sebagai lokus aktivitas interpretasi. *Adl* dan *qisth* dan *jihad* merefleksikan metode dan etos yang menghasilkan

<sup>72</sup> Ibn Manzur, *Lisan al-Arab*, Jld. 1, (Kairo : Dar al-Kitab al-Misri, tt), h.709

<sup>73</sup> Rebecca Chopp, *The Praxis of Suffering*, (NewYork : Orbis Books, 1989), h.137



dan membentuk pemahaman kontekstual tentang firman Tuhan dalam masyarakat yang diwarnai ketidakadilan.

Selanjutnya secara aplikatif langkah-langkah yang digunakan Esack dalam menafsirkan al-Quran adalah :

- 1) Mengangkat satu tema tertentu
- 2) Menyebut ayat yang berkenaan dengan tema atau isu tersebut
- 3) Memaparkan pandangan para mufassir sebelumnya tentang ayat-ayat tersebut
- 4) Menyimpulkan dan menjelaskan makna yang paling sesuai setelah melihat konteks ayat, asbab al- nuzul
- 5) Membahas bagaimana seharusnya ayat tersebut dipahami, dan
- 6) Menjelaskan bagaimana kontekstualisasi ayat untuk muslim Afrika Selatan.

## **6. Agama Lain dalam al-Qur'an Versi Hermeneutika Esack**

Menurut Esack bahwa secara umum al-Qur'an menampilkan perspektif ketuhanan universal dan sikap inklusivistik dengan pemeluk agama lain.<sup>74</sup> Secara khusus maka al-Qur'an merespons terhadap keanekaragaman agama. Satu sisi munculnya banyak agama akan memunculkan banyak Tuhan sebagai konsekwensi logisnya, di sisi lain sebagaimana dalam banyak ayat al-Qur'an tercatat perintah penonjolan sikap eksklusifitas beragama.

Dalam konteks statemen Esack di atas, dia memulainya dengan mendiskusikan makna *din*. Menurut Esack bahwa kebanyakan dalam karya kaum muslim dan hampir semua karya tafsir memaknai kata *din* secara teologis, sedangkan analisis linguistik lebih banyak dilakukan oleh para pemikir kritis non-Islam. Dari kamus Lisan al-Arab karya Ibn. Manzur dan kajian tekstual Cantwell Smith disimpulkan bahwa kata *din* dalam bahasa Arab abad ke-7 memiliki beragam makna yang berbeda yang bisa dimasukkan ke dalam 3 (tiga) kelompok utama, yaitu : konsep

---

<sup>74</sup> Farid Esack, *Qur'an ...*, *Op.Cit.*, h.155

agama sistematis ; kata benda verbal ‘menilai’ yakni melakukan penilaian, keputusan, dan kata benda verbal ‘mengarahkan diri, menjaga diri, menjalankan praktik tertentu, mengikuti tradisi’ ; dan setelah itu adalah kata benda abstrak ‘kesesuaian, kepatutan, ketaatan, kebiasaan, dan perilaku standar’.<sup>75</sup>

Kemudian beberapa komentar singkat tentang kesatuan *din* akan ditampilkan di sini, sebelum mengkaji sebuah teks yang menyinggung hubungan antara *din* dan *syari’ah*, yang memasukkan ide ‘berlomba-lomba dalam kebaikan’ sebagai alasan bagi keanekaragaman agama dan perujukan masalah-masalah pokok keanekaragaman itu kepada Tuhan.

Al-Qur’an memandang Nabi Muhammad sebagai satu dari banyak nabi, yang beberapa di antaranya disebutkan secara spesifik dalam al-Qur’an, sementara sebagian yang lain ada yang tidak diceritakan kepadamu (QS.al-Mukmin ayat 78). *Din* yang sama, kata al-Qur’an, telah diwasiatkan kepada Nuh, Ibrahim, Musa, dan Isa (QS. al-Zukhruf ayat 13). ‘Engkau hanyalah seorang pemberi peringatan’, kata al-Qur’an kepada Nabi Muhammad, dan ‘bagi tiap-tiap kaum ada orang yang memberi petunjuk’ (QS. al-Ra’ad ayat 7, QS. al-Nahl ayat 36, dan QS. al-Fathir ayat 24). Fakta bahwa al-Qur’an memasukkan kisah kehidupan para pendahulu Nabi Muhammad tersebut dan membuatnya sebagai bagian dari sejarah yang dikandungnya barangkali menjadi cermin terpenting penekanan al-Qur’an atas kesatuan *din*. Nabi-nabi tersebut datang dengan membawa misi yang sama, yang mereka sampaikan dalam konteks situasi umat mereka yang bermacam-macam. Pada dasarnya mereka datang untuk menyadarkan kembali komitmen manusia kepada tauhid, untuk mengingatkan mereka tentang pertanggungjawaban mereka kepada Tuhan, dan untuk menegakkan keadilan.

Al-Qur’an mengatakan bahwa ‘untuk tiap-tiap umat di antara kamu, Kami berikan aturan (*syir’ah*) dan jalan (*minhaj*)’ (QS. al-Maidah ayat 48). Dengan nada yang serupa dikatakan bahwa ‘bagi

---

<sup>75</sup> *Ibid.*, h. 128



tiap-tiap umat telah Kami tetapkan *syari'at* tertentu yang mereka lakukan, maka janganlah sekali-kali mereka membantah kamu dalam urusan (*syari'at*) ini, dan serulah kepada (agama) Tuhanmu. Sesungguhnya kamu benar-benar berada pada jalan yang lurus' (QS. al-Hajj ayat 6). Karena pandangan masing-masing penafsir tentang ayat tersebut tampaknya bersesuaian dengan pandangan mereka pada ayat sebelumnya yang menyangkut isu-isu sentral keabsahan berbagai bentuk agama pada era Nabi Muhammad dan pasca Nabi Muhammad, maka diskusi tentang permasalahan ini Esack membatasinya pada QS. al-Maidah ayat 48. Tafsir atas teks ini juga mengandung bahasan yang cukup panjang mengenai perbedaan antara *din* dan *syari'at*. Ayat dimaksud :

وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ  
وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ  
عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ  
لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَفِيقُوا الْخَيْرَاتِ  
إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْلِفُونَ ﴿٤٨﴾

"Dan Kami telah turunkan kepadamu al-Qur'an dengan membawa kebenaran, membenarkan apa yang sebelumnya, yaitu kitab-kitab (yang diturunkan sebelumnya) dan batu ujian terhadap kitab-kitab yang lain itu; maka putuskanlah perkara mereka menurut apa yang Allah turunkan dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu mereka dengan meninggalkan kebenaran yang telah datang kepadamu. Untuk tiap-tiap umat di antara kamu, Kami berikan aturan dan jalan yang terang. Sekiranya Allah menghendaki, niscaya kamu dijadikan-Nya satu umat (saja), tetapi Allah hendak menguji kamu terhadap pemberian-Nya kepadamu, maka berlomba-lombalah berbuat kebajikan. Hanya kepada Allah-lah kembali kamu semuanya, lalu diberitabukan-Nya kepadamu apa yang telah kamu perselisihkan itu". (QS. al-Maidah : 48)

Kebanyakan ahli menafsirkan *syir'ah* sebagai *syari'at* dan *minhaj* sebagai jalan yang terang. Baik al-Razi maupun Rasyid Ridha telah mengkaji makna etimologis *syir'ah* dan *syari'at*. Secara harfiah, dia berarti jalan menuju air atau sumber air bagi suatu sungai atau sejenisnya. Dari al-Qur'an sendiri dan dari berbagai penafsiran



tentang *syari'at*, *din*, dan perbedaan antara keduanya terbukti bahwa yang pertama bersifat eksklusif, sedangkan yang terakhir berkenaan dengan komunitas tertentu. al-Thabatabai menjelaskan *syari'at* sebagai suatu jalan bagi sebuah kaum di antara kaum-kaum lainnya, atau seorang nabi di antara nabi-nabi lain yang diutus bersama *syari'at* tersebut...*din* adalah sebuah pola, sebuah jalan Tuhan yang berlaku umum bagi seluruh kaum. Jadi *syari'at* bisa mengalami pembatalan, sementara hal ini secara garis besar tak berlaku pada *din*.

Rasyid Ridha membandingkan berbagai *syari'at* 'yang bisa saling menghapuskan' dengan *din* 'yang satu'. Dia kemudian membandingkan hubungan ini dengan perintah-perintah khusus yang ada di dalam *syari'at* Islam baku 'dimana ditemukan ayat pembatal dan ayat yang dibatalkan, untuk membakukan Islam itu sendiri'. Hal ini menurutnya dalam 'karena Allah tidak hendak mewajibkan kepada hamba-hamba-Nya sesuatu pun kecuali satu *din*, yaitu Islam. Untuk mencapai hal ini, yakni keanekaragaman di dalam satu *din*, kata Ridha, 'Allah telah menetapkan aturan dan jalan yang berbeda tergantung pada perbedaan kapasitas mereka...'. Oleh karena itu, Dia berfirman, 'Jika Allah menghendaki, tentu Dia telah membuat kamu menjadi umat yang satu'. Perbandingan antara pembatalan intra agama dengan keterputusan akhir antar agama tampaknya mendukung pandangan yang menyatakan bahwa kemunculan Islam menghapuskan jalan agama yang ada sebelumnya, dan kini hidup berdampingan dengannya. Namun ini bukanlah pendapat Ridha dalam pandangannya tentang siapa yang dirujuk oleh teks ini. Masalah ini jelas penting dalam menafsirkan makna teks ini : perujukan kepada umat manusia secara historis bukan kepada suatu komunitas kontemporer yang menempati ruang dan waktu geografis yang sama dengan kaum muslim Madinah, akan memberikan corak yang sepenuhnya berbeda pada ayat ini. Tak mengherankan mengingat besarnya kesulitan yang dihadapi dalam penafsiran. Kebanyakan mufasir berpendapat bahwa ayat ini merujuk pada kaum nabi-nabi sebelum Muhammad. Yang



dirujuk di sini yakni surat al-Maidah ayat 48, kata al-Tabari , adalah semua nabi beserta kaumnya yang telah mendahului Nabi kita, Muhammad, kendati beliau adalah satu-satunya orang yang dituju. Namun, meski yang dituju adalah Nabi Muhammad, tujuannya adalah untuk menyampaikan kisah nabi-nabi yang mendahului beliau beserta kaum mereka.

Sadar bahwa ini bertentangan dengan makna harfiah teks tersebut, al-Tabari lalu menjelaskan ‘adalah biasa di kalangan orang Arab bahwa ketika membicarakan seseorang yang tidak hadir, sementara ada kehadiran orang lain yang punya hubungan dengan orang tersebut maka orang yang hadir itulah yang menjadi fokus pembicaraan. Dengan cara seperti itulah informasi tentang keduanya disampaikan.’ Ridha lebih tertarik pada makna yang jelas, yaitu bahwa teks itu merujuk kepada kaum muslim ahli kitab dan seluruh manusia pada umumnya. Inklusivisme ini terlihat dalam penafsirannya atas teks ‘Kami telah menurunkan bagi setiap manusia sebuah *syari’at*...dan sebuah petunjuk. Kami telah tetapkan bagi mereka jalan-jalan dalam *syari’at* itu untuk menyucikan jiwa mereka dan mereformasi mereka sebab jalan-jalan tersebut didasarkan pada pengetahuan. Dan jalan-jalan perkembangan spiritual itu bermacam-macam tergantung perbedaan yang ada di masyarakat dan potensi manusia. Memandang bahwa teks ini merujuk para pengikut *syari’at* yang sudah dianggap dibatalkan meniadakan kebutuhan akan pembahasan yang terperinci tentang teks ini atau implikasinya bagi pluralisme agama. Penafsiran tradisional atas teks ini menampilkan berbagai ganjalan dan tampak tidak konsisten dengan konteks maupun makna harfiahnya. Ganjalan-ganjalan ini memaksa Esack untuk memilih alternatif penafsiran yang inklusivistik sebagai berikut :

Seluruh bahasan al-Qur’an tentang masalah ini termasuk kalimat awal surat al-Maidah ayat 48 dan ayat sesudahnya merujuk kepada peran Nabi Muhammad sebagai penengah di dalam komunitas aktual saat itu. Konteksnya membuat jelas bahwa yang dirujuk adalah komunitas agama lain yang hidup berdampingan

dengan kaum muslim Madinah, bukan komunitas ahistoris yang berada di alam non-fisik atau dalam konteks kesejarahan yang berbeda.

Teks yang sedang didiskusikan ini mengatakan bahwa ketika kembali kepada Allah, 'Dia akan memberitahukan kepada kalian apa yang telah kalian perselisihkan'. Seandainya dianggap teks ini merujuk ada komunitas pra-Nabi Muhammad yang jalan-jalan mereka diakui sah, murni, dan ditetapkan oleh Tuhan untuk periode tertentu, sebagaimana yang diyakini pada doktrin keterputusan akhir maka tidak ada masalah jika komunitas Nabi Muhammad berbeda dengan mereka, dan tidak ada pula kebutuhan akan informasi tentang perbedaan-perbedaan tersebut.

Teks ini menuntut agar respons terhadap keanekaragaman ini berupa saling berlomba dalam kebaikan. Mengingat bahwa setiap kompetisi yang berarti hanya dapat dilaksanakan di dalam komunitas kontemporer yang mengalami situasi yang sama, maka kita hanya dapat berasumsi bahwa mitra kaum muslim saat itu adalah pemeluk agama lain yang hidup berdampingan dengan mereka.

Berdasarkan hal tersebut teks tersebut bisa dipahami paling baik sebagai berikut, bahwa teks ini muncul di bagian akhir wacana panjang soal pentingnya kitab suci khusus bagi komunitas khusus. Al-Maidah ayat 44-45 berbicara tentang Taurat yang dikatakan memiliki petunjuk dan cahaya, tak seharusnya dijual dengan harga murah, dan Yahudi yang tak dicela sebagai kafir dan zalim. Teks ini kemudian diikuti ayat 46-47 yang menjelaskan tentang wahyu yang diturunkan kepada Nabi Isa dengan cara yang serupa dan mencela pengikut-pengikut Nabi Isa yang tidak memutuskan menurut standar-standar yang ada di dalamnya sebagai 'orang-orang fasik'. Pada akhir wacana kronologis tentang pentingnya ketaatan kepada kitab suci inilah, muncul teks 'kepada tiap-tiap di antara kamu, Kami turunkan *syir'ah* dan *minhaj*'. Dengan konteks adanya pengakuan atas otentisitas kitab-kitab suci yang lain, bisa disimpulkan bahwa teks yang sedang didiskusikan merujuk kepada



jalan-jalan agama lain,<sup>76</sup> dengan kata lain al-Qur'an menerima eksistensi agama-agama lain.

Penerimaan agama lain tidak hanya berkeinginan untuk menerima keberadaannya saja tetapi juga mendorong ke arah tujuan tertentu, seperti untuk membebaskan manusia dari ketidakadilan dan perbudakan, untuk memastikan terjaminnya keadilan.

Ini digunakan sebagai dasar ide pluralisme yang akan mendasari kerjasama solidaritas dan kolaborasi dengan pemeluk agama lain dalam memberantas apartheid.

---

<sup>76</sup> *Ibid.*, h.166-169



## BAB 6



### PENDEKATAN FEMINIS

#### A. Pengertian

Sekarang ini masih saja banyak orang yang salah memaknai paham dan budaya baru yang merembes ke Indonesia, yang dinamai paham feminis. Banyak yang mempersepsikan bahwa paham feminis atau disebut feminisme identik dengan paham dan budaya perempuan yang anti laki-laki, yang menentang kodrat sebagai perempuan sehingga perempuan yang berpaham dan berbudaya feminis dianggap sebagai perempuan yang menolak hamil, tidak mau menyusui dan merawat anak, enggan menikah, dan lain-lain yang justru membuat orang ngeri tatkala mendengar kata feminisme atau feminis.

Beberapa definisi tentang feminisme, antara lain :

1. Menurut Kamla Bhasin Akhmad dan Night Said Khan bahwa feminisme adalah suatu paham aliran yang mempunyai kesadaran akan penindasan dan pemerasan terhadap perempuan dalam masyarakat, di tempat kerja,



di dalam keluarga, disertai tindakan sadar oleh perempuan atau laki-laki untuk mengubah keadaan tersebut.<sup>1</sup>

2. Mansour Fakih memberikan batasan bahwa feminisme merupakan perjuangan dalam rangka mentransformasikan sistem budaya dan struktur masyarakat yang tidak adil menuju budaya dan sistem yang adil bagi perempuan maupun laki-laki.<sup>2</sup>
3. Yunahar Ilyas mendefinisikan bahwa feminisme adalah kesadaran akan ketidakadilan gender yang menimpa kaum perempuan, baik dalam keluarga maupun masyarakat serta tindakan sadar oleh perempuan atau laki-laki untuk mengubah kondisi tersebut.<sup>3</sup>
4. Menurut Wardah Hafidz memandang feminisme sebagai teori sosial sekaligus gerakan pembebasan perempuan yang mengupayakan transformasi bagi suatu pranata sosial yang secara gender lebih egaliter.<sup>4</sup>

Dengan demikian maka feminisme merupakan paham yang memperjuangkan pihak-pihak yang tertindas, entah perempuan atau laki-laki, baik oleh perempuan maupun laki-laki. Karena selama ini perempuan menjadi pihak yang tertindas maka perempuanlah yang diperjuangkan dalam feminisme. Oleh karena itu wajar pula kalau mayoritas tokoh-tokohnya sebagian besar adalah perempuan meski tidak menafikan laki-laki.

Feminisme memperjuangkan kesetaraan gender, artinya tidak ada kesenjangan dan perbedaan antara laki-laki dan perempuan dalam hal gender sehingga tidak ada saling mendominasi antara keduanya. Gender sendiri mempunyai pengertian suatu sifat yang melekat pada kaum laki-laki maupun perempuan yang merupakan

---

<sup>1</sup> Kamla Bhasin Akhmad dan Night Said Khan, *Persoalan Pokok Mengenai Feminisme dan Relevansinya*, terj. S. Herlina, (Jakarta : Gramedia, 1995), h.5

<sup>2</sup> Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 1997) , h.100

<sup>3</sup> Yunahar Ilyas, *Feminisme dalam Kajian Tafsir al-Qur'an Klasik dan Kontemporer*, (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 1997), h. 3

<sup>4</sup> Wardah Hafidz, "Feminisme Sebagai Counterculture", dalam *Ulumul Qur'an*, Edisi Khusus No.5 dan 6, Vol.V, 1994, h.3



hasil konstruksi sosial dan kultural,<sup>5</sup> dibentuk oleh masyarakat dan diturunkan melalui kebiasaan secara turun temurun. Jadi bukan merupakan kodrat pemberian Tuhan. Sebagai contoh sifat gender yang melekat pada perempuan adalah emosional, suka bersolek, lemah lembut, bekerja di sektor domestik, dan lain-lain. Sedangkan yang melekat pada laki-laki adalah rasional, perkasa, kuat, bekerja di ranah publik, dan lain-lain.

Perjuangan menuju kesetaraan gender ini telah dilaksanakan, baik via gerakan maupun sosialisasi ide melalui tulisan-tulisan. Di sinilah pendekatan gender digunakan sebagai *tool of analyzes* dalam feminisme, artinya pendekatan yang memperhatikan suara-suara dan pengalaman perempuan yang selama ini terabaikan dalam melakukan sebuah pembacaan atau menganalisis permasalahan yang muncul.

## **B. Kajian Historis**

Pendekatan feminis lahir, tumbuh, dan berkembang bersamaan dengan lahir, tumbuh, dan berkembangnya pergerakan feminisme. Asumsi dasar gerakan ini bahwa kaum perempuan pada dasarnya ditindas dan dieksploitasi, oleh karena itu harus ada usaha untuk mengakhiri penindasan dan eksploitasi tersebut.<sup>6</sup>

Gadis Arivia mengutip pendapat Simone de Beauvoir bahwa pergerakan perempuan paling awal dapat ditemui sejak abad ke-15. Christine de Pizan pada abad tersebut telah mengangkat penanya dan menulis soal ketidakadilan yang dialami perempuan, namun pergerakan awal yang dianggap merupakan pergerakan yang cukup signifikan baru ditemui pada abad ke-18an dengan tokohnya Susan B. Anthony dan Elizabeth Cady Stanton. Kedua perempuan ini menyebarkan ide-idenya melalui koran, *The Revolution*, yang mereka terbitkan sendiri. Mereka banyak mengupas tentang

---

<sup>5</sup> Mansour Fakih, *Op.Cit.*, h.8

<sup>6</sup> *Ibid.*, h.99



problem-problem perceraian, prostitusi, peran gereja yang mensubordinasi perempuan, dan lain-lain.<sup>7</sup>

Demikian itu karena mereka terilhami oleh pendahulunya, yakni Mary Wollstonecraft yang lebih dulu menulis karya *A Vindication Rights of Woman* pada tahun 1792. Wollstonecraft inilah perempuan pertama yang berasumsi bahwa pembodohan terhadap perempuan terjadi bukan karena sesuatu yang alamiah tetapi karena tradisi dan kebiasaan-kebiasaan masyarakat yang menjadikan perempuan sebagai makhluk yang tersubordinasi. Oleh sebab itu untuk mengatasinya perempuan harus mempunyai hak untuk mengenyam pendidikan yang sama dengan laki-laki.<sup>8</sup>

Mulai abad ke-19 ide tentang feminisme tidak hanya muncul dari kalangan perempuan tetapi juga banyak disuarakan oleh laki-laki, di antara John Stuart Mill dalam bukunya *The Subjection of Women* di tahun 1869. Mill mengkritik pekerjaan perempuan di sektor domestik sebagai pekerjaan irrasional, emosional, dan tirani. Dia menyuruh perempuan untuk menekan dan menghilangkan segala aspek yang berkaitan dengan pekerjaan domestik agar kebahagiaan tertinggi dapat dicapai. Dengan kata lain, Mill menghendaki agar perempuan juga berperan di sektor publik seperti laki-laki.<sup>9</sup>

Di awal abad ke-20 ini, gerakan feminisme semakin menegaskan tuntutananya bahwa perempuan adalah makhluk yang sama dengan laki-laki dan mempunyai hak yang sama pula dengan laki-laki. Asumsi yang dibawanya sebagaimana filsafat eksistensialisme bahwa tidak ada perbedaan antara laki-laki dan perempuan karena keduanya memiliki kesamaan dalam potensi rasionalitasnya. Salah satu pelopor masa ini adaah Simone de

---

<sup>7</sup> Gadis Arivia, *Filsafat Berperspektif Feminis*, (Jakarta : Yayasan Jurnal Perempuan, 2003), h.15

<sup>8</sup> *Loc.Cit.*

<sup>9</sup> Euis Amalia, "Feminisme : Konsep, Sejarah, dan Perkembangannya", dalam Tim Penulis PSW UIN Syarif Hidayatullah, *Pengantar Kajian Gender*, (Jakarta : PSW UIN Syarif Hidayatullah dan McGill Priject/IISEP, 2003), h.91

Beauvoir, tokoh feminis Perancis dalam bukunya *The Second Sex*, *Le Deuxieme Sexe*.<sup>10</sup>

Selanjutnya secara ringkas tentang pemetaan yang lazim disusun atas pelbagai kecenderungan paham feminis di selama masa perkembangannya, sekaligus yang seringkali nantinya digunakan sebagai kerangka teori dan pendekatan dalam pendekatan feminis ini ada 4 (empat), yaitu liberal, marxis, radikal, dan sosialis, meskipun di luar itu ada teori dan pendekatan lain, seperti ekofeminisme dan black feminist. Penjelasan singkat masing-masing adalah : <sup>11</sup>

1. Feminisme liberal dicirikan oleh pandangan bahwa penindasan perempuan muncul karena perempuan belum disiapkan untuk menjalankan hak-haknya sebagai makhluk yang rasional dan bebas seperti laki-laki. Bagi mereka, kebebasan (*freedom*), kesamaan (*equality*), kesempatan (*opportunity*), dan hak bagi kaum perempuan adalah dasar penghapusan penindasan terhadap perempuan. Dasar filsafat liberalisme menyakini bahwa laki-laki dan perempuan sama dan sejajar sebagai makhluk rasional dan bebas. Oleh karena itu menurut feminisme liberal, untuk mengatasi problem ketidaksetaraan antar laki-laki dan perempuan adalah dengan cara memasukkan program-program yang menghapus diskriminasi.
2. Feminisme marxis meyakini bahwa terjadinya penindasan terhadap perempuan adalah bagian dari penindasan kelas dalam hubungan produksi sehingga persoalan perempuan selalu diletakkan dalam kerangka kritik atas kapitalisme. Istilah Engels bahwa terpuruknya status perempuan karena terjadinya perubahan sebaran dan organisasi kekayaan. Dengan demikian upaya penyelesaiannya harus ada revolusi terhadap struktur kelas dengan cara memutuskan hubungan dengan sistem kapitalisme internasional. Menurut Engels,

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, h.93-94

<sup>11</sup> Rachmad Hidayat, *Ilmu Yang Seksis : Feminisme dan Perlawanan Terhadap Teori Sosial Maskulin*, (Yogyakarta : Jendela, 2004), h.97-101. Lihat pula dalam Mansour Fakih, *Op.Cit.*, h.101-106



revolusi bukan jaminan. Persamaan bagi laki-laki dan perempuan dirasa tak cukup, karena kaum perempuan tetap dirugikan dengan adanya tanggung jawab domestik mereka, maka perempuan akan mencapai keadilan sejati jika urusan mengelola rumah tangga diubah bentuknya menjadi industri sosial serta urusan menjaga dan mendidik anak jadi urusan publik. Jadi kesetaraan akan terwujud jika perempuan terlibat dalam produksi dan tak lagi mengurus rumah tangga, dan proses itu dapat diwujudkan dengan industrialisasi.

3. Feminisme radikal melakukan analisisnya bahwa penindasan terhadap perempuan adalah persoalan ideologi yang berpusat pada ideologi patriarkhi. Patriarkhi adalah suatu sistem kekuasaan seksual di mana laki-laki memiliki kekuasaan superior serta kendali ekonomi. Mereka melihat patriarkhi sebagai kekuatan sosial, politik, dan sejarah yang otonom dan universal. Selanjutnya bahwa adanya penindasan kelas dan ras hanyalah perluasan dari penindasan oleh ideologi patriarkhi. Oleh karena itu resep bagi penghapusan penindasan terhadap perempuan adalah penghapusan ideologi yang telah menjadikan laki-laki sebagai supremasi, hegemoni, dan makhluk superior.
4. Feminisme sosialis membedah ketidaksetaraan laki-laki dan perempuan karena adanya sistem kelas dan ideologi patriarkhi. Oleh karena itu mengangkat perempuan dengan menggugah mereka untuk berpartisipasi dalam bidang ekonomi adalah tidak selalu tepat, ideologi patriarkhi terpisah dan berbeda dari model produksi ekonomi sehingga tidak jarang keterlibatan perempuan dalam bidang ekonomi justru menjerumuskan mereka menjadi budak karena yang terjadi adalah keterjalinan antara pemilik modal dengan ideologi patriarkhi untuk mendominasi buruh perempuan dan seksualitas melalui penguatan dan pengembangan ideologi yang justru merasionalisasikan



penindasan atas perempuan. Oleh karena itu solusinya harus ada kritik atas kapitalisme dan patriarkhi.

Meskipun Islam tidak mengenal feminisme atau istilah gender, sesungguhnya Islam sendiri telah memberi kedudukan dan penghormatan tinggi kepada perempuan, baik dalam hukum ataupun masyarakat. Beberapa bukti menguatkan dalil bahwa ajaran Islam memberikan kedudukan tinggi kepada perempuan dapat dilihat pada banyaknya ayat al-Qur'an yang berkenaan dengan perempuan, bahkan untuk menunjukkan betapa pentingnya kedudukan perempuan, ada surah khusus yang didedikasikan untuk perempuan, yaitu surah al-Nisa'.

Diutusny Nabi Muhammad sebagai rasul juga telah mengimplementasikan norma tersebut. Rasul Muhammad telah melakukan reformasi aktif dalam mengubah nasib perempuan. Karena alasan ini, Lisa Beyer sebagaimana dikutip oleh Ala'i Nadjib, pernah menyatakan bahwa : “Untuk zamannya, Nabi Muhammad adalah seorang feminis. Doktrin yang dia nyatakan sebagai firman Tuhan yang diwahyukan, jelas telah meningkatkan status perempuan pada abad ke-7 M di Arab. Pada masyarakat Arab yang pagan, telah menjadi kebiasaan untuk mengubur hidup-hidup bayi perempuan yang tidak dikehendaki. Islam melarang praktek ini. Perempuan diperlakukan sebagai harta dari suami mereka; hukum Islam menjadikan pendidikan bagi anak perempuan sebagai kewajiban suci dan memberikan hak kepada perempuan untuk memiliki dan mewarisi harta”.<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> Penghargaan Rasul atas eksistensi perempuan ditauladankan dalam sisi-sisi kehidupannya dalam memperlakukan istri-istri beliau, anak perempuan beliau maupun hubungan beliau dengan perempuan di masyarakatnya. Kondisi dinamis perempuan masa risalah ini tercermin dalam kajian-kajian yang dipimpin langsung Rasulullah yang melibatkan para sahabat dan perempuan dalam satu majlis. Terlihat jelas bagaimana perempuan masa itu mendapatkan hak untuk menimba ilmu, mengkritik, bersuara, berpendapat dan atas permintaan muslimah sendiri meminta Rasul satu majlis terpisah untuk mendapat kesempatan lebih banyak berdialog dan berdiskusi dengan Rasulullah. Terlihat juga dari geliat aktifitas perempuan sahabat rasulullah dalam panggung bisnis, politik, pendidikan, keagamaan dan sosial, dan ikut serta dalam peperangan dengan sektor yang mereka mampu melakukan. Sirah kehidupan istri-istri Rasul pun mengindikasikan aktifitas aktif dimana Khadijah ra. adalah salah satu kampiun bisnis pada masa itu, Aisyah ra. adalah perawi hadis dan banyak memberikan fatwa karena kecerdasannya, bahkan hawa feminispun telah terdengar



Di masa modern, setelah Islam bersentuhan dengan Barat yang menggaungkan feminisme maka Islam, dari tanah Mesir, terdengarlah suara *Tahrir al-Mar'ah*, yang berarti pembebasan perempuan, yang misinya kurang lebih sama dengan feminisme di Barat, yakni perjuangan pembebasan perempuan dari budaya subordinatif, represif, dan marginal. Tepatnya ini terjadi sekitar abad ke-17/18 yang dimulai dengan dikirimnya para sarjana muslim pada masa pemerintahan Muhammad Ali untuk belajar ke Eropa.<sup>13</sup>

### C. Konsep Dasar

Beberapa konsep dasar yang harus dicermati dalam pendekatan feminis adalah sebagai berikut : <sup>14</sup>

1. Pendekatan feminis selalu menggunakan analisis kesetaraan gender sebagai pisau bedah terhadap segala pembacaan atas berbagai permasalahan. Hal ini karena gender dipandang sebagai faktor yang berpengaruh menentukan persepsi dan kehidupan perempuan, membentuk kesadarannya, keterampilannya, dan membentuk pula hubungan kekuasaan antara laki-laki dan perempuan.
2. Pendekatan feminis mengakui subyektifitas atau jelasnya keberpihakan terhadap perempuan. Jadi pendekatan ini tidak bertujuan hanya menggambarkan tentang perempuan tetapi juga hasilnya untuk meningkatkan harkat perempuan.
3. Perempuan sebagai titik tolak. Persisnya menjadikan pengalaman perempuan sebagai sumber pengetahuan, analisis bertujuan untuk menguntungkan perempuan, dan

---

dari suara-suara protes dan pertanyaan yang diajukan Ummu Salamah ra. atas eksistensi perempuan. Lihat dalam Ala'i Nadjib, "Feminis Muslim Indonesia (Aliran Pemikiran Antara 1990-2000)", dalam <http://ern.pendis.depag.go.id/>

<sup>13</sup> Harun Nasution, *Pembaruan dalam Islam : Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, (Jakarta : Bulan Bintang, 1986), h.38-39

<sup>14</sup> Disimpulkan dari berbagai artikel dan buku. Lihat dalam Elli Nur Yati, "Ilmu Pengetahuan + Perempuan =..." dalam *Jurnal Perempuan*, Edisi 48, h.12-14, juga dalam Rachmad Hidayat, "Kapan Ilmu akan Berubah ? Lebih Dekat Kepada Metodologi Feminis", *Ibid.*, h. 32, Trisakti dan Sugiarti, *Konsep dan Teknik Penelitian Gender*, (Malang : UMM Press, 2002), h.78-83



penganalisis berada dalam ruang kritik yang sama dengan materi yang dikritiknya.

4. Kerangka konseptual dan teoritis yang digunakan dalam meninjau permasalahan adalah konsep-konsep subordinasi, marginalisasi, penindasan, kekerasan, hubungan kekuasaan, dan lain-lain.

## **D. Pendekatan Feminis dalam Studi al-Qur'an : Telaah Pemikiran Amina Wadud Muhsin**

### **1. Biografi dan Setting Sosial Amina Wadud**

Pengetahuan mengenai latar belakang kehidupan sosial yang melingkupi pemikiran seorang tokoh merupakan salah satu bahasan yang sangat signifikan untuk mengungkap mengapa dan bagaimana ide-ide itu diluncurkan dan dalam kondisi apa. Ini disebabkan bahwa setiap pemikiran seseorang merupakan respons terhadap macam dunia yang dihadapinya. Istilah lain bahwa pemikiran seseorang merupakan anak zaman yang dilahirkan.

Amina Wadud Muhsin adalah salah seorang tokoh feminis muslimah yang lahir di tengah-tengah masyarakat Islam Amerika Serikat, pada tahun 1952. Masyarakat muslim tempat Amina lahir waktu itu berjumlah kira-kira lebih dari 3 juta orang dan merupakan salah satu dari kelompok-kelompok agama yang paling cepat berkembang. Pendidikan Amina mulai dari tingkat dasar sampai perguruan tinggi ditempuh di kota kelahirannya. Selesai mengenyam pendidikannya, dia menjadi seorang guru besar di Commonwealth University di kota Richmond Virginia.<sup>15</sup>

Amina menguasai beberapa bahasa, di antaranya: Inggris, Arab, Turki, Spanyol, Perancis, dan Jerman. Dia juga sering mendapatkan penghormatan menjadi dosen tamu pada universitas di dalam dan luar negeri, di antaranya: Harvard Divinity School (1997-1988), International Islamic Malaysia (1990-1991),

---

<sup>15</sup> Amina Wadud Muhsin, "Qur'an and Woman", dalam Charles Kurzman (ed), *Liberal Islam : A Source Book*, (New York : Oxford University Press, 1998), h. 127



Michigon University, American University di Kairo (1981-1982), dan Pensylvania University (1970-1975). Dia juga pernah menjadi konsultan workshop dalam bidang Islam dan gender yang diselenggarakan oleh Maldivian Women's Ministry (MWM) dan Perserikatan Bangsa-bangsa (PBB) pada tahun 1999.

Amina Wadud juga aktif dalam bidang keorganisasian, di antaranya adalah forum SIS (Sister In Islam) Malaysia (1998), sebuah kelompok kajian dan kegiatan di sebuah LSM perempuan kecil yang terdiri atas perempuan profesional yang mewakili berbagai macam pekerjaan. Ketua koordinator komite perempuan dan anggota dewan konggres (1999-2004), ketua komite gabungan peneliti studi agama dan studi tentang Amerika –Afrika (1996-1997), editor jurnal lintas budaya Virginia Commonwealth University (1996). Sebagai anggota dewan penasehat KARAMA, Muslim Women Lawyers Committee For Human Rights. Dia juga mengabdikan banyak waktunya dalam upaya menegakkan keadilan sosial pada masyarakat Barat, selain juga pada masyarakat lainnya dan terutama bagi hak-hak kaum perempuan. Dia juga seringkali diundang untuk berseminar di berbagai belahan dunia mengenai perempuan dalam Islam secara umum dan perempuan Amerika keturunan Afrika secara khusus, selain itu juga mengenai spiritualitas feminisme dari perspektif Islam. Sesungguhnya yang membuat Amina demikian adalah kontribusi dari konteks sejarah yang melingkupi kehidupan dirinya, yang sarat dengan pengalaman dan pergumulannya bersama-sama para perempuan Afrika-Amerika dalam upaya memperjuangkan keadilan gender.<sup>16</sup>

Selama Amina meniti kehidupannya, ketidakadilan gender merajalela. Satu sisi sering terjadi permasalahan pada sistem relasi antara laki-laki dan perempuan akibat ideologi patriarkhi, dan sisi lain telah terjadi eksploitasi perempuan kulit berwarna lebih

---

<sup>16</sup> Amina Wadud Muhsin, “Qur'an and Woman”, dalam Charles Kurzman (ed), *Op.cit.*, h. 127

hebat dibandingkan dengan eksploitasi yang ditimpakan kepada perempuan kulit putih.<sup>17</sup>

Di samping berhadapan dengan pengalaman sosial sebagaimana di atas, ada pengalaman personal yang melingkupinya yakni Amina sendiri adalah seorang pribadi yang mengalami diskriminasi yang berlipat ganda, memiliki ras Afro-Amerika saja sudah cukup baginya mengalami diskriminasi dan penindasan, apalagi dia adalah perempuan, muslimah, dan janda.<sup>18</sup>

Menjawab persoalan-persoalan tersebut, Amina adalah sebuah fenomena yang ingin menjelaskan bahwa persoalan ketidakadilan dan eksploitasi yang menimpa perempuan secara khusus harus dipecahkan. Sebagai seorang feminis yang matang dan telah mendalami ilmu al-Qur'an, apa yang dilakukan Amina adalah suatu keinginan untuk menjawab berbagai diskriminasi yang sering dialaminya dengan berdialog dengan al-Qur'an.

Islam, melalui ajarannya yang tertuang dalam al-Qur'an, bagi Amina adalah jalan pembebasan dari manusia dari berbagai diskriminasi, eksploitasi atau penindasan, dan ketidakadilan. Karena itu dalam Islam dan al-Qur'an tidak boleh ada diskriminasi terhadap siapa saja dalam ruang ibadah dan sosial (*habl min Allah habl min al-nas*). Melalui aksinya, Amina berteriak kepada khalayak bahwa Islam telah menempatkan perempuan secara baik dan mulia. Menurutny al-Qur'an telah menempatkan perempuan sebagai individu sebagaimana juga terhadap laki-laki. Satu-satunya

---

<sup>17</sup> Ras Afrika menolak teori feminis Amerika karena tidak percaya pada feminis liberal, feminis radikal, atau feminis sosialis yang sepenuhnya kurang peduli pada nasib orang Amerika keturunan Afrika sehingga muncul feminis Africana. Terdapat 2 (dua) isu di sini, yaitu : pertama, feminis Africana mengatakan bahwa perempuan kulit berwarna mengalami super-eksploitasi lebih berat dan melampaui eksploitasi yang dialami oleh orang kulit putih sehingga memerlukan satu konsep dan kategori teoritis baru, dan kedua bahwa feminis Africana menyatakan bahwa terdapat isu naratif dan eksperimental dalam menceritakan cerita feminis Africana yang benar-benar memisahkan dengan feminis kulit putih. Lihat Ben Agger, *Teori Sosial Kritis, Penerapan dan Implikasinya*, terj. Nurhadi (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2006), h. 230

<sup>18</sup> Lies Marcoes Natsir, "Ijtihad Amina", dalam *Gatra*, 16 April 2005, h. 33



pembeda antara keduanya adalah takwa. Takwa tidak ditentukan oleh jenis kelamin.<sup>19</sup>

Amina, dengan segenap keberaniannya, mencoba menggugat dominasi dan hegemoni laki-laki dalam sistem patriarkhi. Menggugat bukan berarti membalikkan keadaan, melainkan hanya usaha mewujudkan kesetaraan dan memposisikan keberpihakan Islam dalam soal gender secara proporsional. Ungkapannya dalam hal ini sebagaimana dikutip oleh Ahmad Musthafa Haroen, bahwa : “Saya hanya bermaksud membuat interpretasi al-Qur’an yang di dalamnya terkandung pengalaman-pengalaman perempuan, tanpa stereotipe yang telah lama dibuatkan oleh kerangka interpretasi kaum laki-laki”.<sup>20</sup>

Ekspresi dari keberaniannya inilah nantinya akan dia implementasikannya dalam setiap kali berdialog dengan al-Qur’an. Amina dengan penuh kesadaran selalu mencoba membaca al-Qur’an dan menghubungkannya dengan kondisi sosial dan keadaan sejarah yang spesifik serta mendobrak dominasi laki-laki dalam segala hal yang menyangkut Islam, agama yang membawa misi keadilan dan kesetaraan.<sup>21</sup> Dengan ini maka Ahmad Musthafa Haroen, salah satu orang yang pernah berbincang-bincang langsung dengan Amina dalam sebuah workshop di Virginia, mempunyai kesan terhadap Amina bahwa dari fisik dan tutur kata, Amina merupakan salah satu prototipe muslimah dengan unsur feminitas yang sangat teruji. Kedalaman dan kegetolannya dalam menimba pengetahuan agama – khususnya menyangkut bidang tafsir – tidak diragukan lagi.<sup>22</sup>

Perjuangan Amina upaya capaian hubungan yang setara dalam sistem relasi laki-laki dan perempuan telah dibuktikanannya dalam 2 (dua) hal. Yang pertama dalam tataran konsep, yang telah

---

<sup>19</sup> Amina Wadud Muhsin, *Qur’an Menurut Perempuan, Membaca Kembali Kitab Suci dengan Semangat Keadilan*, terj. Abdullah Ali, (Jakarta : Serambi, 2006), h. 110

<sup>20</sup> Ahmad Musthafa Haroen, “Gugatan Amina atas Tafsir dan Fikh Maskulin”, Dalam <http://islam.lib.com>

<sup>21</sup> Lihat Amina Wadud Muhsin, *Op.Cit.*, h. 16

<sup>22</sup> Ahmad Musthafa Haroen, “Gugatan Amina atas Tafsir dan Fikh Maskulin”, *Op.Cit.*



terimplementasikan dalam sebuah karya tafsir tematik, dengan judul *Qur'an and Woman, Rereading The Sacret From Al-Qur'an Woman Perspective*, yang kini buku tersebut telah diterjemahkan dalam bahasa Indonesia di bawah judul Wanita di dalam al-Qur'an. Yang kedua dalam tataran praktis, bahwa dia telah berani mendobrak tradisi dan pandangan keagamaan yang telah mapan selama berabad-abad dengan melakukan salat Jum'at bersejarah dengan dia sendiri sebagai imamnya, di Manhattan New York, As pada tanggal 18 Maret 2005,<sup>23</sup> meskipun gebrakan revolusionernya ini kemudian masih menyisakan berbagai kontroversial

Inilah yang kemudian membuat posisi Amina Wadud Muhsin menjadi istimewa, unik, seorang intelektual sekaligus tokoh gerakan dalam feminisme Islam.

## **2. Qur'an and Women : Karya Monumental Amina Wadud**

Karya tafsir monumental Amina Wadud Muhsin berjudul *Qur'an and Woman, Rereading The Sacret From Al-Qur'an Woman Perspective*. Karya ini mencoba menawarkan konstruksi metodologi penafsiran al-Qur'an yang secara teoritis maupun praktis bervisi feminis dan berkeadilan gender. Edisi pertama karya tersebut dicetak oleh Fajar Bakti Publication, Kuala Lumpur, Malaysia pada tahun 1992.

Buku ini ternyata banyak mendapatkan apresiasi dari berbagai kalangan dengan dibuktikan banyaknya permohonan penerjemahan dan cetak ulang. Penerjemahan dalam bahasa Turki pada tahun 1997, dan ada tawaran yang tidak tuntas untuk diterjemahkan ke dalam bahasa Arab pada tahun 1996, diterjemahkan dalam bahasa Indonesia oleh Yaziar Radianti dan diberi judul Wanita di dalam Al-Qur'an. Sedangkan buku ini dalam bahasa aslinya telah dicetak ulang oleh Oxford University Press pada tahun 1999.

---

<sup>23</sup> Baca hasil wawancara Ulil Abshar Abdalla dengan KH Husein Muhammad dan Nur Rofi'ah "Perempuan boleh Imami Laki-laki", dalam *Indo.Pos Jawa Pos News Network*, tanggal 3 April 2005



Menurut penuturan Amina, setelah dia mengunjungi Afrika Selatan pada tahun 1994, buku ini menduduki peringkat kesatu dalam daftar buku terlaris di al-Qalam, sebuah koran muslim di sana.

Pada beberapa universitas Barat, buku ini secara luas digunakan untuk mata kuliah yang berhubungan dengan gender dan Islam serta Islam dan modernitas. Menurut Amina, kontribusi dari bukunya tersebut ada pada bidang pemahaman yang telah mendapatkan pijakan signifikan dalam beberapa dekade terakhir - bahkan di kalangan laki-laki muslim yang konservatif - yaitu pengakuan bahwa perempuan harus mempunyai pendapat dalam semua persoalan yang menyangkut hidup kita.

Salah satu pertanyaan penting yang diajukan mengenai fokus buku ini, mengapa hanya pada soal gender dalam al-Qur'an, tidak dalam sunnah. Amina mempunyai 2 (dua) jawaban dalam hal ini, yaitu : <sup>24</sup>

- a. Jawaban pertama, dia menandakan bahwa buku ini tidak berbicara tentang perempuan dalam Islam. Tepatnya, buku ini membahas tentang al-Qur'an dan perempuan, sebagai suatu konsep. Meskipun sebagai sorotan utamanya adalah tentang pemahaman Islam dan perempuan, namun buku ini menyorot khusus disiplin intelektual pemikiran Islam yang khusus (tafsir). Setiap kekhususan harus dikembangkan sendiri-sendiri sebelum digabungkan untuk memperoleh gambaran yang lebih lengkap. Karena itu fokus khusus pada al-Qur'an untuk isu perempuan dan gender selayaknya dibatasi agar dapat dibicarakan secara efektif dan optimal.
- b. Jawaban kedua terhadap pertanyaan tentang sunnah ini lebih bersifat polemis. Meskipun Amina menerima peran Nabi, baik berkenaan dengan wahyu sebagaimana dipahami dalam Islam maupun dengan pengembangan hukum Islam berdasarkan sunnah atau praktik-praktik normatif, namun

---

<sup>24</sup> *Ibid*, h. 192



Amina lebih mengutamakan al-Qur'an. Hal ini sesuai dengan pemahaman kaum ortodok tentang keterjagaan al-Qur'an dari kesalahan versus berbagai kontradiksi historis dalam literatur hadits.

### 3. Posisi Qur'an and Women dalam Kategorisasi Tafsir Feminis

Menurut Amina Wadud Muhsin, penafsiran-penafsiran al-Qur'an mengenai perempuan atau tafsir feminis selama ini dapat dikategorisasikan menjadi 3 (tiga) corak, yaitu tafsir tradisional, tafsir reaktif, dan tafsir holistik. Ungkapan Amina : *"I put interpretation of woman in the Qur'an into three categories : traditional, reactive, and holistic"*.<sup>25</sup>

Penjelasan masing-masing adalah sebagai berikut :

- a. Tafsir tradisional, yakni tafsir yang menggunakan pokok bahasan tertentu sesuai dengan minat dan kemampuan mufasirnya, seperti : hukum (fiqh), nahwu, shorof, sejarah, tasawuf, dan lain-lain. Model tafsir semacam ini bersifat atomistik, partikular, *juz'yyat*. Artinya penafsiran itu dilakukan ayat per ayat dan tidak tematik sehingga pembahasannya terkesan parsial, tidak ada upaya untuk mendiskusikan tema-tema tertentu menurut al-Qur'an itu sendiri. Ketiadaan diskusi ini membuat pembaca akan gagal menangkap *welstanschaung* al-Qur'an. Lebih lanjut menurut Amina bahwa tafsir model tradisional ini terkesan eksklusif, ditulis hanya oleh kaum laki-laki. Tidaklah mengherankan kalau hanya kesadaran dan pengalaman laki-laki yang diakomodasikan di dalamnya. Padahal mestinya pengalaman, visi, dan perspektif kaum perempuan juga harus masuk di dalamnya sehingga bias patriarkhi yang bisa memicu dan memacu kepada ketidakadilan gender dalam kehidupan keluarga dan masyarakat dapat diminimalisasikan.

---

<sup>25</sup> Amina Wadud Muhsin, "Qur'an and Woman", dalam Charles Kurzman (ed), *Op.Cit.*, h. 128



- b. Tafsir reaktif, yaitu tafsir yang berisi reaksi para pemikir modern terhadap sejumlah hambatan yang dialami perempuan yang dianggap berasal dari al-Qur'an. Persoalan yang dibahas dan metode yang digunakan seringkali berasal dari gagasan kaum feminis dan rasionalis, tetapi tanpa dibarengi analisis yang komprehensif terhadap ayat-ayat yang bersangkutan. Dengan demikian meskipun semangat yang dibawanya adalah pembebasan (*liberation*), namun tidak terlihat hubungannya dengan sumber ideologi dan teologi Islam yakni al-Qur'an
- c. Tafsir holistik, adalah tafsir yang menggunakan metode penafsiran komprehensif dan mengaitkannya dengan berbagai persoalan sosial, moral, politik, termasuk isu-isu perempuan yang muncul di era modernitas. Di sinilah Amina mendudukan dirinya.

#### 4. Asumsi Dasar Penafsiran al-Qur'an Versi Amina Wadud

##### a. *Tidak ada metode penafsiran obyektif*

"No method of *Qur'anic exegesis* is fully objective. Each exegete makes some subjective choices." <sup>26</sup> Tidak ada suatu metode penafsiran al-Qur'an yang benar-benar obyektif karena setiap mufasir dalam memahami teks al-Qur'an selalu menetapkan pilihan-pilihan subyektifnya. Sosio-kultur, disiplin ilmu, serta pendekatan yang berbeda bagi para mufasir menimbulkan beragam penafsiran yang variatif sehingga meskipun teks yang ditafsirkan sama, produk penafsirannya akan beragam. Dengan tegas Amina mengatakan bahwa : "*Although each reading is unique, the understanding of various readers of single text will converge on many points*".<sup>27</sup>

Di sinilah kemudian Amina melakukan riset penelitian mengenai penafsiran al-Qur'an, terutama yang terkait dengan isu-isu gender. Tujuan riset yang dilakukan oleh Amina adalah penafsiran al-Qur'an yang mempunyai makna dalam kehidupan perempuan.

---

<sup>26</sup> *Loc. Cit.*

<sup>27</sup> *Ibid*, h. 127



Dalam konteks tersebut semakin tegas dia menyatakan bahwa , setiap pembaca atau penafsiran terhadap suatu teks, termasuk kitab suci al-Quran, sangat dipengaruhi oleh perspektif mufasirnya. Ini berarti bahwa salah satu yang membedakan produk penafsiran al-Qur'an berkaitan dengan isu gender adalah adalah persepsi mufasir terhadap perempuan itu sendiri. Amina menyebutnya dengan *prior text*. *Prior text* adalah latar belakang, persepsi, dan keadaan individu penafsir, yaitu bahasa dan konteks kultural di mana teks tersebut ditafsirkan.<sup>28</sup> Inilah faktor utama yang membuat produk penafsiran menjadi beragam.

Produk penafsiran beragam sedangkan teks yang ditafsiri satu. Ini menunjukkan bahwa penafsiran sebenarnya tidak hanya mereproduksi makna teks, tapi juga memproduksi makna teks. Penafsiran sulit untuk bersifat obyektif tetapi akan cenderung subyektif. Di sinilah pijakan penafsiran yang digunakan Amina sama dengan konsep dasar yang dikemukakan Gadamer sebagaimana penjelasan bab sebelumnya. Melalui pintu ini tampak sekali Amina ingin melakukan kreatifitas dan inovatif dalam menafsirkan al-Qur'an, terutama berkait dengan isu gender.

Persoalannya adalah bagaimana sebuah produk penafsiran itu relatif lebih obyektif. Menurut Amina, untuk memperoleh penafsiran yang relatif obyektif, seorang mufasir harus kembali pada prinsip-prinsip dasar dalam al-Qur'an sebagai kerangka paradigmanya. Amina Wadud mensyaratkan perlunya seorang mufasir memahami *weltanschauung* al-Qur'an.<sup>29</sup>

### **b. *Prior text dan bahasa berciri gender***

Di atas telah disebut bahwa salah satu unsur yang mempengaruhi penafsiran adalah *prior text*, yaitu latar belakang, persepsi dan keadaan individu penafsir, yaitu bahasa dan konteks kultural di mana teks tersebut ditafsirkan. *Prior text* pada satu sisi

---

<sup>28</sup> Amina Wadud Muhsin, *Qur'an Menurut Perempuan, Membaca Kembali Kitab Suci dengan Semangat Keadilan*, terj. Abdullah Ali, (Jakarta : Serambi, 2006), h. 22

<sup>29</sup> *Weltanschauung* atau pandangan dunia yang diambil dari studi atas beberapa konsep dan kata kunci yang digunakan dalam konteks tertentu; dalam hal ini, dalam al-Qur'an. *Ibid.*, h. 231.



menunjukkan berbagai keragaman yang secara alamiah ditemukan di kalangan mufasir adalah sebuah keniscayaan, sedangkan pada sisi lain ini justru memperlihatkan keunikan masing-masing mufasir.

*Prior text* inilah yang memperluas perspektif dan kesimpulan mufasir dan menunjukkan adanya individualitas di dalamnya. Untuk menghindari kemungkinan terjadinya relativisme, di dalam al-Qur'an sendiri sesungguhnya terdapat kesinambungan dan ketepatan dalam teksnya yang bisa digunakan sebagai contoh teladan, sekalipun dengan penafsiran yang bermacam-macam dan dari sudut pandang yang berbeda. Akan tetapi, agar al-Qur'an mencapai tujuan untuk bertindak sebagai katalisator yang mempengaruhi tingkah laku masyarakat, setiap konteks sosial harus memahami prinsip dasar ayat dan prinsip yang tidak dapat diubah dari ayat, kemudian menerapkan prinsip-prinsip tersebut ke dalam refleksi mereka sendiri yang unik.<sup>30</sup>

Ayat-ayat dan prinsip-prinsip al-Qur'an tidak berubah karena yang berubah adalah kapasitas pemahaman dan perefleksian prinsip-prinsip ayat tersebut di dalam suatu masyarakat. Jadi, jika ada pernyataan bahwa hanya ada satu interpretasi al-Qur'an, justru akan membatasi luasnya makna suatu ayat al-Qur'an tersebut.

Berkenaan dengan bahasa, terlebih lagi bahasa yang bercirikan gender, seperti bahasa Arab, akan melahirkan *prior text* tertentu bagi orang-orang yang menggunakan bahasa tersebut. Segala sesuatu diklasifikasikan menjadi laki-laki dan perempuan. Bahasa Inggris, Malaysia, Indonesia, dan bahasa-bahasa lainnya memiliki *prior text* yang berbeda dengan bahasa Arab. Inilah yang menyebabkan munculnya berbagai macam penafsiran al-Qur'an. Perbedaan ini menjadi nyata ketika menafsirkan ayat dan kesimpulan yang ditarik dari fungsi ayat tersebut dalam kaitannya dengan gender.<sup>31</sup>

---

<sup>30</sup> Amina Wadud Muhsin, "Qur'an and Woman", dalam Charles Kurzman (ed), *Op.Cit.*, h. 130

<sup>31</sup> Amina Wadud Muhsin, *Op.Cit.*, h. 23

Terkait dengan bahasa Arab, bahasa al-Qur'an, Amina Wadud mencoba mendekati teksnya dari luar. Hal ini menurutnya akan meringankan dengan melakukan pengamatan karena terbebas dari konteks bahasa yang membedakan jenis kelamin. Dia tidak sependapat dengan adanya gagasan yang menyatakan bahwa untuk memahami budaya asing secara baik, seseorang harus masuk ke dalamnya, melupakan segala sesuatu yang dimilikinya, memandang dunia dari kaca mata budaya asing tersebut.

Gagasan ini menurut Amina sangatlah sepihak. Tentu saja, memasuki suatu budaya asing dan melihat dunia melalui kaca matanya merupakan bagian penting dari proses memahaminya. Namun, jika ini merupakan satu-satunya aspek untuk memahami budaya asing tersebut, maka pemahaman ini hanya merupakan jiplakan saja dan tidak mendatangkan sesuatu yang baru atau pengayaan pemahaman.

Pemahaman yang kreatif tidak akan melupakan dirinya, tempatnya dalam suatu waktu, dan kebudayaannya sendiri. Untuk memperoleh pemahaman yang kreatif, sangat penting bagi seseorang yang ingin mempelajari budaya asing tersebut, baik dalam ruang, waktu maupun budaya.

Salah satu tujuan dari Amina adalah menetapkan sebuah kriteria tegas untuk menilai tingkat kesesuaian antara kedudukan perempuan dalam budaya muslim dan kehendak Islam tentang kedudukan perempuan dalam masyarakat,<sup>32</sup> serta menyusun sebuah pembacaan al-Qur'an yang bermakna bagi kehidupan perempuan di era modern. Pembacaan yang dia maksudkan adalah proses mengkaji kata-kata dan konteksnya dalam upaya menarik pemahaman atas teks al-Qur'an. Setiap pembacaan, menurut Amina Wadud, sebagiannya merefleksikan maksud dari teks al-Qur'an dan *prior text* dari orang yang melakukan pembacaan.

Menurutnya, al-Qur'an adalah sumber nilai tertinggi yang secara adil mendudukan laki-laki dan perempuan setara: "...

---

<sup>32</sup> Amina Wadud, *Op.Cit*, h. 177



Islam menghendaki perempuan sebagai manusia yang utuh, baik secara primordial, kosmologis, eskatologis, spiritual, maupun moral. Perempuan sama dengan semua manusia yang menerima Allah sebagai Tuhan...”<sup>33</sup> Dia menentang sebagian sikap dan hasil penafsiran tentang perempuan dalam al-Qur’an yang dilakukan kaum laki-laki, yang menuntut martabat dan tingginya derajat manusia bagi dirinya sendiri seraya menolak hal yang sama menurut orang lain - dalam hal ini adalah kaum perempuan - karena perempuan dianggap tidak sepenting laki-laki dalam komunitas muslim mayoritas.

## 5. Pendekatan Feminis dalam Menafsirkan al-Qur’an dan Contoh Aplikasinya

Setelah Amina Wadud memetakan berbagai macam penafsiran al-Qur’an sebelumnya dengan memperlihatkan kelemahannya, dia menawarkan asumsi-asumsi dasar yang melandasi penafsiran yang diidealkan olehnya. Adapun dalam pengoperasiannya melibatkan 3 (tiga) tahapan, yaitu :

- a. Melihat konteks saat ditulis (dalam kasus al-Qur’an, konteks saat al-Qur’an diwahyukan);
- b. Mencermati komposisi gramatikal teks ditulis (bagaimana teks al-Qur’an menuturkan pesan yang diwahyukan); dan
- c. Teks secara keseluruhan, yakni *weltanschauung* atau pandangan dunianya. Sering kali perbedaan pendapat berakar pada perbedaan penekanan terhadap salah satu dari ketiga aspek ini.<sup>34</sup>

Ketiga aspek tersebut ketika digunakan untuk menafsirkan al-Qur’an dapat dielaborasi lebih lanjut dengan cara setiap ayat akan dianalisis menurut konteksnya menurut konteks pembahasan topik-topik yang sama dalam al-Qur’an, menyangkut soal bahasa yang sama dan struktur sintaksis yang digunakan di seluruh bagian al-Qur’an, menyangkut sikap benar-benar berpegang teguh pada

---

<sup>33</sup> *Ibid*, h. 178

<sup>34</sup> Amina Wadud, *Op.Cit*, h. 19

prinsip-prinsip al-Qur'an, menurut konteks *weltanschauung* atau pandangan dunia al-Qur'an.<sup>35</sup>

Beberapa contoh produk penafsiran Amina Wadud adalah sebagai berikut :

**a. Tentang poligami**

Ayat yang biasanya dijadikan landasan poligami adalah QS. al-Nisa' ayat 3

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مِثْلَ  
وَلَدْتُمْ وَرُبْعٌ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْلُوا فَوَاحِشَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا  
تَعْلُوا ﴿٣﴾

*"Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yang yatim (bilamana kamu mengawininya), maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi : dua, tiga atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, maka (kawinilah) seorang saja atau budak-budak yang kamu miliki. yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya". (QS. al-Nisa' : 3)*

Pertama, ayat ini berkaitan dengan perlakuan terhadap anak yatim. Wali laki-laki yang bertanggung jawab untuk mengelola kekayaan anak perempuan yatim, tidak boleh berlaku tidak adil dalam mengelola kekayaan tersebut, sebagaimana ayat :

وَأَتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَتَبَدَّلُوا الْخَيْرَ بِالْطَّيِّبِ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ  
إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا ﴿٢﴾

*"Dan berikanlah kepada anak-anak yatim (yang sudah balig) harta mereka, jangan kamu menukar yang baik dengan yang buruk dan jangan kamu makan harta mereka bersama hartamu. Sesungguhnya tindakan-tindakan (menukar dan memakan) itu adalah dosa yang besar. (QS. al-Nisa' : 2)*

Salah satu pemecahan yang dianjurkan untuk mencegah terjadinya kesalahan adalah dengan menikahi wanita yatim. Pada satu sisi al-Qur'an membatasi jumlah perempuan yang boleh dinikahi hingga empat orang, namun pada sisi lain tanggung

<sup>35</sup> *Ibid*, h. 21



jawab ekonomi untuk menghidupi isteri akan mengimbangi akses terhadap kekayaan si perempuan yatim melalui tanggung jawab pengelolaannya. Tetapi kebanyakan pendukung poligami jarang mendiskusikan hal ini dalam konteks perlakuan yang adil terhadap anak yatim.

Lebih jauh lagi, mereka menyebutkan satu-satunya ukuran keadilan di antara para isteri adalah materi : dapatkah seorang pria secara seimbang menyokong kehidupan lebih dari satu isteri. Pendapat ini merupakan perpanjangan dari gagasan kuno perkawinan penaklukan zaman masih perang masa dulu, karena keadilan bukan berdasarkan kualitas waktu, persamaan dalam arti kasih sayang, atau pada dukungan spiritual, moral dan intelektual. Makna umum keadilan sosial ini tidak cuma berkaitan dengan bagaimana berlaku adil terhadap isteri.

Ayat ini jelas menekankan keadilan: mengadakan perjanjian dengan adil, adil terhadap anak yatim dan adil terhadap isteri. Keadilan merupakan fokus perhatian kebanyakan mufasir modern yang tertarik dalam persoalan poligami. Dalam surat al-Nisa' ayat 129 disebutkan :

وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا  
كُلَّ الْمِيلِ فِتْنَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ وَإِنْ تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ  
كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا

*"Dan kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil di antara isteri-isteri(mu), walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian, Karena itu janganlah kamu terlalu cenderung (kepada yang kamu cintai) sehingga kamu biarkan yang lain terkatung-katung. Dan jika kamu mengadakan perbaikan dan memelihara diri (dari kecurangan), maka sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang". (QS al-Nisa' : 129)*

'Dan kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil terhadap isteri(mu), walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian...' - telah membuat banyak mufasir mengungkapkan bahwa monogami merupakan bentuk perkawinan yang lebih disukai al-Qur'an. Tentu saja ihwal saling melengkapi antara suami-isteri seperti yang



diinginkan al-Qur'an (...mereka itu [jamak feminim] menjadi pakaian bagimu [jamak makulin] dan kamupun pakaian bagi mereka...sebagaimana ayat :

يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحَرْ بِالْحَرْ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَىٰ بِالْأُنْثَىٰ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعُ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَنٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١٧٨﴾

*“Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu qishash berkenaan dengan orang-orang yang dibunuh, orang merdeka dengan orang merdeka, hamba dengan hamba, dan wanita dengan wanita, maka barangsiapa yang mendapat suatu pemaafan dari saudaranya hendaklah (yang memaafkan) mengikuti dengan cara yang baik dan hendaklah (yang diberi maaf) membayar (diat) kepada yang memberi maaf dengan cara yang baik (pula). Yang demikian itu adalah suatu keringanan dari Tuhan kamu dan suatu rahmat. Barangsiapa yang melampaui batas sesudah itu, maka baginya siksa yang sangat pedih”. (QS. al-Baqarah : 178)*

Dan membentuk keluarga yang penuh cinta kasih dan tentram tidak mungkin tercapai jika seorang suami sekaligus ayah membagi cintanya kepada lebih dari satu keluarga. Sebagaimana ayat :

وَمِنْ ءَايَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١﴾

*“Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah Dia menciptakan untukmu isteri-isteri dari jenismu sendiri supaya kamu cenderung dan merasa tenteram kepadanya, dan dijadikan-Nya di antaramu rasa kasih dan sayang. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi kaum yang berfikir”. (QS. al-Rum : 21)*

Terakhir, sebenarnya tidak terdapat dukungan langsung dalam al-Qur'an berkaitan dengan 3 (tiga) alasan yang umum dikemukakan untuk membenarkan poligami, yaitu :

Alasan pertama adalah finansial: dalam menghadapi persoalan ekonomi seperti pengangguran, laki-laki yang mampu secara finansial sebaiknya menghidupi lebih dari seorang isteri



sehingga tampak jelas perempuan dianggap sebagai beban finansial : bisa bereproduksi tapi tidak produktif. Di dunia dewasa ini banyak perempuan yang tidak memerlukan lagi dukungan kaum laki-laki. Anggapan lama bahwa laki-laki yang mampu bekerja, melaksanakan pekerjaan, atau pekerja yang paling produktif, tidak lagi bisa diterima. Produktifitas seharusnya diukur dari sejumlah faktor dan jenis kelamin hanya merupakan satu dari banyak aspek produktifitas. Jadi poligami tidak lagi merupakan suatu solusi sederhana untuk menyelesaikan kerumitan persoalan ekonomi.

Alasan kedua yang diungkapkan pro-beristeri lebih dari satu ini adalah karena wanita yang dinikahnya tak mampu mempunyai anak. Padahal alasan ini tidak pernah disebutkan dalam al-Qur'an sebagai alasan untuk memperbolehkan berpoligami. Memang keinginan mempunyai anak merupakan suatu yang alamiah. Jadi meskipun pasangan suami isteri mandul, tidak berarti sang suami punya kesempatan untuk menikah lagi, dan juga bukan berarti pasangan suami isteri itu tidak bisa memelihara dan membesarkan anak-anak. Bagaimana jalan pemecahan yang mungkin menyenangkan jika pasangan suami atau isteri mandul sehingga pasangan tersebut tidak memiliki anak sendiri.

Dalam peperangan dan kelaparan akan selalu terdapat anak miskin dan yatim yang akan beruntung karena memperoleh cinta dan kasih sayang dari pasangan tanpa anak ini. Barangkali, sekalipun kaum muslimin mencoba memelihara anak-anak (yatim) sedunia ini, masalah anak-anak terlantar ini tetap tak terselesaikan. Hubungan darah dengan sang anak merupakan hal yang penting, tapi bukan unsur penilaian tertinggi mengenai kemampuan seorang untuk merawat dan membesarkan anak.

Alasan ketiga dilakukan poligami bukan hanya tak tercantum dalam al-Qur'an, tapi jelas merupakan tindakan non Qur'ani, berupa upaya pendukung nafsu tak terkendali kaum laki-laki : jika kebutuhan seksual laki-laki tak dapat terpenuhi dengan seorang isteri, dia sebaiknya mempunyai dua isteri. Tampaknya jika gairah laki-laki tersebut masih besar lagi, dia harus punya tiga orang isteri



sehingga akhirnya dia memiliki 4 (empat). Setelah mempunyai isteri ke empat, prinsip-prinsip al-Qur'an untuk mengendalikan diri, bersikap sopan santun, dan taat baru terlaksana, katanya.

Pengendalian diri dan ketaatan sesungguhnya bukan hanya berlaku bagi para isteri saja, nilai-nilai moral ini juga sama pentingnya untuk para suami. Sangat jelas bahwa al-Qur'an tidak memberikan tingkatan yang tinggi pada perempuan ketika dia meninggalkan pria untuk berinteraksi dengan lainnya dalam peringkat yang paling mendasar. Sebaliknya, tanggung jawab bersama untuk membangun khalifah akan ditinggalkan sebagian besar para manusia karena yang separuhnya tetap menyerupai kerajaan hewan.

#### **b. Saksi**

Topik berikutnya masalah perempuan dalam al-Qur'an, yang menjadi bahan pembahasan tentang kita terfokus kepada potensi perempuan untuk menjadi saksi. Apakah seorang saksi laki-laki sama nilai kesaksiannya dengan dua saksi wanita dan oleh karenanya seorang laki-laki sama baiknya dengan dua orang wanita secara absolut. Sebuah ayat yang berhubungan dengan masalah tadi menyebutkan :

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ  
وَلْيَكْتُب بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا  
عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا  
يَبْخَسَ مِنْهُ شَيْئًا فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا  
يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ  
رِّجَالِكُمْ فَإِنْ لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ  
الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَىٰ وَلَا يَأْبَ  
الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا وَلَا تَسْمَعُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰ أَجَلٍ  
ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا إِلَّا أَنْ تَكُونَ



تَجَرَّةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا  
وَأَشْهَدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ وَإِنْ تَفَعَّلُوا  
فَإِنَّهُ فُسُوقٌ بِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ  
عَلِيمٌ ﴿٢٨٢﴾

“Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu bermuamalah tidak secara tunai untuk waktu yang ditentukan, hendaklah kamu menuliskannya. Dan hendaklah seorang penulis di antara kamu menuliskannya dengan benar. Dan janganlah penulis enggan menuliskannya sebagaimana Allah mengajarkannya, maka hendaklah dia menulis, dan hendaklah orang yang berutang itu mengimlakkan (apa yang akan ditulis itu), dan hendaklah dia bertakwa kepada Allah Tuhannya, dan janganlah dia mengurangi sedikitpun daripada hutangnya. Jika yang berutang itu orang yang lemah akalunya atau lemah (keadaannya) atau dia sendiri tidak mampu mengimlakkan, maka hendaklah walinya mengimlakkan dengan jujur. Dan persaksikanlah dengan dua orang saksi dari orang-orang lelaki (di antaramu). Jika tak ada dua orang lelaki, maka (boleh) seorang lelaki dan dua orang perempuan dari saksi-saksi yang kamu ridhai, supaya jika seorang lupa maka yang seorang mengingatkannya. janganlah saksi-saksi itu enggan (memberi keterangan) apabila mereka dipanggil; dan janganlah kamu jemu menulis utang itu, baik kecil maupun besar, sampai batas waktu membayarnya. Yang demikian itu, lebih adil di sisi Allah dan lebih menguatkan persaksian dan lebih dekat kepada tidak (menimbulkan) keraguanmu. (Tulislah muamalahmu itu), kecuali jika muamalah itu perdagangan tunai yang kamu jalankan di antara kamu, maka tidak ada dosa bagi kamu, (jika) kamu tidak menulisnya. Dan persaksikanlah apabila kamu berjual beli; dan janganlah penulis dan saksi saling menyulitkan. Jika kamu lakukan (yang demikian), maka sesungguhnya hal itu adalah suatu kefasikan pada dirimu. Dan bertakwalah kepada Allah; Allah mengajarmu; dan Allah Maha Mengetahui segala sesuatu”. (QS. al-Baqarah : 282)

Kata-kata dalam ayat ini tidak menyebut kedua perempuan sebagai saksi, seorang perempuan diperlukan untuk mengingatkan yang lainnya, sehingga dia bertindak sebagai mitra bagi yang lainnya, meskipun perempuan yang dihadirkan berjumlah dua, tetapi fungsi masing-masing berbeda.

Di samping itu, terdapat pertimbangan kontekstual sehubungan dengan kebutuhan adanya lebih dari satu saksi. Tujuannya adalah untuk menyaksikan tidak ada kesalahan yang terjadi - baik sengaja maupun tidak disengaja - dalam kontrak yang



tengah dilakukan. Hanya Fazlurrahman yang agak berbeda dalam mengartikan ‘bermuamalah tidak secara tunai untuk waktu yang tidak ditentukan’ sebagai berikut: ‘... kesaksian perempuan dianggap kurang bernilai dibandingkan dengan laki-laki, tergantung dari apakah si perempuan tersebut punya daya ingatan yang lemah terhadap persoalan finansial, jika wanita tersebut memiliki pengetahuan tentang masalah transaksi keuangan –tak ada salahnya jika dia juga membuktikan kemampuannya kepada masyarakat, bahwa dia juga mampu sejajar dengan laki-laki.’

Jika ayat ini dianggap punya makna untuk keadaan-keadaan tertentu, maka pendapat itu telah usang, tetapi Amina tidak menemukan adanya tafsiran yang menyinggung soal kesalahan dalam hal kesalahan yang disengaja itu. Dipanggilnya dua saksi yang diridhai menunjukkan adanya upaya untuk mencegah terjadinya kecurangan. Jika seorang melakukan kesalahan atau dibujuk untuk memberikan kesaksian palsu, ada saksi lain yang bisa mendukung perjanjian itu. Namun mengingat dalam masyarakat umumnya wanita gampang dipaksa, jika saksi yang dihadirkan hanya seorang wanita, maka dia akan menjadi sasaran empuk bagi kaum laki-laki tertentu yang ingin memaksanya agar memberi kesaksian palsu. Jika ada dua perempuan mereka bisa mendukung satu sama lain: jika seorang lupa (*tudilla*) maka seorang lagi dapat *mudzakkira* (mengingatkan)-nya akan perjanjian muamalah tersebut. Kesaksian tunggal yang terdiri dari dua perempuan dengan fungsi berbeda tidak hanya menyebabkan si individu perempuan menjadi lebih berharga, tetapi juga dapat membentuk benteng kesatuan guna menghadapi saksi lainnya.

Di samping itu, seorang pria ditambah dua saksi perempuan tidaklah sama dengan formula dua untuk satu orang sehingga empat saksi perempuan bisa menggantikan dua saksi pria. Al-Qur’an tidak menyebutkan alternatif ini, meskipun terdapat hambatan sosial terhadap turunnya ayat-ayat al-Qur’an yakni tak adanya pengalaman dan bisa terjadi pemaksaan terhadap wanita, namun perempuan tetap dipandang sebagai saksi yang potensial.



Bahkan meskipun adanya sejumlah hambatan sosial, finansial, dan pengalaman namun al-Qur'an tetap mengakui potensi kaum perempuan sebagai saksi. Dalam era modern ini, pertimbangan revolusioner mengenai potensi perempuan seharusnya mendorong kemajuan yang lebih besar mengenai kemampuannya memberi sumbangan bagi sistem moral-sosial dan keadilan, serta diakhirinya eksploitasi kaum perempuan. Sistem sosial seperti itu hanya dapat dicapai melalui pemberian kesempatan belajar dan memiliki pengalaman, baik untuk kaum laki-laki maupun perempuan.

Terakhir, pertimbangan mengenai saksi dalam ayat tadi khusus tertuju pada jenis tertentu dari perjanjian keuangan. Dan ayat ini tidak dimaksudkan untuk diterapkan sebagai peraturan umum. Jika al-Qur'an tidak menyebutkan jenis kelamin secara khusus sebagai saksi, kaum adrosentik akan menafsirkan dan menyimpulkan secara eksklusif, ayat ini berlaku hanya bagi kaum laki-laki saja. Akibatnya penerapan formula seorang laki-laki sama dengan dua kali wanita bukan hanya diterapkan dalam masalah saksi, tetapi juga aspek-aspek lain yang memungkinkan wanita berpartisipasi.

Keterbatasan sehubungan dengan masalah yang menyangkut transaksi keuangan tidak berlaku untuk persoalan lain. Dihadirkannya dua orang perempuan dan seorang laki-laki sebagai saksi dalam transaksi keuangan tidak merupakan peraturan yang berlaku umum pada setiap partisipasi perempuan, tidak pula dalam seluruh jenis kesaksian. Selain itu permintaan akan saksi tidak khusus berkaitan dengan jenis kelamin. Oleh sebab itu siapapun yang berkeyakinan dia sanggup memberi kesaksian, maka dia memiliki hak untuk menjadi saksi.

### **c. Warisan**

Rumus matematis 2:1 telah memperkuat terjadinya penyederhanaan yang berlebihan dalam pembahasan al-Qur'an mengenai warisan, meskipun semula al-Qur'an menyatakan

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلَّذِ كَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَّمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ آبَاؤُهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ ؕ أَبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةٌ مِّنَ اللَّهِ إِنْ أَلَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿١١﴾ وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَّمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمْ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَنَّ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِيكُنَّ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَلَهُنَّ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَتُمْ إِنْ لَّمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكَتُمْ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَإِنْ كَانَتْ رَجُلٌ يُورِثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةً وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتُ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرِ مُضَارٍّ وَصِيَّةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ ﴿١٢﴾

‘Allah mensyariatkan bagimu tentang (pembagian pusaka untuk) anak-anakmu, yaitu bagian seorang anak lelaki sama dengan bagian dua orang anak perempuan; dan jika anak itu semuanya perempuan lebih dari dua, maka bagi mereka dua pertiga dari harta yang ditinggalkan; jika anak perempuan itu seorang saja, maka dia memperoleh separo harta dan untuk dua orang ibu-bapak, bagi masing-masingnya seperenam dari harta yang ditinggalkan, jika yang meninggal itu mempunyai anak; jika orang yang meninggal tidak mempunyai anak dan dia diwarisi oleh ibu-bapaknya (saja), maka ibunya mendapat sepertiga; jika yang meninggal itu mempunyai beberapa saudara, maka ibunya mendapat seperenam. (Pembagian-pembagian tersebut di atas) sesudah dipenuhi wasiat yang dia buat atau (dan) sesudah dibayar hutangnya. (Tentang) orang tuamu dan anak-anakmu, kamu tidak mengetahui siapa di antara mereka yang lebih dekat (banyak) manfaatnya bagimu. Ini adalah ketetapan dari Allah. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui, lagi Maha Bijaksana dan bagimu (suami-suami) seperdua dari harta yang ditinggalkan oleh isteri-isterimu, jika mereka tidak mempunyai anak. Jika Isteri-isterimu itu mempunyai anak, maka kamu mendapat seperempat dari harta yang ditinggalkannya sesudah dipenuhi wasiat yang mereka buat atau (dan) sesudah dibayar hutangnya. Para isteri memperoleh



*seperempat harta yang kamu tinggalkan jika kamu tidak mempunyai anak. Jika kamu mempunyai anak, maka para isteri memperoleh seperdelapan dari harta yang kamu tinggalkan sesudah dipenuhi wasiat yang kamu buat atau (dan) sesudah dibayar hutang-hutangnya. jika seseorang mati, baik laki-laki maupun perempuan yang tidak meninggalkan ayah dan tidak meninggalkan anak, tetapi mempunyai seorang saudara laki-laki (seibu saja) atau seorang saudara perempuan (seibu saja), Maka bagi masing-masing dari kedua jenis saudara itu seperenam harta. tetapi jika Saudara-saudara seibu itu lebih dari seorang, maka mereka bersekutu dalam yang sepertiga itu sesudah dipenuhi wasiat yang dibuat olehnya atau sesudah dibayar hutangnya dengan tidak memberi mudharat (kepada ahli waris). (Allah menetapkan yang demikian itu sebagai) syariat yang benar-benar dari Allah, dan Allah Maha Mengetahui lagi Maha Penyantun.” (QS. al-Nisa: 11-12)*

Perhatian yang teliti terhadap ayat tersebut, ternyata satu per satu ayat ini menyebutkan satu ragam jenis perbandingan pembagian harta antara laki-laki dan perempuan. Pada kenyataan jika hanya ada satu orang perempuan maka bagiannya adalah separuh harta warisan. Di samping itu perhitungan bagian orang tua, saudara kandung, kerabat-kerabat jauh, juga anak cucu dibahas dalam berbagai kombinasi bagian yang menunjukkan bagian perempuan adalah separuh dari bagian laki-laki, bukanlah satu-satunya cara tunggal pembagian harta warisan, melainkan hanya salah satu dari berbagai cara pembagian harta yang mungkin dilakukan.

Berbagai variasi pembagian harta warisan menekankan 2 (dua) hal berikut:

1. Tidak ada perempuan, seberapa jauh pun perhubungan keluarganya, yang tidak berhak mendapatkan warisan. Tradisi perempuan tidak mendapat warisan dianggap benar terutama bagi adat istiadat pra-Islam, yang dipelihara sebagian hingga saat ini, sehingga memberikan bagian warisan perempuan kepada kerabat laki-laki, meskipun sangat jauh hubungannya.
2. Semua pembagian warisan antara kerabat yang masih ada haruslah adil. Menurut ayat tadi, persamaan dalam pembagian warisan harus pula memperhitungkan pula manfaat harta warisan bagi orang-orang yang ditinggalkan itu.

Untuk mengetahui seluruh persyaratan dan aturan al-Qur'an tentang warisan, hal itu membutuhkan pandangan terhadap detail-detail lainnya yang bisa membawa kita kepada pembagian ulang harta warisan menurut keadaan orang yang meninggal dan siapa yang mewarisinya. Sebelum membagi warisan perlu dilihat seluruh anggota keluarga yang berhak mendapat warisan, kombinasinya, dan kemanfaatannya. Misalnya jika dalam keluarga terdapat anak laki-laki, dua anak wanita, dan ibu yang harus dirawat dan disokong kehidupannya oleh salah seorang anak perempuannya, mengapa anak laki-laki harus menerima bagian yang lebih besar?. Barangkali keputusannya tidak akan demikian apabila kita mengkaji manfaat sebenarnya harta warisan tersebut bagi orang-orang yang ditinggalkan.

Al-Qur'an tidak menguraikan semua kemungkinan ini tetapi dengan memberikan berbagai skenario, cukup jelas bagi kita bahwa banyak kombinasi yang mungkin terjadi yang harus diperhitungkan agar warisan terbagi secara adil.

Terakhir, sepertiga kekayaan dapat diwariskan tanpa pembatasan siapa orang yang akan memperolehnya dan tanpa mengurangi pembagian kekayaan yang masih ada. Jadi, pembagian warisan tersebut sangatlah fleksibel dan tentu saja adil. Kesimpulannya, masalah warisan perlu mempertimbangkan hal-hal berikut:

1. Pembagian untuk keluarga dan kerabat laki-laki dan perempuan yang masih hidup
2. Sejumlah kekayaan bisa dibagikan
3. Pembagian kekayaan juga harus memperhitungkan keadaan orang-orang yang ditinggalkannya, manfaat bagi yang ditinggalkan dan manfaat harta warisan itu sendiri.





# BAB 7



## PENDEKATAN SEMIOTIKA

### A. Pengertian

Semiotika berasal dari kata Yunani, *semeion*, yang berarti tanda. Semiotika merupakan cabang dari linguistik atau ilmu bahasa yang membahas tentang hubungan antara tanda berdasarkan kode-kode tertentu, yang mana kode-kode tersebut akan nampak pada tindak komunikasi manusia lewat bahasa lisan, tulisan, maupun isyarat.<sup>1</sup>

Tanda<sup>2</sup> sendiri didefinisikan sebagai sesuatu yang dapat mewakili sesuatu yang lain atas dasar konvensi sosial.<sup>3</sup> Sebagai

---

<sup>1</sup> Akhmad Muzakki, *Kontribusi Semiotika dalam memahami Bahasa Agama*, (Malang : UIN Malang Press, 2007), h. 9-10

<sup>2</sup> Ada 2 (dua) istilah yang hampir sama dengan tanda (*sign*), yaitu : simbol dan lambang. Bahwa keduanya sama-sama salah satu dari kategori tanda, namun jika simbol tanda yang mengacu pada obyek tertentu di luar tanda itu sendiri. Sebetulnya tanda berkaitan langsung dengan obyek, sedangkan simbol memerlukan proses pemakaian yang lebih intensif setelah menghubungkan dia dengan obyek. Dengan kata lain, simbol lebih substantif daripada tanda. Oleh karena itu, salib yang di pasang di depan gereja, umpamanya, hanya merupakan tanda bahwa rumah tersebut rumah ibadah orang Kristen. Namun, salib yang terbuat dari kayu merupakan simbol yang dihormati oleh semua orang Kristen. Alex Sobur, *Semiotika Komunikasi*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2004) h. 160. Jika lambang adalah sesuatu yang tidak memberi tanda secara langsung, contoh warna merah melambangkan keberanian. Akhmad Muzakki, *Op.Cit.*, h.15

<sup>3</sup> Definisi di atas berdasarkan pada pendapat Umberto Eco sebagaimana dikutip oleh Akhmad Muzakki, *Ibid.*, h.9



contoh bisa dirujuk bahwa adanya asap menandakan adanya api, seseorang tampak cemberut, teks kitab suci, menara Kudus, dan seterusnya juga mewakili keberadaan sesuatu yang lain. Sesungguhnya tanda dalam semiotika ini lingkupnya sangat luas, bisa berupa teks bahasa, fenomena sosial, maupun fenomena budaya.

Semiotika sering disebut juga dengan semiologi. Sebetulnya dua nama ini sama, bedanya hanya menunjukkan tradisi semiotika yang sedang berkembang saat itu. Jika yang pertama mengarah pada tradisi Piercean yang didirikan oleh Charles Sanders Pierce, sedangkan yang kedua mengarah pada tradisi Saussurean yang ditokohi oleh Ferdinand de Saussure.

Semiotika dalam perkembangannya dapat dibedakan ke dalam 3 (tiga) cabang penyelidikan, yaitu :

1. Sintaktika adalah cabang penyelidikan semiotika yang mengkaji hubungan formal di antara satu tanda dengan tanda-tanda yang lain dan cara berfungsinya.
2. Semantika adalah cabang penyelidikan semiotika yang mempelajari hubungan di antara tanda-tanda dengan designata atau obyek-obyek yang diacunya. Yang dimaksud dengan designata adalah makna tanda-tanda sebelum digunakan di dalam tuturan tertentu
3. Pragmatika adalah cabang penyelidikan semiotika yang mempelajari hubungan diantara tanda-tanda dengan interpreter atau para pemakai tanda, yakni pengirim dan penerima. Pragmatik secara khusus berrusan dengan aspek komunikasi, khususnya fungsi-fungsi situasional yang melatari tuturan.<sup>4</sup>

## B. Kajian Historis

Seorang filosof pragmatisme dari Amerika, Charles Sanders Pierce dikenal sebagai peletak dasar semiotika. Kehidupannya berlangsung pada tahun 1839 sampai 1914M. Pierce terkenal karena teori tandanya. Di dalam lingkup semiotika, dia seringkali

---

<sup>4</sup> *Ibid.*, h. 11-12



mengulang-ulang bahwa secara umum tanda adalah yang mewakili sesuatu bagi seseorang.<sup>5</sup>

Sedangkan yang dianggap peletak dasar semiotika modern adalah Ferdinand de Saussure (1857-1913M), seorang pengajar linguistik umum di Universitas Jenewa di tahun 1906an. Bahasa di mata Saussure tak ubahnya sebuah karya musik. Untuk memahami sebuah simponi, kita harus memperhatikan keutuhan karya musik secara keseluruhan dan bukan kepada permainan individual dari setiap pemain musik. Untuk memahami bahasa, kita harus melihatnya secara sinkronis, sebagai sebuah jaringan hubungan antara bunyi dan makna. Kita tidak boleh melihatnya secara atomistik.<sup>6</sup> Oleh karena itu bagi Saussure dibutuhkan semiotik sebagai ilmu analisis tanda atau studi tentang bagaimana sistem penandaan berfungsi dan cara kerjanya.<sup>7</sup>

Sedikitnya, ada 5 (lima) pandangan dari Saussure yang di kemudian hari menjadi peletak dasar dari strukturalisme, yaitu pandangan tentang *signifier* (penanda) dan *signified* (petanda); *form* (bentuk) dan *content* (isi); *langue* (bahasa) dan *parole* (tuturan, ujaran); *synchronic* (sikronik) dan *diachronic* (diakronik); serta *syntagmatic* (sintagmatik) dan *associative* (paradigmatik).

Penerus jejak Saussure adalah Roman Jakobson, yang mengembangkan linguistika struktural. Dilahirkan di Moskow pada tahun 1896. Dia dianggap sebagai salah seorang ahli linguistik abad ke-20 yang menonjol, yang pertama kali meneliti secara serius pembelajaran bahasa maupun bagaimana fungsi bahasa.

Pemikiran awalnya yang penting adalah penekanannya pada 2 (dua) aspek dasar struktur bahasa yang diwakili oleh gambaran metaphor retorik (kesamaan), dan metonimia (kesinambungan), dia pelopor utama upaya pendekatan strukturalis pada bahasa, khususnya karena dia sangat menekankan bahwa pola suara bahasa

---

<sup>5</sup> Alex Sobur, *Op.Cit.*, h.41

<sup>6</sup> *Ibid.*, h. 44

<sup>7</sup> Muadz D'Fahmi, "Semiotika al-Qur'an yang Membebaskan", dalam <http://www.islamlib.com/id/>



pada hakikatnya bersifat relasional. Hubungan antara suara dalam konteks tertentu menghasilkan makna dan signifikansi. Dia adalah seorang dari teoretikus yang pertama-tama berusaha menjelaskan proses komunikasi teks.

Analisis Jakobson atas bahasa mengambil ide dari Saussure yang menyatakan bahwa bahasa atau struktur bahasa bersifat diferensial. Jakobson memandang bahwa bahasa memiliki enam macam fungsi, yaitu: 1. fungsi referensial, pengacu pesan; 2. fungsi emotif, pengungkap keadaan pembicara; 3. fungsi konatif, pengungkap keinginan pembicara yang langsung atau segera dilakukan atau dipikirkan oleh sang penyimak; 4. fungsi metalingual, penerang terhadap sandi atau kode yang digunakan; 5. fungsi fatis, pembuka, pembentuk, pemelihara hubungan atau kontak antara pembicara dengan penyimak; dan 6. fungsi puitis, penyandi pesan. Dan dia yakin bahwa fungsi utama dari suara dalam bahasa adalah untuk memungkinkan manusia membedakan unit-unit semantik, unit-unit yang bermakna, dan dilakukan dengan mengetahui ciri-ciri pembeda dari suatu suara yang memisahkannya dengan ciri-ciri suara yang lain.<sup>8</sup>

Selanjutnya perkembangan semiotika dipelopori Roland Barthes yang lahir tahun 1915. Barthes dikenal sebagai salah seorang pemikir strukturalis yang getol mempraktekkan model linguistik dan semiotika Saussurean. Dia berpendapat bahwa bahasa adalah sebuah sistem tanda yang mencerminkan asumsi-asumsi dari suatu masyarakat tertentu dalam waktu tertentu. Salah satu area penting yang dirambah Barthes dalam studinya tentang tanda adalah peran pembaca.<sup>9</sup>

### C. Konsep Dasar

Membicarakan tentang semiotika maka secara garis besar harus diketahui bahwa :

1. Tanda sebagai obyek semiotik

---

<sup>8</sup> Alex Sobur, *Op.Cit.*, h. 56

<sup>9</sup> *Ibid*, h. 68

2. Tanda terdiri dari teks bahasa, fenomena sosial, maupun fenomena budaya
3. Tanda berkaitan erat dengan proses komunikasi. Tanda ini berfungsi menghubungkan antara penutur dan penerima.<sup>10</sup>
4. Elemen dasar pembahasan semiotika :<sup>11</sup>

a. *Langue* dan *parole*; *Langage* atau bahasa terdiri dari *langue* dan *parole*. *Langue* adalah merupakan institusi sosial yang utama, yang tidak tergantung kepada materi tanda-tanda pembentuknya. Sebagai institusi sosial maka *langue* pada dasarnya merupakan kontrak kolektif yang harus diterima secara menyeluruh bila kita hendak berkomunikasi, tak bisa dirancang, diciptakan, atau diubah secara pribadi. *Parole* adalah bagian bahasa yang sepenuhnya bersifat individual. *Parole* ini merupakan penggunaan aktual bahasa sebagai tindakan individu.

b. Sinkronik dan diakronik; Sinkronik-diakronik ini merupakan unsur dari *langue*. Segala sesuatu yang berhubungan dengan sisi statis dari suatu ilmu adalah sinkronik, sedangkan segala sesuatu yang bersangkutan dengan evolusi adalah diakronik.

c. Sintagmatik dan paradigmatis; Aspek tetap dari suatu bahasa atau sinkronik memuat relasi-relasi. Relasi-relasi ini dapat dibedakan menjadi 2 (dua) macam, yaitu relasi sintagmatik dan paradigmatis. Relasi sintagmatik merujuk pada hubungan *in presentia* antara satu kata dengan kata lain atau antara satuan gramatikal dengan satuan gramatikal lainnya di dalam ujaran atau tindak tutur tertentu. Hal ini karena sebuah tuturan selalu diekspresikan sebagai satu rangkaian tanda-tanda verbal dalam dimensi waktu. Sedangkan relasi paradigmatis

---

<sup>10</sup> Aminuddin, *Semantik : Pengantar Studi Tentang Makna*, (Bandung : Sinar Baru, 1988), h.40-41

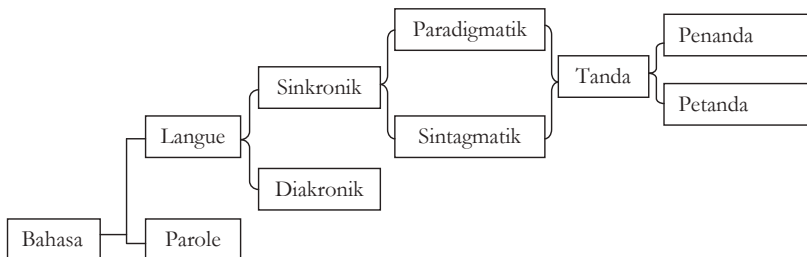
<sup>11</sup> Kris Budiman, "Membaca Mitos Bersama Roland Barthes ; Analisis Wacana dengan Pendekatan Semiotik", dalam Kris Budiman (Peny.), *Analisis Wacana : Dari Linguistik Sampai Dekonstruksi*, (Yogyakarta : Kanak, 2002), h.85-93



merujuk pada sistem relasi *in absentia* yang mengaitkan tanda dengan tanda lain, entah berdasarkan kesamaan atau perbedaannya sebelum dia muncul dalam tuturan. Di dalam bahasa, sebuah kata berhubungan secara paradigmatis dengan sinonim-sinonim atau antonim-antonimnya, juga dengan kata-kata lain yang memiliki bentuk dasar sama atau yang berbunyi mirip dengannya, dan seterusnya. Dengan kata lain, kata tertentu secara potensial saling berasosiasi di dalam rangkaian memori, di dalam benak, sebagai bagian dari gudang batiniah yang membentuk bahasa masing-masing penutur.

- d. Penanda (*signifier*) dan petanda (*signified*); Tanda (*sign*) merupakan satuan dasar bahasa yang niscaya tersusun dari 2 (dua) relasi yang tak terpisahkan, yaitu citra bunyi sebagai unsur penanda dan konsep sebagai petanda. Secara definitif penanda adalah aspek material tanda yang bersifat sensoris, dapat diindra, bisa berwujud bunyi maupun tulisan. Sementara itu petanda merupakan aspek mental dari tanda-tanda, yang biasa disebut juga sebagai konsep, yakni konsep-konsep yang ideasional yang bercokol di dalam benak penutur. Petanda bukanlah sesuatu yang diacu oleh tanda melainkan semata-mata representasi mentalnya.

Secara skematis hubungan secara keseluruhan elemen dasar adalah :



## 5. Mitos.<sup>12</sup>

Penggunaan mitos dalam semiotika bukanlah berarti cerita-cerita tentang dewa-dewi atau sastra lisan tradisional yang dikeramatkan, melainkan *a type of speech* atau sebuah tipe tuturan. Dengan perkataan lain, mitos adalah sebuah tipe wacana, yakni penggunaan sosial bahasa (*a social usage of language*). Keberadaan mitos ini dikendalikan secara kultural dan merupakan sebuah cerminan terbalik, maksudnya dia membalik sesuatu yang sesungguhnya bersifat kultural atau historis menjadi sesuatu yang seolah-olah alamiah.

### **D. Pendekatan Semiotik dalam Studi al-Qur'an : Pembacaan Surat al-Fatihah oleh Mohammed Arkoun**

#### **1. Menelusuri Profil Arkoun**

Di tengah berkecamuknya ekspansi Perancis atas Aljazair, Muhammad Arkoun lahir pada tanggal 1 februari 1928 di Taourirt, Mimoun, Kabilia, sebuah daerah pegunungan berpenduduk Berber, sebelah Timur Aljir.<sup>13</sup> Wilayah ini berada di bawah kekuasaan Perancis sejak tahun 1830, menyebabkan Arkoun secara otomatis, mulai sejak kecil sudah akrab dengan tradisi-tradisi Perancis, di samping tradisi Kabilia. Dia menguasai 3 (tiga) bahasa, bahasa penjajah yaitu bahasa Perancis, bahasa Agama yaitu bahasa Arab, dan bahasa tanah kelahirannya yaitu bahasa Kabilia.<sup>14</sup>

Dia mulai masuk sekolah dasar di desa asalnya, Aljazair bagian Timur. Menyeberang ke sebelah Barat, dia melanjutkan sekolah menengahnya, tepatnya di Kota Pelabuhan Oran. Memasuki perguruan tinggi pada tahun 1950, dia mengambil konsentrasi bahasa dan sastra Arab di Universitas Aljir, dan diwisuda tahun 1954

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, h. 93-107

<sup>13</sup> Johan Hendrik Meuleman, "Nalar Islami dan Nalar Modern : Memperkenalkan Pemikiran Mohammed Arkoun", dalam *Ulumul Qur'an*, Vol.IV. No.4/1993, h.93

<sup>14</sup> Waryono Abdul Ghafur, "al-Qur'an dan Tafsirnya dalam Perspektif Arkoun", dalam Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsudin (ed.), *Studi al-Qur'an Kontemporer : Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*, (Yogyakarta : Tiara Wacana, 2002), h. 168-169



Kecintaannya pada dunia akademik dan kependidikan mulai tampak, sambil kuliah dia mengabdikan diri mengajar bahasa Arab anak-anak sekolah menengah di al-Harrach, daerah pinggiran ibukota Aljazair.

Setelah tamat dari Universitas Aljir, langsung pada tahun itu juga dia mendaftarkan diri sebagai mahasiswa di Paris. Kecenderungannya pun tak berubah, bahasa dan sastra Arab, tetapi mulai dia kaitkan dengan bidang-bidang pemikiran Islam secara umum yang menarik perhatiannya. Tahun 1969 dia berhasil memperoleh gelar doktornya di Universitas Sorbonne, tempat dia menapaki karir kedosenannya sejak tahun 1961 di bidang sejarah pemikiran Islam. Disertasi yang dipertahankannya membahas tentang Humanisme dalam Pemikiran Ibn Miskawayh, yang nantinya diterbitkan dalam bentuk buku.

Tahun 1970 sampai 1972, dia mengajar di Universitas Lyon. Dia juga menjadi dosen tamu di beberapa universitas di Barat, seperti : University of California, Los Angeles, Universitas Katolik Lovain la Neuve di Belgia, pada lembaga Kepausan untuk studi Arab dan Islam di Roma, Princeton University, dan University of Philadelphia. Dan akhirnya pada tahun 1993, dia diangkat menjadi guru besar tamu di Universitas Amsterdam.

Di samping karirnya di dunia kedosenan, Arkoun pernah menjabat sebagai direktur jurnal ilmiah paling bergengsi di Paris, yaitu Arabica. Pernah menerima jabatan resmi dari pemerintahan Perancis, seperti menjadi anggota Panitia Nasional Perancis untuk etika dalam ilmu pengetahuan kehidupan dan kedokteran, anggota majelis nasional gerakan anti AIDS, dan lain-lain.

Bukti kecemerlangan pemikiran dan karirnya ini menyebabkan dia dianugerahi kehormatan besar sebagai Chevalier de la legion d'honneur (anggota legion kehormatan Perancis) dan officier des Palmes academiques (gelar dari pemerintah Perancis untuk tokoh terkemuka di dunia universitas) sehingga sampai sekarang ini gambarnya diabadikan di universitas Sorbonne, tempat almamaternya.



Sejak menapakkan kakinya di Perancis ini, dia tampak lebih suka dengan kehidupan di sana. Banyak hal yang menyebabkan demikian, di antaranya: fasilitas materiil, dokumentasi ilmiah, dan iklim politis yang kondusif. Meski demikian dia tak pernah melupakan tanah airnya. Arkoun akan datang setiap kali diundang sebagai penceramah atau tak pernah menolak ketika diwawancarai untuk publikasi media cetak atau televisi.<sup>15</sup>

Di samping kesibukannya sebagai dosen dan aktivis sosial, Arkoun juga banyak melayani undangan untuk berseminar. Arkoun sebagai intelektual juga membekaskan pemikiran-pemikirannya dalam berbagai karya tulis sehingga gagasannya bisa dibaca tidak hanya di lingkup Aljazair dan Perancis saja. Artikel-artikelnnya seringkali diterbitkan dalam majalah terkemuka, seperti : *Maghreb-Machreq*, *Studia Islamica*, *Diogene* (Paris), *Islam-Christiana* (Vatikan), dan *Arabica* (Leiden).

Adapun diantara buku-bukunya yang paling penting adalah:

- a. *Traite d'ethique* (Traduction Francaise Avec Introduction et Notes du Tahzib al- akhlaq de Miskawayh). Buku ini berisi kajian tentang etika Ibn Miskawayh. Diterbitkan di Damaskus, 1969
- b. *Contribution a l'etude de l'humanisme arabe au IV/X siecle: Miskawayh Philosophe et Historien*. Buku ini berisi tentang kajian pemikiran Ibn Miskawayh dan sumbangannya terhadap humanisme Arab pada IV/X. Diterbitkan di Paris, 1970
- c. *La pensee Arabe*. Buku ini membahas tentang pemikiran Arab. Terbit di Paris, 1975<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> Johan Hendrik Meuleman, "Nalar Islami dan Nalar Modern : Memperkenalkan Pemikiran Mohammed Arkoun", *Op.Cit.*, h.93-94

<sup>16</sup> *Ibid.*, h. 95



Sedangkan bukunya yang berisi kumpulan artikel, diantaranya :

- a. *Essais sur la pensee Islamique*, tentang essai-essai pemikiran Islam, terbit tahun 1973. Diterjemahkan dalam bahasa Arab berjudul *al-Fikr al-Islamy : Qiraah Ilmiyyah*.
- b. *Lectures du Coran*, terbit tahun 1982, dan diterjemahkan dalam bahasa Indonesia dengan judul “Berbagai Pembacaan al-Qur’an”
- c. *Pour Une Critique la Raison Islamique*, yaitu tentang kritik terhadap pemikiran Islam, terbit tahun 1984. Diterjemahkan dalam bahasa Arab dengan judul *al-Fikr al-Islamy : Naqd wa Ijtihad*.

Di Indonesia sendiri mengenal karya-karya Arkoun agak belakangan. Menurut Mauleman bahwa orang yang pertama tama memperkenalkannya di sini adalah Mohammad Nasir Tamara. Pada tahun 1987, dia mengangkat karya Arkoun sebagai tema diskusi di yayasan empati dan kemudian dalam sebuah artikel di majalah *Ulumul Qur’an* tahun 1989. Dan Arkoun sendiri mengunjungi Indonesia pada kesempatan seminar tentang *Contemporary Expressions of Islam in Building* di Yogyakarta pada bulan Oktober 1990, lalu pada seminar *International Conference on Cultural Tourism* juga di Yogyakarta tahun 1995, dia juga sempat berceramah, baik di IAIN Yogyakarta dan Jakarta.<sup>17</sup>

## **2. Al-Qur’an dan Sejarah Pewahyuan dalam Pikiran Arkoun**

Menurut Arkoun, al-Qur’an yang ada pada kita adalah adalah hasil dari suatu tindakan pengujaran (*enonciation*). Artinya, teks ini berasal dari bahasa lisan yng akhirnya ditranskripsi ke dalam bahasa tulisan dalam wujud teks. Berkenaan dengan al-Qur’an ini kita berhadapan dengan teks yang diwahyukan selama tidak kurang dari dua puluh tahun. Setelah Nabi wafat, pewahyuan itu diingati, dihafal, dan dihayati oleh orang muslim. Pewahyuan dalam

---

<sup>17</sup> Johan Hendrik Meuleman, “Pengantar”, dalam Johan Hendrik Meuleman (ed), *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme*, (Yogyakarta : LKis, 1996), h.viii

bentuk lisan itu baru dibukukan pada zaman khalifah Utsman atau kurang lebih dua puluh tahun setelah Nabi wafat.<sup>18</sup>

Dalam proses pewahyuan tersebut melibatkan 4 (empat) unsur dan 3 (tiga) tingkat anggitan, yaitu :

Empat unsur dimaksud adalah pembicara atau pengarang yaitu Allah. Allah sebagai penutur yang hadir di segala tempat, sebagai pengajar tunggal yang mentransformasikan peran secara radikal dalam kesadaran penerima. Penerima dimaksud yaitu Nabi Muhammad. Proses transformasi dari penutur kepada penerima tentu saja melalui berbagai campur tangan tetap dari penutur yang melaksanakan sendiri perubahan dari suatu makna sejati pada berbagai bentuk leksikal dan sintaksis yang kemudian berfungsi sebagai pantulan makna asal dari penutur (Allah). Sedangkan agen penjamin otentisitas wahyu dari penutur ke penerima, dari bahasa Allah ke bahasa manusia melibatkan malaikat Jibril. Dan terakhir adalah penerima kolektif yakni umat manusia, dalam hal ini adalah masyarakat Arab.

Singkatnya proses pewahyuan tidak lain merupakan sebuah aksi komunikasi yang secara alamiah terdiri dari penutur yaitu Allah, penerima yaitu Nabi Muhammad, kode komunikasi yaitu bahasa Arab, dan penghubung yaitu malaikat Jibril. Proses ini mengingatkan kita pada model komunikasi Jakobson : <sup>19</sup>



Sedangkan 3 (tiga) tahapan atau tiga level pewahyuan atau disebut 3 (tiga) anggitan dimaksud adalah meliputi umm al-Kitab,

<sup>18</sup> St. Sunardi, Membaca Qur'an Bersama Mohammed Arkoun' dalam Johan Hendrik Meuleman (ed), *Op.Cit.*, h.62

<sup>19</sup> Yuri M. Lotman, *Universe of The Mind : A Semiotic Theory of Culture*, terj. Ann Shukman, (London, New york : IB Tauris and Co.Ltd, 1990), h. 20



kitab resmi terbuka (*official opened corpus*), dan kitab resmi tertutup (*official closed corpus*).<sup>20</sup>

Umm al-kitab, wahyu adalah firman Allah yang Transenden dan tak terbatas. Pada level ini wahyu terjamin otentisitas, orisinalitas dan transendensinya. Wahyu ini secara keseluruhan merupakan inisiatif dan kreatif Allah yang gagasannya menembus, mencerahkan, dan memberi makna pada seluruh realitas dan umat manusia yang tersentuh oleh gagasan tersebut. Wahyu ini dikomunikasikan melalui Nabi Muhammad kepada umat manusia melalui instrumen bahasa manusia penerimanya, dalam hal ini karena umat penerima wahyu pertama berbahasa Arab maka bahasa wahyu adalah bahasa Arab.

Artikulasi wahyu dalam bentuk bahasa ini, menandai dimulainya tahap kedua. Wahyu yang tak terbatas dan berbahasa Allah menjelma dalam sejarah dunia, terekspresikan dalam bentuk susunan-susunan sintaksis, aturan retorika, dan kosa kata umat manusia penerima pertama. Wahyu pada tingkat kedua ini terbilang unik karena peristiwa ini terjadi hanya sekali dan tidak bisa diulang sehingga kita tidak bisa mengalaminya lagi.

Wahyu dalam kondisi ini bersifat oral. Ujaran wahyu saat itu tidak diketahui lagi apakah sama persis seperti sekarang ini atau tidak, namun yang jelas wahyu tersebut sudah terbingkai dalam sejarah, ideologi, kultur, dan faktor-faktor lainnya. Pada tahapan ini wahyu menjadi wacana yang terbuka, kitab terbuka resmi (*official opened corpus*)

Disebut *opened official corpus* atau kitab terbuka resmi karena sebagai wacana atau ujaran, wahyu al-Qur'an ini belum tertutup bagi pengaruh setting sosio-kultur dan historisitas, juga konteks yang bermacam-macam yang dilekatkan dan ditumpangkan dalam setiap pembacaan.

Selanjutnya wahyu yang masih bersifat wacana terjelma dalam bentuk mushaf yang terbakukan. Peristiwanya terjadi pada

---

<sup>20</sup> Waryono Abdul Ghafur, "al-Qur'an dan Tafsirnya dalam Perspektif Arkoun", dalam Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsudin (ed.), *Op.Cit*, h.183-184

masa khalifah ketiga, yaitu Utsman Ibn. Affan. Begitu proses pemushafan<sup>21</sup> selesai wahyu Allah diumumkan menjadi kitab tertutup resmi (*Official closed Corpus*). Disebut *official closed corpus* karena wahyu itu sudah selesai, terbakukan dan terlembagakan, tak satupun kata boleh ditambahkan atau dihapuskan. Pengungkapannya tunduk dalam kaidah-kaidah pengungkapan tertulis atau teks bahasa Arab, yang konteks-konteks di luar itu tidak mempunyai akses dan jalan masuk kepadanya kecuali lewat teks dimaksud.

Pergeseran dari wacana ke korpus tertutup resmi ini. Arkoun berpendapat bahwa wahyu al-Qur'an bersusunan mitis, Mitos dimaksud di sini bukan berarti kisah khayalan dan dipungkiri tanpa dasar yang nyata, tetapi mitos dimaksud Arkoun adalah merupakan ungkapan simbolis dari kenyataan yang asli dan universal.<sup>22</sup> Dalam bahasa lain, mitos merupakan simbol yang mengungkapkan kebenaran, memberi inspirasi dan merupakan kekuatan yang hidup dalam suatu kebudayaan atau sub kebudayaan.<sup>23</sup> Fungsinya adalah untuk menjelaskan realitas, pelestari, dan pembeku sebuah realitas.<sup>24</sup>

Di sinilah terjadi perubahan radikal terhadap eksistensi wahyu, yang asalnya sebagai sebuah fakta transendental murni cenderung bergeser menjadi sebuah fakta kultural. Sebagai fakta kultural, wahyu dalam tahap *official closed corpus* ini memunculkan 3 (tiga) implikasi fundamental, yaitu :

---

<sup>21</sup> Pemushafan dimaksud adalah proses pengumpulan al-Qur'an baik dari sumber ingatan, hafalan, atau tulisan dari para sahabat menjadi sebuah bentuk fisik (pemushafan), seluruhnya terkondisikan oleh prosedur-prosedur manusiawi yang jelas tak sempurna, seperti : problem transmisi lisan, penggunaan bentuk grafis yang tak sempurna, konflik antar klan atau partai, posisi para sahabat, dan bacaan – bacaan yang tak dilaporkan sampai tersusunnya wahyu (al-Qur'an) menjadi kitab yang berbentuk fisik, seperti kita lihat sekarang ini.

<sup>22</sup> Muhammed Arkoun, *Kajian Kontemporer al-Qur'an*, terj. Hidayatullah, (Bandung : Pustaka, 1982), h. 55

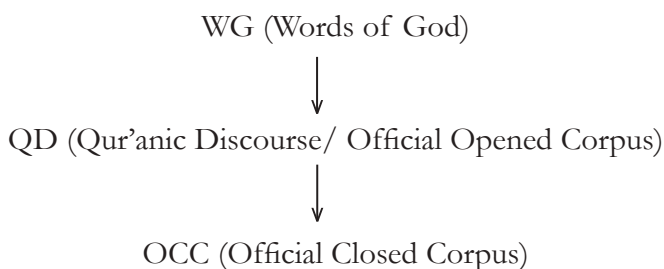
<sup>23</sup> Issa S. Boullata, *Dekonstruksi Tradisi : gelegar Pemikiran Arab Islam*, terj. Imam Khoiri, (Yogyakarta : Lkis, 2001), h. 117

<sup>24</sup> Johan Hendrik Meuleman, "Nalar Islami dan Nalar Modern : Memperkenalkan Pemikiran Mohammed Arkoun", *Op.Cit.*, h. 99



- a. Diskursus al-Qur'an yang pada mulanya diucapkan dan digunakan sebagai sebuah diskursus lisan (oral) kini menjadi sebuah teks tertulis.
- b. Karakter sakral dari wahyu yang bersifat sakral dan tak terbatas, ketika terwadahi dalam tempat material berupa bahasa (bahasa Arab) maka berubahlah menjadi profan, yang harus tunduk pada kaidah-kaidah bahasa atau teori-teori linguistik.
- c. Kitab tersebut menjadi sebuah instrumen kultural menjadi dasar bagi perubahan fundamental lainnya dalam masyarakat Islam, yaitu meningkatkan peran dan akhirnya terjadi dominasi budaya belajar tulisan (*written learned culture*) atas budaya rakyat lisan (*oral folk culture*).<sup>25</sup>

Berangkat dari penjelasan di atas maka pewahyuan al-Qur'an menurut Arkoun, bisa diskemakan sebagai berikut :



Dalam konteks di atas pula maka dengan menggunakan bahasa semiotika bahwa teks al-Qur'an adalah sebagai *parole* didesak oleh teks sebagai *langue*. Arkoun berpendapat bahwa teks al-Qur'an kini tetap merupakan *parole* bagi para mukmin, meskipun al-Qur'an sekarang lebih berfungsi sebagai teks tertulis.<sup>26</sup>

<sup>25</sup> M. Muhammed Arkoun, "Pemikiran Tentang Wahyu (Dari ahl-al-Kitab Sampai Masyarakat Kitab)", May Rahmawati dan Yudhie R. H. Aryono (ed), *Al-Qur'an Buku Yang Menyatakan dan Buku Yang Mencerahkan*, (Yogyakarta : Gugus Press, 2002), h.65

<sup>26</sup> St. Sunardi, Membaca Qur'an Bersama Mohammed Arkoun' dalam Johan Hendrik Meuleman (ed), *Op.Cit.*, h.65

Tujuan membaca al-Qur'an adalah untuk mengerti, yakni mengerti komunikasi kenabian yang hendak disampaikan lewat teks yang bersangkutan. Dengan kata lain, tujuan membaca adalah untuk mencari makna yang hendak disampaikan lewat teks tersebut. Oleh karena itu, orang harus mengoptimalkan setiap kemungkinan bagi terjadinya produksi makna. Optimalisasi ini dilakukan dengan jalan melihat berbagai macam tanda dan simbol yang berkaitan dengan teks tersebut sedemikian rupa sehingga pembaca menjadi akrab dengan tanda dan simbol tadi (sekalipun secara sepintas tidak tampak). Tanda ini dapat berupa kata, struktur kalimat, tanda-tanda bahasa, dan sebagainya.<sup>27</sup>

Untuk mengoptimalkan interaksi yang penuh makna antara teks dan pembacanya, Arkoun mengajukan pendekatan semiotika dengan langkah-langkah (momen) cara baca yang secara garis besar dibagi menjadi 2 (dua), yaitu momen linguistik kritis dan moment hubungan kritis. Dalam momen yang pertama akan ditunjukkan status linguistik dari wacana al-Qur'an dan pada momen kedua akan ditunjukkan bentuk-bentuk isi komunikasi.<sup>28</sup>

### 3. Semiotika al-Qur'an Arkoun

Semiotika sebagaimana dirumuskan di atas sebagai ilmu tentang tanda. Tanda ini memainkan peran penting dalam muncul dan berkembangnya agama-agama, termasuk agama Islam. Sebagai contoh dalam tradisi Kristen bahwa persoalan tanda ini telah mendapat perhatian mulai awal khususnya diterapkan pada analisis teks kitab suci, yang kemudian dikembangkan sampai pada berbagai aspek dari praktek keagamaan, terutama dalam bidang liturgi. Dalam Islam juga telah menempatkan posisi tanda pada tempat yang penting. Sebagaimana kita mengetahui bahwa al-Qur'an dalam bentuknya yang kita terima adalah teks, dan ini juga sebenarnya menjadi wilayah subur bagi analisis semiotika.

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, h.63

<sup>28</sup> *Ibid.*, h.69



Berangkat dari kerangka berpikir ini maka Arkoun menyebutkan secara eksplisit penggunaan semiotika untuk memahami al-Qur'an dan beberapa manfaatnya :

1. Pendekatan semiotik memandang suatu teks sebagai keseluruhan tanda dan sebagai suatu sistem dari hubungan-hubungan intern. Pendekatan itu akan memungkinkan untuk memahami banyak aspek dari sebuah teks yang tidak dapat ditangkap atas dasar suatu analisis yang bertolak dari unsur tertentu yang terpisah dan berdiri sendiri dari teks yang bersangkutan. Dan al-Qur'an juga merupakan himpunan tanda.
2. Analisis semiotis membuat kita mendekati suatu teks tanpa interpretasi tertentu sebelumnya atau praanggapan lain.<sup>29</sup>

Dari sinilah maka menurut Arkoun, menggunakan semiotika untuk memahami al-Qur'an menjadi penting, meskipun Arkoun menyadari sepenuhnya tidak bisa digunakan secara total. Hal ini karena semiotika sampai sekarang ini mengabaikan sifat khusus dari teks-teks keagamaan. Para ahli semiotika juga tidak pernah mengembangkan peralatan analisis khusus untuk teks-teks keagamaan dimaksud. Sesungguhnya teks-teks keagamaan berbeda dengan segala teks lain karena berpretensi memberi petanda terakhir atau paling tidak memberikan kunci untuk mencapai petanda terakhir itu. Dan semiotika tidak memberikan aspek dasar dari teks-teks tersebut, bahkan semiotika cenderung mengabaikan dengan sadar dan sengaja persoalan dari jenis itu.<sup>30</sup>

Arkoun juga secara sadar melampui batas analisis semiotis karena dia juga menaruh perhatian bukan saja pada teksnya atau wacananya, melainkan juga pada hubungan antara wacana, kenyataan, dan persepsi yang diperantarai oleh bahasa. Arkoun juga banyak menaruh perhatian pada hubungan antara teks, penutur

---

<sup>29</sup> Pendapat Arkoun ini penulis kutip dari tulisan Johan Meuleman, "Sumbangan dan Batas Semiotika Dalam Ilmu Agama : Studi Analisis tentang Pemikiran Mohammed Arkoun", dalam *Ibid.*, h. 42

<sup>30</sup> *Ibid.*, h.44

(pembicara, penulis) teks, dan pembaca teks. Persoalan-persoalan ini tidak dibahas oleh semiotika yang justru memusatkan perhatian pada hubungan ketandaan di dalam suatu teks atau sistem tanda lain,<sup>31</sup> namun banyak dibahas dalam teori-teori komunikasi.

Dalam konteks terapan semiotika ini, Arkoun membatasi diri pada hubungan antara misalnya, berbagai aktan di dalam suatu teks atau wacana, bagi Arkoun itu paling banyak merupakan pengantar untuk hubungan pembicara atau penulis-pengirim dan pendengar atau pembaca-penerima yang memang diperantarai teks, tetapi di luar teks.<sup>32</sup>

#### 4. Pembacaan al-Fatihah di bawah Sinaran Semiotika <sup>33</sup>

Di kalangan orang muslim, salah satu teks yang paling dikenal dan disukai adalah teks surat al-Fatihah. Dalam mushaf Utsmani, surah ini menduduki nomor pertama dalam al-Qur'an. Penempatan ini jelas menunjukkan betapa pentingnya surat ini. Dalam perjalanan sejarah, al-Fatihah sering disebut *al-syifa* karena pernah dipandang sebagai teks penyembuh, *al-salah* karena al-Fatihah selalu diucapkan dalam salat. Saking pentingnya maka al-Fatihah disebut dengan *umm al-kitab*.

Sebagaimana telah disebutkan di atas bahwa Arkoun mengajukan pendekatan semiotika dalam memahami al-Qur'an dengan melalui 2 (dua) langkah, yaitu : momen linguistik kritis dan momen hubungan kritis. Dalam momen yang pertama akan ditunjukkan status linguistik dari wacana al-Qur'an dan pada momen kedua akan ditunjukkan bentuk-bentuk isi komunikasi.

---

<sup>31</sup> *Loc.Cit.*

<sup>32</sup> *Ibid.*, h.45

<sup>33</sup> Tulisan ini secara langsung dirangkum dari St. Sunardi, "Membaca Qur'an Bersama Mohammed Arkoun" dalam Johan Hendrik Meuleman (ed), *Ibid.*, h.69-88, juga dalam Mohammad Arkoun, *Kajian Kontemporer al-Qur'an*, terj. Hidayatullah, (Bandung : Pusataka, 1992), h. 101-119



Adapun naskah Arab lengkap dari surat al-Fatihah adalah :

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ① الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ②  
مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ ③ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ④  
صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ⑤

“Dengan menyebut nama Allah yang Maha Pemurah lagi Maha Penyayang ; Segala puji bagi Allah, Tuhan semesta alam ; Maha Pemurah lagi Maha Penyayang ; Yang menguasai di hari pembalasan ; Hanya Engkaulah yang kami sembah ; Dan hanya kepada Engkaulah kami meminta pertolongan ; Tunjukilah kami jalan yang lurus ; (yaitu) Jalan orang-orang yang telah Engkau beri nikmat kepada mereka; Bukan (jalan) mereka yang dimurkai dan bukan (pula jalan) mereka yang sesat “. (QS. al-Fatihah : 1-7)

#### a. Momen Linguistik Kritis

Yang pertama dilakukan tahap linguistik kritis. Tahapan ini Arkoun mengawali dengan memeriksa tanda-tanda bahasa yang ikut mempengaruhi poses produksi makna. Karena al-Qur'an atau kanon resmi tertutup ini ditulis dalam bahasa Arab maka yang perlu diperhatikan adalah tanda-tanda bahasa Arab. Tanda-tanda bahasa dimaksud adalah :

- a. Determinan (*isim ma'rifah*)
- b. Pronomina (*dhamir*)
- c. Kata kerja (*fi'il*)
- d. Kata benda dan sistem pembendaan (*ism dan musamma*)
- e. Struktur sintaksis
- f. Prosodie atau persajakan.

Berkenaan dengan determinan atau Arkoun menunjukkan bahwa hampir semua kata benda dalam surat al-fatihah adalah *isim ma'rifat*. Yang disebut *isim ma'rifah* adalah isim yang sudah menunjukkan pada benda tertentu, biasanya ditandai dengan *al* atau bentuk *idhafah*. Yang pertama kali Arkoun menunjukkan *isim ma'rifah* yang berhubungan dengan kata Allah, yaitu : *al-rahman*, *al-rahim*, *rabb al-alamin*, *malik yaum al-din*. Kemudian disebut *isim ma'rifah* yang tidak berkaitan dengan Allah. Kata-kata tersebut adalah *al-hamd*, *al-shirat*, *al-maghdhub*, *al-dhallin*. Jika *al-hamd* berfungsi



sebagai generalisasi, baik secara ruang maupun waktu, sedangkan lainnya berfungsi untuk kategorisasi.

Kemudian Arkoun memeriksa *phenomena* atau disebut *dhamir*. Arkoun menyatakan bahwa kata ganti orang juga merupakan kategori determinan yang memungkinkan kita menelusuri campur tangan pengujar. Untuk membaca yang sedang kita lakukan, analisis tentang kata ganti merupakan saat yang menentukan, karena hal itu mau tidak mau mengajak kita memasuki persoalan sensitif tentang pembuat teks tersebut. Tujuan mengupas *dhamir* adalah untuk mengidentifikasi siapa yang sedang berbicara dalam teks tersebut.

Dalam hal ini Arkoun pertama-tama memeriksa *dhamir mukhattab* (kata ganti orang kedua). Dalam surat al-Fatihah terdapat pada kata *iyyaka* (kepadamu). Kata ganti ini tidak lain ditujukan pada Allah. Allah merupakan pihak yang dituju dari penyembahan (*na'budu*) dan permohonan pertolongan (*nasta'in*). Allah dalam kedudukannya sebagai orang kedua tunggal juga tampak dalam kata kerja imperatif (*'amr*) yakni *ihdina* (tunjukilah kami---) dan *an'amta* (Engkau memberi nikmat). Arkoun juga memperhatikan *-ta* yang secara eksplisit dikatakan dan *-ta* yang tersembunyi dalam *ghair al-maghdhub*. Bentuk-bentuk seperti ini menurut Arkoun juga dapat dipandang sebagai tanda. Kemudian *dhamir* kedua yang diperiksa adalah *dhamir al-mutakallim* (kata ganti orang pertama). Kata ganti ini tampak sebagai subyek dalam kata *na'budu* dan *nasta'in* dan sebagai obyek dalam kata *ihdina*. Siapakah yang tercakup dalam kata ganti orang pertama jamak ini : Saya dan kamu atau saya dan mereka. Dalam bahasa Indonesia, persoalan ini tak pernah muncul karena hal itu telah dibedakan antara kita dan kami. Dalam surat al-Fatihah, kata ganti orang pertama jamak dimaksud kami adalah saya dan mereka.

Arkoun membahas detail hal ini karena dimaksudkan untuk menganalisis aktan-aktan yaitu pelaku-pelaku yang melaksanakan suatu tindakan yang ada dalam suatu teks atau narasi. Dalam semiotika, analisis aktansial ini akan mengembangkan fungsi-



fungsi sintaksis dalam kalimat. Dalam kategori aktan ini ujaran dipandang sebagai suatu hubungan antara berbagai aktan yang membentuknya atau lebih khusus dapat dikatakan bahwa ujaran harus dilihat dari kategori hubungan antar aktan. Poros pertama yang terpenting adalah poros subyek-obyek. Di sini orang dapat memeriksa siapa melakukan apa. Poros kedua menjawab persoalan siapa yang melakukan dan untuk siapa itu dilakukan. Poros ini berupa poros pengirim-penerima. Poros ketiga dimaksudkan untuk mencari aktan yang mendukung dan aktan yang menentang subyek, yang berada dalam poros pendukung-penentang. Inilah 3 (tiga) macam pasangan aktan yang dapat membantu pembaca untuk mengidentifikasi aktan yang dapat dan kedudukannya. Aktan tidak harus berupa orang atau pribadi tetapi juga bisa berupa nilai.

Diakhir pemeriksaan tentang prenomena ini maka Akoun menyimpulkan dalam kategori aktan, khususnya dengan poros pengirim-penerima. Dia mengatakan bahwa Allah adalah aktan pengirim-penerima 1 ; pengujar –yaitu manusia adalah aktan penerima-pengirim 2. Dari pernyataannya ini dapat dikatakan bahwa dalam surat al-Fatihah, Allah adalah aktan pengirim pesan, sedangkan manusia adalah aktan penerima pesan. Akan tetapi Arkoun memperhatikan bahwa struktur hubungan antar aktan tersusun sedemikian rupa sehingga sebaliknya juga dapat diterima. Maksudnya manusia juga dapat menjadi pengirim dan Allah menjadi penerima.

Tentang *fiil*, bahwa dalam surat al-Fatihah terdapat 2 (dua) *fiil*, yaitu *fiil mudharaah*, yaitu : *na'budu* dan *nasta'in*. Dua kata kerja *mudharaah* menggarisbawahi permanensi upaya tersebut untuk mempersempit jarak antara seorang penyeru yang sadar sebagai hamba seraya tiadanya daya upaya dan suatu sosok penderma yang ditunjukkan dengan kuat sebagai mitra terakhir yang pantas dipuji dan selanjutnya mampu menyantuni. Berbagai fungsi sintaksis di sini juga dikaitkan dengan nilai-nilai semantis untuk mengungkapkan secara memadai dan memperkuat percaturan konstitutif dari kedua aktan itu.

Kemudian juga terdapat kata kerja '*amr*, yaitu *ibhdina*. Menurut Arkoun kata perintah *ibhdina* yang berada setelah 2 (dua) kata kerja *mudbaraah* tidak mungkin mempunyai nilai suatu perintah namun menjelaskan permohonan yang secara tersirat diformulasikan dalam *na'budu* dan *nasta'in*.

Kata benda dan sistem pembendaan (*ism* dan *musamma*) dalam surat al-Fatihah tercatat berbagai kata benda asal, yakni : *ism*, *Allah*, *hamd*, *rabb*, *yaum*, *din*, dan *shirat*. Sedangkan yang melalui proses pembendaan adalah *al-rahman* (kata kerja-....), *al-Rahim* (kata kerja-....), '*alamin* (kata kerja-.....), *malik* (kata kerja-fail/pelaku), *mustaqim* (kata kerja -.....), *maghdhub* (kata kerja-maf'ul), *al-Dhallin* (kata kerja-....)

Setelah diadakan pemeriksaan sebagaimana di atas, Arkoun mencatat sejumlah hubungan tertentu atas dasar menganalisa dari tanda-tanda bahasa tersebut dan fungsi-fungsi sintaksis pada tingkat ujaran. Dia membuat skema yang memuat 4 (empat) lexis dan 7 (tujuh) predikat, yaitu :

- 1) Bi-ismi al-Allah Al-rahman al-rahim
- 2) Al-hamd li-Allah Rabb al-alamin
- 3) Al-rahman al-rahim
- 4) malik yaum al-din
- 5) Iyyaka na'budu wa iyyaka nasta'in
- 6) Ihdina al-shirat al-mustaqim
- 7) Shirat al-ladzina an'amta alaihim Ghair al-maghdhub 'alaihim  
Wa la al-dhallin

Mengenai bahasa Arab, khususnya al-Qur'an kaya dengan khasanah prosodi di dalamnya. Persajakan atau prosodi ini berkaitan erat dengan aksentuasi, intonasi, ketinggian nada, perlangsungan waktu, dan lain-lain. Dalam surat al-Fatihah, Arkoun mencatat kehadiran sajak *im* yang berselang-seling dengan *in*. Dari sudut pandang fonem dicatat tekanan paling menonjol dari *mim*, *lam*, *in*, *ha*.



Menurut Arkoun bahwa pentingnya langkah ini adalah untuk mengungkapkan tatanan yang mendalam yang ada di balik penampakan teks seolah-olah tidak teratur. Analisis dilakukan sedemikian rupa sehingga ditangkap keseluruhan teks sebagai hubungan-hubungan internal. Hubungan internal dianalisis berdasarkan tanda-tanda bahasa yang ada. Demikian teks tidak hanya tampak sebagai kumpulan kata-kata, melainkan tampak sebagai suatu sistem hubungan internal.

### **b. Momen Hubungan Kritis**

Selanjutnya berkaitan dengan hubungan kritis. Pada langkah yang kedua ini, Arkoun melakukan 2 (dua) hal, yaitu eksplorasi historis dan eksplorasi antropologis. Untuk eksplorasi historis Arkoun memilih karya salah satu mufasir kenamaan, yaitu Fakhr al-Din al-Razi dalam Tafsir al-Kabir-nya. Eksplorasi historis ini bertujuan untuk membaca kembali salah satu khasanah tafsir klasik dan mencari petanda terakhir di dalamnya. Sedangkan lewat eksplorasi antropologis, Arkoun ingin mencari petanda terakhir dengan teori mitos, yang dari sini akan memperlihatkan bagaimana bahasa dipakai dalam berbagai jenis simbol. Selanjutnya Arkoun melihat sejauh mana kemiripan antara petanda terakhir yang ditunjukkan oleh al-Razi dengan petanda terakhir yang ditunjukkan oleh Arkoun sendiri dengan analisis mitos ini.

#### **1) Eksplorasi Historis**

Dalam tahap ini Arkoun bermaksud memeriksa pencapaian dan keterbatasan dari tafsir yang sudah diupayakan oleh orang-orang muslim. Dia juga menunjukkan bahwa inteligibilitas karya al-Razi harus ditelusuri juga lewat pengandaian-pengandaian yang bersifat implisit.

Tak seorangpun meragukan eruditas al-Razi di bidang pemikiran Islam, yang telah menulis Tafsir al-Kabir, tetapi orang sering meragukan apakah betul bahwa apa yang dilakukan al-Razi itu benar-benar tafsir. Al-Suyuti bahkan mengatakan bahwa dalam karya tersebut kita akan dapat menemukan segala-galanya

tetapi kecuali tafsir. Untuk menafsirkan al-Fatihah misalnya al-Razi membutuhkan 99 halaman. Sebenarnya yang menghalangi orang menerima karya al-Razi ini sebagai karya tafsir adalah kecenderungan al-Razi yang memasukkan berbagai pengetahuan untuk menafsirkan al-Qur'an sehingga kesannya justru mengabaikan tafsir itu sendiri.

Kekhasan tafsir al-Razi memang justru terletak pada usahanya untuk mengintegrasikan pengetahuannya yang luas dalam kerangka al-Qur'an. Michel Lagard, seorang sarjana sahabat Arkoun yang menghususkan diri pada bahasan Tafsir al-Kabir menunjukkan paling tidak ada 6 (enam) persoalan yang meliputi sekaligus mengarahkan Tafsir al-Kabir. Keenam persoalan itu adalah persoalan linguistik, semantik, i'jaz, eksegesis, teologis filosofis, dan persoalan yuridis –ritual.

Sebanding dengan apa yang dilaksanakan Lagard, Arkoun juga melaksanakan hal yang sama terhadap Tafsir al-Kabir. Jika Lagard tertuju pada usaha sistematisasi pemikiran al-Razi, sedangkan Arkoun cenderung untuk mempertanyakan dan menjelaskan mengapa al-Razi menafsirkan al-Qur'an seperti itu. Membaca Tafsir al-Kabir ini, Arkoun memberikan 5 (lima) kode, yang meliputi : kode linguistik, kode keagamaan, kode simbolis, kode kultural, dan kode anagogi.

Dalam semiotika, kode adalah sistem tanda yang menghasilkan teks. Arkoun memasukkan kategori kode ini dengan maksud mencari semacam tuntunan untuk membimbing kita dalam membaca karya al-Razi. Tanpa mengenal kode-kode yang dipakai al-Razi sulit bagi kita untuk memahami tafsirnya.

Dari keenam kode, kode anagogis adalah kode yang paling penting. Tentang kode ini Arkoun menulis bahwa kode anagogis merupakan kode terpenting karena dari sudut pandang mufasir, kode ini merupakan kode yang mempersatukan seluruh kode di atas untuk memahami petanda terakhir dari teks al-Qur'an. Kode ini mempunyai arti penting untuk menunjukkan bahwa menurut al-Razi dan seluruh mufasir klasik bahwa dalam al-Qur'an pasti



ada petanda terakhir, ada suara hati orang-orang muslim. Dalam mengkaji al-Fatihah terdapat 2 (dua) persoalan : pertama adalah dapatkah kita sekarang ini mengungkapkan petanda terakhir ini, dan kedua adalah pada tingkat dimanakah al-Razi dan para mufassir klasik lainnya menempatkan petanda terakhir pada tingkat keagamaan, simbolis, kultural, atau ontologis.

## 2) Eksplorasi Antropologis

Dalam Eksplorasi Antropologis ini, Arkoun menggunakan analisis mitis karena dia yakin bahwa dengan cara ini dia dapat memahami teks dari berbagai segi dan dimensi. Arkoun juga yakin bahwa dalam al-Qur'an ada banyak simbolisme yang mengungkapkan realitas asli dan universal manusia. Untuk mengetahui makna simbolis dan mitis dari al-Qur'an termasuk al-Fatihah maka mau tidak mau kita harus tahu dan akrab dengan setiap tanda yang dipakai di dalamnya.

Selama berabad-abad orang menyatakan bahwa salah satu kemukjizatan al-Qur'an tampak dalam keindahan kesusasteraannya. Mengapa orang tidak mencari sifat kemukjizatan dalam simbolisme yang begitu primordial dan universal. Arkoun melihat dalam al-Qur'an ada 4 (empat) macam simbolisme, yaitu : simbolisme tentang kesadaran manusia akan kesalahan, simbolisme manusia akan cakrawala eskatologi atau kehidupan yang akan datang, simbolisme tentang kesadaran manusia sebagai umat, simbolisme tentang hidup dan mati.

Untuk melakukan analisis mitis ini dibutuhkan kemampuan untuk menghubungkan berbagai unsur yang kadang-kadang bersifat meta bahasa. Kata *al-sirat*, misalnya, dijelaskan oleh al-Tabari dengan kata *tariq* atau jalan. Itulah designatum atau rujukan pertama yang secara konvensional diterima oleh orang-orang Arab, namun dalam konteks ini al-Qur'an tidak menggunakan kata *tariq*. Pemilihan *al-sirat* ini menjadi tanda *al-sirat*, yang berkembang menjadi simbol *al-sirat* yang digunakan untuk mengungkapkan isi wahyu yang hendak disampaikan kepada manusia.



Untuk mengungkap tanda dan simbol tersebut dalam rangka analisis mitis atau simbolis maka menurut Arkoun harus berhadapan terlebih dahulu dengan data linguistik kata sebagai simbol. Bukan kata sebagai tanda. Dengan cara itu, Arkoun melihat adanya simbolisme tentang kesadaran manusia akan kejahatan. Simbolisme ini terungkap dalam simbol-simbol *iybaka na'budu...*, *sirat al-mustaqim*, *an'ama/maghdhub alaihim*, *dhallin*. Harus diakui bahwa Arkoun sendiri tidak menjelaskan secara rinci tentang simbolisme kejahatan dalam surat al-Fatihah. Dia baru menunjukkan adanya simbolisme. Dari sini dapat dikatakan bahwa ungkapan-ungkapan *iybaka na'budu...*, *sirat al-mustaqim*, *an'ama/maghdhub alaihim*, *dhallin* merupakan ungkapan kesadaran asli akan masalah kejahatan yang merupakan salah satu persoalan dasar dalam kehidupan manusia.

Simbolisme menyangkut kesadaran akan kejahatan juga tampak dalam oposisi yang terungkap dalam ungkapan *alladzina an'ama alaihim/ghair al-maghdhub alaihim*. Dengan ungkapan ini, peguajar menyatakan kesadarannya akan keadaan hidupnya yang terdiri atas kebaikan dan kejahatan. Keadaan ini membuat kehidupan eksistensialnya berada dalam ketidakpastian. Oleh karena itulah pengujar menyerahkan pada diri dan mengandalkan Dia yang mempunyai kekuasaan untuk mengadili.

Simbolisme menyangkut kesadaran akan 'ada' yang meliputi hidup dan mati manusia terungkap dalam kata Allah dan *rabb al-alamin*. Secara jujur kita dapat bertanya pada diri kita sendiri tentang makna yang terkandung dalam kata Allah kalau kita mengucapkan kata tersebut dan realitas apa yang ditunjukkannya. Secara filologis, dapat dijelaskan bahwa kata Allah berasal dari artikel *al* dan kata *ilah*. Secara fiologis dan etimologis orang memang dapat memastikan asal dan makna kata tersebut, tetapi secara simbolis orang akan selalu terbuka kepada berbagai makna yang ditunjuk oleh suatu simbol.

Seperti sudah dikatakan, Arkoun melihat bahwa dalam surat al-Fatihah kata Allah dan *rabb al-alamin* merupakan ungkapan simbolisme kesadaran manusia akan kehidupan dan kematian.



Bentukan ungkapan ini merupakan anggitan ke[Allah-an orang-orang muslim yang dimaksudkan untuk membedakannya dengan anggitan ke-allah-an orang-orang sebelum Islam. Data filologis ini saja sudah mengundang kita untuk tahu lebih banyak anggitan ke-Allah-an sebelum Islam supaya kita tahu lebih tajam kekayaan makna ke-Allah-an al-Qur'an. Dalam status simbolisnya, ungkapan Allah dan *rabb al-alamin* merupakan simbolisasi keberadaan manusia sendiri.

Berkaitan langsung dengan surat al-Fatihah, dilihat dari istilah-istilah yang terkandung di dalamnya tidaklah berkaitan dengan suatu acuan yang jelas. Arkoun memahami keterbukaan berbagai istilah dan ujaran yang ada di dalamnya adalah :

*“Al-hamd li-Allah Rabb al-alamin; al-rahman al-rahim”*

mengacu pada ilmu-ilmu dasar ontologis dan metodologis dari pengetahuan

*“Malik yaum al-din”*

berkaitan dengan persoalan eskatologis

*“Iyyaka na'budu wa iyyaka nasta'in”*

adalah tentang peribadatan

*“Thdina al-shirat al-mustaqim”*

adalah tentang etika

*“Al-ladzina an'amta alaihim”*

tentang ilmu kenabian

*“Ghair al-maghdhub alaihim wa la al-dhallin”*

tentang sejarah spiritual kemanusiaan ; tema-tema pelambangan yang buruk, yang diuraikan dalam kisah orang-orang terdahulu

Pada analisis di tahap ini, Arkoun juga membicarakan tentang fungsi denotatif. Fungsi ini tidak identik dengan fungsi denotatif pada tingkat analisis tanda, ketika fungsi denotatif sejajar dengan makna leksikal atau makna sesuai dengan kamus. Surat al-Fatihah mempunyai fungsi denotatif dalam arti bahwa seluruh strukturnya mempunyai kekuatan untuk menunjuk realitas hidup



manusia yang terdalam. Arkoun menyebut realitas ini sebagai *originnaire*, yaitu yang menyangkut pengalaman-pengalaman batas hidup manusia, seperti : kehidupan, kematian, waktu, cinta, nilai, kekuasaan, kekudusan, dan kekerasan. Singkatnya surat al-Fatihah bagaikan pintu gerbang untuk melihat pada kita dari seginya yang paling dalam.

Kekuatan denotatif sangat dipengaruhi oleh keakraban kita dengan berbagai macam simbolisme yang dipakai dalam kebudayaan Timur Tengah, tempat al-Qur'an diturunkan. Dengan kata lain analisis mitis yang ditawarkan Arkoun harus pula disertai dengan kajian antropologi kebudayaan Arab khususnya dan kebudayaan Timur Tengah pada umumnya. Kajian ini dapat mengantarkan kita pada berbagai simbolisme yang pernah atau masih hidup di daerah Timur Tengah, baik dari lingkungan agama-agama monoteis maupun bukan. Ini berarti perlu dilakukan pula kajian antropologi komparatif. Selama ini, menurut Arkoun, kajian sejarah agama-agama monoteis cenderung hanya bersifat linier. Kajian ini tidak akan menutup kemungkinan untuk saling mengayakan antar berbagai tradisi keagamaan namun justru saling memiskinkan karena masing-masing sibuk dengan soal-soal seperti keaslian ajaran.

Arkoun juga menunjukkan bahwa analisis simbolis memungkinkan bahasa keagamaan dapat menjadi bahasa performatif atau bahasa yang mempunyai kekuatan kreatif. Yang seperti ini berlaku pada al-Qur'an termasuk al-Fatihah. Yang dimaksud Arkoun dengan bahasa performatif atau tepatnya wacana performatif adalah parole yang mengatakan apa yang saya perbuat dan pada waktu yang sama merupakan parole yang membuat saya menyempurnakan atau menyelesaikan tindakan saya. Dengan kata lain kalau kita mengatakan suatu wacana performatif , kita tidak hanya mengatakan atau mengartikulasikan fonem saja melainkan juga meakukan tindakan atau membentuk aksi. Wacana performatif



bukanlah wacana tentang suatu tindakan, melainkan wacana yang diucapkan bersamaan dengan dilakukannya suatu tindakan.<sup>34</sup>

Segi performatif inilah yang memungkinkan al-Fatihah menjadi *parole* bagi siapa saja yang mengujarkannya sebagaimana dulu pernah menjadi *parole* bagi Nabi Muhammad. Segi ini menunjukkan kekuatan kreatif dari bahasa. Berkaitan dengan surat al-Fatihah, jika dikatakan *al-rahman al-rahim* maka berarti tidak hanya dikatakan atau melakukan konstataasi suatu keadaan atau tindakan, melainkan kita sedang menciptakan tindakan, entah itu berupa pengakuan (bahwa Allah adalah *al-rahman dan al-rahim*), pengharapan akan pengampunan dari *al-rahman al-rahim*, atau penyerahan diri kepada *al-rahman al-rahim* atau tindakan lainnya sesuai dengan keadaan orang-orang yang mengucapkannya.

---

<sup>34</sup> Dalam bahasa Ricoeur bahwa wacana menunjuk kepada bahasa sebagai *event*, yaitu bahasa yang membicarakan sesuatu, bahasa yang digunakan dalam komunikasi, baik lisan maupun tertulis. Lihat dalam Paul Ricoeur, *Filsafat Wacana : Membelah Makna dalam Anatomi Bahasa*, Terj. Masnur Hery, (Yogyakarta : Ircisod, 2003), h. 217-218



# BAB 8



## PENDEKATAN SEMANTIK

### A. Pengertian

Semantik semula berasal dari bahasa Yunani, mengandung makna *to signify* atau memaknai. Sebagai istilah teknis, semantik mengandung pengertian studi tentang makna. Makna menjadi bagian dari bahasa.<sup>1</sup> Dengan demikian semantik merupakan bagian dari linguistik.<sup>2</sup>

Semantik sebagai bagian atau cabang dari linguistik atau linguistik general. Linguistik general adalah konsep umum yang diberikan pada teori dasar, konsep dasar, model dan metode penyelidikan bahasa.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Ada 3 (tiga) komponen bahasa, yaitu bunyi, tata bahasa, dan makna. Adapun hubungan antara ketiganya bahwa : a. bahasa pada awalya merupakan bunyi-bunyi abstrak yang mengacu pada adanya lambang-lambang tertentu ; b. lambang-lambang merupakan seperangkat sistem yang memiliki tatanan dan hubungan tertentu ; c. Seperangkat lambang yang memiliki bentuk dan hubungan itu mengasosiasikan adanya makna tertentu. Lihat dalam Aminuddin, *Semantik : Pengantar Studi Tentang Makna*, (Bandung : Sinar Baru, 1988), h.15

<sup>2</sup> *Loc.Cit.*

<sup>3</sup> Harimurti Kridalaksana, *Kamus Linguistik*, (Jakarta : Gramedia, 1993), h.131



Secara umum semantik merupakan studi tentang makna-makna kata atau telaah makna. Relevan dengan pernyataan Fatimah Djajasudarma bahwa semantik adalah ilmu yang menelaah lambang-lambang atau tanda-tanda yang menyatakan makna, hubungan makna yang satu dengan yang lain. Jadi semantik mencakup makna kata, perkembangan, dan perubahannya.<sup>4</sup>

Semantik erat berkaitan dengan makna bahasa. Bahasa merupakan sesuatu yang khas yang dimiliki manusia. Ernst Cassier menyebut manusia sebagai *animal symbolicum*, yakni makhluk yang menggunakan media berupa simbol kebahasaan dalam memberi arti dan mengisi kehidupannya. Dengan demikian seharusnya manusia dan semantik adalah dua hal yang tak terpisahkan.

Adapun obyek kajian semantik adalah makna yang berada dalam satuan-satuan dari bahasa berupa kata, frase, klausa, kalimat, paragraf, dan wacana. Dia juga dapat dianalisis melalui struktur dalam pemahaman tataran bahasa, di samping dapat dianalisis melalui fungsi dalam pemahaman fungsi antar unsur.<sup>5</sup>

Secara logis, pendekatan ini bisa diaplikasikan dalam mengkaji al-Qur'an karena al-Qur'an sendiri berujud teks, yang juga tersusun dari kata, frasa, dan seterusnya. Dalam bahasa Abdul Muin Salim, ada kosa kata qur'ani, frasa qur'ani, klausa qur'ani, ayat-ayat qur'ani, dan hubungan antar bagian-bagian tersebut.<sup>6</sup>

## B. Kajian Historis

Aristoteles sebagai pemikir Yunani yang hidup pada masa 384-322SM, adalah pemikir pertama yang menggunakan istilah 'makna' lewat batasan pengertian kata yang menurutnya adalah satuan terkecil yang mengandung makna. Dalam hal ini Aristoteles juga telah mengungkapkan bahwa makna kata itu dapat dibedakan antara makna yang hadir dari kata itu sendiri secara otonom serta makna kata hadir akibat terjadinya hubungan gramatikal.

---

<sup>4</sup> T. Fatimah Djajasudarma, *Semantik I : Pengantar Ke Arab Ilmu Makna*, (Bandung : Eresco, 1993), h.4

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

<sup>6</sup> Abdul Muin Salim, *Metode Tafsir*, (Ujung Pandang : IAIN Alauddin, 1994), h.5

Plato (429-347SM) dalam *Cratylus* mengungkapkan bahwa bunyi-bunyi bahasa itu secara implisit mengandung makna-makna tertentu. Hanya saja memang pada masa itu batas antara etimologi, studi makna, maupun studi makna kata belum jelas.

Pada tahun 1825M, seorang berkebangsaan Jerman, C. Chr. Reisig, mengemukakan konsep baru tentang tata bahasa yang menurut Reisig meliputi 3 (tiga) unsur utama, yakni :

1. Semasiologi, yakni ilmu tentang tanda
2. Sintaksis, yakni studi tentang kalimat
3. Etimologi, yakni studi tentang asal-usul kata sehubungan dengan perubahan bentuk maupun makna

Pada masa ini istilah semantik itu sendiri belum digunakan meskipun studi tentangnya sudah dilaksanakan, sebab itulah masa tersebut oleh Ullman disebut sebagai masa pertama pertumbuhan yang diistilahkannya dengan *underground period*.

Masa kedua pertumbuhan semantik telah ditandai dengan kehadiran karya Michel Breal (1883M) seorang berkebangsaan Perancis. Lewat artikelnya yang berjudul *Les Lois Intellectuelles du Langage*. Pada masa itu meskipun Breal dengan jelas telah menyebutkan semantik sebagai bidang baru dalam keilmuan, dia seperti halnya Reisig, masih menyebut semantik sebagai ilmu yang murni historis. Dengan kata lain, studi semantik pada masa itu lebih banyak berkaitan dengan unsur-unsur di luar bahasa itu sendiri, misalnya : bentuk perubahan makna, latar belakang perubahan makna, hubungan perubahan makna dengan logika, dan lain-lain. Karya klasik Breal dalam bidang semantik pada akhir abad ke-19 adalah *Essai de Semantique*.

Masa pertumbuhan ketiga pertumbuhan studi tentang makna ini ditandai dengan pemunculan karya Filolog Swedia, yakni Gustav Stern, yang berjudul *Meaning and Change of Meaning with Special Reference to the English Language* (1931M). Stern dalam kajian itu telah melakukan studi makna secara empiris dengan bertolak kepada satu bahasa, yaitu bahasa Inggris. Beberapa



puluh tahun sebelum kehadiran karya Stern itu di Jenewa telah diterbitkan kumpulan bahan kuliah seorang pengajar bahasa yang sangat menentukan arah perkembangan linguistik berikutnya, yakni buku *Cours de Linguistique Generale* (1916M) karya Ferdinand de Saussure.

Terdapat 2 (dua) konsep baru yang ditampilkan Saussure dan merupakan revolusi dalam bidang teori dan penerapan studi kebahasaan. Kedua konsep itu adalah :

1. Linguistik pada dasarnya merupakan studi kebahasaan yang berfokus pada keberadaan bahasa itu pada waktu tertentu sehingga studi yang dilaksanakan haruslah menggunakan pendekatan sinkronis atau studi yang bersifat deskriptif. Sedangkan studi tentang sejarah dan perkembangan bahasa adalah kajian kesejarahan yang menggunakan pendekatan diakronis
2. Bahasa merupakan suatu *gestalt* atau suatu totalitas yang didukung oleh berbagai elemen, yang elemen yang satu dengan yang lain mengalami saling ketergantungan dalam rangka membangun keseluruhannya. Wawasan kedua ini pada sisi yang lain juga menjadi akar dari paham linguistik struktural

Tokoh yang secara sungguh-sungguh berusaha mengadaptasikan pendapat Saussure itu dalam bidang semantik adalah Trier's. Salah satu teori profesor berkebangsaan Jerman tersebut adalah teori Medan Makna. Dengan diadaptasikannya teori Saussure dalam bidang Semantik maka dalam perkembangan berikutnya kajian semantik memiliki ciri :

1. Meskipun semantik masih membahas tentang perubahan makna, pandangan yang bersifat historis sudah ditinggalkan karena kajian yang dilakukan bersifat deskriptif.
2. Struktur dalam kosa kata mendapat perhatian dalam kajian sehingga dalam konggres para linguis di Oslo (1957)

maupun di Cambridge (1962), masalah semantik struktural merupakan salah satu masalah yang hangat dibicarakan.<sup>7</sup>

Sedangkan di dunia Islam, kesadaran tentang semantik ini pernah ditunjukkan oleh Ali ibn Abi Thalib ketika mengomentari term *wajh*. Diriwayatkan bahwa Ali ibn Abi Thalib memerintahkan Ibn Abbas untuk menolak pemahaman keagamaan Khawarij dengan menggunakan sunnah, tidak dengan al-Qur'an. Kata Ali : *"wa la tujadiluhum bi al-Qur'an fa innahu hammalu d'zi wujuh"* (janganlah engkau berargumen menghadapi mereka dengan al-Qur'an karena dia memiliki berbagai wajah).<sup>8</sup>

Babak awal kesadaran semantik ini dalam penafsiran al-Qur'an pada abad ke-8an dimulai oleh Muqatil Ibn. Sulaiman dalam karyanya al-Asybah wa al-Nadzair fi al-Qur'an al-Karim dan Tafsir al-Muqatil Ibn Sulaiman. Menurut Ibn. Sulaiman bahwa setiap kata di dalam al-Qur'an, di samping memiliki arti definitif, juga mempunyai arti alternatif lainnya, contoh kata *yadd* yang memiliki arti definitif tangan, menurut Ibn. Sulaiman dalam konteks pembicaraan ayat kata tersebut memiliki 3 (tiga) arti alternatif, yaitu : tangan secara fisik sebagai anggota tubuh (dalam QS. al-A'raf : 108) ; kedermawanan (dalam QS. al-Isra : 29) ; aktivitas atau perbuatan (dalam QS. Yasin : 35). Yang melakukan hal senada juga adalah Harun Ibn. Musa dalam bukunya al-Wujuh wa Nadzair fi al-Qur'an al-Karim, juga al-Jahiz dalam beberapa tulisannya al-Bayan wa al-Tabyin, al-Hayawan, Rasail al-Jahiz, al-Bukhala, al-Utsmaniyah, dan lain-lain, serta Ibn. Qutaibah dalam Ta'wil Musykil al-Qur'an, dan seterusnya.<sup>9</sup>

### C. Konsep Dasar

Sebagaimana yang telah disebut di atas bahwa antara manusia dan bahasa tak dapat dipisahkan. Bahasa sendiri awalnya adalah bunyi-bunyi abstrak yang mengacu pada lambang tertentu.

---

<sup>7</sup> Aminuddin, *Op.Cit.*, h. 15-17

<sup>8</sup> M. Nur Kholis Setiawan, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*, (Yogyakarta : eLSAQ, 2005), h. 168

<sup>9</sup> *Ibid.*, h.168-174



Lambang-lambang dimaksud merupakan seperangkat sistem yang memiliki tatanan dan hubungan tertentu, dan seperangkat lambang yang memiliki bentuk dan hubungan itu mengasosiasikan adanya makna tertentu.<sup>10</sup> Berkaitan dengan uraian dan kejelasan makna inilah maka sebuah teks-teks bahasa membutuhkan pendekatan semantik.

Beberapa hal yang harus dicermati dalam studi teks dengan pendekatan semantik adalah sebagai berikut :

1. Pendekatan semantik berkaitan langsung dengan pencarian makna teks-teks bahasa
2. Dalam sebuah teks bahasa memuat unsur-unsur atau satuan-satuan, yakni : kata, frase, klausa, kalimat, paragraf, dan wacana. Inilah yang menjadi sasaran pencarian makna dalam semantik.
3. Macam-macam makna
  - a. *Makna leksikal* adalah makna yang dimiliki, seperti ibu adalah orang yang melahirkan kita
  - b. *Makna gramatikal* adalah makna yang baru ada setelah terjadi proses gramatikal, seperti afiksasi, reduplikasi, komposisi, atau kalimatisasi. Contoh : afiksasi prefiks ber- diikuti kata baju atau berbaju berarti memakai, mengenakan baju.
  - c. *Makna kontekstual* adalah makna sebuah kata yang ada dalam sebuah konteks. Contoh penggunaan kata jatuh berikut akan mempunyai arti berbeda, yakni : adik jatuh, jatuh cinta, jatuh dalam ujian.
  - d. *Makna referensial dan non-referensial*; Makna referensial adalah makna yang mengacu pada sesuatu, seperti : orang, kuda ; sedangkan makna non-referensial yakni makna yang tidak ada referensinya, seperti : kenapa why, selalu always, tidak pernah never

---

<sup>10</sup> Aminuddin, *Op.Cit.*, h. 87-93. Lihat juga dalam Akhmad Muzakki, *Kontribusi Semiotika dalam Memahami Bahasa Agama*, (Malang ; UIN Malang Press, 2007), h. 41-47

- e. *Makna denotatif dan konotatif*; Makna denotasi adalah makna dasar , seperti penggunaan kata amplop dalam kalimat amplop adalah sampul yang berfungsi sebagai tempat surat ; sedangkan makna konotasi adalah makna evaluatif, yang sifatnya menilai, seperti : penggunaan amplop dalam kalimat berilah amplop agar urusanmu beres.
  - f. *Makna konseptual dan asosiatif*; Makna konseptual adalah makna yang dimiliki oleh leksem atau kata terlepas dari konteks asosiasi apapun, sedangkan makna asosiatif adalah makna yang dimiliki sebuah leksem berkenaan dengan adanya hubungan atas sesuatu yang berada di luar bahasa. Bandingkan kata melati sebagai bunga berwarna putih yang harum baunya dengan melati sebagai sesuatu yang berhubungan dengan suci atau kesucian.
  - g. *Makna deskriptif*, makna yang dimiliki oleh suatu kata yang bersifat menggambarkan sesuatu
  - h. *Makna klasifikatoris*, makna yang dimiliki oleh suatu kata yang bermaksud untuk mengklasifikasikan atau menggabungkan sesuatu dengan sesuatu lainnya.
4. Perkembangan makna
- Makna mengalami perluasan makna, penyempitan makna, atau pemindahan makna.
- a. *Perluasan makna*: Perubahan pengalaman dan budaya, konteks dan pengetahuan mempengaruhi makna sesuatu kata.
  - b. *Penyempitan makna*: Seperti perluasan makna, perubahan pengalaman dan budaya, konteks, dan pengetahuan boleh menyempitkan makna sesuatu kata sehingga menjadi khusus.
  - c. *Pemindahan makna*: Pemindahan makna berlaku dalam bahasa kiasan. Bahasa kiasan dapat dibagikan kepada peribahasa dan bukan peribahasa. Makna sesuatu



perkataan itu akan berubah mengikut perubahan masa, teknologi dan hubungan sosial dalam masyarakat.

Contoh : beternak (makna lama : memelihara binatang darat, sedangkan makna baru: termasuk memelihara kehidupan air seperti ikan dan udang) ; taman (makna lama : tempat indah dengan tumbuhan bunga, sedangkan makna baru : termasuk kawasan perumahan dan perindustrian), rawat (makna lama : menjaga orang sakit) (makna baru : termasuk memulihkan orang sakit, barang-barang lama, barang rusak, air kumbahan), dan lain-lain.

#### **D. Pendekatan Semantik dalam Studi al-Qur'an : Telaah Pemikiran Toshihiko Izutsu**

##### **1. Siapa Toshihiko Izutsu ?**

Toshihiko Izutsu adalah seorang professor di berbagai universitas terkenal, di antaranya dia mengajar di institut kajian bahasa dan budaya pada universitas Keio di Tokyo Jepang, mengajar pula di akademi filsafat di Iran-Teheran, juga di kajian keIslaman universitas McGill Montreal-Kanada. Dia juga terkenal sebagai salah satu pengarang produktif beberapa buku keislaman dan agama-agama lain.

Izutsu ini dilahirkan di tengah-tengah keluarga pengusaha kaya Jepang pada tanggal 4 Mei 1914M dan meninggal dunia pada tanggal 1 Juli 1993M. Ayahnya adalah seorang penulis kaligrafer penganut Zen Budha sehingga dari sini Izutsu di masa kecilnya akrab dengan Zen, meditasi, dan Koan.

Memulai pendidikan tingginya di Fakultas Ekonomi Universitas Keio Jepang, tetapi kemudian berpindah ke jurusan sastra Inggris atas anjuran dari profesornya yang bernama Junzaburo Nishiwaki sampai mendapatkan gelar sarjana muda, dan dia menjadi asisten peneliti sejak tahun 1937M.

Persentuhannya dengan Islam dimulai saat dia mendapatkan proyek penerjemahan al-Quran dari bahasa Arab ke bahasa Jepang, yang kemudian dia selesaikan tahun 1958M. Karya terjemahannya diakui keakuratannya dan sampai saat ini masih digunakan sebagai rujukan dalam kegiatan-kegiatan ilmiah. Izutsu memang berbakat dalam pembelajaran bahasa asing dan dia mampu menyelesaikan membaca al-Qur'an dengan baik dalam jangka waktu satu bulan setelah sebelumnya dia memulai belajar bahasa Arab.

Beberapa karya hasil persentuhannya dengan al-Qur'an secara khusus dan Islam secara umum adalah :

1. *Ethico-Religious Concepts in the Quran* ( yang diterbitkan pada tahun 1966 dan dicetak ulang tahun 2002)
2. *Concept of Belief in Islamic Theology* (yang diterbitkan tahun 1980)
3. *God and Man in the Koran* (yang diterbitkan tahun 1980)
4. *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts* (yang diterbitkan tahun 1984)
5. *Creation and the Timeless Order of Things: Essays in Islamic Mystical Philosophy* (yang diterbitkan tahun 1994).<sup>11</sup>

## 2. Menafsirkan al-Qur'an Secara Semantik

Menurut Izutsu bahwa memaknai kosa kata al-Qur'an dengan pendekatan semantik amatlah penting untuk mengetahui bagaimana al-Qur'an memaknai al-Qur'an itu sendiri. Secara umum terdapat 7 (tujuh) kasus dimana setiap ayat secara jelas mengandung kepentingan strategi bagi metode analisis semantik :

- a. *Definisi kontekstual*; Sebuah ayat yang merupakan kejadian secara semantik relevan, makna kata yang tepat dijelaskan secara konkret dalam konteksnya dengan cara deskriptif verbal. Contohnya : kata *al-birr* pada QS. al-Baqarah: 177. Definisi *al-birr* bukannya sebagai aktifitas menjalankan

---

<sup>11</sup> Biografi ini secara keseluruhan penulis kutip dari [http://en.wikipedia.org/wiki/Toshihiko\\_Izutsu](http://en.wikipedia.org/wiki/Toshihiko_Izutsu)



aturan-aturan formalisme agama secara lahiriyah, tetapi merupakan bentuk kebaktian sosial yang sebetulnya muncul dari kepercayaan monoteisme kepada Tuhan.

- b. *Sinonim substitutif*; Apabila kata x diganti dengan kata y dalam ayat yang sama atau dalam bentuk konteks verbal yang sama, entah itu tingkat aplikasinya yang lebih luas atau lebih sempit dari y, maka penggantian itu perlu diteliti juga. Contoh : kata *ba'sa'* dan *dharra'* dalam QS. al-A'raf : 94-95 yang posisinya diganti dengan kata *sayyi'ah*.
- c. *Struktur semantik* istilah tertentu yang dijelaskan dengan lawan kata. Contoh : kasus perbedaan kata antara *khair* dan *hasanah* dapat dipahami dengan melawankannya terhadap *syarr* dan *sayyi'ah*.
- d. *Prinsip non-x*, struktur semantik kata x yang masih samar diperjelas dengan memandang bentuk negatif, bukan. Secara logika, bukan x berarti yang berada di luar x. Contoh : kata *istakhbbara* dalam QS. al-Sajadah : 15 sebagai salah satu istilah yang paling penting bagi evaluasi negatif di dalam al-Qur'an. Jadi ayat 15 tersebut yang menggambarkan sifat tidak/bukan *istakhbbara*, sangat bermanfaat untuk memberikan informasi yang positif tentang sifat negatif *istakhbbara* itu.
- e. *Bidang semantik*; Sebagai seperangkat hubungan semantik antara kata tertentu dengan suatu bahasa. Contoh : kasus kelompok tak terpisahkan kata *iftara* dan kata *kadziba* yang bergabung dalam kata *zhalama*.
- f. Ungkapan paralelisme retorik juga memberikan gambaran adanya relasi sinonimitas. Contoh : kata *kafir*, *dzalim*, *fasiq* dalam QS. al-Maidah: 44,45,47. Ketiga kata tersebut ditempatkan secara semantik dimana satu sama lain berada dalam tingkatan yang sama berdasarkan pengingkarannya terhadap apa yang telah diwahyukan Tuhan.
- g. Membedakan antara kata yang berkonteks religius dengan yang berkonteks non-religius, ditandakan dengan sebuah



kata. Contoh : kata *kafir* yang konotasinya bukan dalam konteks religius, yakni dalam QS. al-Syu'ara : 18-19.<sup>12</sup>

Dalam menganalisis ayat al-Qur'an secara semantik, Izutsu memberikan langkah-langkah sebagaimana berikut :

- a. Menentukan tema
- b. Mengoleksi semua ayat yang mempunyai akar kata yang sama
- c. Mengklasifikasikan ayat sesuai dengan akar katanya
- d. Menjelaskan makna secara kamus
- e. Menjelaskan makna secara kontekstual, bagaimana al-Qur'an menggunakan kosa kata tersebut
- f. Menghubungkan semua kosa kata antara satu dan lainnya
- g. Melawankannya
- h. Menyimpulkannya.<sup>13</sup>

### 3. Contoh Aplikatifnya

Salah satu perhatian Izutsu terhadap berbagai konsep al-Qur'an yang didekati secara semantik adalah tentang konsep baik dan buruk. Seperti yang telah diketahui bahwa dalam al-Qur'an mengandung sekian banyak kosa kata yang biasanya diterjemahkan dengan baik, seperti : *salih, khayr, hasan, birr, thayyib, maruf*. Tetapi banyak di antara kata-kata itu yang terutama merupakan kata-kata deskriptif atau indikatif. Jika dibenarkan menilai kata-kata itu sebagai istilah nilai. Ini karena dalam pemakaian aktual, kata-kata itu deskriptif dan evaluatif serta berimplikasi. Pada waktu yang sama, di dalam al-Qur'an terdapat sejumlah kata 'baik' yang fungsi utamanya jelas evaluatif dan bukan deskriptif.

---

<sup>12</sup> Toshihiko Izutsu, *Konsep-Konsep Etika Religius dalam al-Qur'an*, terj. Agus Fahri Husain dkk, (Yogyakarta : Tiara Wacana), h.44-50

<sup>13</sup> Bandingkan dengan tulisan Aan Rediana dan Abdul Munir, " Analisis Linguistik dalam Penafsiran al-Qur'an", dalam *al-Hikmah*, No.17, vol.vii/1996, h.16, bahwa langkah-langkah pendekatan semantik ala Izutsu adalah :

- Mengumpulkan ayat-ayat yang berkaitan secara bersama
- Membandingkannya
- Menghubungkan semua istilah yang menyerupainya
- Melawankannya
- Menghubungkannya satu sama lain.



Menurut Izutsu bahwa moralitas dalam Islam mempunyai asal-usulnya dalam agama dan dikembangkan secara eksklusif dalam kerangka eskatologiknya. Sekarang kerangka eskatologik ini membuat tujuan akhir manusia tergantung pada apa yang dia lakukan sekarang di atas bumi, dengan referensi khusus pada apakah perbuatannya memperlancar atau menghambat kemajuan Islam. Oleh karena itu muncul bentuk baik dan buruk yang sangat spesifik dalam pandangan al-Qur'an. Tidak ada yang menunjukkan karakter religius konsepsi kebaikan moral dalam Islam secara empatik ini yang lebih baik dari pada kata *salih*, yang merupakan salah satu kata yang paling umum untuk ekselensi etika religius dalam al-Qur'an.

Kata *salih* adalah kata yang umum diterjemahkan dalam bahasa Indonesia baik, dalam bahasa Inggris *righteous*, juga *good*. Dalam konteks al-Quran, kata yang paling kuat dari hubungan semantik yang mengikat *salih* dengan iman bersama-sama ke dalam suatu unit yang hampir tak pernah dipisahkan. Seperti bayang-bayang yang mengikuti bentuk bendanya, dimanapun ada iman maka terdapat *salihat* atau perbuatan baik. Sedemikian banyaknya sehingga kita hampir dapat merasa dibenarkan untuk mendefinisikan *salih* dalam hubungan dengan iman, dan iman dalam kaitannya dengan *salih*. Secara singkat, *salihat* adalah iman yang diungkapkan sepenuhnya dalam perbuatan luar. Dan ternyata ungkapan *alladzina amanu wa 'amilu al-salihat* merupakan salah satu frase yang paling sering digunakan dalam al-Qur'an. Mereka yang beriman bukanlah orang yang beriman kecuali jika mereka memanifestasikan keyakinan yang mereka miliki di dalam hati ke dalam perbuatan tertentu yang pantas untuk dinilai *salih*. Salah satu ayatnya adalah :

وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا  
 خَالِدُونَ ﴿٨٢﴾

“Dan orang-orang yang beriman serta beramal saleh, mereka itu penghuni surga; mereka kekal di dalamnya”. (QS. al-Baqarah : 82)

Ungkapan mereka yang beriman dan beamal saleh dapat diinterpretasikan dalam 2 (dua) cara yang secara diametrik beraturan. Di satu pihak ditegaskan bahwa kedua unsur ini demikian tidak dapat dipisahkan sehingga yakin dengan kata lain bahwa tidak dapat menjadi sempurna iman jika tanpa ‘amal perbuatan baik’. Secara singkat, ini adalah doktrin Khowarij. Di lain pihak, al-Qur’an jelas menggunakan dua konsep yang berbeda yaitu iman dan *salihat*, yang dapat diambil sebagai keterangan yang tidak dapat dibantah bahwa keduanya sebenarnya merupakan dua hal yang berbeda. Menurut pandangan yang kedua ini – yaitu pandangan dari Murjiah -yakin merupakan suatu unit independen yang secara esensial tidak merupakan unsur lain untuk menjadi sempurna. Mengapa Allah memisahkannya satu sama lain secara konseptual jika keduanya merupakan suatu keseluruhan yang tidak dapat dianalisis. Dalam hal ini memang ini bukanlah permasalahan Qur’ani, dan hal ini tidak kita bahas dalam konteks kita sekarang.

Kita harus kembali pada al-Qur’an sendiri dan bertanya tentang apakah perbuatan baik itu. Secara kontekstual, jelas bahwa perbuatan baik adalah perbuatan *salih* yang diperintahkan oleh Allah kepada semua orang yang beriman. Firman Allah :

قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَىٰ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ وَحْدٌ فَنَ كَانَ يُرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ ۚ  
فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ ۚ أَحَدًا ﴿١١٠﴾

“Katakanlah: sesungguhnya aku ini manusia biasa seperti kamu, yang diwahyukan kepadaku: “Bahwa sesungguhnya Tuhan kamu itu adalah Tuhan yang Esa”. Barangsiapa mengharap perjumpaan dengan Tuhannya, maka hendaklah dia mengerjakan amal yang saleh dan janganlah dia mempersekutukan seorangpun dalam beribadat kepada Tuhannya”. (QS. al-Kahfi : 110)

إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ  
لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٢٧٧﴾

“Sesungguhnya orang-orang yang beriman, mengerjakan amal saleh, mendirikan shalat, dan menunaikan zakat, mereka mendapat pahala di



sisi Tuhannya. Tidak ada kekawatiran terhadap mereka dan tidak (pula) mereka bersedih hati”. (QS. al-Baqarah : 277)

Dari kedua contoh berikut, yang pertama menekankan unsur monoteisme murni sebagai amal saleh dan yang kedua membahas tentang salat dan zakat.

Kemudian dalam ayat berikut bahwa sikap sombong dan angkuh yang ditunjukkan oleh putra Nabi Nuh terhadap perintah Allah di pandang sebagai perbuatan yang tidak saleh.

قَالَ يَنْحُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ فَلَا تَتَّبِعْنِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ  
عِلْمٌ إِنِّي أَعِظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ ﴿٤٦﴾

“Allah berfirman: “Hai Nuh, Sesungguhnya dia bukanlah termasuk keluargamu (yang dijanjikan akan diselamatkan), sesungguhnya (perbuatannya) adalah perbuatan yang tidak baik. Sebab itu janganlah kamu memohon kepada-Ku sesuatu yang kamu tidak mengetahui (hakekat)nya. Sesungguhnya Aku memperingatkan kepadamu supaya kamu jangan termasuk orang-orang yang tidak berpengetahuan.” (QS. Hud : 46)

Kata *salih* tidak selalu mengkulifikasikan perbuatan manusia, kadang-kadang kita menemukan kata itu juga berlaku untuk manusia dengan suatu tipe tertentu. Suatu pembahasan singkat mengenai beberapa contoh yang masuk ke dalam kategori ini akan membantu kita dalam menganalisis kandungan makna istilah ini. Sebagai permulaan Izutsu akan memulai dengan sebuah ayat yang dapat kita nilai hampir mendekati definisi verbal tentang ‘orang yang saleh’

لَيْسُوا سَوَاءً مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ ءَانَاءَ اللَّيْلِ  
وَهُمْ يَسْجُدُونَ ﴿١١٣﴾ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ  
بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُسْرِعُونَ فِي الْحَيَرَاتِ وَأُولَٰئِكَ مِنَ  
الصَّالِحِينَ ﴿١١٤﴾

“Mereka itu tidak sama; di antara ahli kitab itu ada golongan yang berlaku lurus, mereka membaca ayat-ayat Allah pada beberapa waktu di malam hari, sedang mereka juga bersujud (sembahyang). Mereka beriman kepada Allah dan hari penghabisan, mereka menyuruh kepada yang ma’ruf, dan mencegah



dari yang munkar dan bersegera kepada (mengerjakan) pelbagai kebajikan; mereka itu termasuk orang-orang yang saleh “. (QS. Ali Imran : 113-114)

Ayat berikut memberikan kesaksian tentang kenyataan bahwa tindakan memberikan zakat paling tidak dipandang sebagai salah satu tanda karakteristik dari orang saleh.

وَأَنْفَقُوا مِنْ مَّا رَزَقْنَاهُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ فَيَقُولَ رَبِّ لَوْلَا أَخَّرْتَنِي إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ فَأَصَّدَّقَ وَأَكُن مِنَ الصَّالِحِينَ ﴿١٠﴾

“Dan belanjakanlah sebagian dari apa yang telah kami berikan kepadamu sebelum datang kematian kepada salah seorang di antara kamu; lalu dia berkata: “Ya Rabb-ku, mengapa Engkau tidak menangguhkan (kematian) ku sampai waktu yang dekat, yang menyebabkan aku dapat bersedekah dan aku termasuk orang-orang yang saleh?”. (QS. al-Munafiqun : 10)

Juga dilihat bahwa ‘orang yang beriman ‘ kadang-kadang disebut juga sangat karakteristik sebagai ‘hamba Allah yang salih’, sebagaimana dalam ayat :

وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ ﴿١٠٥﴾

“Dan sungguh telah kami tulis di dalam Zabur sesudah (Kami tulis dalam) lauh mahfuzh, bahwasanya bumi ini dipusakai hamba-hambaKu yang saleh”. (QS. al-Anbiya’ : 105)

“Maka dia tersenyum dengan tertawa karena (mendengar) perkataan semut itu. Dan dia berdoa: “Ya Tuhanku berilah aku ilham untuk tetap mensyukuri nikmat-Mu yang telah Engkau anugerahkan kepadaku dan kepada dua orang, ibu bapakku, dan untuk mengerjakan amal saleh yang Engkau ridhai; dan masukkanlah aku dengan rahmat-Mu ke dalam golongan hamba-hamba-Mu yang saleh”. (QS. Maryam : 19)

Lawan dari kata *salihat* di dalam al-Qur’an adalah *sayyi’at*. Akar katanya SWS. Di sini Izutsu memberikan beberapa kutipan di mana *salih* secara jelas dipertentangkan dengan kosa kata itu. Beberapa ayat mempertentangkannya, yaitu ‘mereka yang beriman dan beramal *salihat*’ dilawankan dengan ‘mereka yang melakukan kejahatan atau *sayyi’at*’.



أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴿١١﴾

*“Apakah orang-orang yang membuat kejahatan itu menyangka bahwa kami akan menjadikan mereka seperti orang-orang yang beriman dan mengerjakan amal saleh, yaitu sama antara kehidupan dan kematian mereka? amat buruklah apa yang mereka sangka itu”. (QS. al-Jatsiyah :21)*

Dalam ayat berikut, *salib* dipertentangkan dengan *sayyi’ah* tetapi dalam bentuk tunggal

مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلَا يُجْزَىٰ إِلَّا مِثْلَهَا وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنَّىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴿٤٠﴾

*“Barangsiapa mengerjakan perbuatan jahat, maka dia tidak akan dibalasi melainkan sebanding dengan kejahatan itu. dan barangsiapa mengerjakan amal yang saleh, baik laki-laki maupun perempuan, sedang dia dalam keadaan beriman, maka mereka akan masuk surga, mereka diberi rezki di dalamnya tanpa hisab”. (QS. al-Ghafir : 40)*

*Sayyi’at* adalah kata benda yang dibentuk dari kata sifat *sayyi’*. Ini adalah contoh pemakaian kata sifat itu sendiri, dengan mengkualifikasikan amal atau tindakan atau perbuatan, yang dimengerti. Sebagaimana diketahui kata ini digunakan sebagai lawan dari amal saleh.

وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ الْأَعْرَابِ مُنْفِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُّوا عَلَىٰ التِّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ سَنَعِدُّهُمْ مَّرَّتَيْنِ ثُمَّ يَرَدُّوكَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٍ ﴿١٠١﴾ وَآخَرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا عَسَىٰ اللَّهُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١٠٢﴾

*“Di antara orang-orang Arab Baduwi yang di sekelilingmu itu, ada orang-orang munafik; dan (juga) di antara penduduk Madinah. mereka keterlaluan dalam kemunafikannya. Kamu (Muhammad) tidak mengetahui mereka, (tetapi) Kamilah yang mengetahui mereka. Nanti mereka akan kami siksa dua kali kemudian mereka akan dikembalikan kepada azab yang besar. Dan (ada pula) orang-orang lain yang mengakui dosa-dosa mereka, mereka mencampurbaurkan pekerjaan yang baik dengan pekerjaan lain yang buruk.*



*Mudah-mudahan Allah menerima taubat mereka. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang". (QS. al-Taubah :101-102)*

*Su'* adalah kata benda lain yang berasal dari akar kata yang sama. Inipun dapat digunakan sebagai lawan dari *salih*, yang jelas mempunyai makna kata yang sama dengan *sayyi'at*. Contoh berikut harus dibandingkan dengan dari surat al-Ghafir yang di atas telah dikutip. Selanjutnya akan dilihat konteks umum kedua contoh itu sama.

لَيْسَ بِأَمَانِيكُمْ وَلَا أَمَانِي أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ وَلَا يَجِدْ لَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا ﴿١٢٣﴾ وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا ﴿١٢٤﴾

*"(Pahala dari Allah) itu bukanlah menurut angan-anganmu yang kosong dan tidak (pula) menurut angan-angan ahli kitab. Barangsiapa yang mengerjakan kejahatan, niscaya akan diberi pembalasan dengan kejahatan itu dan dia tidak mendapat pelindung dan tidak (pula) penolong baginya selain dari Allah. Barangsiapa yang mengerjakan amal-amal saleh, baik laki-laki maupun perempuan, sedang dia orang yang beriman, maka mereka itu masuk ke dalam surga dan mereka tidak dianiaya walau sedikitpun". (QS. al-Nisa' :123-124) <sup>14</sup>*

Atas dasar paparan di atas maka *salih*, *salihat*, mempunyai makna lebih cenderung ke makna deskriptif, juga klasifikatoris dari pada makna evaluatif. Sebagai contoh makna evaluatif seperti digunakan dalam kata-kata *hasan*, *hasanah*, *ihsan*

إِنَّ رَبَّكَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ إِنَّهُ كَانَ بِعِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا ﴿٣٠﴾

*"Sesungguhnya mereka yang beriman dan beramal saleh, tentulah kami tidak akan menyia-nyiaakan pahala orang-orang yang mengerjakan amalan(nya) dengan yang baik". (QS. al-Isra' : 30)*

<sup>14</sup> Di atas penulis hanya memberikan contoh aplikasi pendekatan semantik pada al-Qur'an yang dilaksanakan oleh Izutsu secara singkat. Selanjutnya bisa dibaca detail dalam Toshihiko Izutsu, *Op.Cit.*, h. 245-300



وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ  
حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ﴿٢٠١﴾

“Dan di antara mereka ada orang yang berdoa: “Ya Tuhan kami, berilah kami kebaikan di dunia dan kebaikan di akhirat dan peliharalah kami dari siksa neraka”. (QS. al-Baqarah : 201)

مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضْعِفُهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً وَاللَّهُ  
يَقْضِي وَيَبْصُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٢٤٥﴾

“Siapakah yang mau memberi pinjaman kepada Allah, pinjaman yang baik (menafkahkan hartanya di jalan Allah), maka Allah akan meperlipatgandakan pembayarannya kepadanya dengan lipat ganda yang banyak. Dan Allah menyempitkan dan melapangkan (rezeki) dan kepada-Nya-lah kamu dikembalikan.” (QS. al-Baqarah : 245)



## BAB 9



### PENDEKATAN SASTRA

#### A. Pengertian

Pendekatan sastra dalam studi al-Qur'an artinya cara pandang atau cara menghampiri teks-teks al-Qur'an dengan menggunakan pisau bedah keilmuan sastra. Sastra sendiri mempunyai pengertian secara umum adalah ungkapan pribadi manusia berupa pengalaman, pemikiran, perasaan, gagasan, semangat, keyakinan, dalam suatu bentuk gambaran kongkret yang membangkitkan pesona dengan alat-alat bahasa. Dia bisa berupa karya lisan atau tulisan yang memiliki berbagai ciri keunggulan, seperti keorisinalan dan keartistikan.

Ada 4 (empat) komponen utama pendekatan sastra adalah pendekatan ekspresif, pendekatan mimesis, pendekatan pragmatik, dan pendekatan objektif. Adapun penjelasan masing-masing sebagai berikut : <sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Asep Yusuf Hidayat, "Metode Penelitian Sastra", dalam <http://www.resources.unpad.ac.id/>



## 1. Pendekatan ekspresif

Pendekatan ini tidak semata-mata memberikan perhatian terhadap bagaimana karya itu diciptakan tetapi bentuk-bentuk apa yang terjadi dalam karya sastra yang dihasilkan. Wilayah studi pendekatan ini adalah diri pengarang, pikiran dan perasaan, dan hasil-hasil karyanya. Pendekatan ini dapat dimanfaatkan untuk menggali ciri-ciri individualisme, nasionalisme, komunisme, feminisme, dan sebagainya dalam karya, baik karya sastra individual maupun karya sastra dalam kerangka periodisasi.

Pendekatan ekspresif ini menempatkan karya sastra sebagai curahan, ucapan, dan proyeksi pikiran dan perasaan pengarang. Pengarang sendiri menjadi pokok yang melahirkan produksi persepsi-persepsi, pikiran-pikiran, dan perasaan-perasaan yang dikombinasikan. Praktik analisis dengan pendekatan ini mengarah pada penelusuran kesejatan visi pribadi pengarang yang dalam paham struktur genetik disebut pandangan dunia. Seringkali pendekatan ini mencari faktafakta tentang watak khusus dan pengalaman-pengalaman sastrawan yang secara sadar atau tidak telah membukakan dirinya dalam karyanya tersebut. Dengan demikian secara konseptual dan metodologis dapat diketahui bahwa pendekatan ekspresif menempatkan karya sastra sebagai: wujud ekspresi pengarang, produk imajinasi pengarang yang bekerja dengan persepsi-persepsi, pikiran-pikiran dan perasaan-perasaannya, produk pandangan dunia pengarang.

## 2. Pendekatan mimesis

Dasar pertimbangan pendekatan mimesis adalah dunia pengalaman, yaitu karya sastra itu sendiri yang tidak bisa mewakili kenyataan yang sesungguhnya melainkan hanya sebagai peniruan kenyataan. Kenyataan di sini dipakai dalam arti yang seluas-luasnya, yaitu segala sesuatu yang berada di luar karya sastra dan yang diacu oleh karya sastra, seperti misalnya benda-benda yang dapat dilihat dan diraba, bentuk-bentuk kemasyarakatan, perasaan, pikiran, dan sebagainya.

Pendekatan mimesis menempatkan karya sastra sebagai produk peniruan kenyataan yang diwujudkan secara dinamis,

representasi kenyataan semesta secara fiksional, produk inamis yang kenyataan di dalamnya tidak dapat dihadirkan dalam cakupan yang ideal, dan produk imajinasi yang utama dengan kesadaran tertinggi atas kenyataan.

### **3. Pendekatan pragmatik**

Pendekatan pragmatis memberikan perhatian utama terhadap peranan pembaca. Pendekatan ini memberikan perhatian pada pergeseran dan fungsi-fungsi baru pembaca. Pendekatan pragmatis mempertimbangkan implikasi pembaca melalui berbagai kompetensinya. Dengan mempertimbangkan indikator karya sastra dan pembaca, maka masalah-masalah yang dapat dipecahkan melalui pendekatan pragmatis di antaranya berbagai tanggapan masyarakat atau penerimaan pembaca tertentu terhadap sebuah karya sastra.

Berkaitan dengan tanggapan masyarakat atau penerimaan pembaca tertentu terhadap sebuah karya sastra maka pengalaman pembaca menjadi penting. Yang dimaksud dengan pengalaman pembaca adalah mengindikasikan bahwa teks karya sastra menawarkan efek yang bermacam-macam kepada pembaca yang bermacam-macam pula dari sisi pengalamannya pada setiap periode atau zaman pembacaannya. Pembacaan yang beragam dalam periode waktu yang berbeda akan menunjukkan efek yang berbeda pula. Pengalaman pembaca akan mewujudkan orkestrasi yang padu antara tanggapan baru pembacanya dengan teks yang membawanya hadir dalam aktivitas pembacaan pembacanya. Dalam hal ini, kesejarahan sastra tidak bergantung pada organisasi fakta-fakta literer tetapi dibangun oleh pengalaman kesastraan yang dimiliki pembaca atas pengalaman sebelumnya.



#### 4. Pendekatan obyektif

Pendekatan objektif memusatkan perhatian semata-mata pada unsur-unsur, antarhubungan, dan totalitas. Pendekatan ini mengarah pada analisis intrinsik teks. Konsekuensi logis yang ditimbulkan adalah mengabaikan bahkan menolak segala unsur ekstrinsik, seperti :aspekhistoris, sosiologis, politis, dan unsur-unsur sosiokultural lainnya, termasuk biografi. Oleh karena itulah, pendekatan objektif juga disebut analisis otonomi.

Konsep dasar pendekatan ini adalah karya sastra merupakan sebuah struktur yang terdiri dari bermacam-macam unsur pembentuk struktur. Antara unsur-unsur pembentuknya ada jalinan erat (koherensi). Tiap unsur tidak mempunyai makna dengan sendirinya melainkan maknanya ditentukan oleh hubungan dengan unsur-unsur lain yang terlibat dalam sebuah situasi. Makna unsur-unsur karya sastra itu hanya dapat dipahami sepenuhnya atas dasar tempat dan fungsi unsur itu dalam keseluruhan karya sastra.

#### B. Kajian Historis

Sejarah sastra merupakan salah satu cabang studi sastra yang oleh Rene Wellek, sebagaimana dikutip oleh Rachmad Joko Pradopo, dipecah menjadi 3 (tiga), yaitu teori sastra, kritik sastra, dan sejarah sastra itu sendiri. Teori sastra adalah studi sastra yang berhubungan dengan karya sastra yang konkret, sedang sejarah sastra adalah studi sastra yang membicarakan perkembangan sastra sejak lahirnya sampai perkembangannya yang terakhir.<sup>2</sup>

Dari perspektif sejarahnya, sejarah pendekatan sastra bersentuhan dengan kajian al-Qur'an secara eksplisit telah dimotori secara serius oleh Amin al-Khuli di paruh abad ke-20M. Keseriusan al-Khuli ini dibuktikan dengan tawarannya untuk menafsirkan al-Qur'an dengan pendekatan susastra. Sasarannya adalah untuk mendapatkan pesan al-Qur'an secara menyeluruh

---

<sup>2</sup> Rachmat Djoko Pradopo, *Beberapa Teori Sastra, Metode Kritik, dan Penerapannya*, (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2003), h.1-2

dan terhindar dari tarikan-tarikan individual-ideologis. Slogan yang diciptakannya bahwa awal pembaharuan adalah pemahaman *turats* secara paripurna (*anwal tajdid qatl al-qadim fahman*) dan al-Khuli pertama-tama menempatkan al-Qur'an sebagai kitab sastra terbesar (*kitab al-arabiyya al-akbar*) sebagai implikasinya.<sup>3</sup>

Kemudian meneruskan jejak Amin al-Khuli adalah Muhammad Khalafallah. Muhammad Khalafallah mengaplikasikan pendekatan ini dalam sebuah disertasinya yang berjudul *al-Fann al-Qashashi fi al-Qur'an*. Al-Khuli berperan sebagai promotornya. Dalam disertasinya ini, Khalafallah mengulas historisitas kisah-kisah kenabian yang termaktub dalam al-Qur'an. Dia berasumsi bahwa kisah-kisah yang tertera dalam al-Qur'an bukan semata-mata data historis melainkan merupakan narasi yang bisa dimasukkan dalam bingkai sastra yang sarat dengan simbol-simbol keagamaan berupa *ibrah*, *mauidhab*, *hidayah*, dan *irsyad*.<sup>4</sup>

Bint al-Syati' yang memiliki nama lengkap Aisyah Abdurrahman, istri Amin al-Khuli, juga termasuk murid setianya. Secara konsisten, dia juga menggunakan pendekatan yang ditawarkan suaminya, yakni dalam beberapa karya tafsirnya, di antaranya *al-Tafsir al-Bayani li al-Qur'an al-Karim*, *Min Asrar al-Arabiyya fi Bayan al-Qur'an*, *Maqal fi al-Insan Dirasah Qur'aniyyah*.<sup>5</sup>

Nasr Hamid Abu Zayd, tokoh yang akan dibahas di bawah, merupakan generasi penerus al-Khuli yang produktif dan gigih mengembangkan pendekatan ini. Ketertarikannya pada pendekatan ini melahirkan simpulannya tentang al-Qur'an yang dia percaya sebagai teks yang memiliki pesan-pesan etik, moral spiritual, dan juristik, dan pada saat yang sama al-Qur'an juga merupakan 'untaian musik' yang sangat menakjubkan sekaligus sebagai pengemas pesan-pesan religius spiritual tersebut.<sup>6</sup>

---

<sup>3</sup> Nur Kholis Setiawan, *al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*, (Yogyakarta : eLSAQ Press, 2005), h. 8,11

<sup>4</sup> *Ibid.*, h.31

<sup>5</sup> *Ibid.*, h.37-39

<sup>6</sup> *Ibid.*, h.43



### **C. Konsep Dasar**

Hal-hal yang harus diperhatikan dalam penerapan pendekatan sastra adalah sebagai berikut :

1. Sastra adalah sebagai fenomena kemanusiaan yang diekspresikan dalam bentuk bahasa, lisan atau tulisan
2. Penggunaan bahasa meniscayakan bahwa teks dipengaruhi oleh konteks sosial dan kultural
3. Bahasa sebagai kode yang digunakan pengarang untuk menyampaikan pesan kepada pembaca

### **D. Pendekatan Sastra dalam Studi al-Qur'an : Telaah Pemikiran Nasr Hamid Abu Zayd**

#### **1. Sketsa Kehidupan Nasr Hamid Abu Zayd**

Nasr Hamid Abu Zayd lahir di Tanta, Mesir, pada tanggal 10 Juli 1943M. Dia tumbuh dalam sebuah keluarga yang religius. Sebagaimana anak-anak Mesir lainnya, dia telah bergumul dengan baca tulis al-Qur'an sejak kecil, menghafal al-Qur'an sejak berusia 4 (empat) tahun dan di saat usianya menginjak 9 (sembilan) tahun dia berhasil menyelesaikan hafalannya secara sempurna 30 juz. Abu Zayd menyelesaikan pendidikan dasar dan menengahnya di tanah kelahirannya, Tanta. Setelah itu dia sempat melanjutkan studinya di akademi Teknik di Tanta pula sampai tahun 1960M.

Meskipun belajar keteknikan, dia juga cenderung di bidang sastra. Kecenderungannya ini diperlihatkannya setelah terbit karya perdananya di jurnal al-Adab, yang berjudul Haul al-Adab wa Umm al-wa al-Fallahin dan Azmat al-Aghniya' al-Misriyya. Dari sini dia mulai menekuni bidang sastra secara formal dan mulai tahun 1968M sampai 1972M dia belajar di Fakultas Bahasa dan Sastra Arab di Universitas Kairo.

Setelah menyelesaikan program sarjananya, dia mendapatkan beasiswa dari Ford Foundation untuk mengikuti program magister pada Universitas Amerika cabang Mesir dan lulus tahun 1977M setelah mempertanggungjawabkan tesisnya dengan baik yang



berjudul *al-Ittijah al-Aqli i al-Tafsir : Dirasah fi Qadiyyat al-Majaz fi al-Qur'an inda Mu'tazilah*. Lulus dari program magisternya, Abu Zayd melanjutkan ke program doktor di universitas yang sama dan lulus pada tahun 1981M. Disertasi yang dipertahankannya berjudul *The Philosophy of Interpretation : A Study of Ibn. Arabi's Hermeneutics of The Qur'an*.

Abu Zayd merintis karirnya dari asisten dosen di almaternya sesaat setelah dia lulus sarjana dan menjadi dosen setelah dia menamatkan magisternya, dengan mata kuliah pokok studi Islam. Dia juga pernah menjadi pengajar Bahasa Arab bagi orang-orang asing di kantor kedutaan dan kantor kementerian pendidikan pada tahun 1976-1978M. Dia diangkat menjadi profesor tamu di Osaka University of Foreign Studies pada tahun 1985-1989M. Periode ini merupakan periode produktifnya karena banyak gagasannya yang ditulis dan diterbitkan dalam bentuk buku.

Merasa memenuhi syarat berkaitan dengan karya yang telah dipublikaskannya, Abu Zayd mengajukan promosi guru besar di tempat kerjanya, Universitas Kairo, dengan mengajukan 2 (dua) karyanya, yaitu *Naqd al-Khitab al-Diny* dan *Imam Syafi'i wa Ta'sis al-Aidiyulujjiyya al-Wasatiyya* pada bulan Mei 1995M. Bukan penghargaan yang dia dapatkan saat ini tetapi justru menjadi awal tragedi yang menimpanya. Dia dianggap murtad, diancam cerai dengan istrinya yang baru sebulan dinikahnya, yakni Dr. Ibtihal Ahmad Kamal Yunis, seorang guru besar sastra Perancis di universitas yang sama, dan dideportasi dari tanah kelahirannya sendiri.

Setelah sebulan ke depan terjadi banyak perubahan pemikiran dan utamanya perubahan pejabat struktural di lingkungan universitas Kairo maka pada bulan Juni 1995 dia diangkat menjadi guru besar penuh, namun sebulan setelah itu dia dan istrinya memilih meninggalkan Mesir menuju Leiden dan



menjadi profesor tamu pada kajian-kajian keislaman di Universitas Leiden sampai sekarang.<sup>7</sup>

Berikut adalah karya-karya Abu Zayd yang terpublikasikan:

- a) *Al-Ittijah al-Aql fi al-Tafsir : Dirasat fi Qadiyat al-Majaz inda al-Mu'tazilah* (Pendekatan Rasional dalam Interpretasi: Studi Terhadap Majaz Menurut Kaum Mu'tazilah) yang asalnya ditulis dalam rangka menyelesaikan studi magisternya
- b) *Falsafat al-Ta'wil : Dirasah fi Ta'wil al-Qur'an inda Muhyiddin Ibn. Arabi* (Filsafat Interpretasi : Studi terhadap Interpretasi al-Qur'an Menurut Ibn. Arabi) terbit tahun 1993, yang asalnya adalah karya disertasi doktornya.
- c) Dua karya di atas Abu Zayd menegaskan bahwa tafsir al-Qur'an tidaklah bisa dilepaskan dari faktor-faktor sosial, kultural, dan kepentingan lainnya.
- d) *Mafhum al-Nas : Dirasat fi Ulum a-Qur'an* (Konsep Teks, Studi dalam Ilmu-ilmu al-Qur'an) yang terbit tahun 1994. Dalam karya ini dia berupaya untuk menjawab kegelisahannya di atas yang mana tafsir tak jarang dimanfaatkan dan dipengaruhi oleh kepentingan politik. Dalam konteks ini maka dia merasa perlu mendefinisikan ulang hakekat teks agar dapat berhadapan dengan teks secara obyektif sehingga menelorkan penafsiran obyektif.
- e) *Naqd al-Khitab al-Diny* (Kritik Wacana Keagamaan) terbit tahun 1994, yang mencoba memasuki diskursus Islam Kontemporer dengan meredefinisi agama dan melakukan telaah kritik untuk menemukan diferensiasi antara agama sebagai doktrin dengan hasil interpretasi terhadap agama sebagai pemikiran keagamaan.
- f) *Imam Syafi'i wa Ta'sis al Aidiulujiyat al-Wasatiyyat* (Imam Syaf'ii dan Pembentukan Ideologi Moderat), dikhususkan

---

<sup>7</sup> Disarikan dari M. Nur Ikhwan, *A New Horizon in Qur'anic Hermeneutics : Nasr Hamid Abu Zayd's Contribution to Critical Qur'anic scholarship*, Thesis/S2, Leiden University, tahun 1999, h.11-20

untuk melacak epistemologi al-Syafii beserta nilai-nilai ideologis yang mungkin mempengaruhinya.

- g) Al-Nas, al-Sultat, al-Haqiqat (Teks, Wewenang, Kebenaran) terbit tahun 1995 sebagai eksplorasinya tentang hakikat teks berikut konteksnya yang banyak dia singgung dalam hubungannya dengan kebudayaan dan ideologi yang mungkin menyusup dalam suatu teks sebagai sebuah karya tertentu.
- h) Isykaliyyat al-Qiraat wa al-Aliyat al-Ta'wil (Problematika Pembacaan dan Mekanisme Interpretasi). Pada buku ini, Abu Zayd memasuki wilayah metodologi dalam menafsirkan teks al-Qur'an. Abu Zayd dalam karya ini menawarkan hermeneutika untuk menafsirkan al-Qur'an. Dia juga mengajak umat Islam untuk tidak bersikap apatis terhadap perkembangan ilmu pengetahuan di dunia barat.<sup>8</sup>
- i) Dawair al-Khauf Qiraah fi al-Khitah al-Mar'ah yang terbit tahun 1999,
- j) Al-Khitab wa al-Ta'wil yang terbit tahun 2000,
- k) Dan seterusnya.

## 2. Pewahyuan dan Humanisasi teks al-Qur'an

Al-Qur'an bagi umat Islam adalah wahyu Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW. Wahyu dalam konsep Islam juga berarti pembicaraan Tuhan. Pembicaraan Tuhan berarti bahwa Tuhan berkomunikasi dengan utusan-Nya dengan menggunakan sarana komunikasi. Meski komunikasi tersebut berbeda dengan komunikasi yang biasanya digunakan manusia dengan sesamanya, tidaklah berarti bahwa komunikasi Tuhan dengan utusanNya tidak bisa dikaji sama sekali.<sup>9</sup>

Dalam bukunya Mafhum al-Nas yang telah diterjemahkan dengan judul Tekstualitas al-Qur'an, Abu Zayd menjelaskan bahwa

---

<sup>8</sup> Hilman Latief, *Nasr Hamid Abu Zaid : Kritik Teks Keagamaan*, (Yogyakarta : eLSAQ Press, 2003), h.45-46

<sup>9</sup> Nur Kholis Setiawan, *Op.Cit.*, h.51



pemahaman tentang pewahyuan al-Qur'an ini tak bisa dilepaskan dengan pemahaman konsep wahyu dalam budaya Arab pra-Islam. Dalam hal ini secara tegas dia menyatakan sebagaimana ditulis oleh Muhammad Nur Ikhwan bahwa fenomena pewahyuan sebagai bagian dari budaya di tempat dia muncul (Baca : Arab).<sup>10</sup>

Sebelum al-Qur'an diwahyukan, konsep tentang wahyu ini sebetulnya telah ada di dalam masyarakat Arab pada masa itu. Konsep ini terkait dengan puisi dan perdukunan yang dianggap datang dari dunia jin yang disampaikan kepada penyair dan peramal melalui proses *tanzil*. Penyair dan dukun pada saat itu merupakan sumber kebenaran karena mereka telah mendapatkan informasi dari jin yang mana jin tersebut mampu mendengar atau mencari informasi dari 'langit'. Hal ini menurut Abu Zayd merupakan basis kultural pemahaman fenomena pewahyuan al-Qur'an. Atas dasar inilah maka masyarakat Arab juga cepat akrab dengan konsep malaikat yang berkomunikasi dengan Nabi.<sup>11</sup>

Konsep kultural pewahyuan pra-Islam tersebut, setelah datangnya Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad, didekonstruksi dengan mengatakan bahwa para jin tidak bisa lagi mencapai 'langit' karena sebelum mereka sampai ke langit dia telah dilempar dengan bintang berapi oleh malaikat<sup>12</sup> sehingga mereka tidak mengetahui lagi kebenaran dari 'langit'. Konsekuensi yang diberikan maka meneguhkan al-Qur'an sebagai satu-satunya sumber kebenaran. Peneguhan ini terlebih al-Qur'an diturunkan

---

<sup>10</sup> Moch. Nur Ikhwan, "Al-Qur'an Sebagai Teks (Teori Teks dalam Hermeneutik Qur'an Nasr Hamid Abu Zayd)", dalam Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin, *Studi al-Qur'an Kontemporer : Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*, (Yogyakarta : Tiara Wacana, 2002), h.155

<sup>11</sup> *Ibid.*, h.156 Baca lengkap juga dalam Nasr Hamid Abu Zayd, *Teknualitas al-Qur'an : Kritik Terhadap Ulum al-Qur'an*, terj. Khoiron Nahdliyyin, (Yogyakarta : LkiS, 2001), h.37-46

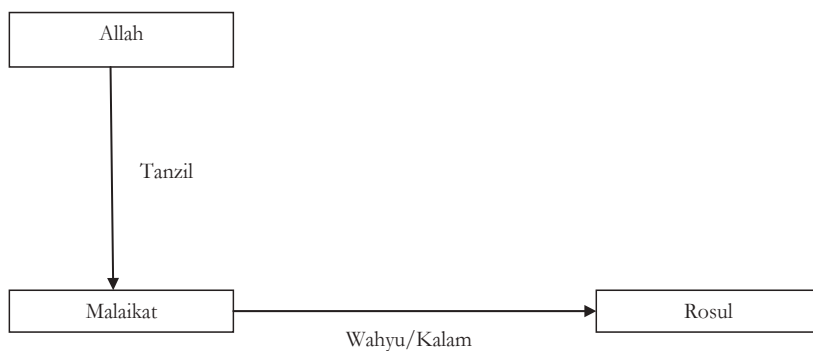
<sup>12</sup> وَأَنَّا لَمَسْنَا السَّمَاءَ فَوَجَدْنَهَا مُلَيْتَ حَرًّا شَدِيدًا وَضُحَا ۖ وَأَنَّا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقْعَدُ الشَّمْسِ لِمَنْ يَرَىٰ الْآكَانَ يَوْمَ ۖ لَدُنْهَا بُيُوتٌ فَاصَّةٌ ۚ

"Dan sesungguhnya kami telah mencoba mengetahui (rahasia) langit, maka kami mendapatinya penuh dengan penjagaan yang kuat dan panah-panah api. Dan sesungguhnya kami dahulu dapat menduduki beberapa tempat di langit itu untuk mendengar-dengarkan (berita-beritanya), tetapi sekarang barangsiapa yang (mencoba) mendengar-dengarkan (seperti itu) tentu akan menjumpai panah api yang mengintai (untuk membakarnya)". (QS. al-Jin :8-9)

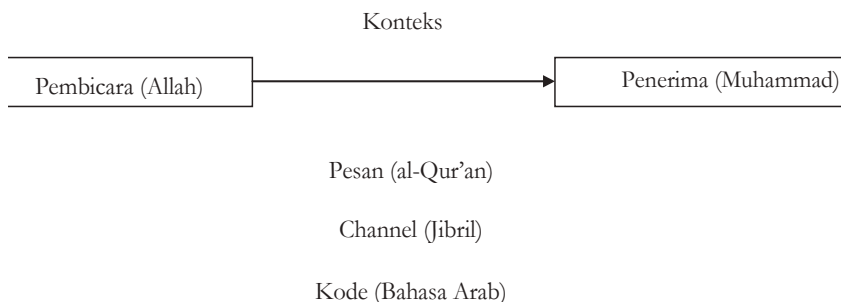


kepada Nabi oleh Allah melalui malaikat memang karena dengan ‘kesadaran’ dan dikehendakiNya.

Proses penurunan atau pewahyuan al-Qur’an kepada Nabi oleh Allah melalui malaikat ini melibatkan aktivitas komunikasi sehingga makna sentral dari pewahyuan ini adalah pemberian informasi. Sebab itu Abu Zayd mendefinisikan bahwa wahyu adalah sebuah hubungan komunikasi antara dua pihak yang mengandung pemberian informasi - pesan - secara samar dan rahasia,<sup>13</sup> sebagaimana puisi. Secara skematis proses tersebut adalah :<sup>14</sup>



Selanjutnya Abu Zayd melihat bahwa proses pewahyuan tersebut tidak lain adalah sebuah tindak komunikasi (*act of communication*) yang secara natural terdiri dari pembicara yaitu Allah, penerima yakni Nabi Muhammad, kode komunikasi yaitu bahasa Arab, dan channel yakni malaikat Jibril.<sup>15</sup>



<sup>13</sup> Nasr Hamid Abu Zayd, *Op.Cit.*, h.34

<sup>14</sup> *Ibid.*, h.48

<sup>15</sup> M. Nur Ikhwan, “Al-Qur’an...”, *Op.Cit.*, h.157



Teks al-Qur'an yang diwahyukan dan dibaca oleh Nabi akan tertransformasikan dari sebuah teks ilahiyah (*divine text*) menjadi sebuah teks manusiawi (*human text*).<sup>16</sup> Ketika memperbincangkan hal ini, Abu Zayd memposisikan watak teks dalam kerangka hubungannya dalam diskusi-diskusi teologi klasik antara kelompok Hambali-Syafii di satu sisi dengan kelompok Mu'tazilah di sisi yang lain tentang kalam Allah. Isu ini dikaitkan dengan asal usul bahasa, bahwa bahasa itu diciptakan atau tidak. Abu Zayd menyebut 2 (dua) teori asal usul bahasa, yaitu :

Hambali-Asy'ari menyatakan bahwa bahasa adalah pemberian Tuhan kepada manusia, tidak sebagai penemuan manusia. Dengan demikian maka keterkaitan antara penanda dan yang ditandai juga ditentukan oleh Allah. Berangkat dari sini maka kalam Allah tidak diciptakan tetapi menjadi salah satu sifatNya. Hambali-Asy'ari yakin bahwa kalau demikian dimana kalam Allah adalah tidak diciptakan maka kalam Allah itu kekal seperti Allah sendiri.

Mu'tazilah berpendapat bahwa bahasa adalah hasil konvensi manusia dengan manusia yang lain sehingga bahasa adalah konvensi sosial. Bahasa adalah refleksi konvensi sosial tersebut dalam bentuk suara dan kata-kata yang bermakna. Bahasa tidak langsung menunjuk pada realitas aktual tetapi untuk mencapai realitas itu haruslah melalui sistem simbol (suara atau tulis). Keterkaitan antara penanda dan yang ditandai ditentukan oleh konvensi manusia, tidak ada campur tangan Allah. Oleh karena itu al-Qur'an menurut kelompok ini diciptakan. Al-Qur'an diciptakan dalam konteks tertentu maka apabila kita ingin mengungkapkan pesan yang ada di dalamnya maka harus memahami konteks teks itu diciptakan.<sup>17</sup>

Pendapat terakhir inilah yang dipegangi oleh Abu Zayd sebab dia memandang lebih cocok dengan teori-teori ilmiah tentang teks. Dari sinilah maka dia berpendapat bahwa al-Qur'an adalah

---

<sup>16</sup>Peristiwa perubahan inilah muncul istilah humanisasi teks

<sup>17</sup>M. Nur Ikhwan, A New Horizon..., *Op.Cit.*, h.43-45

fenomena historis dan mempunyai konteks spesifik (*The Qur'an as a historical phenomenon and as having a specific context*).<sup>18</sup>

Kemudian mengikuti pendahulunya, Amin Khuli, Abu Zayd menyatakan bahwa “Saya memperlakukan al-Qur'an sebagai teks yang berbahasa Arab, bisa dipelajari oleh siapa saja, baik muslim, kristen, atau ateis sekalipun”. Dari pernyataan tersebut mengandung beberapa aspek utama dan studi al-Qur'an, yaitu :

1. Al-Qur'an adalah teks dan lebih khusus lagi dia adalah teks linguistik. Sebagaimana teks linguistik lainnya maka dia tidak dapat dipisahkan dari sejarah dan budayanya. Demikian pula al-Qur'an
2. Teks seharusnya dikaji dengan menggunakan pendekatan sastra dan bahasa
3. Titik awal dari kajian al-Qur'an bukan dari iman melainkan dari obyektivitas ilmiah sehingga baik muslim maupun non- muslim bisa memberi sumbangan pada kajian-kajian al-Qur'an.<sup>19</sup>

### 3. Gambaran metodologis pendekatan sastra versi Abu Zayd

Mengikuti pendahulunya dan mendasarkan pada asumsi-asumsi dasar teks sebagaimana di atas maka Abu Zayd memantapkan dirinya untuk mengembangkan studi al-Qur'an dengan menggunakan pendekatan sastra. Dipilihnya pendekatan sastra, menurutnya, paling tidak ada karena 2 (dua) hal , yaitu :<sup>20</sup>

- a. Al-Qur'an adalah teks linguistik yang memiliki hubungan dengan lokus-tempus sejarah dan budaya masyarakat, dalam hal ini adalah masyarakat Arab. Al-Qur'an berkembang dalam struktur budaya Arab berupa seperangkat kaidah yang melihat bahasa sebagai pusat sistem maknanya. Pun al-Qur'an, dengan mempertimbangkan bahwa dia hadir dalam bingkai budaya suatu masa, merupakan teks historis, artinya bahwa makna-maknanya tidak bisa dilepaskan dari

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, h.45

<sup>19</sup> *Ibid.*, h.47

<sup>20</sup> Nasr Hamid Abu Zayd, *Op.Cit.*, h.15-16



sistem bahasa dan budaya yang menjadi bagian darinya. Oeh karena itu dia menyatakan bahwa tidak ada pendekatan yang tepat digunakan untuk melakukan studi teks al-Qur'an kecuali dari salah satu di antara dua perspektif, yaitu bahasa dan sastra.

- b. Menafsirkan al-Qur'an dengan pendekatan tersebut akan bisa menyampaikan pada pemahaman obyektif tentang al-Qur'an, mencegah masuknya kecenderungan-kecenderungan ideologis sebagaimana banyak fakta bahwa ada kelompok-kelompok tertentu yang sengaja ataupun tidak sengaja menggunakan al-Qur'an untuk melegitimasi ambisi-ambisi politisnya.

Menurt Abu Zayd bahwa sesungguhnya menafsirkan al-Qur'an telah terjadi sejak al-Quran itu diwahyukan. Pada umumnya, ulama membagi penafsiran al-Qur'an menjadi 3 (tiga) yaitu penafsiran tekstual (*bi al-ma'tsur*, *bi al-riwayah*), penafsiran rasional (*bi al-Ra'yi*), dan penafsiran yang bersifat intuitif (*isyari*), namun bagi Abu Zayd lebih suka mengklasifikasikannya menjadi 2 (dua), yaitu penafsiran literal yang mengasumsikan al-Qur'an adalah teks yang ahistoris dan penafsiran alegoris yang mendasarkan pada teks al-Qur'an sebagai sesuatu yang historis.

Selanjutnya dalam studi al-Qur'an sering didengar perdebatan dalam penggunaan kata-kata *qiraah*, *tafsir*, dan *tafwil*. Menurut Abu Zayd, *qiraah* adalah membaca, dia berada di lapis luar teks al-Qur'an, kemudian *tafsir* ada di lapis tengah. *Tafsir* artinya menjelaskan makna teks, mengeluarkan aturan-aturan legal yang ada di dalamnya. *Tafsir* ini hanya bisa menjelaskan makna lahir teks. Dalam *tafsir* yang dibutuhkan adalah penguasaan keilmuan ulum al-Qur'an dan ilmu-ilmu bahasa klasik. Lapis yang paling dalam adalah *tafwil*. *Tafwil* adalah menjelaskan atau mengeluarkan makna terdalam dari teks. Untuk mencapai ini dibutuhkan perangkat keilmuan ulum al-Qur'an, linguistik, dan perangkat ilmiah lain.<sup>21</sup>

---

<sup>21</sup> M. Nur Ikhwan, A New Horizon..., *Op.Cit.*, h.56-58

Bagi Abu Zayd penafsiran al-Qur'an idealnya harus mencapai lapis yang paling dalam ini.

Sebelum masuk pada metode penafsiran dengan pendekatan sastra yang dilaksanakan oleh Abu Zayd terdapat beberapa hal yang harus diketahui, yaitu :

**a. *Makna dan signifikansi***

Makna adalah sesuatu yang direperesentasikan oleh sebuah teks, dia adalah apa yang dimaksud oleh penulis dengan penggunaannya atas sebuah sekuensi atau tanda partikular. Dia adalah apa yang direpresentasikan oleh tanda-tanda. Sedangkan signifikansi adalah menamai sebuah hubungan antara makna itu dan seseorang, atau sebuah persepsi, situasi, atau sesuatu yang dapat dibayangkan. Signifikansi selalu mengimplikasikan sebuah hubungan dan satu kutub konstan yang tak berubah dari hubungan itulah apa yang dimaksud oleh teks. Jika makna bersifat statis karena historisitasnya, maka signifikasi bersifat dinamis.<sup>22</sup>

**b. *Ada tiga level makna***

Meskipun makna bersifat statis tetapi statusnya bertingkat. Menurut Abu Zayd ada 3 (tiga) level makna, yaitu :

- 1) Level pertama adalah makna yang hanya menunjuk kepada bukti atau fakta historis, yang tidak dapat diinterpretasikan secara metaforis
- 2) Level kedua adalah makna yang menunjuk pada bukti atau fakta sejarah dan dapat diinterpretaasikan secara metaforis
- 3) Level ketiga adalah makna yang bisa diperluas berdasarkan signifikansi yang diungkap dari konteks sosio-kultural di tempat teks itu muncul.

Pada level terakhir ini makna haruslah diperoleh secara obyektif sehingga signifikansi dapat diturunkan darinya secara lebih valid, namun signifikansi tidak boleh merusak makna. Signifikasi memberikan sedikit ruang bagi subyektifitas pembaca yang diarahkan oleh makna yang diderivasi secara obyektif itu.

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, h. 62-63

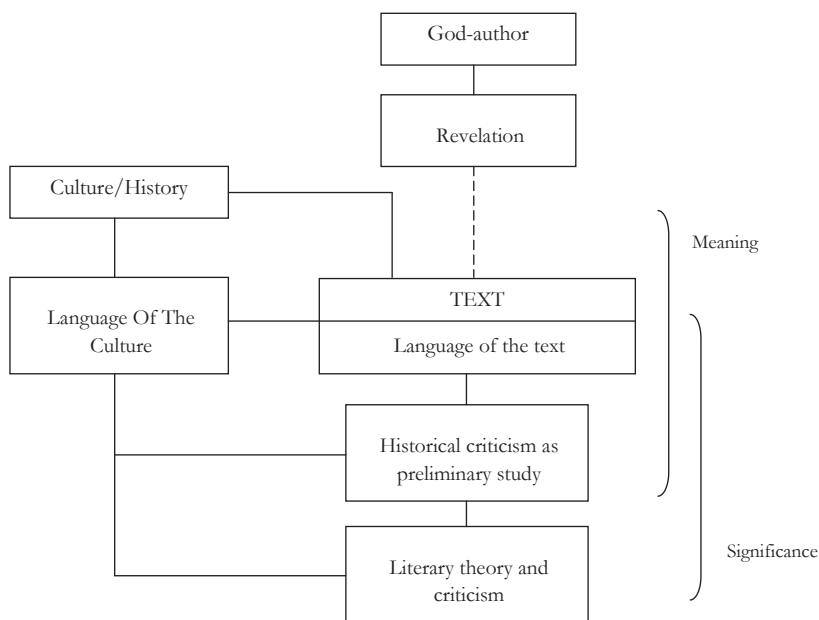


Dengan demikian, tidak semua makna selalu dicari signifikansinya karena bisa jadi makna itu harus dipahami sebagai bukti atau fakta sejarah, baik yang tidak bisa maupun yang bisa dipahami secara metaforis.<sup>23</sup>

### c. *Interpretasi*

Interpretasi adalah proses menguraikan kode-kode. Dalam proses ini penafsir seharusnya mengambil makna sosio- kultural sebagai bahan pertimbangan dengan menggunakan kritik historis sebagai analisis pendahuluan yang diikuti oleh analisis sastra dan bahasa. Makna ini akan membimbing penafsir untuk menemukan pesan baru yaitu signifikansi teks. Pesan baru atau sigifikansi teks inilah produk dari pendekatan sastra

Secara skematis, pendekatan kajian al-qur'an yang dilaksanakan Abu Zayd adalah :<sup>24</sup>



<sup>23</sup> M. Nur Ikhwan, "Al-Qur'an...", *Op.Cit.*, h.162

<sup>24</sup> M. Nur Ikhwan, A New Horizon..., *Op.Cit.*, h.70

#### 4. Contoh Impelementasinya pada Problem Poligami <sup>25</sup>

Berdasarkan pada gambaran metodologis yang digunakan Nasr Hamid Abu Zayd sebagaimana di atas maka berikut adalah aplikasi konkritnya dalam permasalahan poligami. Seperti yang telah kita ketahui bahwa poligami merupakan salah satu dari isu yang terpenting dalam reformasi Islam dan feminisme. Lokus interpretasi dan reinterpretasi adalah ayat poligami dalam QS. al-Nisa' ayat 3

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَنْبَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ  
وَتِلْكَ وَرَبْعٌ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَٰلِكَ أَذْنَىٰ أَلَّا  
تَعُولُوا ﴿٣﴾

*"Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yang yatim (bilamana kamu mengawininya), Maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi : dua, tiga atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, maka (kawinilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya". (QS. Al-Nisa' :3)*

Pada akhir abad ke-19M. Abduh berargumentasi bahwa poligami adalah budaya kuno yang tidak berakhir tatkala Islam lahir di Arab pada abad ke-7M. Perempuan diperlakukan sebagai 'sesuatu' antara manusia dan hewan. Menurut Abduh, bahwa di dalam poligami ada penghinaan yang kuat terhadap perempuan. Islam datang untuk memberdayakan perempuan dan memberi mereka hak dan keadilan. Sementara tradisi poligami yang berkembang pada masa pra-Islam tidak terbatas, maka setelah Islam datang,, al-Qur'an memberi pembatasan maksimum berjumlah 4 (empat) isteri dengan syarat kondisi suami bisa berbuat adil atas mereka, tetapi kemudian al-Qur'an menetapkan bahwa tak seorangpun dapat berbuat adil meskipun dia telah berupaya untuk melaksanakannya. Oleh karena itu Abduh beralasan bahwa semangat pernikahan dalam Islam adalah monogami. Mempunyai lebih dari satu isteri diperbolehkan hanya dalam kondisi bahwa

<sup>25</sup> *Ibid.*, h.87-97



isteri pertama mandul. Ini disebabkan karena tujuan pernikahan adalah untuk mendapatkan keturunan.

Perlakuan lainnya diberikan oleh Fazlurrahman yang didasarkan pada perbedaan antara perundang-undangan yang bersifat legal dengan semangat moral al-Qur'an. Dia yakin bahwa hanya dengan perbedaan ini muslim bisa memahami tidak hanya arah yang 'benar' dari al-Qur'an tetapi juga bisa memecahkan problem kompleks tentang reformasi perempuan.

Berkaitan dengan terapan pendekatan yang Abu Zayd gunakan, dia mendiskusikan ayat poligami di atas dalam 3 (tiga) tahapan.

Yang pertama : konteks teks itu sendiri. Untuk memulainya, Abu Zayd mengkontraskan ketiadaan atau ketidakhadiran praktik hukum yang mempunyai "Bahwa yang mana kepemilikan tangan-tangan kananmu" (tawanan perang atau para budak) sebagai selir dalam wacana Islam di satu sisi, dari pada keberlanjutan poligami : "Lalu menikahi perempuan sebagai seruan untukmu, dua, tiga atau empat " di sisi yang lain. Bagi Abu Zayd, ketiadaan ini mengindikasikan ketiadaan kesadaran historis tentang teks-teks agama, yang teks-teks agama itu adalah teks bahasa dan teks bahasa adalah teks produk manusia dan sosial dan wadah bagi budaya masyarakat.

Sebagaimana Abduh, Abu Zayd beralasan bahwa kebolehan bagi laki-laki untuk menikahi 4 (empat) orang isteri seharusnya dianggap sebagai konteks hubungan manusia, khususnya antara laki-laki dan perempuan sebelum Islam datang menjadi agama yang mapan. Periode pra-Islam, yang mana hukum kesukuan adalah yang berkuasa, poligami adalah tak dibatasi. Dalam konteks ini, kebolehan memiliki 4 (empat) isteri seharusnya dilihat sebagai setting tentang pembatasan. Tentang poligami yang dilaksanakan oleh Nabi Muhammad yang menikahi lebih dari 4 (empat) isteri, Abu Zayd menyatakan bahwa ini adalah praktik umum dalam periode pra-Islam. Dia mengusulkan bahwa pembatasan seharusnya dilihat sebagai perubahan upaya pembebasan perempuan dari dominasi



laki-laki. Jadi dalam konteks ini, adalah berada dalam semangat al-Qur'an jika muslim mendorong seorang laki-laki menikahi hanya dengan 1 (satu) isteri.

Yang kedua, meletakkan teks dalam konteks al-Qur'an secara keseluruhan. Dengan melakukan ini, Abu Zayd berharap bahwa yang implisit atau yang tak disebutkan akan bisa ditemukan. Teks sendiri juga mengatakan bahwa teks mengharapkan untuk memiliki 1 (satu) isteri jika suami takut tidak akan bisa adil. Lebih lanjut teks lain mengatakan bahwa keadilan adalah tidak mungkin dicapai. Surat al-Nisa' ayat 129 :

وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا  
كُلَّ الْمِيلِ فَيَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ وَإِنْ تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ  
كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا

*Dan kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil di antara isteri-isteri(mu), walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian, karena itu janganlah kamu terlalu cenderung (kepada yang kamu cintai), sehingga kamu biarkan yang lain terkatung-katung. Dan jika kamu mengadakan perbaikan dan memelihara diri (dari kecurangan), maka sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. (QS. al-Nisa' : 129)*

Analisis linguistik memberikan kesan bahwa untuk berbuat adil antara isteri-isteri adalah tidak mungkin sama sekali. Ketentuan bersyarat, menggunakan partikel 'jika' mengindikasikan tidak akan terpenuhinya syarat. Aspek penting lainnya adalah penggunaan partikel lain 'lan' (tak kan pernah) yang mana berfungsi sebagai bukti kuat, dalam permulaan kalimat. Penandaan ini bahwa 'bisa adil' tak kan pernah terjadi. Oleh karena itu Abu Zayd menyimpulkan bahwa di sana ada dobel negasi, yakni ketiadaan secara keseluruhan tentang kemungkinan menjadi adil atas dua isteri atau lebih dan ketiadaan tentang kemungkinan memiliki hasrat yang menggebu untuk menjadi adil dengan mereka.

Abu Zayd meminjam pembedaan adil secara lahir tentang *mabda'* (prinsip-prinsip), *qaidah* (pola), dan *bukum* (aturan). Keadilan, kebebasan, hak untuk hidup, dan kebahagiaan milik



katagori *mabda'* ; *qaidah* adalah sebuah asal mula dari *mabda'* dan tak bertentangan dengannya, yaitu mencuri, jangan melaksanakan zina, jangan membuat saksi palsu, jangan mengganggu yang lain. Dalam konteks hukum Islam maksud keseluruhan dari syarah yang disampaikan imam Syatibi adalah penjagaan atas agama, kekayaan, akal intelektual, martabat dan penjagaan atas hidup adalah *mabda'*. Menurut Abu Zayd, *mabda'* atau prinsip-prinsip itu berakar dari teori hukum (usul fiqh) dan tidak berkaitan dengan ilmu-ilmu Islam lainnya. Abu Zayd menawarkan 3 (tiga) prinsip umum yang lebih universal, yaitu : yang pertama rasionalis sebagai lawan dari jahiliyah dalam arti mentalitas kesukuan dan perbuatan-perbuatan yang emosional ; yang kedua kebebasan sebagai lawan dari berbagai bentuk penghambaan atau perbudakan ; dan ketiga adalah keadilan sebagai lawan dari eksploitasi manusia.

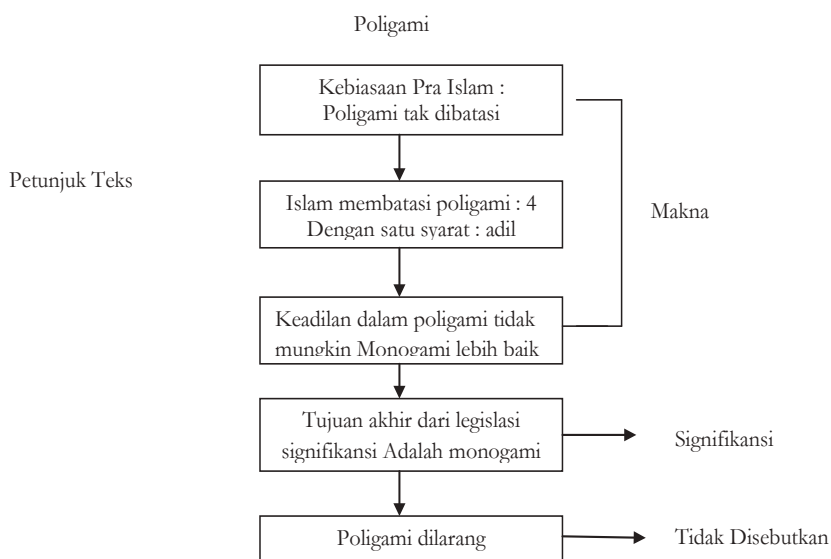
Dalam konteks poligami, keadilan adalah *mabda'*, pembolehan memiliki lebih dari satu isteri dengan maksimum empat adalah hukum. Hukum tak bisa menjadi sebuah kaidah yang lepas dari *mabda'*. Hukum bersifat spesifik, even atau kejadian yang relatif tergantung pada perubahan lingkungan. Ketika di sana terdapat kontradiksi antara *mabda'* dan *hukum* maka yang terakhir seharusnya diabaikan untuk menjaga yang pertama. Al-Qur'an tidak membangun sebuah legislasi atau hukum tentang poligami tetapi melaksanakan ungkapan batasan tentangnya. Dalam konteks ini, pembatasan berkaitan erat dengan pelarangan. Lebih dari itu Abu Zayd berargumentasi bahwa al-Qur'an melarang poligami secara implisit Dengan kata lain, pembatasan dalam kenyataannya, sebuah larangan yang dinyatakan secara tak langsung.

Yang ketiga, bahwa didasarkan pada langkah-langkah terdahulu, mengajukan sebuah reformasi tentang hukum Islam. Dalam hukum Islam, poligami diklasifikasikan di bawah perbuatan-perbuatan mubah. Term 'mubah atau pembolehan' bagi Abu Zayd adalah tidak sesuai karena pembolehan pada kenyataannya adalah pembatasan dari poligami yang asalnya tak terbatas yang dipraktikkan sebelum datangnya Islam. Pembatasan tak berarti



pembolehan. Meskipun demikian poligami tidak termasuk larangan tentang perbuatan yang diperbolehkan (*tabrim al-mubahat*). Di dasarnya pada perbedaan-perbedaan lahirnya adil antara *mabda'*, *qaidah*, dan *hukum*, Abu Zayd beralasan bahwa poligami seharusnya diperlakukan sebagai hukum, yang mana tak bisa menjadi *qaidah*. Keadilan adalah *mabda'* yang seharusnya dilanjutkan pada level *qaidah* dan *hukum*. *Hukum* adalah sebuah problem relatif yang diikat oleh syarat-syarat tertentu yang tergantung dan bisa berubah. Abu Zayd memberi simpulan yang mengalir tentang argumennya tentang poligami, tetapi jika kita mengikuti argumennya tentang larangan yang dinyatakan secara tak langsung dan poligami sebagai hukum yang tak bisa melanggar atau memperkosakan *qaidah* dan *mabda'*, maka bisa dibuktikan bahwa argumentasi final tentang poligami seharusnya dilarang.

Selanjutnya bisa dilihat secara runtut tahapan-tahapan yang berujung pada pelarangan poligami :



Wacana al-Qur'an tentang poligami memiliki sebuah makna yang berlevel 3 (tiga), yang mana signifikansinya adalah sesuatu yang paling penting dan tak makna sejarah. Lebih jauh dari itu,



penggunaan pembedaan lahirnya adil tentang *mabda'*, *qaidah*, dan *hukum* untuk mendukung argumennya adalah rasional. Dengan pembedaan ini pandangan tentang poligami adalah dilarang bisa dipahami dengan mudah dan sistematis.

## BAB 10



### EPILOG

Interpretasi al-Qur'an bagi umat Islam merupakan tugas yang tak kenal henti. Dia merupakan upaya dan ikhtiar memahami pesan ilahi yang mempunyai karakter *shalib li kulli zaman wa makan*. Meskipun demikian, sehebat apapun manusia, dia hanya bisa sampai pada derajat pemahaman yang relatif . Sama sekali tak akan bisa mencapai absolut.

Relativitas pesan Tuhan telah terbukti bahwa meskipun umat Islam sedunia sepakat akan keseragaman teks al-Qur'an, namun dalam kenyataan sejarahnya tercermati bahwa produk memahaminya telah menghasilkan beragam penafsiran.

Produk penafsiran yang beragam ini pada gilirannya telah menempatkan aktivitas penafsiran membutuhkan disiplin keilmuan yang tak pernah kering, bahkan senantiasa hidup bersamaan dengan perkembangan teori pengetahuan para pengimannya.<sup>1</sup> Tercatat pada masa klasik Islam telah berkembang Ilmu Tafsir yang dengan pendekatan normatif. Sekarang seiring berkembang pesatnya ilmu-

---

<sup>1</sup> M.Nur Kholis Setiawan, *al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*, (Yogyakarta : eLSAQ Press, 2005), h. 1



ilmu sosial, humaniora, juga ilmu kebahasaan maka terjadilah pergumulan seru antara kajian al-Qur'an yang memanfaatkan teori-teori di dalamnya. Di sinilah muncul generasi baru pengkaji al-Qur'an yang justru sebelumnya menekuni bidang di luar al-Qur'an, seperti : Fazlurrahman yang sebelumnya menekuni filsafat dan pemikiran Islam secara umum, Amina Wadud yang berlatar belakang sosiologi, Nasr Hamid Abu Zayd yang justru asalnya konsen di bidang sastra, dan seterusnya.

Adanya pergumulan tersebut telah menghasilkan produk-produk penafsiran yang luar biasa dinamis, yang tak jarang berbeda dengan produk-produk penafsiran yang telah dihasilkan oleh mufasir sebelumnya di era al-Tabari, al-Razi, al-Suyuti, dan lain-lain. Dan ini pada perkembangannya telah membuat umat mengalami *academical shock*. Keterkejutan akademis ini akhirnya memunculkan respon pro dan kontra.<sup>2</sup>

Terlepas dari itu semua, yang penting saat sekarang ini dan yang dibutuhkan adalah penyikapan yang 'dewasa', yang secara ilmiah menyadari akan adanya problem penafsiran atau pemahaman yang tak akan pernah berujung. Dalam teori hermeneutika ada 2 (dua) teori tentang hal ini, yaitu otonomisasi teks dan historisasi teks.

Historisitas teks adalah bahwa sebuah teks adalah pasti berada dalam lingkup kesejarahan. Dia diciptakan oleh seorang penulis atau pengarang, yang penulis atau pengarang, satu sisi bermaksud untuk menyampaikan pesan atau maksud kepada pembaca tetapi sadar atau tidak sadar tatkala dia menyampaikan pesan tersebut juga dipengaruhi oleh faktor-faktor interen dan eksterennya, seperti : kondisi psikis, latar belakang sosial – budaya, tradisi bahasa yang digunakan, dan lain-lain. Oleh karena itu tatkala

---

<sup>2</sup> Sebagai contoh yang kontra terhadap Nasr Hamid Abu Zayd menulis karya kritikan dan ejekan. Oleh Dr. Ismail Salim, Abu Zayd dituduh penyebar kekaifan dalam karyanya *Naqd al-Mata'in Nasr Hamid Abu Zayd fi al-Qur'an wa al-Sunnah wa A'immah al-Sahabat*. Muhammad al-Imarah menuduh Abu Zayd menggunakan pendekatan Marksisisan dalam karyanya *al-Tafsir al-Markisis li al-Islam*, dan seterusnya. Lihat dalam Hilman Latief, *Nasr Hamid Abu Zaid : Kritik Teks Keagamaan*, (Yogyakarta : eLSAQ Press, 2003), h.50-51. Terhadap pemikiran M. Syahrour juga telah melahirkan sikap umat yang kurang lebih sama.



pembaca membaca teks seorang penulis atau pengarang hendaknya dia juga mengetahui dan memahami latar belakang penulis atau pengarang tersebut. Hal ini untuk menghindari reduksi makna atau maksud penulis atau pengarang teks.

Adapun otonomisasi teks adalah bahwa teks bersifat otonom, artinya setelah teks itu diciptakan oleh penulis atau pengarangnya maka penulis atau pengarang telah mati, dan selanjutnya teks adalah milik pembaca. Pembaca berhak untuk menafsirkan dan memahami teks sesuai dengan perspektifnya, latar belakangnya, konsep-konsep yang telah ada di kepalanya. Tidak wajib bagi pembaca untuk memahami teks sesuai dengan maksud yang diinginkan oleh pengarang teks.<sup>3</sup>

Sesungguhnya pelafalan *wallahu a'lam bi muradib* atau *wallahu a'lam bi al-Showab* yang seringkali dinyatakan para ulama salaf justru menunjukkan kesadaran awal akan kekerdilan manusia untuk memahami teks yang diturunkan Allah sehingga tak ada gunanya untuk saling mengklaim benar sebuah penafsiran di satu sisi dan salah pada sisi yang lain, apalagi mengkafirkan atau memurtadkannya. Bagi penulis pribadi yang penting dalam menginterpretasikan al-Qur'an adalah bagaimana misi al-Qur'an tetap bisa sebagai *hudan* dan *rahmat* bagi manusia dan alam seisinya di segala tempat dan di setiap waktu dengan tidak bertentangan dengan prinsip universalitas tujuan diturunkannya al-Qur'an, dengan mempertimbangkan asas keadilan, persamaan, dan kesetaraan. Dalam bahasa *maqosid al-syariah* adalah konsep *rahmat li al 'alamin* menegaskan komitmen tersebut. Dan lebih tegas lagi bahwa ide tersebut telah terumuskan dalam 5 (lima) asas perlindungan hak-hak dasar manusia seperti telah diperkenalkan oleh Imam al-Ghazali dengan istilah dengan istilah *al-kulliyah al-*

---

<sup>3</sup> Ulya, *Buku Daros Hermeneutika : Kajian Dasar Tentang Konsep Dasar dan Problematikanya*, (Kudus : STAIN Press, 2009), h.155-156



*kebas* atau *al-dharuriyah al-kebas*, yakni perlindungan atas jiwa, perlindungan atas agama, perlindungan atas akal atau intelektual, perlindungan terhadap keturunan, dan perlindungan harta.<sup>4</sup>

*Lillahi al-hamd*

---

<sup>4</sup> M. Imaduddin Rahmat, “Mengembalikan Hak Kaum Perempuan”, dalam *Tashwirul Afkar*, Edisi ke-5 Tahun 1999, h.1





## DAFTAR PUSTAKA

- Aan Rediana dan Abdul Munir, “ Analisis Linguistik dalam Penafsiran al-Qur’an’, dalam *al-Hikmah*, No.17, vol. vii/1996
- Abdul Muin Salim, *Metode Tafsir*, (Ujung Pandang : IAIN Alauddin, 1994)
- Abdul Mustaqim, “Pergeseran Epistemologi Tafsir : Dari Nalar Mitis-Ideologis Hingga Nalar Kritis”, dalam *Tashwirul Afkar*, No.18 tahun 2004
- , *Pergeseran Epistemologi Tafsir*, (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2008)
- Abdullah Saeed, “Fazlur Rahman : A Framework for Interpreting The Ethico-Legal Content of The Qur’an”, dalam Suha Taji Farouki (ed.), *Modern Muslim Intellectual and The Qur’an*, (Oxford : Oxford University Press in association with the institute of Ismaili Studies London, 2004)
- Abu al-A’la a-Maududi, *Toward Understanding al-Qur’an*, (Leicester : IslamicFoundation, 1988)



- Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam*, (Jakarta : Raja Grafindo Persada, 1998)
- Ahmad Musthafa Haroen, “Gugatan Amina atas Tafsir dan Fikh Maskulin”, Dalam [http:// islam lib.com](http://islam.lib.com)
- Akhmad Muzakki, *Kontribusi Semiotika dalam memahami Bahasa Agama*, (Malang : UIN Malang Press, 2007)
- Ala’i Nadjib, ”Feminis Muslim Indonesia (Aliran Pemikiran Antara 1990-2000)”, dalam [http:// ern.pendis.depag.go.id/](http://ern.pendis.depag.go.id/)
- Al-Dzahabi, *al-Tafsir wa al-Mufasssirun*, Jld.1, (Beirut : Dar al-Fikr, 1976)
- Alex Sobur, *Semiotika Komunikasi*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2004)
- Alparslan Acikgence, *Islamic Science : Toward Definition*, (Kuala Lumpur, ISTAC, 1996)
- Al-Shabuni, *al-Tibyan fi Ulum a-Qur’an*, (Makkah : t.p, 1980)
- Al-Suyuthi, *al-Itqan fi Ulum al-Qur’an*, Jilid I, (Beirut : Dar al-Fikr, tt)
- Al-Zamakhshari, *Al-Kasyshaf an Haqaqiq al-Tanzil wa Uyun al-Aqawil fi Wujub al-Ta’wil*, Jilid II, (Beirut : Dar al-Ma’rifah, tt)
- Al-Zarkasyi, *al-Burhan fi Ulum al-Qur’an*, Jilid 1-2, (Mesir : Isa al-Babi al-Halabi, tt)
- Al-Zarqani, *Manabil al-Irfan fi Ulum al-Qur’an*, (Mesir : Isa al-Babi al-Halabi, tt)
- Amina Wadud Muhsin, “ Qur’an and Woman”, dalam Charles Kurzman (ed), *Liberal Islam : A Source Book*, (New York : Oxford University Press, 1998)
- , *Qur’an Menurut Perempuan, Membaca Kembali Kitab Suci dengan Semangat Keadilan*, terj. Abdullah Ali, (Jakarta : Serambi, 2006)
- Aminuddin, *Semantik : Pengantar Studi Tentang Makna*, (Bandung : Sinar Baru, 1988)

- Andrew Rippin, "Tools for The Scholarly Study of The Qur'an", dalam Jane Dammen McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of the Qur'an*, (Leiden-Boston : Brill, 2006), vol. 5 Si-Z
- Asep usuf Hidayat, Metode Penelitian Sastra, dalam <http://www.resources.unpad.ac.id/>
- Ben Agger, *Teori Sosial Kritis, Penerapan dan Implikasinya*, terj. Nurhadi (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2006 )
- Carl E. Braaten, *History and Hermeneutics*, (Philadelphia : The Westminster Press, t.th.)
- Charles J. Adams, "Islamic Religious Tradition", dalam Leonard Binder (ed.), *The Study of The Middle East : Research and Scholarship in The Humanities and Social Sciences*, (New York : John Wiley & Sons, 1976)
- David Tracy, *Plurality and Ambiguity : Hermeneutic, Religion, Hope*, (San Francisco : Harper and Row, 1987)
- E. Sumaryono, *Hermeneutik : Sebuah Metode Filsafat*, (Yogyakarta : Kanisius, 1999)
- Elli Nur Yati, "Ilmu Pengetahuan + Perempuan =..." dalam *Jurnal Perempuan*, Edisi 48
- Euis Amalia, "Feminisme : Konsep, Sejarah, dan Perkembangannya", dalam Tim Penulis PSW UIN Syarif Hidayatullah, *Pengantar Kajian Gender*, (Jakarta : PSW UIN Syarif Hidayatullah dan McGill Priject/IISEP, 2003)
- F. Budi Hardiman, "Hermeneutika : Apa itu?", dalam *Basis*, XL, No.1, Januari 1991
- Farid Esack, "Spektrum Teologi Progresif di Afrika Selatan", dalam Abdullahi Ahmed an-Na'im, Mohammed Arkoun, dkk, *Dekonstruksi Syariah II : Kritik Konsep, Penjelajahan Yang Lain* , terj.Farid Wajdi, (Yogyakarta : Lkis, 1996)
- , *On Being A Muslim : Fajar Baru Spiritualitas Islam Liberal-Plural*, terj.Nuril Hidayah, (Yogyakarta : IRCISOD, 2003)



- , *Qur'an Liberation and Pluralism : An Islamic Perspective of Interreligious Against Oppression*, (Oxford : Onewordl Publications , 1997)
- Fazlurrahman , *Cita-Cita Islam*, Sufyanto dan Imam Musbikin (ed.), (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2000)
- , "Islamic Studies and the Future of Islam" dalam Malcolm H. Kerr (ed.), *Islamic Studies : A Tradition and Its Problem*, (California : Undena Publications, 1979)
- , *Islam and Modernity : Transformation of an Intellectual Tradition*, (Chicago : University of Chicago Press, 1982)
- , *Islam dan Modernitas : Tentang Transformasi Intelektual*, terj. Ahsin Mohammad, (Bandung : Pustaka, 1995)
- , *Islam*, (New York : Anchor Books, 1966)
- , *Tema Pokok al-Qur'an*, terj. Anas Mahyudin, (Bandung : Pustaka, 1996)
- Gadis Arivia, *Filsafat Berperspektif Feminis*, (Jakarta : Yayasan Jurnal Perempuan, 2003)
- Georgia Warnke, *Gadamer : Hermeneutics, Tradition, and Reason*, (Cambridge : Cambridge University Press, 1987)
- Hans Georg Gadamer, *Truth and Method*, (New York : The Seabury Press, 1975)
- Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, (Beirut : Librairie Du Liban, 1974)
- Harimurti Kridalaksana, *Kamus Lingustik*, (Jakarta : Gramedia, 1993)
- Harry Hammersa, *Tokoh-Tokoh Filsafat Barat*, (Jakarta : Gramedia, 1986)
- Hartmut Bobzin, "Pre-1800 Preoccupations of Qur'anic Studies, dalam Jane Dammen McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of The Qur'an*, Vol. four P-sh, (Leiden-Boston : Brill, 2004)
- Harun Nasution, *Pembaruan dalam Islam : Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, (Jakarta : Bulan Bintang, 1986)



- Hassan Shadily, *Sosiologi Untuk Masyarakat Indonesia*, (Jakarta : Bina Aksara, 1983)
- Hilman Latief, *Nasr Hamid Abu Zaid : Kritik Teks Keagamaan*, (Yogyakarta : eLSAQ Press, 2003)
- [http://en.wikipedia.org/wiki/Toshibiko\\_Izutsu](http://en.wikipedia.org/wiki/Toshibiko_Izutsu)
- Ibn Manzur, *Lisan al-Arab*, Jilid. 1, (Kairo : Dar al-Kitab al-Misri, tt)
- Ibn. Manzur, *Lisan al-Arab*, Jilid V, (Beirut : Dar al-Shadr, tt)
- Issa S. Boullata, *Dekonstruksi Tradisi : gegar Pemikiran Arab Islam*, terj.Imam Khoiri, (Yogyakarta : Lkis, 2001)
- James M. Robinson, “Hermeneutic Since Barth”, dalam James M. Robinson dan John B. Cobb, Jr (Ed.), *The New Hermeneutic*, vol.II, (New York, Evanson and London: Harper and Row Publishers, 1964)
- Jeannie Carlier and Silvia Milanezi, “Hermes”, dalam Mircea Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, vol. VI, (New York: Macmillan Publishing Co, t.th)
- Johan Hendrik Meuleman, “Nalar Islami dan Nalar Modern : Memperkenalkan Pemikiran Mohammed Arkoun”, dalam *Ulumul Qur'an*, Vol.IV. No.4/1993
- , “Pengantar”, dalam Johan Hendrik Meuleman (ed), *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme*, (Yogyakarta : LKis, 1996)
- , “Sumbangan dan Batas Semiotika Dalam Ilmu Agama : Studi Analisis tentang Pemikiran Mohammed Arkoun”, *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme*, (Yogyakarta : LKis, 1996)
- John L. Esposito, “Pakistan : Pencarian Identitas Islam “, dalam John L. Esposito (ed.), *Islam dan Perubahan Sosial Politik di Negara Sedang Berkembang*, terj. Wardah Hafidz, (Yogyakarta : PLP2M, 1985)



- Josef Bleicher, *Hermeneutika Kontemporer : Hermeneutika Sebagai Metode, Filsafat, dan Kritik*, Terj. Ahmad Norma Permata, (Yogyakarta : Fajar Pustaka Baru, 2003)
- Kamla Bhasin Akhmad dan Night Said Khan, *Persoalan Pokok Mengenai Feminisme dan Relevansinya*, terj. S. Herlina, (Jakarta : Gramedia, 1995)
- Khaled Abou el-Fadl, *Speaking in God's Name : Islamic Law, Authority, and Women*, (Oxford : Oneworld, 2001)
- Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*, (Jakarta: Paramadina, 1996)
- Kris Budiman, "Membaca Mitos Bersama Roland Barthes ; Analisis Wacana dengan Pendekatan Semiotik", dalam Kris Budiman (Peny.), *Analisis Wacana : Dari Linguistik Sampai Dekonstruksi*, (Yogyakarta : Kanak, 2002)
- Lies Marcoes Natsir, "Ijtihad Amina", dalam *Gatra*, 16 April 2005
- M. Alfatih Suryadilaga, "Pendekatan Historis John Wansbrough dalam Studi al-Qur'an", dalam Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin (ed.), *Studi al-Qur'an Kontemporer : Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*, (Yogyakarta : Tiara Wacana, 2002)
- M. Imaduddin Rahmat, "Mengembalikan Hak Kaum Perempuan", dalam *Tashwirul Afkar*, Edisi ke-5 Tahun 1999
- M. Nur Ikhwan, "Al-Qur'an Sebagai Teks (Teori Teks dalam Hermeneutik Qur'an Nasr Hamid Abu Zayd)", dalam Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin, *Studi al-Qur'an Kontemporer : Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*, (Yogyakarta : Tiara Wacana, 2002)
- , *A New Horizon in Qur'anic Hermeneutics : Nasr Hamid Abu Zayd's Contribution to Critical Qur'anic scholarship*, Thesis/S2, Leiden University, tahun 1999
- M. Nur Kholis Setiawan, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*, (Yogyakarta : eLSAQ, 2005)



- Manna' al-Qaththan, *Mabahits fi Ulum al-Qur'an*, (Mesir : Dar al-Maarif, 1977)
- Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 1997)
- Marco Scholler, "Post Enlightenment Academic Study of The Qur'an", dalam Jane Dammen McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of The Qur'an*, Vol. four P-sh, (Leiden-Boston : Brill, 2004)
- Mastuhu, "Penelitian Agama Islam : Tinjauan Disiplin Sosiologi", dalam Mastuhu dan M. Deden Ridwan (ed), *Tradisi Baru Penelitian Agama Islam : Tinjauan Antar Disiplin Ilmu*, (Bandung : Nuansa dan Pusjarlit, 1998)
- Michael S. Northcott, "Pendekatan Sosiologis", dalam Peter Conolly (ed.), *Aneka Pendekatan Studi Agama*, terj. Imam Khoiri, (Yogyakarta : LkiS, 1999)
- Mohammed Arkoun, *Kajian Kontemporer al-Qur'an*, terj. Hidayatullah, (Bandung : Pusataka, 1992)
- , "Pemikiran Tentang Wahyu (Dari ahl-al-Kitab Sampai Masyarakat Kitab)" May Rahmawati dan Yudhie R. Haryono (ed), *Al-Qur'an Buku Yang Menyesatkan dan Buku Yang Mencerahkan*, (Yogyakarta : Gugus Press, 2002)
- Muadz D'Fahmi, "Semiotika al-Qur'an yang Membebaskan", dalam [http.//www.islamlib.com/id/](http://www.islamlib.com/id/)
- Muhammad Abid al-Jabiri, *Takwin al-Aql al-Araby*, (Beirut : al-Markaz al-Saqafi al-Araby, 1991)
- Nasaruddin Umar, *Argumentasi Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'an*, (Jakarta : Paramadina, 1999)
- Nasr Hamid Abu Zayd, *Ma'fhum al-Nas : Dirasah fi Ulum al-Qur'an*, (Beirut : al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1994), h.252-267
- , *Tektualitas al-Qur'an : Kritik Terhadap Ulum al-Qur'an*, terj. Khoiron Nahdliyyin, (Yogyakarta : LkiS, 2001)



- Nasruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2005)
- Nourouzzaman Shiddiqi, “Searah : Pisau Bedah Ilmu Keislaman”, dalam Taufik Abdullah dan M. Rusli Karim (ed.), *Metodologi Penelitian agama : Sebuah Pengantar*, ( Yogyakarta : Tiara Wacana, 1989)
- Nyoman Kutha Ratna, *Penelitian Sastra, Teori, Metode, Teknik*, (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2004)
- Paul Ricoeur, *Filsafat Wacana : Membelah Makna dalam Anatomi Bahasa*, Terj.Masnur Hery, (Yogyakarta : Ircisod, 2003)
- Paul Ricoeur, *Hermeneutics and Human Sciences : Essays on Language, Action, and Interpretation*, terj. John B. Thomson, (Cambridge : Cambridge University Press, 1981)
- Peter A. Angeles, *A Dictionary of Philosophy*, (London : Harper and Row Publishers, 1981)
- Rachmad Hidayat, *Ilmu Yang Seksis : Feminisme dan Perlawanan Terhadap Teori Sosial Maskulin*, (Yogyakarta : Jendela, 2004)
- Rachmat Djoko Pradopo, *Beberapa Teori Sastra, Metode Kritik, dan Penerapannya*, (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2003)
- Richard E. Palmer, *Hermeneutics : Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, (Evanston : Northwestern University Press : 1969)
- Rif’at Syauqi Nawawi, *Rasionalitas Tafsir M. Abdub*, (Jakarta : Paramadina, 2002)
- Robecca Chopp, *The Praxis of Suffering*, (NewYork : Orbis Books, 1989)
- Rotroud Wielandt, “Tafsir al-Qur’an : Masa Awal Modern dan Kontemporer”, dalam *Tashwirul Afkar*, No.18 tahun 2004
- Sahiron Syamsuddin, “Ranah-ranah Penelitian dalam Studi al-Qur’an dan Hadits”, dalam M.Mansyur, dkk, *Metodologi Penelitian Living Qur’an dan Hadis* , (Yogyakarta : Teras, 2007)



- SH. Nasr, *Islamic Studies: Essays on Law and Society, The Science and Philosophy and Sufism*, (Beirut: Systeco, Press, 1967)
- , *Knowledge and The Secred*, (New York: State University Press, 1989)
- Sobirin dan Umma Farida, *Buku Daros Madzhab at-Tafsir*, (Kudus : STAIN Press, 2008)
- St. Sunardi, “Membaca Qur’an Bersama Mohammed Arkoun” dalam Johan Hendrik Meuleman (ed), *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme*, (Yogyakarta : LKis, 1996)
- Subhi al-Shalih, *Membahas Ilmu-Ilmu al-Qur’an*, (Jakarta : Pustaka Firdaus, 1991)
- T. Fatimah Djajasudarma, *Semantik I : Pengantar Ke Arab Ilmu Makna*, (Bandung : Eresco, 1993)
- Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas : Studi Atas Pemikiran Hukum Fazlurrahman*, (Bandung : Mizan, 1996)
- Taufiq Abdullah, *Sejarah dan Masyarakat*, (Jakarta : Pustaka Firdaus, 1987)
- Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta : Balai Pustaka, 1998)
- Toshihiko Izutsu, *Konsep-Konsep Etika Religius dalam al-Qur’an*, terj. Agus Fahri Husain dkk, (Yogyakarta : Tiara Wacana)
- Trisakti dan Sugiarti, *Konsep dan Teknik Penelitian Gender*, (Malang : UMM Press, 2002)
- Ulil Abshar Abdalla dengan KH Husein Muhammad dan Nur Rofi’ah “Perempuan boleh Imami Laki-laki”, dalam *Indo. Pos Java Pos News Network*, tanggal 3 April 2005
- Ulya, *Buku Daros Hermeneutika : Kajian Dasar Tentang Konsep Dasar dan Problematikanya*, (Kudus : STAIN Press, 2009)
- Van A. Harvey, “Hermeneutics”, dalam Mircea Eliade (ed.), *Mircea Eliade (ed.), The Encyclopedia of Religion*, vol. VI, (New York: Macmillan Publishing Co, t.th)



- W.Poespoprodjo, *Interpretasi : Beberapa Catatan Pendekatan Filsafatnya*, (Bandung : Remadja Karya, 1987)
- Wardah Hafidz, “Feminisme Sebagai Counterculture”, dalam *Ulumul Qur’an*, Edisi Khusus No. 5 dan 6, Vol/V, tahun 1994
- Waryono Abdul Ghafur, “al-Qur’an dan Tafsirnya dalam Perspektif Arkoun”, dalam Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsudin (ed.), *Studi al-Qur’an Kontemporer : Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*, (Yogyakarta : Tiara Wacana, 2002)
- Wawancara Esack dengan koran tempo. Lihat [http//www.tempo.co.id](http://www.tempo.co.id)
- Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutic, Development and Significance*, (London : Macmillan, 1991)
- Yunahar Ilyas, *Feminisme dalam Kajian Tafsir al-Qur’an Klasik dan Kontemporer*, (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 1997)
- Yuri M. Lotman, *Universe of The Mind : A Semiotic Theory of Culture*, terj. Ann Shukman, (London, New york : IB Tauris and Co.Ltd, 1990)





## TENTANG PENULIS

### IDENTITAS DIRI :

Nama : Dr. ULYA, M.Ag  
Jenis Kelamin : Perempuan  
Tempat dan Tgl. Lahir: Kudus, 07 Desember 1970  
Alamat Kantor : Conge, Ngembalrejo Po Box 51 Kudus  
Jawa Tengah  
Telp./Faks : (0291) 438818 / 441613  
Alamat Rumah : Ngembal Kulon Jati Kudus  
E-mail : ulya.kamera@gmail.com

### PENDIDIKAN :

1. Strata 1, IAIN Walisongo Semarang di Kudus, Fakultas Ushuluddin, Jurusan Akidah Filsafat, lulus tahun 1994
2. Strata 2, IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Program Studi Agama dan Filsafat, konsentrasi Filsafat Islam, lulus tahun 2002



3. Strata 3, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Program Studi Studi Islam, lulus tahun 2016

#### **PENELITIAN YANG PERNAH DILAKUKAN :**

1. Praktek Tawassul Para Peziarah Makam Sunan Kudus (Telaah Fungsionalisme), tahun 2001
2. Tafsir Atas Fenomena Hijrah Nabi : Telaah Hermeneutika, tahun 2002
3. Pengaruh Persepsi Terhadap Keberagamaan Pemuda Dukuh Nalumsari Jepara (Penelitian Kelompok), tahun 2004
4. Perkembangan Kemampuan Kognisi dan Peningkatan Kesadaran Moral (Telaah Hasil Pendidikan Agama dalam Memecahkan Dilema Moral Siswa SDNU Nawa Kartika), tahun 2005
5. Efektivitas Pembelajaran PAI Berbasis Kemampuan Kognisi dalam Meningkatkan Kesadaran Moral Siswa Pada Sekolah Menengah Umum Tingkat Atas se-Wilayah Karesidenan Pati (Penelitian Kelompok), tahun 2006
6. Konsep Wujud Mulla Sadra dan Kontribusinya Bagi Model Keberagamaan Masyarakat Plural, tahun 2007
7. Konstruksi Hermeneutika Berkeadilan Jender (Telaah Pemikiran Aminah Wadud Muhsin), tahun 2008

#### **ARTIKEL DALAM JURNAL ILMIAH YANG PERNAH DITULIS :**

1. Revitalisasi Kajian Filsafat di IAIN/STAIN, Addin STAIN Kudus, tahun 2002
2. Fundamentalisme Agama : Ideologi Rawan konflik, Refleksi IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, tahun 2003
3. Transvaluasi Etika Nietzsche dan Implikasinya dalam Kehidupan Praktis, Refleksi IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, tahun 2003
4. Pembaharuan Islam Madzhab Sapen (Telaah Pemikiran Mukti Ali), al-A'raf STAIN Surakarta, tahun 2005
5. Pemberdayaan Masyarakat Sensitif Gender, Addin STAIN Kudus, tahun 2005



6. Mengembangkan Nalar Plural dalam Pendidikan Agama Berbasis Masyarakat Pluralistik-Multikultural, Addin STAIN Kudus, tahun 2006
7. Hermeneutika al-Qur'an untuk Praksis Pembebasan di Afrika Selatan (Telaah Pemikiran Farid Esack), At-Tahrir STAIN Ponorogo, tahun 2006
8. Sejarah al-Qur'an Perspektif Mohammed Arkoun, Hermeneutika STAIN Kudus, tahun 2007
9. Pertautan Antara Penafsiran dan Kepentingan (Studi Atas Berbagai Kecenderungan dalam Tafsir), Hermeneutika STAIN Kudus, tahun 2008
10. Penyikapan Puritan dan Moderat Terhadap Ayat-Ayat al-Qur'an Tentang Pluralitas Agama dan Implikasinya (Perspektif Pemikiran Khaled Abou el-Fadl), Hermeneutika STAIN Kudus, tahun 2009
11. Strukturalisme Linguistik Levi Strauss (Menguak Mitos, Mengungkap Nalar Manusia), Addin STAIN Kudus, tahun 2009
12. Merentang Gerakan Feminisme Muslim di Indonesia (Studi Gerakan dan Pemikiran), Al-Adalah PSW IAIN Antasari Banjarmasin, 2009
13. Mencermati Pengkajian Filsafat di PTAI (Menguak Problematikanya, Menawarkan Solusiya), SosioReligia Yogyakarta, 2010

#### **BUKU AJAR YANG PERNAH DITERBITKAN :**

1. Ilmu Tauhid Amaly (bersama Adri Effery, M.Ag dan Moh Dzofer, M.Ag)
2. Hermeneutika
3. Filsafat Ilmu



### **KARYA ILMIAH YANG DITERBITKAN :**

1. “PEMAKNAAN ESOTERIS EKSISTENSIALISME SADRA : Mencari Solusi Alternasi Berkehidupan Pada Masyarakat Multireligius”