

**WACANA METODOLOGI STUDI ISLAM
DI INDONESIA**

OLEH

Rahmadi, S.Ag., M.Pd.I.

IAIN ANTASARI PRESS

2017

**WACANA METODOLOGI STUDI ISLAM
DI INDONESIA**

Penulis
Rahmadi, S.Ag., M.Pd.I.

Cetakan I : November 2017
ISBN : 978-602-0828-50-3

Desain Cover
Agung Istiadi

Tata Letak
Rini

Penerbit
IAIN ANTASARI PRESS
Jl. A. Yani Km. 4,5 Banjarmasin 70235

KATA PENGANTAR PENULIS

Bismilllah walhamdulillah, washshalatu wassalamu 'ala Rasulillah sayyidina Muhammadibni Abdillah wa 'ala alihi wa shahbihi wa mawwalah. Amma ba`d.

Buku yang berjudul “Wacana Metodologi Studi Islam di Indonesia” berasal dari penelitian literatur yang telah dilakukan pada tahun 2014 dengan judul “Pemikiran Metodologis di Kalangan Sarjana Muslim Indonesia: Telaah Terhadap Literatur Studi Islam Terpublikasi Tahun 1996-2013”. Dalam bentuk buku, sebagian isi dari hasil penelitian tersebut direvisi, ditambahkan dan dikurangi, bahkan ada yang mengalami perpindahan posisi pada bagian tertentu.

Apa yang disajikan dalam buku ini merupakan hasil survei bibliografis terhadap literatur studi Islam (termasuk di dalamnya literatur studi Alquran dan hadis) yang telah dicetak dan dipublikasikan dalam rentang waktu 1996-2013 di Indonesia. Hasil survei bibliografis tersebut kemudian disajikan secara kronologis berdasarkan tahun publikasi literatur studi Islam yang dikaji.

Literatur studi Islam yang digunakan dan dikaji untuk mengungkap wacana metode Islam yang berkembang di Indonesia berasal dari sejumlah tulisan sarjana muslim Indonesia yang pada umumnya berasal dari kalangan akademisi perguruan tinggi Islam (UIN/IAIN/STAIN) dari kalangan dosen ditambah beberapa tulisan mahasiswa yang dipublikasikan di bawah bimbingan dosen mereka. Hal ini disebabkan merekalah yang produktif mempublikasikan karya mereka tentang metode studi Islam pada beberapa dekade terakhir. Pemilihan terhadap literatur yang disajikan isinya pada buku ini sebagiannya karena ‘dipilih’ (karena otoritatif dan relevan) dan sebagiannya lagi bersifat ‘accidental’ (ditemukan secara kebetulan).

Tentu saja apa yang disajikan dalam buku ini hanyalah mewakili sebagian dari literatur yang telah dipublikasikan mengenai metode

studi Islam di Indonesia. Dengan demikian, buku ini tidak bermaksud mewakili semua atau memuat semua gagasan, karena hal itu tidak mungkin dilakukan dalam tulisan yang terbatas ini. Wajar jika banyak gagasan dan tulisan yang terlewatkan dan tidak termuat di sini. Meski demikian, kami berharap sejumlah literatur yang dihadirkan pada buku ini dapat memberikan gambaran yang cukup memadai mengenai perkembangan pemikiran metodologis di Indonesia di bidang studi Islam meski tidak lengkap.

Secara pribadi, saya harus mengakui bahwa saya tidak memiliki pengetahuan yang luas tentang studi Islam. Isi buku ini sendiri bukan merupakan hasil refleksi dan gagasan saya. Tetapi kandungan buku ini hanyalah merupakan ‘hasil belajar’ dan ‘catatan singkat’ saya mengenai pemikiran orang lain, yakni mereka yang memiliki pemikiran metodologis di bidang ini. Saya hanya menyajikan pemikiran dan karya mereka di sini melalui survei bibliografis. Itulah sebabnya, saya tidak ‘berani’ memberikan komentar atau analisis kritis terhadap karya-karya mereka. Saya hanya berani medeskripsikannya. Walau demikian saya berharap kondisi ini tidak mengecilkan para pembaca buku ini. Paling tidak, buku ini akan menjadi salah satu ‘peta’ petunjuk untuk menemukan literatur kontemporer terkait metode studi Islam yang beredar di Indonesia.

Atas terbitnya buku ini, saya mengucapkan terima kasih kepada semua pihak yang telah memungkinkan terbitnya buku ini terutama pihak LP2M khususnya Pusat Penelitian dan Penerbitan yang mengelola IAIN Antasari Press yang telah bersedia menerbitkan buku.

Saya berharap buku sederhana ini dapat memberikan kontribusi ilmiah dan wawasan mengenai dinamika pemikiran metodologis dalam bidang studi Islam di Indonesia. Kritik dan saran terhadap buku ini akan dijadikan sebagai bahan masukan untuk perbaikan berbagai kekurangan yang terdapat dalam buku ini pada masa yang akan datang.

Banjarmasin, Desember 2017

DAFTAR ISI

Halaman Judul	i
Kata Pengantar Peneliti	iii
Daftar Isi	v
Bab 1 Pendahuluan	1
Bab 2 Survei tentang Wacana Kontemporer Metodologi Studi Islam Di Indonesia	11
Bab 3 Metode Studi Tafsir: Tahliliy, Ijmaliy, Muqaran, dan Mawdhu'iy	97
Bab 4 Penggunaan Metode Hermeneutika dalam Studi Alquran	111
Bab 5 Respon Kritis terhadap Hermeneutika Alquran	173
Bab 6 Metode Penelitian Kualitatif Alquran dan <i>Living Quran</i>	189
Bab 7 Metode Kritik Sanad dan Matan	199
Bab 8 Metode Memahami Hadis	217
Bab 9 Metode Studi <i>Living</i> Hadis	235
Bab 10 Metode Studi Pemikiran Islam	245
Bab 11 Penutup	269
Daftar Pustaka	271
Tentang Penulis	277

BAB 1

PENDAHULUAN

Pemikiran tentang metode studi Islam di Indonesia secara umum dipengaruhi oleh sejumlah tradisi keilmuan yang berasal dari Timur Tengah (klasik dan kontemporer) dan tradisi keilmuan Barat (ilmu-ilmu sosial dan humaniora). Pertemuan kedua arus tradisi keilmuan ini pada bidang studi Islam memunculkan adanya upaya untuk mengakomodasi dan mengintegrasikan keduanya. Hal ini bisa dilihat dari sejumlah metode ilmiah dan pendekatan ilmu-ilmu sosial-humaniora yang berasal dari Barat secara konsisten dan berkesinambungan dicoba dipertemukan dengan disiplin ilmu-ilmu keislaman dalam sejumlah literatur studi Islam. Biasanya metode dan pendekatan dari tradisi Barat ini disarankan untuk digunakan dalam kajian historis-empiris dalam studi Islam. Sementara metode dan pendekatan konvensional yang berasal dari tradisi Islam biasanya disarankan untuk digunakan untuk kajian normatif-doktrinal dalam studi Islam.

Pemikiran metodologis semacam ini sebenarnya telah lama dikumandangkan oleh sejumlah sarjana muslim sebelumnya. Pada dekade 60-an dan 70-an, ilmu-ilmu sosial digunakan sebagai ilmu bantu dalam studi agama (Islam). A. Mukti Ali dalam *Ilmu Perbandingan Agama (Sebuah Pembahasan tentang Methodos dan Sistima)* (1965) sudah membahas tentang pentingnya penggunaan metode ilmiah dan bantuan ilmu-ilmu sosial dalam studi agama.¹ Pada dekade 70-an, para peserta SPS (Studi Purnasarjana) menyusun buku yang berjudul *Metodologi Penelitian Agama (Suatu Pengantar Menuju Pengembangan Metodologi Penelitian Agama)* berisi gagasan yang identik dengan Mukti Ali, yakni kerjasama antara ilmu dasar ilmu agama dan metodologi riset) dengan ilmu bantu (ilmu-ilmu sosial)

¹ A. Mukti Ali, *Ilmu Perbandingan Agama (Sebuah Pembahasan tentang Methodos dan Sistima)* (Yogyakarta: Yayasan Nida, 1965), 10-11.

dalam studi agama.² Hal yang sama juga dikemukakan pada dekade 80-an, setidaknya oleh sekelompok sarjana muslim yang tulisannya dimuat dalam buku *Penelitian Agama Masalah dan Pemikiran* (ed. Mulyanto Sumardi) (1982) dan *Metodologi Penelitian Agama Sebuah Pengantar* (Taufik Abdullah dan M. Rusli Karim, eds.) (1989). Pada intinya, para penulis kedua buku ini mengemukakan gagasan pentingnya kerjasama antara ilmu agama dan ilmu-ilmu sosial terutama dalam kajian fenomena sosial-budaya dalam kehidupan keagamaan masyarakat. Meski demikian, mereka juga memperingatkan akan ‘risiko’ penggunaan ilmu-ilmu sosial yang bersifat sekuler dan mengandung nilai-nilai ideologis tertentu.

Kenyataan di atas menunjukkan bahwa gagasan metodologis mengenai kerjasama ilmu-ilmu keislaman dan ilmu-ilmu sosial-humaniora merupakan pemikiran ‘lama’ dari kalangan sarjana muslim Indonesia yang terus dikembangkan hingga kini. Hanya bentuk dan formula kerjasamanya saja setiap sarjana muslim memiliki versinya masing-masing.

Pemikiran metodologis di bidang studi Alquran/tafsir konvensional di kalangan sarjana muslim Indonesia dipengaruhi oleh metodologi tradisional studi Alquran yang selama ini telah dipraktikkan dalam sejumlah kitab tafsir dan dikonsepsikan dalam kitab-kitab ‘Ulum al-Qur`an. Sejumlah literatur ‘Ulum al-Qur`an populer yang menjadi basis dan referensi utama adalah al-Itqan fi ‘Ulum al-Qur`an karya Jalal al-Din ‘Abd al-Rahman al-Suyuthiy, Mabahits fi ‘Ulum al-Qur`an karya Manna` al-Qaththan, Mabahits fi ‘Ulum al-Qur`an karya Subhiy Shalih, al-Burhan fi ‘Ulum al-Qur`an karya Badr al-Din Muhammad bin Muhammad ‘Abd Allah al-Zarkasyiy, Manahil al-‘Irfan fi ‘Ulum al-Qur`an karya Muhammad ‘Abd al-‘Azhim al-Zarqaniy, dan al-Tibyan fi ‘Ulum al-Qur`an karya Muhammad ‘Ali al-Shabuniy. Karya-karya ini merupakan pembentuk paradigma tafsir yang berkembang di kalangan sarjana muslim dan ulama tafsir di Indonesia.

Metode *mawdhu’iy* yang merupakan metode tafsir mutakhir merupakan salah satu bentuk tafsir kontemporer yang

² Peserta SPS, “Metodologi Penelitian Agama”, *Majalah Al-Jamiah IAIN Sunan Kalijaga* No. 12 Th. XIV, 38-39.

diperkenalkan dan dipopulerkan oleh Muhammad Quraish Shihab sejak dekade 80-an. Metode *mawdhu'iy* sebagaimana informasi Shihab merupakan metode yang berawal dari Mahmud Syaltut pada tahun 1960 kemudian diteruskan oleh Sayyid al-Kumiy pada akhir enam puluhan.³ Karya 'Abd al-Hayy al-Farmawiy, *al-Bidayat fi al-Tafsir al-Mawdhu'iy* (1977), merupakan rujukan penting dalam hal ini. Buku ini selalu menjadi rujukan ketika berbicara tentang tafsir tematik. Ada sejumlah kitab lain yang juga menjadi referensi tentang tafsir *mawdhu'iy* seperti *Dirasat fi al-Tafsir al-Mawdhu'iy* karya Jahir 'Iwad, *al-Madkhal ila al-Tafsir al-Mawdhu'iy* karya 'Abd al-Sattar al-Sa'id dan *Mabahits fi al-Tafsir al-Mawdhu'iy* karya Musthafa Muslim, namun ketiga buku ini masih kalah populer jika dibanding dengan karya al-Farmawiy. Dapat dikatakan bahwa sampai di sini pengaruh pemikiran metodologis dari Timur Tengah masih menjadi tren yang dipertahankan secara berkesinambungan oleh sarjana muslim Indonesia. Intervensi tradisi keilmuan Barat belum masuk di sini karena metode-metode ini dibangun oleh kalangan muslim sendiri.

Di lain pihak, pengusung gagasan hermeneutika Alquran banyak dipengaruhi oleh sejumlah karya pemikir muslim kontemporer baik yang tinggal di Barat maupun di Timur Tengah. Sejumlah pemikir dan karya mereka yang memiliki pengaruh besar adalah: Nasr Hamid Abu Zayd, Mohammed Arkoun, Farid Esack, Khaleed M. Abou al-Fadl, Hassan Hanafi, Fazlur Rahman, Muhammad Syahrur, dan Muhammad Abid al-Jabiri. Selain dipengaruhi oleh pemikiran metodologis dari kalangan pemikir muslim progresif-liberal di atas, sejumlah intelektual muda pengusung hermeneutika Alquran di Indonesia juga mengakses dan menggunakan literature hermeneutika yang ditulis oleh sarjana Barat seperti Emilio Beti, Martin Heidegger, Rudolf Bultmann, Hans-Georg Gadamer, Karl-Otto Apel, Jurgen Habermas, Paul Ricoeur, Ferdinand de Saussure dan lainnya.

Pada aspek pemikiran metodologis di bidang hadis, kalangan sarjana muslim Indonesia banyak dipengaruhi oleh pemikiran kalangan ulama klasik dan era modern termasuk di dalamnya adalah para pakar

³ Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam* (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1998), 174-175.

hadis di kalangan sarjana muslim Indonesia sendiri. Beberapa karya intelektual ulama hadis yang banyak dijadikan referensi oleh sarjana muslim Indonesia di antaranya adalah ‘Ulum al-Hadits karya Ibn al-Shalah, *Asbab al-Wurud aw al-Lam’ fi Asbab al-Hadits* karya Jalal al-Din al-Suyuthi, *al-Hadits wa al-Muhadditsun* karya Muhammad Abu Zahw, *Manhaj Naqd al-Matn* karya Shalah al-Din bin Ahmad al-Adhabi, *Studies in Hadis Methodology* karya Muhammad Mustafa Azami, *Manhaj al-Naqd fi ‘Ulum al-Hadits* karya Nur al-Din Itr, *Taysir Mushthalah al-Hadits* karya Mahmud al-Tahhan, *Ushul al-Takhrij wa Dirasah al-Asanid* karya Mahmud al-Tahhan, *Ushul al-Hadits ‘Ulumuhu wa Mushthalahuhu* karya Muhammad ‘Ajjaj al-Khathib, *‘Ulum al-Hadits wa Mushthalahuhu* karya Shubhi al-Shalih, *Al-Sunnah al-Nabawiyah bayn Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Hadits* karya Muhammad al-Ghazali, *Kayf al-Nata’ammal ma’a al-Sunnah al-Nabawiyah*, *Ma’alim wa Dhawabith* karya Yusuf al-Qaradhawi, dan *al-Madkhal li Dirasat al-Sunnah al-Nabawiyah* karya Yusuf al-Qaradhawi

Dari kalangan pakar hadis Indonesia yang banyak mempengaruhi pemikiran metodologis kalangan sarjana muslim Indonesia adalah Muhammad Syuhudi Ismail melalui beberapa karyanya terutama *Metodologi Penelitian Hadis Nabi*, *Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual*, *Telaah Ma’anil Hadits tentang Ajaran Islam yang Universal, Temporal dan Lokal*, *Kaedah Keshahihan Sanad Hadis: Telaah Kritis dan Tinjauan dengan Pendekatan Ilmu Sejarah*. Ada juga satu karya ulama Nusantara yang banyak dikaji di pesantren di Indonesia terkait hadis yang sering dijadikan referensi yaitu *Manhaj Dzawiy al-Nazhar* karya Mahfudz al-Tarmisi.

Meski pemikiran metodologis di seputar studi hadis banyak dipengaruhi oleh tradisi studi hadis dalam Islam yang telah dikembangkan oleh para ahli hadis sejak era klasik hingga kontemporer, namun pengaruh-pengaruh disiplin keilmuan yang berkembang di Barat baik disiplin ilmu-ilmu sosial maupun ilmu-ilmu humaniora telah juga merambah disiplin ilmu hadis ini. Karena itu, berbagai pendekatan interdisipliner dalam studi hadis dengan berbagai pendekatan telah pula digunakan baik untuk mengkaji sanad hadis maupun matan hadis. Tradisi keilmuan Barat juga telah menggeser

studi hadis yang bersifat tekstual menjadi studi kontekstual bahkan studi empiris sebagaimana pada kajian living hadis. Dalam studi teks, metode hermeneutika yang telah diterapkan pada studi Alquran juga diaplikasikan untuk studi hadis. Tren yang muncul belakangan adalah gagasan metodologi hadis banyak diarahkan untuk meneliti matan atau memahami matan hadis.

Pada aspek pemikiran metodologis di bidang pemikiran Islam para intelektual muslim seperti Fazlur Rahman dan Muhammad Abid al-Jabiri memiliki pengaruh besar dalam memberikan inspirasi kepada sarjana muslim Indonesia dalam menyusun kerangka metodologis dalam studi pemikiran Islam. Intelektual muslim Indonesia yang memiliki pengaruh luas di kalangan sarjana muslim Indonesia adalah Amin Abdullah lewat pendekatan integratif-interkoneksinya dan Azyumardi Azra melalui pendekatan sejarah sosial-intelektualnya.

Jika dilihat aspek varian pemikiran metodologis dalam studi Islam secara umum terdapat beragam pemikiran dari kalangan sarjana muslim ketika mereka mencoba memformulasikan bentuk kerjasama antara pendekatan teologis-normatif atau doktriner yang telah menjadi bagian dari 'ulum al-din (ilmu-ilmu keislaman) dengan berbagai metode konvensional dengan pendekatan ilmu-ilmu sosial dan humaniora dengan metodenya masing-masing. Ada yang mengusulkan kembali pendekatan scientific-kum-doktriner sebagaimana yang pernah digagas oleh A. Mukti Ali pada dekade 80-an; ada pendekatan eclecticisme dari Qodry Azizi; ada pendekatan sistemik dari Muhaimin dkk.; ada metode komparasi dan sintesis dari Abuddin Nata; ada pendekatan interdisipliner-multidisipliner dari Cik Hasan Bisri; ada pendekatan integrasi-interkoneksi dari Amin Abdullah; ada pula pendekatan sosiologi pengetahuan dari Muhyar Fanani dan sebagainya. Meski bervariasi kesemuanya mengarah pada upaya untuk merumuskan kerjasama yang ideal antara pendekatan ilmu-ilmu keislaman, ilmu-ilmu sosial dan ilmu-ilmu humanitas.

Pada aspek metode dan prosedur kajian secara umum sarjana muslim Indonesia sepakat menggunakan metode dan prosedur kajian yang telah diaplikasikan dalam sejumlah disiplin keislaman seperti ushul al-fiqh, 'ulum al-Qur'an dan mushthalah al-hadis ('Ulm al-hadits). Perspektif baru yang dimunculkan adalah penggunaan

epistemologi bayani, burhani dan irfani dalam hubungan atau jalinan sirkular. Epistemologi ini telah menampung pendekatan tekstual-kebahasaan, pendekatan rasional dan pendekatan empiris-spiritual dan penghayatan.

Dalam studi Alquran di Indonesia, terdapat setidaknya ada empat varian pemikiran metodologis. Pertama, penggunaan metode konvensional dalam studi tafsir: tahliliy, ijmaliiy, muqarin dan mawdhu'iy. Tampaknya keempat metode tafsir konvensional disepakati bersama keabsahannya dalam studi tafsir. Hanya saja, ada beberapa sarjana muslim Indonesia yang mengkritik bahwa beberapa metode ini kurang mampu menjawab problem kekinian. Kedua, penggunaan metode tematik (mawdhu'iy) dan hermeneutika secara kombinatif. Ketiga penggunaan hermeneutika dalam studi tafsir. Ada yang mengusulkan penggunaan model hermeneutika Alquran Fazlur Rahman (double movement), hermeneutika Alquran Abou El-Fadl (hermeneutika negosiatif), hermeneutika Farid Esack (hermeneutika pembebasan), hermeneutika Nasr Hamid Abu Zayd (hermeneutika signifikansi atau qira'ah muntijah) dan hermeneutika Muhammad Syahrur (hermeneutika linguistik). Hanya saja penggunaan hermeneutika direspon secara kritis oleh M. Quraish Shihab, menurutnya, tidak semua konsep hermeneutika dapat digunakan dalam studi tafsir Alquran. Hermeneutika ada yang sejalan dengan kaidah tafsir yang telah dirumuskan oleh pakar ilmu Alquran sehingga tidak bisa ditolak semuanya. Ada juga hermeneutika yang tidak sejalan sehingga tidak bisa diterima semuanya. Keempat, penggunaan penelitian kualitatif dalam kajian living Quran. Pemikiran metodologis di bidang ini masih tergolong baru, karena itu objek dan prosedur penelitiannya pun masih terus dicari formulanya yang tepat.

Pada studi hadis di Indonesia terdapat beberapa varian pemikiran metodologis. Pertama, pemikiran metodologis tentang kritik hadis, yaitu penelitian terhadap kualitas sanad dan matan hadis dalam satu kajian. Kedua, pemikiran metodologis yang menekankan pada kritik matan saja. Ketiga, pemikiran metodologis yang menekankan pada wilayah kajian pada aspek pemahaman hadis. Keempat, pemikiran metodologis yang menekankan pada kajian living hadis baik pada tradisi tulis, tradisi lisan dan tradisi praktik hadis. Varian pemikiran ini

merupakan varian pemikiran yang saling melengkapi dan bekerja pada wilayah dan tujuan kajian masing-masing. Pada kajian pemahaman hadis, pendekatan ilmu sosial seperti pendekatan historis, sosiologis dan antropologis dan ilmu-ilmu humaniora seperti hermeneutika ditawarkan oleh sejumlah sarjana muslim. Demikian juga dengan metode penelitian ilmiah seperti metode penelitian kualitatif juga ditawarkan untuk digunakan untuk kajian living hadis.

Pada pemikiran metodologis untuk studi pemikiran Islam secara umum ada yang mengusulkan penelitian biografi intelektual dan aliran pemikiran, pendekatan on going research dengan prinsip anything goes (metode apa saja boleh), pendekatan sejarah sosial-intelektual, pendekatan integratif-interkonektif, dan lainnya. Dalam penelitian pemikiran fiqh, Cik Hasan Bisri menawarkan pendekatan teologis, filosofis, logis atau gabungan untuk penelitian aspek internal pemikiran dengan menggunakan metode hermeneutis, dan pendekatan historis, antropologis, sosiologis atau gabungan untuk mengkaji aspek eksternal pemikiran fiqh dengan menggunakan metode sejarah dan studi kasus.

Sejumlah varian pemikiran yang muncul dalam pemikiran metodologis kalangan sarjana muslim Indonesia pada umumnya bukan bentuk pemikiran yang saling berlawanan atau kontradiktif. Tetapi hanya terbagi-bagi menjadi varian-varian pemikiran yang berkonsentrasi pada wilayah kajiannya masing-masing dan saling melengkapi. Satu-satunya yang diperdebatkan adalah penggunaan hermeneutika terutama dalam studi Alquran.

Pada aspek kesinambungan pemikiran metodologis kalangan sarjana muslim Indonesia dapat dilihat dari kesinambungan gagasan mengenai penggunaan metode konvensional dalam studi Islam yang selama ini telah berkembang dalam khazanah klasik pemikiran dan peradaban Islam. Kaidah-kaidah tafsir dalam 'Ulum al-Qur'an, kaidah-kaidah hadis dalam 'ulum al-hadits dan kaidah-kaidah dalam ushul fiqh menjadi basis epistemologis dari metodologi yang digagas oleh sarjana muslim Indonesia. Demikian juga dengan penggunaan beberapa pendekatan ilmu-ilmu sosial dan humanitas yang telah berkembang pada era 70-an dan 80-an tampaknya telah menjadi kesepakatan bersama kalangan sarjana muslim Indonesia sebagaimana

terlihat dari sejumlah literatur studi Islam yang ditulis dalam rentang waktu 1996-2013. Hanya satu yang masih menimbulkan kontroversi, yaitu penggunaan hermeneutika dalam studi Alquran. Gabungan kedua pendekatan ini, yakni metode-metode konvensional dalam tradisi keilmuan Islam dan metode-metode keilmuan sosial-humaniora dalam tradisi keilmuan Barat merupakan tren metodologis dalam kajian Islam yang merupakan kesinambungan dari tren sebelumnya. Tren ini tidak hanya mempertahankan gagasan mengenai bentuk studi interdisipliner dan multidisipliner tetapi juga memunculkan paradigma baru dalam studi Islam seperti paradigma integratif-interkoneksi.

Tren perubahan pemikiran-pemikiran metodologis di kalangan sarjana muslim dapat dilihat dari munculnya tren studi empirik pada kajian Alquran dan hadis. Jika sebelumnya studi Alquran dan hadis lebih banyak berfokus pada wilayah teks pada perkembangan mutakhir muncul tren studi empirik pada wilayah konteks kekinian terkait kehadiran Alquran dan hadis pada masyarakat muslim. Inilah yang menjadi kajian living Quran dan living hadis. Perubahan cukup menyolok terjadi pada studi tafsir, di mana hermeneutika banyak digagas oleh sarjana muslim untuk diterapkan pada studi tafsir Alquran terutama pada dekade awal tahun 2000-an hingga dekade terakhir. Hal ini merupakan perkembangan baru yang belum terjadi pada dekade awal 90-an. Meski demikian, metode mawdu'iy yang selama ini menjadi tren pada dekade 90-an dalam studi Alquran tetap menjadi salah satu tren dalam kajian tafsir Alquran. Bahkan, metode mawdu'iy dijadikan mitra dan dikombinasikan dengan metode hermeneutika. Gagasan penggunaan hermeneutika tidak hanya diarahkan pada studi tafsir tetapi juga ditawarkan untuk digunakan dalam studi memahami hadis dan pemikiran Islam atau dalam studi Islam secara umum.

Pada sisi lain terlihat pula adanya kecenderungan yang semakin menguat mengenai perlunya pergeseran arah studi, dari normatif ke empirisisme, dari teks ke konteks (kontekstualisasi) dari teosentrik ke teoantroposentrik-integralistik atau dari doktriner ke kajian yang bercorak humanistik-transformatif-emansipatoris. Perubahan semacam didorong oleh keinginan sejumlah sarjana muslim Indonesia agar studi Islam tidak hanya mengarah ke masa lalu; tidak hanya

mengarah ke dalam teks; tidak hanya mengupas wilayah budaya yang berbeda dengan budaya pengkaji, tetapi studi Islam harus diarahkan sejalan dengan kondisi realitas komtemporer/kekinian; fungsional, aktual dan kontekstual dengan kondisi sosiokultural pengkaji Islam agar hasil-hasil kajian itu dapat bermakna dalam konteks kehidupan masyarakat muslim saat ini. Keinginan ini membuat sejumlah sarjana muslim Indonesia mencari inspirasi metodologis dari sejumlah pemikir muslim progresif seperti Fazlur Rahman, Arkoun, al-Jabiri, Hassan Hanafi, Nashr Hamid Abu Zayd dan lainnya.

BAB 2

SURVEI TENTANG WACANA KONTEMPORER METODOLOGI STUDI ISLAM DI INDONESIA

Pada dekade 80-an publikasi pemikiran metodologis dalam studi Islam masih belum banyak. Setidaknya ada dua buku penting pada dekade ini yang memuat gagasan metodologis sarjana muslim, yaitu Penelitian Agama Masalah dan Pemikiran (Sumardi Mulyanto [ed.], 1982) dan Metodologi Penelitian Agama Sebuah Pengantar (Taufik Abdullah dan Rusli Karim [eds], 1989). Baru pada dekade 90-an literatur studi Islam yang memuat pemikiran metodologis tentang studi Islam mulai banyak bermunculan. Salah satu pemicu lahirnya literatur semacam ini adalah munculnya mata kuliah Metodologi Studi Islam (MSI) di perguruan tinggi Islam di Indonesia.

Sebelum ditetapkan sebagai mata kuliah wajib di Perguruan Tinggi Islam di Indonesia, mata kuliah Dirasah Islamiah (Islamic studies/Studi Islam) merupakan mata kuliah awal yang menjadi basis pengenalan studi Islam dalam berbagai aspek bagi mahasiswa baik studi Alquran dan hadis, Tasawuf dan Ilmu Kalam, Fiqih dan pranata sosial Islam maupun studi sejarah peradaban Islam. Mata kuliah Dirasah Islamiyah ini lebih banyak mengenalkan aspek konten (materi keislaman) dan aspek metodologi kurang mendapat perhatian.

Mata kuliah Metodologi Studi Islam merupakan mata kuliah baru yang mulai diperkenalkan oleh para pemikir Muslim Indonesia sekitar tahun 1998. Pada tahun yang sama mata kuliah inipun mulai diajarkan di IAIN/STAIN dan PTS yang menyelenggarakan pendidikan dan pengajaran ilmu-ilmu agama Islam. Awalnya, MSI diperkenalkan tanpa silabi atau topik inti. Oleh karena itu muncul penafsiran yang berbeda-

beda terhadap muatan MSI tidak dapat dihindari. Barulah pada tahun 1999 Departemen Agama mengeluarkan topik inti Kurikulum Nasional Perguruan Tinggi Agama Islam dengan keputusan Dirjen Pembinaan Kelembagaan Agama Islam Nomor E/311/1998, salah satunya topik inti Mata kuliah MSI. Hanya saja silabi ini tetap mengundang kritik baik aspek isi maupun muatan jumlah temanya. Silabi MSI dianggap terlalu banyak, tidak sesuai dengan jadwal pertemuan yang hanya maksimal 16 kali pertemuan.¹

Dampak dari keterlambatan dan banyaknya muatan topik inti MSI mengakibatkan bervariasinya topik yang disajikan dalam berbagai buku-buku teks yang dihadirkan. Kondisi ini tidak hanya berlaku pada kasus MSI ketika mata kuliah ini diberlakukan tetapi juga terjadi ketika terjadi lagi perubahan tren di mana studi Islam dalam bentuk MSI kemudian kembali pada kondisi sebelum MSI diberlakukan, yaitu sebagaimana ketika masih dalam bentuk Dirasah Islamiyah. MSI kemudian berubah menjadi Pengantar Studi Islam (PSI). Bedanya dengan Dirasah Islamiyah, PSI jauh lebih singkat. Mata kuliah PSI ini hanya diajarkan menjadi satu mata kuliah sementara Dirasah Islamiyah terbagi ke dalam sedikitnya empat mata kuliah. Baik topik MSI maupun PSI bernasib sama, yaitu tidak adanya keseragaman topik pada buku-buku teks yang ditulis untuk kedua mata kuliah ini.

Ada beberapa buku teks yang diterbitkan baik sebelum maupun sesudah MSI ditetapkan sebagai mata kuliah wajib di IAIN/STAIN/PTI. Kalau diurut mulai tahun 1996 terdapat beberapa buku yang dapat dikategorikan literatur studi Islam yang berisi pemikiran metodologis dari penulisnya. Di antara buku-buku yang terbit antara tahun 1996-2001 (lima tahun awal) adalah (1) *Studi Agama: Historisitas atau Normativitas?* (1996) karya M. Amin Abdullah, (2) *Metodologi Studi Islam dalam Teori dan Praktek* (1998) karya M. Atho Mudzhar, (3) *Metodologi Studi Islam* (1998) karya Abuddin Nata, (4) *Metodologi Studi Islam* (1999) karya Atang Abd. Hakim dan Jaih Mubarak, (5) *Mencari Islam: Studi Islam dengan Berbagai Pendekatan* (2000) karya Amin Abdullah dkk., (6) *Metodologi Studi dan Penelitian Ilmu-ilmu Ushuluddin* (2000) karya Syahrin Harahap, dan (7) *Tradisi*

¹ Atang Abd. Hakim dan Jaih Mubarak, *Metodologi Studi Islam* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1999), v, vi dan ix.

Baru Penelitian Agama Islam Tinjauan Antardisiplin Ilmu (2001) yang merupakan kumpulan tulisan yang dieditori oleh M. deden Ridwan.

Jika dalam rentang tahun 1996-2001 literatur tentang metodologi studi Islam masih terbit dalam jumlah sedikit, maka rentang tahun 2002-2013 merupakan masa di mana literatur studi Islam yang memuat gagasan-gagasan metodologis dipublikasikan secara berkesinambungan dalam jumlah yang lebih banyak dari sebelumnya. Menurut Mujamil Qomar, era ini juga menandai semakin berkembangnya wacana atau pemikiran metodologis dalam studi Islam di Indonesia.² Di antara buku-buku studi Islam yang memuat pemikiran metodologis di samping juga memuat aspek content dalam rentang waktu satu dekade terakhir adalah (1) *Studi Islam Interdisipliner: Aplikasi Pendekatan Filsafat, Sosiologi, dan Sejarah* (2003) karya Lukman S. Thahir; (2) *Metodologi Studi Islam* (2004) karya Moh. Nurhakim; (3) *Metodologi Studi Islam* (2005) karya Didin Saefunndin Buchori; (4) *Kawasan dan Wawasan Studi Islam* (2005) karya Muhaimin dkk; (5) *Islamic Studies di Perguruan Tinggi Pendekatan Integratif Interkonektif* (2007) karya Amin Abdullah; (6) *Islamic Studies dalam Paradigma Integrasi Interkoneksi (Sebuah Antologi)* (2007) karya Amin Abdullah dkk., (7) *Pengantar Studi Islam* (2007) karya Khoiruddin Nasution; (8) *Metode Studi Islam Aplikasi Sosiologi Pengetahuan sebagai Cara Pandang* (2008) karya Muhyar Fanani; (9) *Metodologi Studi Islam: Menelusuri Jejak Historis Kajian Islam ala Sarjana Orientalis* (2008) karya Jamali Sahrodi; (10) *Arah Baru Studi Islam di Indonesia Teori dan Metodologi* (2008) karya M. Sirozi dkk.; (11) *Pengantar Studi Islam* (2009) karya Ngainun Naim; (12) *Penagntar Studi Islam* (2009) karya Rosihan Anwar dkk; (13) *Studi Islam di Perguruan Tinggi* (2010) karya Muniron, dkk.; (14) *NUansa Studi Islam Sebuah Pergulatan Pemikiran* (2010) karya Maftukhin, dkk.; dan (15) *Memahami Metodologi Studi Islam* (2013) karya Khoiriyah.

² Mujamil Qomar, *Fajar Baru Islam Indonesia? Kajian Konprehensif atas Arah Sejarah dan Dinamika Intelektual Islam Nusantara* (Bandung: Mizan, 2012), 69-70.

Para penulis literatur studi Islam di atas adalah para sarjana yang berkecimpung dalam dunia akademik di perguruan tinggi Islam di Indonesia. Mayoritas mereka adalah para dosen UIN/IAIN/STAIN/PTIS. Di antara mereka ada yang merupakan dosen senior dan ada pula dosen junior. Pada dekade 90-an, dosen senior seperti Amin Abdullah, Atho' Mudzhar dan Abuddin Nata merupakan pemikir dan penyebar gagasan metodologis studi Islam melalui karya mereka yang sampai hari ini masih dikaji di sejumlah perguruan tinggi Islam. Selanjutnya, dalam rentang waktu sepuluh tahun terakhir (2003-2013) para dosen junior mulai mendominasi penulisan literatur studi Islam di Indonesia. Meski sebagian dosen-dosen muda ini lebih banyak menulis buku dasar, tetapi sebagian mereka juga menulis pemikiran metodologis untuk memperkaya wawasan metodologis dalam studi Islam bahkan di antara mereka melahirkan gagasan-gagasan kontroversial dalam studi Islam.

Berikut ini adalah survei bibliografis-diakronis terhadap muatan pemikiran metodologis dari kesemua literatur studi Islam yang telah disebutkan di atas. Sajian terhadap muatan metodologis itu akan dipaparkan secara kronologis berdasarkan tahun penerbitan. Pemikiran metodologis yang dipaparkan di sini hanyalah merupakan paparan singkat dari pemikiran yang disajikan dalam literatur yang disurvei.

Studi Agama Normativitas atau Historisitas? (1996) karya Amin Abdullah

Pemikiran metodologis pertama yang membuka paparan mengenai pemikiran metodologis sarjana muslim Indonesia adalah pemikiran metodologis dari Amin Abdullah.³ Pemikiran metodologis terkait

³ Amin Abdullah lahir di Margomulyo, Tayu, Pati, Jawa Tengah, 28 Juli 1953. Tamat KMI Pondok Pesantren Ponorogo 1974 dan program sarjana muda di Institut Pendidikan Darussalam (IPD PP Gontor) tahun 1977. Tamat Program Sarjana Jurusan Perbandingan Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga tahun 1982. Tamat Ph.D bidang filsafat Islam di Departement of philosophy, Faculty of Art and Sciences, Middle East Technical University (METU) Ankara Turki tahun 1990. Mengikuti Program Post-Doctoral di McGill University Kanada (1997-1998). Dia kini adalah dosen Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga dan staf pengajar pada Program Pascasarjana di UIN Sunan Kalijaga dan beberapa program pascasarjana perguruan

dengan pengembangan Islamic studies dapat ditemui pada karyanya berjudul *Studi Agama Normativitas atau Historisitas?* (1996). Dalam bukunya ini Abdullah mengemukakan adanya kenyataan bahwa dalam tradisi studi Islam atau Dirasah Islamiyyah terdapat kesukaran untuk membedakan secara jernih dan tegas batas-batas antara dimensi normativitas dan historisitas dalam keberagamaan manusia. Akibatnya terjadi percampuran atau ketertumpangtindihan pada kedua dimensi itu. Menurutnya, keduanya dapat dibedakan meski tidak dapat dipisahkan. Keduanya berhubungan secara dialektik, terkait secara timbal balik tanpa berhenti pada salah satu sisi saja. Jika mekanisme kerjanya tidak demikian, menurutnya, akan terjadi proses dominasi yang satu atas yang lain. Bisa saja yang mendominasi adalah dimensi normativitas atas historisitas atau sebaliknya dominasi historisitas atas normativitas.⁴

Menurut Abdullah, tradisi studi Islam di IAIN dan PTAIS, demikian pula di kalangan Timur Tengah dan orientalis Barat in the old fashion, lebih banyak terkonsentrasi pada great atau high tradition, yaitu formulasi studi Islam “literer”, “ideal” yang diandaikan bersifat universal. Artinya, kajian yang bersandar pada teks-teks dan naskah-naskah keagamaan yang ditulis oleh fuqaha, falasifah, mutakallimun, mufasssirin dan sufi pada suatu abad dan kondisi sosial tertentu kemudian konsep dan formulasinya diandaikan bersifat universal. Kajian yang lebih menitikberatkan pada high tradition ini dirasa terlalu mengecilkan arti dan makna “little” atau “low tradition” yang lebih menekankan pada aspek “ortopraksi”, yakni kajian yang lebih

tinggi lainnya. Pada Januari 1999 ia meraih gelar Guru Besar dalam Ilmu Filsafat dan pada tahun 2002-2005 menjabat Rektor UIN Sunan Kalijaga. Ia mendapat beberapa posisi penting di beberapa organisasi seperti Muhammadiyah dan ICMI serta menjadi pembicara di sejumlah pertemuan ilmiah baik di dalam maupun luar negeri. Beberapa karyanya dalam bentuk buku yang telah diterbitkan adalah: *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme* (1995), *Studi Agama Normativitas atau Historisitas?* (1996), *Dinamika Islam Kultural: Pemetaan Atas Wacana Keislaman Kontemporer* (2000), *Antara al-Ghazali dan Kant: Filsafat Etika Islam* (2002), *Pendidikan Agama Era Multikultural Multireligius* (2005) dan *Islamic Studies di Perguruan Tinggi Pendekatan Integratif-Interkonektif* (2007). Lihat informasi mengenai profilnya pada Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), 431-434.

⁴ Amin Abdullah, *Studi Agama Normativitas atau Historisitas?* (Jogjakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 108-109.

memfokuskan studi pada apa yang senyatanya dipraktikkan oleh sekelompok masyarakat muslim tertentu dan pada masa tertentu pula.⁵

Untuk mengembangkan studi historis-empirisisme dalam studi Islam, pendekatan *low tradition* harus digunakan. Dengan menggunakan pendekatan ini, Islam tidak lagi dipahami secara idealistik-monolitik tetapi dipahami secara pluralistik, “open-ended”, historis-empiris yang akan kaya nuansa, multidimensional approach, multi diskursus, dan lebih tampak warna sosiokulturalnya daripada legal formalnya. Lewat pendekatan ini pula akan muncul uraian-uraian tentang keberagaman Islam yang bersifat unik, spesifik, khas, yang berbeda dari bangsa, wilayah atau daerah yang satu dengan lainnya. Penggunaan pendekatan ini tidak perlu dikhawatirkan berdampak pada penyimpangan ajaran Islam dari format ortodoksi (*high tradition*). Keduanya (*ortodoksi* dan *ortopraksi* atau *low tradition* dan *high tradition*) akan saling mempengaruhi, saling koreksi untuk perbaikan dan penyempurnaan.⁶

Menurut Abdullah, perluasan wilayah *Islamic studies* melalui pendekatan *low tradition* berimplikasi pada penggunaan metodologi ilmu-ilmu sosial yang berkembang sejak abad ke-18 dan 19 lebih-lebih lagi pada abad ke-20. Karena itu, diperlukan model *Islamic social sciences* (ilmu-ilmu sosial Islam) melalui penggunaan metodologi ilmu-ilmu sosial. Studi kritis-historis-empiris dalam wilayah studi Islam hanya dapat dimungkinkan dengan menggunakan ilmu-ilmu sosial ini. Jika tidak digunakan, *Islamic studies* tidak dapat bergeser dari posisi tradisionalnya yang telah mapan yaitu pada wilayah *high tradition*. *Islamic studies* melalui pendekatan *low tradition* dan melalui *high tradition* keduanya harus berjalan bersama-sama, saling menyempurnakan kekurangan yang melekat pada masing-masing, jika masing-masing berdiri sendiri.⁷

Abdullah menawarkan beberapa wilayah kajian yang dapat dimanfaatkan untuk memperluas wilayah studi Islam. Pertama, studi wilayah (*area studies*). Implikasinya, penggunaan metodologi sosiologi, etnografi, antropologi, linguistik, psikologi dan penelitian

⁵ Abdullah, *Studi Agama*, 109-110.

⁶ Abdullah, *Studi Agama*, 110-111.

⁷ Abdullah, *Studi Agama*, 111-113.

sosial secara umum harus menyatu dalam satu paket kajian Islam. Jika dipetakan, setidaknya, ada enam wilayah keberagaman Islam yang potensial untuk dikaji secara historis-empiris, yaitu (1) Islam di Timur Tengah, (2) Islam di wilayah Afrika, (3) Islam di wilayah Asia Selatan, (4) Islam di wilayah bekas jajahan Uni Soviet, (5) Islam di Barat, dan (6) Islam di Asia Tenggara. Kedua, dialog antar agama-agama. Studi ini dalam bentuk interreligious studies dan studi semacam ini kurang berkembang jika tradisi high tradition masih dominan. Sebab, high tradition memang kurang tertarik pada isu-isu pluralitas agama. Ketiga, studi wanita (women studies). Kalau dalam literatur studi Islam dalam high tradition mengkaji wanita secara terbatas, maka dalam literatur studi Islam kontemporer, studi wanita adalah merupakan kesatuan paket dalam program studi keislaman dengan bahasan yang lebih luas.⁸

Metodologi Studi Islam Teori dan Praktek (1998) M. Atho Mudzhar

Dalam bukunya, *Metodologi Studi Islam Teori dan Praktek*, M. Atho Mudzhar⁹ membagi sasaran studi Islam menjadi dua bagian, yaitu Islam sebagai wahyu dan Islam sebagai produk sejarah. Kategorisasi semacam ini sejalan dengan kategori wilayah studi Islam menjadi Islam normatif dan Islam historis yang dikemukakan oleh Amin Abdullah. Kategorisasi wilayah studi Islam menjadi produk wahyu dan produk sejarah berimplikasi pada perbedaan perlakuan dan penggunaan metode untuk masing-masing kategori.

⁸ Abdullah, *Studi Agama*, 113-117.

⁹ M. Atho Mudzhar lahir di Jawa Barat, 20 Oktober 1948. Pendidikan yang ditempuhnya adalah SD dan Ibtidaiyyah (1961), PGAN (1966), IAIN Jakarta (1975), University of Queensland, Brisbane, Australia (1978-1981) mengambil master of social and development, University of California Los Angles (1986-1990) dengan gelar doctor of philosophy dan Islamic Studies. Ia mengajar di sejumlah perguruan tinggi Islam terutama di IAIN Jakarta dan IAIN Sunan Kalijaga. Ia pernah menjabat rektor IAIN Sunan Kalijaga (1997-2001). Ia juga mengajar di beberapa pascasarjana seperti di UGM, UII dan IAIN Sunan Ampel Surabaya. Sejak tahun 2002 ia menjadi guru besar Fakultas Syariah UIN Jakarta dan menjadi Kepala Badan Litbang Agama dan Diklat Keagamaan. Di samping jabatan ini, ia juga banyak mendapat posisi penting baik di UIN maupun di Kementerian Agama RI. Di antara karyanya yang telah terbit adalah *Belajar Islam di Amerika* (1991), *Fatwa Majelis Ulama Indonesia* (1993) dan *Hukum Keluarga di Dunia Islam Modern*. Ia juga menulis sejumlah artikel dan makalah yang diterbitkan dan dipresentasikan baik di tingkat nasional maupun internasional. M. Atho Mudzhar, *Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Praktek* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), 266-268.

Pada wilayah kajian studi Islam sebagai produk wahyu terdapat studi Alquran dan studi hadis. Objek kajian studi Alquran menurut Mudzhar tidak ditujukan untuk mempertanyakan kebenaran Alquran, tetapi yang dikaji adalah cara membaca Alquran, jenis bacaan, pemakai bacaan, kaitan bacaan dengan bacaan sebelumnya, latar belakang turunnya ayat, nasikh dan mansukh, dan lainnya. Bentuk studi yang digunakan ada yang menggunakan ilmu tafsir, studi tekstual, studi kontekstual, ada pula yang menggunakan studi hermeneutika Alquran. Satu bentuk studi lagi yang perlu diperhatikan menurut Mudzhar adalah studi interdisipliner terhadap ungkapan Alquran yang berkaitan dengan ilmu pengetahuan seperti sosiologi, botani dan semacamnya. Dalam studi hadis dapat dikaji terkait perkembangan jumlah hadis dan kualitas hadis, matan hadis, rijal al-hadis atau perawi hadis, dan buku-buku syarah hadis. Di samping menggunakan ilmu riwayat dan dirayah untuk mengkaji objek studi hadis, Mudzhar menyarankan juga menggunakan model studi interdisipliner dalam studi hadis. Hadis mengenai psikologi, pendidikan, iptek dan sebagainya perlu dibandingkan dengan hasil temuan ilmu modern. Dia juga menyarankan untuk menggunakan pendekatan *historical criticism* dan hermeneutika dalam studi hadis.¹⁰

Pada studi Islam sebagai produk sejarah, Mudzhar mengemukakan beberapa sasaran studi yang masuk dalam kelompok ini. Semua sejarah politik, ekonomi, dan sosial Islam, demikian pula dengan sejarah regional Islam semuanya merupakan produk sejarah. Berbagai disiplin ilmu keislaman seperti filsafat Islam, ilmu Kalam, fiqih, ushul fiqih, tashawuf, dan akhlak termasuk produk sejarah. Kebudayaan Islam klasik, tengah dan modern dalam bentuk arsitektur, lukisan, musik, seni baca Alquran, naskah Islam, undang-undang dan lainnya semuanya produk sejarah.¹¹ Meski menyebutkan objek kajian studi Islam sebagai produk sejarah namun ia tidak menyebutkan secara langsung metode dan pendekatan yang bisa digunakan untuk melakukan studi dengan sasaran penelitian semacam ini. Namun bagian tulisannya yang lain tentang penelitian keagamaan sebagai gejala budaya dan gejala sosial mengarah pada kajian Islam sebagai produk sejarah sebagaimana akan dikemukakan setelah ini.

¹⁰ Mudzhar, *Pendekatan*, 19-22.

¹¹ Mudzhar, *Pendekatan*, 22-24.

Menurut Mudzhar, agama bisa dikaji dengan menggunakan pendekatan kualitatif atau kuantitatif atau menggunakan keduanya sebagaimana yang diaplikasikan pada penelitian alam, antropologi, dan sosiologi. Penggunaan pendekatan ini tergantung pada bentuk gejala agama seperti apa yang menjadi sasaran kajiannya. Bentuk gejala agama itu ada lima, (1) scripture, naskah-naskah sumber ajaran dan simbol-simbol agama; (2) sikap, perilaku, dan penghayatan para penganut dan pemimpin agama; (3) ritus-ritus, lembaga-lembaga, dan ibadat-ibadat; (4) alat-alat keagamaan; dan (5) organisasi-organisasi keagamaan.¹²

Untuk melihat pemikiran metodologis Mudzhar terkait studi agama (Islam) sebagai doktrin dan produk sejarah dapat dilihat pada pemikirannya mengenai pembedaan antara penelitian agama dan penelitian keagamaan berikut dengan implikasi metodologisnya. Menurut Mudzhar, penggunaan istilah “penelitian agama” dan “penelitian keagamaan” perlu diberi batas yang tegas karena keduanya masih saja dianggap sebagai istilah yang identik. Mengutip Middleton, ia mengemukakan bahwa penelitian agama (research on religion) adalah penelitian terhadap materi agama (ritus, mitos, dan magik) yang dapat dikaji dari perspektif teologis, historis, komparatif, psikologis, sedang penelitian keagamaan merupakan penelitian terhadap sistem keagamaan (religious system) yang bersifat sosiologis. Sasaran penelitian agama adalah doktrin sementara sasaran penelitian keagamaan adalah agama sebagai gejala sosial.¹³

Menurut Mudzhar, untuk penelitian agama yang sarasannya agama sebagai doktrin maka dapat digunakan metodologi yang sudah ada misalnya ushul fiqh dalam penelitian hukum dan ilmu mushtalah hadis dalam penelitian hadis. Ini merupakan bukti adanya usaha untuk mengembangkan metodologi penelitian sendiri. Sementara penelitian keagamaan yang sarasannya adalah agama sebagai gejala sosial cukup meminjam metodologi penelitian sosial yang sudah ada. Sebaiknya metodologi yang digunakan adalah metodologi yang lahir dan tumbuh dari proses seleksi dan berdasar dari berbagai pengalaman

¹² Mudzhar, *Pendekatan*, 13-14.

¹³ Mudzhar, *Pendekatan*, 35-36.

dalam penggunaan metodologi penelitian sosial. Untuk mendapatkan metodologi yang pas diperlukan kesabaran dan kehati-hatian.¹⁴

Setelah membahas perbedaan antara penelitian agama dan keagamaan serta pilihan metodologi yang tepat untuk keduanya, Mudzhar menguraikan prosedur dan teknik penelitian grounded research dalam studi agama. Sebelum sampai ke sana, ia terlebih dahulu membahas tentang teori dalam ilmu sosial. Sebagian ahli ilmu sosial berpandangan bahwa teori merupakan perangkat ilmu yang sangat berguna. Tetapi sebagian ahli ilmu sosial berpendapat bahwa penggunaan teori dalam ilmu sosial tidak perlu. Mengutip Glaser dan Strauss, Mudzhar mengemukakan bahwa penelitian sosial tidak perlu dan tidak boleh beranjak dari teori, penelitian sosial justru harus melahirkan teori. Hipotesis juga tidak diperlukan karena penelitian yang beranjak dari hipotesis cenderung menghasilkan temuan yang sempit, yakni menolak atau menerima hipotesis sehingga tertutup kemungkinan menghasilkan hipotesis baru. Hipotesis seharusnya dibangun atas dasar data yang diperoleh setelah mengadakan penelitian dan tidak dirumuskan di belakang meja sebelum penelitian dimulai. Beberapa hipotesis bisa saja jatuh bangun selama proses penelitian, hanya hipotesis yang ditopang oleh data akhir dari lapangan yang diterima dan menjadi teori hasil penelitian. Inilah yang disebut grounded theory.¹⁵

Menurut Mudzhar, grounded research adalah metode penelitian yang bertujuan untuk menemukan teori melalui data yang diperoleh secara sistematis dengan menggunakan metode analisis komparatif konstan. Di sini terlihat tiga ciri pokok grounded research, yaitu (1) ada tujuan untuk menemukan teori, (2) ada data sistematis, dan (3) penggunaan analisis komparatif konstan.¹⁶ Mudzhar kemudian menjelaskan ketiga ciri pokok grounded research ini sebagaimana terlihat di bawah ini secara ringkas.

Pertama, tujuan merumuskan teori. Merumuskan teori dari dan berdasarkan data merupakan tujuan utama grounded research dengan pertimbangan di antaranya, (1) penelitian sosial selama ini

¹⁴ Mudzhar, *Pendekatan*, 36-37.

¹⁵ Mudzhar, *Pendekatan*, 45-46.

¹⁶ Mudzhar, *Pendekatan*, 47.

lebih banyak bersifat membuktikan teori yang telah ada (verifikatif) dan kurang memperhatikan munculnya teori baru, (2) teori yang didasarkan atas data akan tahan lama dan sulit diubah, (3) grounded theory memiliki keuntungan tersendiri dibanding teori deduktif logis, yakni dapat mencegah munculnya teori secara oportunistik karena selalu dikendalikan oleh data, (4) grounded research memberikan kemungkinan yang luas munculnya jenis dan warna teori karena teori dibangun pada akhir penelitian tidak beranjak dari hipotesis atau teori sebelumnya sebagaimana pada penelitian verifikatif. Kalaupun peneliti mengetahui teori itu hanya untuk mempertajam kepekaan peneliti dalam melihat suatu data.¹⁷

Kedua, data yang sistematis. Maksudnya adalah data diperoleh melalui prosedur penelitian grounded research. Prosedur grounded research tidak dilaksanakan secara bertahap tetapi dilakukan secara serempak. Pengumpulan, pengkodean dan analisis data dilakukan secara serempak. Data yang didapat langsung dianalisis dan dijadikan petunjuk untuk mencari data berikutnya. Ada lima langkah prosedur grounded research, yaitu: (1) memilih sasaran studi dan kelompok sosial sebagai sumber data yang akan diperbandingkan termasuk key informan, (2) mengklasifikasikan data berdasarkan persamaan dan perbedaannya hingga melahirkan kategori-kategori, (3) menemukan ciri-ciri pokok dari sifat kategori, (4) menghubungkan kategori-kategori (yang telah diketahui sifatnya) satu sama lain hingga melahirkan hipotesis-hipotesis, dan (5) menghubungkan satu hipotesis dengan hipotesis lainnya untuk menemukan kecenderungan teori yang akan muncul. Tiga langkah pertama bersifat deskriptif sedang dua langkah terakhir bersifat analitis. Pola ini mempengaruhi penyusunan sistematika laporan penelitian grounded research, yakni dimulai dengan deskripsi permasalahan yang diteliti, kemudian diikuti dengan analisis, dan akhirnya memunculkan hipotesis atau teori.¹⁸

Ketiga, analisis komparatif. Caranya adalah analisis setiap datum atau kategori yang muncul selalu dilakukan dengan cara membandingkannya satu sama lain. Prinsip kerjanya terdiri dari dua tahap, yaitu (1) membandingkan setiap datum untuk memunculkan

¹⁷ Mudzhar, *Pendekatan*, 48-49.

¹⁸ Mudzhar, *Pendekatan*, 50-51.

kategori, dan (2) membandingkan dan mengintegrasikan kategori dan sifat-sifatnya untuk memunculkan hipotesis dan memberi batasan teori. Inilah yang dimaksud dengan metode komparatif konstan.¹⁹

Menurut Mudzhar terdapat empat jenis pendekatan dalam menganalisis data kualitatif. Empat jenis pendekatan itu adalah (1) melakukan pengkodean terlebih dahulu, kemudian melakukan analisis untuk menguji teori, (2) langsung merumuskan ide-ide teoritik tanpa terikat untuk mendahulukan pengkodean daripada analisis, (3) melakukan analisis dan pengkodean secara sermpak dengan tujuan untuk merumuskan teori melalui beberapa tingkat hipotesis, dan (4) melakukan induksi analitik dengan kombinasi pendekatan pertama dan kedua, dengan maksud merumuskan dan membuktikan teori sekaligus.²⁰

Selain mengemukakan prosedur grounded research, Mudzhar juga mengingatkan akan kelebihan dan kelemahan metode ini. Kekuatan metode ini di antaranya adalah datanya lebih lengkap dan mendalam karena langsung dianalisis, lowongan data segera diketahui dan disempurnakan. Teori yang muncul ada kemungkinan lebih banyak dibanding penelitian verifikatif. Sementara kelemahan metode ini di antaranya adalah sulit untuk menentukan kapan penelitian harus berhenti karena sulit menentukan hipotesis yang final akibat dari jatuh-bangunnya hipotesis karena adanya data baru. Karena itulah, metode ini menawarkan prosedur theoretical saturation (kejenuhan teoritis) untuk mengakhiri pencarian data dan kategori. Kelemahan kedua, grounded research berpandangan bahwa untuk memahami data tidak perlu menggunakan teori tertentu, melainkan semata-mata menurut kepekaan dan keluasan wawasan (theoretical insight) peneliti. Ini hanya cocok untuk peneliti yang sudah banyak menguasai teori sosial dan tidak cocok bagi peneliti yang belum memiliki penguasaan dasar teori yang cukup. Kelemahan ketiga, grounded research selalu bertujuan membangun teori, padahal tidak semua penelitian sosial harus menghasilkan atau membuat teori.²¹

¹⁹ Mudzhar, *Pendekatan*, 51-52.

²⁰ Mudzhar, *Pendekatan*, 52-53.

²¹ Mudzhar, *Pendekatan*, 54-55.

Setelah membahas tentang prosedur dan teknik grounded research, pada bagian berikutnya ia mengemukakan dan mencontohkan cara penyusunan desain penelitian agama. Untuk penelitian agama yang ilmiah-empirik, ia mengajukan dua bentuk desain penelitian agama, yaitu desain penelitian agama sebagai gejala budaya dan desain penelitian agama sebagai gejala sosial. Untuk bentuk desain pertama ia mengarahkannya ke desain penelitian kualitatif sedang untuk yang kedua ia lebih banyak mengarahkannya ke desain penelitian kuantitatif.

Penelitian agama sebagai gejala budaya mengarah pada penelitian terhadap naskah-naskah (filologi), alat-alat ritus keagamaan, benda-benda arkeologis agama, sejarah agama, nilai-nilai dari mitos-mitos yang dianut para pemeluk agama, dan sebagainya.²² Desain penelitian agama sebagai gejala budaya dengan sasaran seperti tersebut di atas sekurang-kurangnya mengandung unsur berikut: (1) perumusan masalah penelitian, termasuk latar belakang masalah, (2) penjabaran masalah penelitian, termasuk pembatasan ruang lingkup, (3) kegunaan dan signifikansi penelitian, (4) studi pustaka, (5) metode pengumpulan dan analisis data, dan (6) rencana kerangka laporan penelitian, termasuk outline laporan.²³

Penelitian agama sebagai gejala sosial, pada dasarnya menurut Mudzhar, bertumpu pada konsep sosiologi agama. Pada awalnya sosiologi agama mengkaji hubungan timbal balik antara agama dan masyarakat. Belakangan, sosiologi agama lebih mengarahkan perhatiannya pada pengaruh agama terhadap tingkah laku masyarakat, yakni bagaimana agama sebagai sistem nilai memengaruhi tingkah laku masyarakat.²⁴ Aspek desain penelitian agama sebagai gejala sosial yang perlu diperhatikan adalah (1) rumusan masalah termasuk di dalamnya operasionalisasi konsep dari masalah yang disebut dalam judul, (2) signifikansi atau pentingnya penelitian, (3) metodologi, yakni bagaimana cara mengumpulkan dan menganalisis data, dan

²² Mudzhar mengingatkan bahwa meletakkan agama sebagai sasaran penelitian budaya tidaklah berarti agama yang diteliti itu adalah hasil kreasi budaya manusia; sebagian agama tetap diyakini sebagai wahyu dari Tuhan. Yang dimaksud di sini, pendekatan yang digunakan adalah pendekatan penelitian yang lazim digunakan dalam penelitian budaya. Mudzhar, *Pendekatan*, 37-38.

²³ Mudzhar, *Pendekatan*, 67.

²⁴ Mudzhar, *Pendekatan*, 15-16.

(4) studi pustaka yang berguna untuk mengetahui studi apa saja yang telah dilakukan sebelumnya. Pada aspek metodologi, ia menganjurkan agar beberapa aspek yang harus diperhatikan seperti operasionalisasi konsep, cara pengumpulan data (angket, wawancara atau lainnya), penentuan sumber informasi (responden) melalui teknik sampling (random, purposive, purposive stratified, proporsional, proporsional stratified), teknik pengukuran, menentukan bentuk indeks, analisis terhadap faktor atau variabel dengan menggunakan tabel frekuensi, tabel silang dan sebagainya serta melalui uji-uji statistik.²⁵ Desain penelitian ini bisa dikembangkan dengan menggunakan model snapshot studies (penelitian hanya pada satu titik waktu), time series studies (penelitian yang menggunakan satu atau dua titik waktu), longitudinal studies (studi jangka panjang), atau eksperimental studies (studi eksperimen).²⁶

Metodologi Studi Islam (1998) Karya Abuddin Nata

Sarjana muslim berikutnya yang memiliki pemikiran metodologis adalah Abuddin Nata²⁷ yang dapat dilihat pada bukunya: Metodologi

²⁵ Contoh yang ditampilkan tidak disertakan di sini, sengaja dihilangkan untuk memudahkan memahami desain penelitian agama yang dikemukakan oleh Mudzhar. Lihat Mudzhar, *Pendekatan*, mulai halaman 69 dan seterusnya.

²⁶ Penjelasan lebih jauh dapat dibaca pada: Mudzhar, *Pendekatan*, 76-79.

²⁷ Abuddin Nata lahir di Desa Cibuntu Kecamatan Ampea, Kabupaten Bogor, Jawa Barat pada tanggal 2 Agustus 1954 Riwayat Pendidikan: Madrasah Ibtidaiyah di Nagrog (tamat 1968), PGA 4 tahun (1972) sambil nyantri Nurul Umat, PGA 6 tahun (1974) sambil nyantri di Pesantren Jauharatun Naqiyah, Cibeber, Serang Banten, Sarjana muda (1979) dan Sarjana Lengkap Jurusan PAI Fakultas Tarbiyah IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta (1981) dan Magister di bidang Studi Islam (1991) dan program doktor di bidang studi Islam (1997) pada Program Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Visiting Post Doctorate Program pada Institut of Islamic Studies, McGill University, Montreal. Kanada (1999-2000). Dia adalah Dosen Tetap (Guru Besar) Fakultas Tarbiyah UIN Syarif Hidayatullah sejak tahun 1985. Dia juga merupakan dosen pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah dan beberapa pascasarjana perguruan tinggi Islam lainnya. Dia termasuk akademisi yang sangat produktif menulis. Sejumlah karyanya yang telah diterbitkan di antaranya: *Ilmu Kalam* (1990), *Alquran Hadis (Dirasah Islamiyah)* (1992), *Ilmu Kalam, Filsafat dan Tasawuf (Dirasat Islamiyah)* (1992), *Metodologi Studi Islam* (1996), *Akhlaq Tasawuf* (1996), *Filsafat Pendidikan Islam* (1994), *Hubungan Guru Murid* (2001), *Peta Keragaman Pemikiran Islam di Indonesia* (2001), *Paradigma Pendidikan Islam* (2001), *Pemikiran Para Tokoh Pendidikan Islam* (2001), *Tafsir Ayat-ayat Pendidikan* (2002), *Manajemen Pendidikan* (2003), *Dimensi Pendidikan Spiritual dalam Islam* (2003), *Ilmu Pendidikan Islam dengan Multidisipliner* (2009) dan *Ilmu Pendidikan Islam* (2010). Lihat profil Abuddin Nata pada Abuddin Nata, *Ilmu Pendidikan Islam* (Jakarta: Kencana, 2010), 321-323.

Studi Islam, terbit pertama kali pada tahun 1998. Dalam studi Islam, menurut Abuddin Nata, sejumlah pendekatan atau paradigma dapat digunakan untuk memahami Islam. Beberapa pendekatan itu ada yang bersifat teologis, filosofis maupun pendekatan ilmu-ilmu sosial. Beberapa pendekatan yang dikemukakannya adalah pendekatan teologis-normatif, pendekatan, antropologis, pendekatan sosiologis, pendekatan filosofis, pendekatan historis, pendekatan kebudayaan, dan pendekatan psikologis.²⁸ Penggunaan pendekatan ini dalam studi Islam menunjukkan bahwa Nata sepakat dengan penggunaan sejumlah disiplin ilmu dalam studi Islam yang terdiri dari disiplin ilmu-ilmu keislaman, ilmu-ilmu sosial dan humaniora.

Pada aspek metode memahami Islam, setelah mengamati metode komparatif yang ditawarkan Ali Syariati, empat cara memahami Islam versi Nasruddin Razak dan metode sintesis (ilmiah-cum doktriner/scientific-cum suigeneris) dari Mukti Ali,²⁹ Nata berkesimpulan bahwa metode yang dapat digunakan untuk memahami Islam secara garis besar ada dua macam. Pertama, metode komparasi, yaitu suatu cara memahami agama dengan membandingkan seluruh aspek yang ada dalam agama Islam tersebut dengan agama lainnya, dengan cara demikian akan dihasilkan pemahaman Islam yang objektif dan utuh. Kedua, metode sintesis, yaitu suatu cara memahami Islam yang memadukan antara metode ilmiah dengan segala cirinya yang rasional, objektif, kritis dan seterusnya dengan metode teologis normatif. Metode ilmiah digunakan untuk memahami Islam yang nampak dalam kenyataan historis, empiris dan sosiologis, sedangkan metode teologis normatif digunakan untuk memahami Islam yang terkandung dalam kitab suci.³⁰

Setelah mengemukakan metode memahami Islam, Nata juga mengemukakan kontruksi teori penelitian agama. Yang dimaksud dengan kontruksi teori penelitian agama dalam perspektif Nata adalah suatu upaya memeriksa, mempelajari, meramalkan dan memahami secara seksama susunan atau bangunan dasar-dasar hukum-hukum dan ketentuan lainnya yang diperlukan untuk melakukan

²⁸ Lihat uraian tentang berbagai pendekatan ini pada: Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam* (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1998), 28-51.

²⁹ Nata, *Metodologi*, 104-111.

³⁰ Nata, *Metodologi*, 112.

penelitian terhadap bentuk pelaksanaan ajaran agama sebagai dasar pertimbangan untuk mengembangkan pemahaman ajaran agama sesuai tuntutan jaman. Untuk menyusun kontruksi penelitian terlebih dahulu harus diketahui beberapa jenis penelitian sebagai bahan pertimbangan. Dilihat dari hasil penelitian ada penelitian eksploratory atau deskriptif dan ada penelitian eksplanatif. Dari segi bahan dan objek ada penelitian kepustakaan dan penelitian lapangan. Dari segi cara menganalisis ada penelitian kuantitatif dan penelitian kualitatif. Jika dilihat dari segi rancangan penelitian ada penelitian yang bersifat historis, perkembangan, kasus, korelasional, kausal-komparatif, eksperimen sungguhan, eksperimen semu dan penelitian tindakan. Ada pula penelitian survei dan *grounded research*.³¹

Untuk penyusunan draft penelitian dan pengkajian Islam, Nata mengemukakan beberapa unsur dan langkah berikut, (1) latar belakang masalah, (2) studi kepustakaan, (3) landasan teori, (4) metodologi penelitian, dan (5) kerangka analisa. Kelima unsur yang biasa diaplikasikan dalam penelitian sosial ini dapat digunakan untuk penelitian agama, karena agama dari segi bentuk pelaksanaannya merupakan bagian dari pengetahuan sosial atau budaya yang bercorak batiniah. Sementara untuk aspek pendekatan dapat digunakan pendekatan studi kawasan, pendekatan perbandingan dan pendekatan topikal (tematik). Adapula gabungan pendekatan historis, filosofis, dan sosiologis sebagaimana yang dilakukan oleh Harun Nasution, adapula gabungan pendekatan normatif, yuridis dan formalistis sebagaimana yang dipakai oleh Rasyidi. Adapula pendekatan sintetik-analitis dalam memahami Alquran yang digagas oleh Kuntowijoyo.³²

Setelah mengemukakan kentruksi teori penelitian agama (Islam), Nata mengemukakan beberapa model penelitian pada sejumlah disiplin ilmu keislaman. Beberapa model penelitian berikut dengan aplikasi metode yang digunakan adalah sebagai berikut.

1. Model penelitian tafsir

Model Quraish Shihab yang bersifat eksploratif, deskriptif, analitis, dan perbandingan; model Ahmad Syarbashi yang

³¹ Nata, *Metodologi*, 124-131.

³² Uraian lebih lanjut mengenai kelima unsur dan pendekatan ini dapat dibaca pada: Nata, *Metodologi*, 132-149.

menggunakan metode deskriptif, eksploratif dan analisis sebagaimana yang digunakan Quraish Shihab; dan model Muhammad al-Ghazali yang menggunakan metode penelitian tafsir yang bercorak eksploratif, deskriptif dan analitis.³³

2. Model penelitian hadis

Model penelitian Quraish Shihab yang bersifat deskriptif analitis tanpa menguji hipotesa; Model Musthafa al-Siba'iy yang bercorak eksploratif dengan menggunakan pendekatan historis dan disajikan secara deskriptif analitis; Model penelitian Muhammad al-Ghazali yang bercorak eksploratif, bersifat deskriptif dan menggunakan pendekatan fiqh; model Zain al-Din 'Abd al-Rahim al-Iraqiy yang merupakan bentuk kajian awal untuk dasar-dasar ilmu hadis. Menurut Nata, sejumlah pendekatan seperti sosiologis, paedagogis, antropologis, ekonomi, politik, filosofis tampaknya belum banyak digunakan oleh peneliti hadis.³⁴

3. Model Penelitian filsafat Islam

Model Amin Abdullah menggunakan metode penelitian kepustakaan yang bercorak deskriptif, dengan pendekatan studi tokoh dengan melakukan studi komparasi; model penelitian Otto Horrassowitz, Majid Fakhry dan Harun Nasution. model penelitian Otto Horrassowitz berbentuk kajian pustaka menggunakan metode deskriptif analitis dengan pendekatan historis dan tokoh. Model Majid Fakhry menggunakan gabungan pendekatan historis, pendekatan kawasan dan pendekatan substansi. Model Harun Nasution berbentuk deskriptif dengan menggunakan pendekatan tokoh dan pendekatan historis. Model Ahmad Fuad al-Ahwani menggunakan jenis penelitian kepustakaan yang bersifat deskriptif-kualitatif, sedang pendekatannya gabungan pendekatan historis, kawasan dan tokoh.³⁵

³³ Lihat uraian detilnya pada: Nata, *Metodologi*, 166-181.

³⁴ Lihat uraian detilnya pada: Nata, *Metodologi*, 193-201

³⁵ Lihat uraian detilnya pada: Nata, *Metodologi*, 210-215.

4. Model penelitian Ilmu Kalam

Model penelitian pemula (awal) dari sejumlah tokoh Kalam: Abu Manshur al-Maturidiy, Imam al-Asy'ariy, 'Abd al-Jabbar, Thahawiyah, al-Juwayniy, al-Ghazali, al-Amidiy, al-Syahrastaniy dan al-Bazdawiy, yang secara keseluruhan bersifat eksploratif dan menggunakan pendekatan doktriner atau substansi ajaran. Penelitian lanjutan: model Abu Zahrah, model Ali Musthafa al-Ghurabi, model Abd al-Lathif Muhammad al-'Asyr, model Ahmad Mahmud Shubhi, model Ali Syami Nasyr dan Ammar Jam'iy al-Thalibiy, dan model Harun Nasution. Ciri kesemua penelitian lanjutan ni adalah (a) jenis penelitian kepustakaan, (b) bercorak deskriptif, (c) menggunakan pendekatan historis, dan (d) menggunakan analisis doktrin dan perbandingan.³⁶

5. Model Penelitian Tasawuf

Model penelitian tasawuf Sayyed Hosein Nasr menggunakan penelitian kualitatif dengan pendekatan tematik yang didasarkan pada studi kritis ajaran tasawuf yang berkembang dalam sejarah; Model Mushtafa Zahri menggunakan studi eksploratif literatur tasawuf; Model Kautsar Azhari Noor menggunakan model studi tokoh dengan pemikirannya yang khas; Model Harun Nasution menggunakan pendekatan tematik pemikiran tokoh dan sepenuhnya bersifat deskriptif-eksploratif; model A.J. Arberry menggunakan pendekatan kombinasi, yaitu pendekatan tematis dan pendekatan tokoh dengan menggunakan analisis sejarah.³⁷

6. Model Penelitian Fiqih (hukum)

Model Harun Nasution menggunakan penelitian eksploratif dan deskriptif dengan menggunakan pendekatan kesejarahan; Model Noel J. Coulson menggunakan pendekatan sejarah; dan Model Muhammad Atho Mudzhar menggunakan penelitian kepustakaan dengan menggunakan kerangka analisis teori sosiologi hukum.³⁸

³⁶ Lihat uraian detilnya pada: Nata, *Metodologi*, 222-233.

³⁷ Lihat uraian detilnya pada: Nata, *Metodologi*, 241-245.

³⁸ Lihat uraian detilnya pada: Nata, *Metodologi*, 252-265.

7. Model Penelitian politik

Model penelitian M. Syafi'i Ma'arif menggunakan penelitian bercorak deskriptif-analitis, sementara pendekatan dan analisisnya bersifat normatif-historis; dan Model penelitian Harry J. Benda menggunakan penelitian kepustakaan bercorak deskriptif dengan menggunakan pendekatan analisis sosiohistoris.³⁹

8. Model Penelitian pendidikan Islam

Model penelitian *National Education Association* terkait problema guru menggunakan penelitian survey; Model Karel A. Steenbrink tentang lembaga pendidikan Islam menggunakan metode penelitian observasi, analisis historis dan pendekatan komparatif; Model penelitian Mastuhu terkait kultur pendidikan Islam menggunakan pendekatan *grounded research*; model penelitian Zamakhsyari Dhofier terkait kultur pendidikan Islam menggunakan penelitian lapangan dengan menggunakan metode survey, pengamatan, wawancara, studi dokumentasi. Pembahasannya bersifat deksriptif dan analisisnya menggunakan pendekatan sosiologis.⁴⁰

9. Model Penelitian sejarah Islam

Model sejarah kawasan John L. Esposito dan Model sejarah kawasan Arthur Goldschmidt, Jr menggunakan penelitian literatur didukung dengan metode survey, dan dianalisis dengan pendekatan sejarah dan perbandingan; dan model sejarah kawasan Azyumardi Azra yang menggunakan penelitian eksploratif, dokumentatif dan kualitatif.⁴¹

10. Model Penelitian pemikiran modern dalam Islam

Model penelitian Deliar Noer menggunakan penelitian deskriptif analitis dengan pendekatan historis-sosiologis; Model penelitian H.A.R. Gibb dalam bentuk penelitian kepustakaan dengan pendekatan filosofis-historis.⁴²

³⁹ Lihat uraian detilnya pada: Nata, *Metodologi*, 276-283.

⁴⁰ Lihat uraian detilnya pada: Nata, *Metodologi*, 229-331.

⁴¹ Lihat uraian detilnya pada: Nata, *Metodologi*, 317-324.

⁴² Lihat uraian detilnya pada: Nata, *Metodologi*, 333-342.

11. Model Penelitian antropologi dan sosiologi

Model penelitian Antropologi adalah model penelitian Clifford Geertz menggunakan penelitian lapangan dengan pendekatan kualitatif. Pengumpulan data menggunakan wawancara, pengamatan, survey dan penelitian *grounded research*, yakni penelitiannya terlibat langsung dalam kehidupan masyarakat yang diteliti. Tidak ada teori atau hipotesa yang akan diuji di lapangan. Model penelitian sosiologis sebagaimana model penelitian Robert N. Bellah, hanya Nata tidak menyebutkan metode dan pendekatannya. Nata hanya menyatakan bahwa penelitian sosiologi agama adalah penelitian tentang agama yang mempergunakan pendekatan ilmu sosial (sosiologi). Sementara metodologi penelitian agama lengkap dengan perangkatnya pada dasarnya sama dengan langkah-langkah dalam penelitian antropologi agama.⁴³

Metodologi Studi Islam (1999) Karya Atang Abd. Hakim dan Jaih Mubarak

Atang Abd. Hakim dan Jaih Mubarak (akademisi IAIN Sunan Gunung Jati Bandung) dalam bukunya *Metodologi Studi Islam* (1999) kembali mendudukkan posisi penelitian agama dan penelitian keagamaan dalam studi Islam. Langkah yang sama telah dilakukan oleh beberapa penulis seperti M. Atho Mudzhar, Ahmad Syafii Mufid dan Juhaja S. Praja. Ketiga pakar ini menjadi inspirasi dan rujukan keduanya untuk mendudukkan posisi penelitian agama.

Penelitian agama menurut Hakim dan Mubarak, bukanlah meneliti hakikat agama dalam arti wahyu, melainkan meneliti manusia yang menghayati, meyakini dan memperoleh pengaruh dari agama. Dengan kata lain, penelitian agama bukan meneliti kebenaran teologi atau filosofi tetapi bagaimana agama itu ada dalam kebudayaan dan sistem sosial berdasarkan fakta atau realitas sosial-kultural. Dengan mengutip Ahmad Syafii Mufid, keduanya menegaskan bahwa penelitian agama dengan penelitian sosial terhadap agama bukan sesuatu yang harus dipertentangkan. Penelitian agama sejajar dengan penelitian-

⁴³ Lihat uraian detilnya pada: Nata, *Metodologi*, 347-355.

penelitian lain; yang membedakannya hanyalah objek kajian yang ditelitinya.⁴⁴

Untuk membedakan penelitian agama dan penelitian keagamaan keduanya menggunakan perbedaan yang diberikan oleh Middleton yang dikutip oleh Atho Mudzhar. Penelitian agama lebih mengutamakan pada materi agama sementara penelitian keagamaan lebih mengutamakan pada agama sebagai sistem keagamaan. Jika dikaitkan dengan studi Islam, maka penelitian agama Islam adalah penelitian yang objeknya adalah substansi agama: kalam, fiqh, akhlak dan tasawuf. Sedang penelitian keagamaan Islam adalah penelitian yang objeknya adalah agama sebagai produk interaksi sosial. Dengan menggunakan perspektif Mudzhar, penelitian agama (doktrin) dapat menggunakan metodologi yang sudah ada seperti ushul fiqh dan ilmu musthalah al-hadits, sementara untuk penelitian keagamaan dapat menggunakan metodologi penelitian sosial yang telah ada.⁴⁵

Pembedaan berikutnya dapat dilihat pada perspektif Juhaya S. Praja yang dikutip oleh keduanya. Bagi Praja, penelitian agama memiliki dua bidang, yaitu penelitian bidang sumber agama yang telah melahirkan disiplin ilmu tafsir dan ilmu hadis dan bidang pemikiran dan pemahaman terhadap ajaran agama, yakni ushul fiqh yang merupakan metodologi ilmu agama. Penelitian dalam bidang ini telah melahirkan filsafat Islam, ilmu Kalam, tasawuf dan fiqh. Sementara penelitian keagamaan adalah penelitian tentang praktik-praktik ajaran agama yang dilakukan oleh manusia secara individual dan kolektif. Bidang kajiannya meliputi (1) perilaku keagamaan individu dalam hubungannya dengan masyarakat; (2) perilaku keagamaan masyarakat terkait politik, budaya dan lainnya; dan (3) ajaran agama yang membentuk pranata sosial, corak perilaku dan budaya masyarakat beragama.⁴⁶

Kontruksi penelitian keagamaan yang menggunakan metodologi penelitian ilmu-ilmu sosial menurut Hakim dan Mubarok tidak perlu menyusun teori penelitian tersendiri, tetapi cukup meminjam teori ilmu-ilmu sosial yang sudah ada, seperti teori perubahan sosial,

⁴⁴ Atang Abd. Hakim dan Jaih Mubarok, *Metodologi Studi Islam* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1999), 57-58.

⁴⁵ Hakim dan Mubarok, *Metodologi*, 59-60.

⁴⁶ Hakim dan Mubarok, *Metodologi*, 61-62.

teori struktural-fungsional, teori antropologi dan sosiologi agama, teori budaya dan tafsir budaya simbolik, teori pertukaran sosial, dan teori sikap. Sementara untuk model-model studi Islam dengan menggunakan penelitian sosiologis dapat menggunakan beberapa metode. Pertama, analisis sejarah. Pendekatan sejarah bertujuan untuk menemukan inti karakter agama dengan meneliti sumber klasik sebelum dicampuri yang lain. Kalangan sosiolog menggunakan pendekatan ini untuk melihat keterkaitan suatu situasi sosial dengan situasi sosial lainnya dan mencari pola hubungan antara kejadian sosial dengan karakteristik agama. Kedua, analisis lintas budaya, yakni membandingkan pola-pola sosial keagamaan di beberapa daerah kebudayaan untuk memperoleh gambaran tentang korelasi unsur budaya tertentu atau kondisi sosiokultural secara umum. Ketiga, eksperimen. Meski jarang digunakan, penelitian ini dapat diterapkan misalnya untuk mengevaluasi perbedaan hasil belajar dari beberapa model pendidikan agama. Keempat, observasi partisipatif. Metode ini digunakan untuk mengamati perilaku orang-orang dalam konteks religious. Kelima, riset survei dan analisis statistik. Metode ini digunakan untuk melihat korelasi dari karakteristik keagamaan tertentu dengan sikap sosial atau atribut keagamaan tertentu dengan menggunakan kuesioner dan interview terhadap sampel dari suatu populasi. Keenam, analisis isi. Metode ini digunakan untuk mencari tema-tema agama, baik berupa tulisan, buku-buku khotbah, doktrin maupun deklarasi teks dan lainnya.⁴⁷

Mencari Islam Studi Islam dengan Berbagai Pendekatan (2000)
Karya Amin Abdullah dkk.

Dalam tulisannya, "Pendekatan Sosiologi dalam Studi Hukum Islam" yang dimuat dalam dalam buku *Mencari Islam Studi Islam dengan Berbagai Pendekatan* (Amin Abdullah, dkk, 2000), Mudzhar kembali mengemukakan tentang Islam sebagai sasaran kajian ilmu-ilmu sosial. Karena itu, ia kembali mengemukakan gagasan tentang Islam sebagai gejala budaya dan Islam sebagai gejala sosial. Ketika Islam dilihat pada aspek gejala budayanya maka maka metodologi yang digunakan adalah metode penelitian budaya seperti metode filsafat, metode sejarah, studi naskah, arkeologi dan sebagainya. Kemudian

⁴⁷ Hakim dan Mubarak, *Metodologi*, 63-66.

ketika Islam dikaji pada aspek gejala sosialnya maka metodologi yang digunakan adalah metode-metode penelitian ilmu-ilmu sosial. Bisa juga Islam dikaji dengan melihat aspek gejala budaya dan gejala sosialnya sekaligus.⁴⁸

Selanjutnya, Mudzhar mengemukakan bentuk-bentuk studi Islam dengan pendekatan sosiologi. Studi Islam dengan pendekatan sosiologi yaitu mempelajari hubungan timbal balik antara agama dan masyarakat sebagaimana yang dilakukan pada sosiologi agama klasik. Studi Islam dengan pendekatan sosiologi dapat mengambil beberapa tema, yaitu (1) studi tentang pengaruh agama terhadap masyarakat atau lebih tepatnya pengaruh agama terhadap perubahan masyarakat; (2) studi tentang pengaruh struktur dan perubahan masyarakat terhadap pemahaman ajaran agama atau konsep keagamaan; (3) studi tentang tingkat pengalaman beragama masyarakat; (4) studi pola sosial (perilaku) masyarakat muslim; dan (5) studi tentang gerakan masyarakat yang membawa paham yang dapat melemahkan atau menunjang kehidupan beragama.⁴⁹

Sasaran studi hukum Islam menurut Mudzhar dapat juga dilihat sebagai gejala sosial dan gejala budaya. Filafat dan aturan hukum adalah gejala budaya, sedangkan interaksi orang-orang Islam dengan sesamanya atau dengan non-muslim terkait hukum Islam termasuk gejala sosial. Secara lebih rinci studi hukum Islam dapat dibedakan atas: (1) penelitian hukum Islam sebagai doktrin azas; (2) penelitian hukum Islam normatif; dan (3) penelitian hukum Islam sebagai gejala sosial. Ketiga bentuk studi hukum Islam ini dapat dilakukan secara terpisah atau bersama-sama untuk melihat keterkaitannya satu sama lain. Dua bentuk studi hukum Islam pertama (doktrin azas dan normatif) dapat digabung menjadi studi hukum doctrinal, sedang bentuk yang ketiga disebut dengan studi hukum Islam sosiologis. Dua yang pertama termasuk dalam studi Islam sebagai gejala budaya sedang yang ketiga termasuk dalam gejala sosial.⁵⁰

⁴⁸ M. Atho' Mudzhar, "Pendekatan Sosiologi dalam Studi Hukum Islam", dalam Amin Abdullah, dkk., *Mencari Islam Studi Islam dengan Berbagai Pendekatan* (Yogyakarta: PT. Tiara Wacana, 2000), 29-30.

⁴⁹ Lihat penjelasan detil mengenai contoh-contoh konkret tema kajian Islam dengan pendekatan sosiologi pada Mudzhar, "Pendekatan Sosiologi", 30-33.

⁵⁰ Mudzhar, "Pendekatan Sosiologi", 33-35.

Studi hukum Islam dengan pendekatan sosiologis dapat mengambil beberapa tema, yaitu (1) pengaruh hukum Islam terhadap masyarakat dan perubahan masyarakat; (2) pengaruh perubahan dan perkembangan masyarakat terhadap pemikiran hukum Islam; (3) tingkat pengamalan hukum agama masyarakat; (4) pola interaksi masyarakat di seputar hukum Islam; dan (5) gerakan atau organisasi kemasyarakatan yang mendukung atau kurang mendukung hukum Islam.⁵¹

Akh. Minhaji dalam tulisannya “Ushul Fiqh dan Perubahan Sosial dalam Perspektif Sejarah” yang dimuat dalam buku *Mencari Islam: Studi Islam dengan Berbagai Pendekatan* (Amin Abdullah, dkk.,2000) mengemukakan tentang perlunya ushul fiqh untuk dijadikan sebagai metode dalam memahami Islam. Secara etimologis ushul al-fiqh dapat diartikan sebagai dasar-dasar pemahaman (ajaran Islam). Berangkat dari sini menurut Minhaji, dapat dipahami bahwa ushul al-fiqh merupakan satu ilmu yang mempelajari metode-metode pemahaman ajaran Islam. Maka wajar jika ushul al-fiqh seringkali disebut dengan *the queen of Islam sciences*. Karena hukum Islam merupakan salah satu ajaran pokok dalam Islam maka wajar jika ushul fiqh mempunyai peran penting dalam menjelaskan sekaligus menjawab persoalan-persoalan hukum yang muncul di tengah-tengah masyarakat Islam sesuai dengan perubahan dan perkembangan sosial umat.⁵²

Menurut Minhaji, ushul fiqh memiliki dua model pendekatan, yaitu doktriner-normatif-deduktif dan empiris-historis-induktif. Pendekatan pertama (Model normatif-deduktif) cukup berperan dalam menjelaskan ajaran-ajaran Islam sebagaimana yang tergambar dalam ceramah-ceramah dan karya keagamaan. Penerapan *al-qawa'id al-ushuliyyah* dan *al-qawa'id al-fiqhiyyah* merupakan contoh lain dari model berpikir doktriner-normatif-deduktif tersebut. Sementara pendekatan kedua (model empiris-historis-induktif) dibutuhkan dalam rangka menjelaskan sekaligus menjawab persoalan-persoalan hukum. Meski ayat Alquran dan hadis mengandung kebenaran mutlak namun

⁵¹ Mudzhar, “Pendekatan Sosiologi”, 35-36.

⁵² Akh. Minhaji, “Ushul Fiqh dan Perubahan Sosial dalam Perspektif Sejarah” dalam Amin Abdullah dkk., *Mencari Islam: Studi Islam dengan Berbagai Pendekatan* (Yogyakarta: PT Tiara Wacana, 2000), h. 69.

pemahamannya tidaklah bersifat absolut tetapi relatif sesuai dengan sifat manusia itu sendiri. Sifat relatif ini merupakan cirri pokok dari aktivitas ilmu sosial yang dikenal saat ini.⁵³

Menurut Minhaji, kurang tepat kritikan yang mengatakan bahwa ushul fiqh dipandang *out of date* karena dipengaruhi oleh *Aristotelian logic* yang bercirikan *dichotomies logic* atau dikenal dengan *eternalistic-absolutistic-spiritualistic-logic*. Sebab kedua model pendekatan di atas, menurut Minhaji, menunjukkan bahwa di samping *Aristotelian logic*, di dalamnya juga dikenal *Hegelian logic* yang bercirikan *dialectical logic* yang dikenal dengan istilah *temporalistic-relativistic-materialistic-logic*.⁵⁴

Qodri A. Azizi dalam tulisannya “Pendekatan Ilmu-Ilmu Sosial untuk Kajian Islam: sebuah Overview” yang dimuat dalam buku *Mencari Islam: Studi Islam dengan Berbagai Pendekatan* (Amin Abdullah, dkk. 2000), menyatakan bahwa telah terjadi *eclecticism* antara satu teori dan pendekatan dengan teori dan pendekatan lainnya, bahkan antara satu disiplin dengan disiplin lainnya dalam ilmu-ilmu sosial dan humaniora. Kemudian ilmu-ilmu sosial dan humaniora juga digunakan untuk meneliti agama, sehingga muncul sosiologi agama, antropologi agama, filsafat agama, sejarah agama, psikologi agama dan lain-lain.⁵⁵

Azizi mengingatkan bahwa dalam kasus studi agama Islam dengan menggunakan ilmu-ilmu sosial dan humaniora yang dilakukan oleh sarjana Barat hasilnya tidak jarang memunculkan problem *gap* dan generalisasi yang kurang atau tidak tepat terkait perilaku sosial pemeluk Islam dengan ajaran normatif Islam. Perilaku muslim yang tidak sejalan (*gap*) dengan ajaran normatif Islam sering dianggap sebagai Islam itu sendiri. Kondisi sosial muslim di suatu wilayah sering digeneralisasikan sebagai perilaku keseluruhan muslim. Problem ini muncul akibat miskinnya pengetahuan para ahli ilmu sosial dari kalangan ilmuwan sosial Barat tentang Islam dan juga

⁵³ Minhaji, “Ushul Fiqh”, 69-70.

⁵⁴ Minhaji, “Ushul Fiqh”, 71.

⁵⁵ Qodri A. Azizi, “Pendekatan Ilmu-Ilmu Sosial untuk Kajian Islam: sebuah Overview” dalam Amin Abdullah dkk., *Mencari Islam: Studi Islam dengan Berbagai Pendekatan* (Yogyakarta: PT Tiara Wacana, 2000), 129.

kesalahan dalam memakai sumber yang digunakan dalam mengkaji Islam.⁵⁶

Untuk menghindari terjadinya problem *gap* dan generalisasi serta pengaruh ideologi sekuler sebagaimana yang terjadi di kalangan ilmuwan sosial Barat dalam mengkaji Islam, Azizi menawarkan solusi terkait penggunaan ilmu-ilmu sosial dalam studi Islam. Menurutnya, jalan pintasnya adalah melakukan kerjasama antara ilmuwan sosial dengan ilmuwan Islam dalam kajian Islam yang menggunakan pendekatan ilmu sosial. Sementara cara idealnya adalah mewujudkan para ilmuwan sosial yang juga mendalami ilmu-ilmu keislaman; atau ahli Islam yang dalam waktu bersamaan juga mendalami ilmu-ilmu sosial sehingga memunculkan ilmuwan yang ahli dalam ilmu sosial dan ahli dalam ilmu keislaman, paling tidak dalam disiplin ilmu tertentu yang berkaitan. Langkah berikutnya adalah mewujudkan suatu teori dalam dunia ilmu sosial yang mencerminkan identitas keislaman, meskipun belum/belum sampai pada realisasi mengislamkan ilmu sosial.⁵⁷

Metodologi Studi dan Penelitian Ilmu-ilmu Ushuluddin (2000) **Karya Syahrin Harahap**

Syahrin Harahap dalam bukunya *Metodologi Studi dan Penelitian Ilmu-ilmu Ushuluddin* (2000) mengemukakan beberapa pemikiran metodologis secara khusus pada bidang ilmu-ilmu keushuluddinan yang secara umum merupakan bagian dari studi Islam. Ilmu-ilmu keushuluddinan yang ia maksud adalah ‘ulum al-qur`an/tafsir, ‘Ulum al-hadits/hadis, pemikiran dalam Islam (teologi/ilmu kalam, filsafat dan tasawuf), dan perkembangan modern dalam Islam, dan ilmu perbandingan agama atau hubungan antaragama.⁵⁸

Untuk melakukan studi Islam dalam bidang ilmu-ilmu Ushuluddin, Harahap mengemukakan tiga pendekatan. Pertama, pendekatan kewahyuan, yaitu pengkajian tentang Alquran dan hadis, terutama bagaimana ia memberikan jawabannya sendiri mengenai problema yang dihadapi manusia. Kedua, pendekatan rasional atau pendekatan akliah/ijtihadiyah yaitu mengkaji Islam dengan menggunakan ijtihad

⁵⁶ Azizi, "Pendekatan", 141-142.

⁵⁷ Azizi, "Pendekatan", 143.

⁵⁸ Syahrin Harahap, *Metodologi Studi dan Penelitian Ilmu-ilmu Ushuluddin* (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2000), 3-4.

melalui rasio/akal. Ketiga, pendekatan empiris, yaitu mengkaji Islam yang dihayati dan diamalkan oleh umatnya. Penghayatan dan pengamalan Islam sangat beragam sehingga beragam pula pendekatan yang cocok untuk menelitinya.⁵⁹

Teknik analisis data yang dapat digunakan dalam studi ilmu-ilmu ushuluddin, menurut Harahap, ada dua, yaitu teknik analisis yang bersifat analitis-filosofis dan analitis-kritis. Analitis-filosofis merupakan penguraian data yang selalu bertanya mengenai eksistensi data, mengapa data demikian, apa artinya, mengapa muncul, apa tujuannya, dan pertanyaan lain terkait sisi positif dan negatif dari data yang terkumpul. Sedangkan analitis-kritis yakni penguraian yang diiringi dengan pertanyaan tentang kepercayaan sumber data dan analisis yang tajam mengenai *etik* dan *emik*. Sikap kritis sangat diperlukan termasuk pada teks-teks dan pendapat para ulama serta tokoh-tokoh terdahulu dalam bidang ilmu yang dikembangkan.⁶⁰

Harahap secara khusus membicarakan aspek metodologis dari beberapa studi ilmu keushuluddin, metodologi studi Alquran, metodologi studi hadis, metodologi studi pemikiran Islam dan metodologi studi perbandingan agama. Metodologi studi Alquran yang dikemukakannya merupakan metodologi standar yang sudah berkembang di kalangan pengkaji tafsir, yaitu metode *tahlili* (analitis), metode *mawdhu'iy* (tematis), dan metode *muqaran* (komparasi). Metodologi studi hadis yang dikemukakannya, sebagaimana juga pada studi Alquran, merupakan metode standard an lazim dalam studi hadis di kalangan sarjana hadis. Harahap menyebutnya sebagai model penelitian ulang (*takhrij*) hadis. Selanjutnya, Harahap mengemukakan metodologi studi pemikiran Islam terkait teknik penulisan dan metode studinya. Terakhir ia mengemukakan juga tentang metodologi studi perbandingan agama terkait landasan filosofi, tujuan dan kegunaan, metode dan contoh judul penelitian perbandingan agama. Untuk metodologi studi Alquran, hadis dan pemikiran Islam akan dikemukakan pada bab khusus yang membahas masing-masing studi pada bab-bab berikutnya. Sementara untuk pemikirannya terkait

⁵⁹ Harahap, *Metodologi*, 6-7.

⁶⁰ Harahap, *Metodologi*, 8.

metodologi studi perbandingan agama telah dibahas secara khusus pada penelitian tersendiri sehingga di sini tidak dikemukakan lagi.⁶¹

Tradisi Baru Penelitian Agama Islam Tinjauan Antardisiplin Ilmu (2001)

Buku berikutnya yang memuat banyak pemikiran metodologis adalah *Tradisi Baru Penelitian Agama Islam Tinjauan Antardisiplin Ilmu* (2001). Buku ini berisi sekumpulan tulisan dari sejumlah pakar baik dalam disiplin ilmu keislaman maupun disiplin ilmu-ilmu sosial. Dari sekian penulis itu, hanya beberapa yang dikemukakan di sini, yakni mereka yang merupakan sarjana muslim atau akademisi dari kalangan perguruan tinggi Islam, sementara yang berasal dari perguruan tinggi umum tidak dikemukakan di sini.

Tulisan pertama adalah “Tradisi Penelitian Agama: Dari Paradigma Normatif ke Empirisme” oleh M. Deden Ridwan.⁶² Menurut Ridwan, studi keislaman di IAIN dan di tanah air pada umumnya masih didominasi oleh pendekatan normatif dogmatis) dan kurang berwawasan empiris-historis. Metode pendekatan keilmuan seperti ini menurutnya kurang tepat, karena tidak menyentuh dan mengenal model pendekatan yang bersifat historis-kritis. Kajian empiris terhadap agama merupakan studi agama yang menggunakan pendekatan-pendekatan atau kerangka metodologis ilmu-ilmu sosial, seperti sosiologi, antropologi dan psikologi.⁶³

⁶¹ Untuk uraian mengenai gagasan metodologis Syahrin Harahap terkait dengan metodologi studi perbandingan agama dapat dilihat pada: Rahmadi dkk, *Dinamika Pemikiran Sarjana Muslim tentang Metodologi Studi Agama di Indonesia: Kajian Terhadap Literatur Terpublikasi Tahun 1964-2012*, Laporan Hasil Penelitian (Banjarasin: Pusat Penelitian IAIN Antasari, 2013), 182-184.

⁶² M. Deden Ridwan lahir di Sukabumi, 6 Desember 1972. Alumni Fakultas Ushuluddin (Jurusan Akidah Filsafat) IAIN Syarif Hidayatullah (1997). Selain menulis tentang masalah sosial keagamaan di media massa, antara lain, *Republika*, *Media Indonesia*, *KOMPAS*, *Umat*, *Majalah D&R* dan *Jurnal Ulum Alquran*, ia juga salah seorang anggota penyunting buku *Wacana Baru Fiqih Sosial: 70 Tahun K.H. Ali Yafie* (1997) dan editor buku Mastuhu, *Membedayakan Sistem Pendidikan Islam: Strategi Budaya Menuju Masyarakat Akademik* (1998). Salah satu jabatannya adalah staf peneliti lembaga Penelitian dan Pengembangan Civil Society (LP2CS) Jakarta. Deden Ridwan (ed.), *Tradisi Baru Penelitian Agama Islam Tinjauan Antardisiplin Ilmu* (Bandung: Nuansa, 2001), 286-287.

⁶³ M. Deden Ridwan, “Tradisi Penelitian Agama: Dari Paradigma Normatif ke Empirisme” dalam M. Deden Ridwan (ed.), *Tradisi Baru Penelitian Agama Islam Tinjauan Antardisiplin Ilmu* (Bandung: Nuansa, 2001), 15-16.

Namun, menurutnya, menggunakan ilmu-ilmu sosial semata tidak cukup mampu menjelaskan realitas sosial keagamaan. Hal ini disebabkan, ilmu-ilmu sosial yang digunakan untuk memahami masyarakat muslim acapkali sangat bias dengan paradigma modernisasi. Karena itu, pemahaman terhadap khazanah intelektual Islam klasik dan tradisi lokal tetap diperlukan untuk mendampingi penggunaan ilmu-ilmu sosial.⁶⁴

Di samping mengembangkan kajian Islam yang lebih bercorak empiris-historis diperlukan analisis sosial sebagai alat kajian baru terhadap agama. Dengan Analisis sosial digunakan untuk mempelajari struktur sosial, institusi sosial (institusi ekonomi, politik, dan budaya) dan melihat sejauhmana institusi-institusi itu terlibat dalam ketidakadilan sosial. Jika penelitian agama melibatkan analisis sosial sebagai perangkat teoritis diharapkan akan mampu mengungkap struktur sosial yang tidak adil. Melalui analisis ini pula diharapkan akan mampu mengungkap konflik sosial yang diakibatkan terutama oleh “kekerasan struktural”. Jika demikian maka kajian dengan menggunakan analisis sosial ini akan mampu menjadikan agama sebagai kritik sosial.⁶⁵

Tulisan kedua, “Klasifikasi Ilmu dan Tradisi Penelitian Islam: Sebuah Perspektif” oleh Harun Nasution.⁶⁶ Dalam tulisannya ini Harun Nasution mengemukakan perlunya penggunaan kajian lintasdisiplin dalam studi Islam. Menurutnya, sebagian besar dari ajaran Islam termasuk dalam kategori kebudayaan, maka metode penelitian yang digunakan adalah metode penelitian kebudayaan. Metode yang digunakan adalah metode penelitian yang berlaku pada bidang ilmu

⁶⁴ Ridwan, “Tradisi”, 16-17.

⁶⁵ Ridwan, “Tradisi”, 17-18.

⁶⁶ Harun Nasution dilahirkan di Pematang Siantar, Sumatera Utara, pada 23 September 1919. Memperoleh gelar MA. Dan Ph.D dalam bidang Islamic Studies di Mc Gill University Montreal Kanada. Sejak tahun 1969 menjadi dosen IAIN Jakarta dan pada tahun 1970 hingga 1983 menjabat rector institute yang sama. Karyanya antara lain: *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspek* (1974), *Teologi Islam* (1977), *Filsafat Agama* (1978), *Filsafat dan Mistik dalam Islam* (1978), *Aliran Modern dalam Islam* (1980), *Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Mu'tazilah* (1987) dan *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran* (1995). Deden Ridwan (ed.), *Tradisi Baru Penelitian Agama Islam Tinjauan Antardisiplin Ilmu* (Bandung: Nuansa, 2001), 285.

ilmu umum. Penelitian agama tidak memerlukan metode penelitian khusus.⁶⁷

Menurut Harun, sebelum menggunakan ilmu-ilmu sosial dalam studi keislaman perlu dilihat dulu kesesuaiannya dengan berbagai aspek ajaran Islam. Ada aspek sumber (Alquran dan hadis), dan adapula aspek akidah, hukum tasawuf, politik, sejarah, falsafah dan sastra. Untuk itu diperlukan kajian lintas disiplin untuk persoalan metode penelitian bidang-bidang/aspek-aspek ajaran Islam. Di IAIN penyesuaian bentuk metode penelitiannya dapat disesuaikan dengan bidang garapan masing-masing fakultas, yaitu metode penelitian falsafah untuk fakultas ushuluddin; metode penelitian hukum untuk fakultas syariah; metode penelitian sejarah dan sastra untuk fakultas adab; metode penelitian kependidikan untuk fakultas tarbiyah; dan metode penelitian komunikasi untuk fakultas dakwah.⁶⁸

Tulisan ketiga, “Pengembangan Ilmu Agama Islam Melalui Penelitian Antardisiplin dan Multidisiplin” oleh Cik Hasan Bisri.⁶⁹ Menurutnya, peminjaman dan modifikasi, maupun adaptasi unsur metodologis antardisiplin ilmu merupakan hal yang wajar. Gejala kehidupan yang kompleks mengakibatkan sutau disiplin ilmu tidak dapat melepaskan diri dari bantuan dan kerjasama dengan disiplin ilmu lainnya. Apalagi jika sebuah gejala kehidupan akan dikaji secara konprehensif maka akan terjadi adhesi dan kohesi, bahkan integrasi antardisiplin ilmu. Integrasi semacam inilah yang dikenal sebagai pendekatan interdisipliner (antardisiplin) dan multidisipliner. Penelitian interdisipliner merupakan penggabungan unsur informasi dan unsur metodologi dari dua atau lebih disiplin ilmu dalam suatu program atau kegiatan penelitian. Adapun penelitian multidisiplin merupakan kegiatan penelitian disiplin ilmu masing-masing, kemudian

⁶⁷ Harun Nasution, “Klasifikasi Ilmu dan Tradisi Penelitian Islam: Sebuah Perspektif” dalam Deden Ridwan (ed.), *Tradisi Baru Penelitian Agama Islam Tinjauan Antardisiplin Ilmu* (Bandung: Nuansa, 2001), 36.

⁶⁸ Nasution, “Klasifikasi”, 36.

⁶⁹ Cik Hasan Bisri pernah menjabat sebagai kepala pusat penelitian IAIN Sunan Gunung Djati Bandung. Deden Ridwan (ed.), *Tradisi Baru Penelitian Agama Islam Tinjauan Antardisiplin Ilmu* (Bandung: Nuansa, 2001), 285.

digabung secara eksternal sebagai satu kesatuan penyelenggaraan penelitian.⁷⁰

Penelitian antardisiplin dilakukan dengan mengintegrasikan dua atau lebih disiplin ilmu yang berbeda ke dalam satu satuan program penelitian. Setiap disiplin ilmu yang dilibatkan dalam program penelitian itu memiliki unsur informasi dan unsur metodologi yang spesifik. Dalam berbagai disiplin ilmu agama Islam, sebagian digunakan pendekatan normative-moralistik yang bersifat ideal. Pengujian kebenarannya dilakukan secara koherensi logis antarpernyataan.⁷¹

Tulisan keempat, “Penelitian Agama Islam: Tinjauan Disiplin Sosiologi” oleh Mastuhu.⁷² Menurutnya, penelitian agama tampaknya melebihi penelitian sains dan teknologi. Penelitian agama Islam tidak hanya cukup dengan menguasai kaidah-kaidah dan dimensi ilmiah sebagaimana dalam penelitian sains dan teknologi, tetapi juga diperlukan kaidah dan dimensi lain. Mengingat jangkauan ajaran Islam melampaui kerja rasio (akal). Oleh karena itu, seorang peneliti agama Islam selain harus menguasai kaidah-kaidah keilmuan, juga harus mampu mengimani kebenaran ajaran tersebut. Ia harus menguasai: (a) numenklatur ajaran Islam; (b) menguasai metodologi penelitian ilmiah sama dengan bidang kajian dan masalahnya. Karena tidak ada satu metodologi yang sempurna, peneliti perlu juga menguasai prinsip-prinsip dasar umum di luar bidang spesialisasinya dan berbagai metode penelitian sehingga ia mampu memberikan analisis secara luas dan komprehensif; (c) memiliki komitmen yang tinggi yaitu pengakuan kebenaran nilai yang datang dari ajaran agama; (d) beragama Islam

⁷⁰ Cik Hasan Bisri, “Pengembangan Ilmu Agama Islam Melalui Penelitian Antardisiplin dan Multidisiplin”, dalam Deden Ridwan (ed.), *Tradisi Baru Penelitian Agama Islam Tinjauan Antardisiplin Ilmu* (Bandung: Nuansa, 2001), 52-53.

⁷¹ Basri, “Pengembangan”, 55-56.

⁷² Mastuhu lahir di Mojokerto, 6 September 1939. Pendidikan sarjananya ditempuh di Fakultas Pendidikan UGM Yogyakarta. Tahun 1977 meriah gelar M.Ed. di Departemen of Education, The University of Western Australia. Tahun 1989 meriah gelar doctor Jurusan Komunikasi Pembangunan, Pascasarjana IPB. Jabatan yang pernah diemban adalah Pembantu Rektor I dan IV IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta (1987-1992 dan 1992-1995). Ia juga adalah guru besar IAIN Jakarta dan pernah menjabat Dewan Riset Nasional dan Anggota Ahli BAN Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. Salah satu karyanya yang terkenal adalah *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren* (1994). Deden Ridwan (ed.), *Tradisi Baru Penelitian Agama Islam Tinjauan Antardisiplin Ilmu* (Bandung: Nuansa, 2001), 287.

atau muslim yang memiliki kedalaman agama dan kedalaman sains dan teknologi; dan (e) minimal menguasai bahasa Arab dan Inggris.⁷³

Tulisan kelima, “Perspektif Pasca-Modernisme dalam Kajian Keagamaan” oleh Rudy Harisyah Alam.⁷⁴ Gagasan penting Alam dalam tulisannya ini adalah penggunaan perspektif, analisis, atau strategi pasca-modernisme (pasca-strukturalisme) untuk mengkaji agama. Di sini Alam menawarkan perspektif Michel Foucault dan Jacques Derrida. Penggunaan kedua perspektif tokoh ini tidak dimaksudkan sebagai bentuk rekonsiliasi tetapi dalam bentuk komplementer untuk menghasilkan bentuk studi agama yang kritis.⁷⁵

Perspektif Foucault yang ditawarkan oleh Alam adalah tentang diskursus (wacana), analisis arkeologis, analisis genealogi dan relasi-relasi kuasa. Diskursus (*discourse*) atau wacana dalam pengertian Foucault adalah statemen atau kumpulan pernyataan yang berbentuk *serious speech-act*, yaitu pernyataan yang ditetapkan lewat prosedur validasi yang niscaya, yang ditetapkan oleh suatu komunitas yang berwenang. Diskursus semacam inilah yang dianalisis melalui analisis arkeologis. Di sini diskursus diperlakukan sebagai praktik-praktik yang secara sistematis membentuk objek-objek yang dibicarakan. Fokus utamanya adalah bagaimana diskursus membentuk objek-objek pembicaraannya dan bagaimana diskursus itu terbentuk. Analisis arkeologis akan melakukan reduksi ganda untuk menyingkap wilayah “pembentukan diskursus” (*discursive formation*). Reduksi pertama, menunda seluruh pertanyaan yang berhubungan dengan persoalan referensi dan klaim validitas (benar-salah) hingga hanya menyisakan

⁷³ Mastuhu, “Penelitian Agama Islam: Tinjauan Disiplin Sosiologi”, dalam Deden Ridwan (ed.), *Tradisi Baru Penelitian Agama Islam Tinjauan Antardisiplin Ilmu* (Bandung: Nuansa, 2001), 133.

⁷⁴ Rudy Harisyah Alam lahir di Jakarta 23 Maret 1970. Menyelesaikan pendidikan sarjananya di Jurusan Akidah dan Filsafat, Fakultas Ushuluddin, IAIN Syarif Hidayatullah (1997). Sejak 1989 terlibat dalam kajian dan studi keagamaan, filsafat dan ilmu sosial di Forum Mahasiswa Ciputat (FORMACI). Sering menulis dan menerjemah di beberapa media masa. Salah satu posisi yang pernah didudukinya adalah staf peneliti Pusat Kajian Islam dan Kemasyarakatan (PPIM) IAIN Jakarta. Deden Ridwan (ed.), *Tradisi Baru Penelitian Agama Islam Tinjauan Antardisiplin Ilmu* (Bandung: Nuansa, 2001), 288.

⁷⁵ Rudy Harisyah Alam, “Perspektif Pasca-Modernisme dalam Kajian Keagamaan” dalam M. Deden Ridwan (ed.), *Tradisi Penelitian Agama Islam Tinjauan Antardisiplin Ilmu*, (Bandung: Nuansa, 2001), 93-94.

makna sebuah diskursus. Reduksi kedua, menunda juga “makna” untuk mengenyampingkan subjektivitas.⁷⁶

Untuk melengkapi analisis arkeologisnya, menurut Alam, Foucault mengembangkan analisis genealogis yaitu kajian yang berusaha mendeskripsikan sejarah formasi-formasi sosial dari praktik-praktik non-diskursif. Fokus sentralnya adalah “relasi-relasi kekuasaan” yang imanen dalam formasi-formasi sosial. Kuasa dalam perspektif Foucault merupakan suatu bentuk hubungan yang secara imanen terwujud dalam relasi-relasi lainnya, seperti relasi politik, ekonomi, seksual, keluarga dan agama. Kuasa tidak melulu bersifat destruktif dan represif (membatasi, mengontrol, memberi sanksi, mengucilkan, dan menundukkan) tetapi ia juga bersifat positif, konstruktif, dan emansipatif, artinya ia juga menawarkan kesenangan, membentuk pengetahuan dan memproduksi diskursus-diskursus.⁷⁷

Perpaduan analisis arkeologis dan genealogis ini menurut Alam akan akan membentuk kritisme baru. Kritisme ini bersifat genealogis dalam desainnya dan bersifat arkeologis dalam metodenya. Dengan menerapkan kritisme baru ini di wilayah agama diharapkan dapat melahirkan sebuah perspektif studi agama yang kritis.⁷⁸

Menurut Alam, penekanan perspektif Foucaultian dalam kajian agama adalah pada aspek eksterioritasnya, yakni mengkaji agama dalam suatu relasi-relasi kekuasaan yang imanen yang terdapat dalam diskursus dan praktik keagamaan, bukan di balik, di belakang, ataupun sebagai sesuatu yang melampauinya. Kajiannya lebih mengarah pada bagaimana sebuah diskursus keagamaan itu terbentuk, bagaimana peran faktor-faktor lainnya, seperti ekonomi, politik, keluarga, dalam proses pembentukan diskursus keagamaan tersebut. Ia melakukan jukstaposisi atas bermacam diskursus keagamaan yang berbeda, menjelaskan perbedaannya, memperlihatkan hubungannya satu sama lain, dan mencermati bagaimana diskursus keagamaan dapat mendominasi, mengeksklusi, membatasi, menundukkan, menguatkan, dan mengintegrasikan – diskursus keagamaan lainnya.⁷⁹

⁷⁶ Alam, “Perspektif Pasca-Modernisme”, 94-95.

⁷⁷ Alam, “Perspektif Pasca-Modernisme”, 96.

⁷⁸ Alam, “Perspektif Pasca-Modernisme”, 96.

⁷⁹ Alam, “Perspektif Pasca-Modernisme”, 98-99.

Sistematisasi penerapan perspektif Foucaultian dalam studi agama menurut Alam dapat dilakukan sebagai berikut. Pertama, menginventarisasi praktik-praktik sosial (nondiskursif) yang akan menjadi sasaran investigasi, yaitu praktik-praktik yang secara efektif yang menjadi wilayah di mana relasi-relasi kekuasaan menghasilkan efeknya yang represif. Kedua, mendeskripsikan bagaimana relasi-relasi kekuasaan bekerja lewat mekanisme yang disediakan oleh praktik-praktik sosial tersebut dan bagaimana relasi-relasi kuasa tersebut mengonstitusi, memproduksi serta memunculkan diskursus keagamaan. Ketiga, menganalisis bagaimana diskursus-diskursus keagamaan yang telah diproduksi oleh relasi-relasi kuasa kemudian menopang dan menjustifikasi bekerjanya relasi-relasi kuasa tersebut; diskursus keagamaan memproduksi suatu kebenaran, pengetahuan dan strategi diskursif untuk memelihara keberlangsungan relasi-relasi kuasa. Keempat, menjukstaposisi berbagai diskursus keagamaan yang berbeda, memperlihatkan hubungan satu sama lain, dalam satu efek yang saling menguatkan, saling membatasi, saling mengeksklusi, saling mengintegrasikan dan sebagainya.⁸⁰

Menurut Alam, perspektif Foucaultian tidak menyediakan suatu cara tertentu untuk membangkitkan kembali diskursus-diskursus keagamaan yang telah ditundukkan oleh diskursus keagamaan lain yang mendominasi atau merepresi. Menurutnya, diperlukan suatu cara untuk mengubah relasi-relasi kuasa yang ada agar tidak menghasilkan efek yang represif. Untuk cara ini, Alam mengusulkan untuk menggunakan strategi dekonstruksi yang telah dikembangkan oleh Jacques Derrida⁸¹.

Menurut Alam, dekonstruksi (pembongkaran) merupakan sebuah strategi untuk memperlihatkan ambiguitas sebuah diskursus dengan jalan menelusuri gerakan-gerakan paradoksal yang terdapat di dalam diskursus itu sehingga sehingga tiap-tiap unit diskursus mensubversikan dasar-dasar asumsi yang dimilikinya sendiri. Dengan menggunakan strategi dekonstruksi, diskursus keagamaan yang ditundukkan membentuk struktur resistensi bersama terhadap diskursus yang dominan. Dengan meruntuhkan struktur hirarkis

⁸⁰ Alam, "Perspektif Pasca-Modernisme", 100.

⁸¹ Alam, "Perspektif Pasca-Modernisme", 101.

yang membentuk suatu hubungan dominasi-subordinasi, diskursus-diskursus keagamaan yang ditundukkan dapat meruntuhkan peran legitimasi dan justifikasi relasi-relasi kuasa refresif yang ditopang oleh diskursus keagamaan yang dominan itu. Relasi-relasi kuasa yang refresif itu akan dapat ditransformasikan menjadi relasi-relasi kuasa dalam bentuknya yang positif.⁸²

Penggunaan analisis arkeologis-genealogis Foucaultian dan strategi dekonstruksi Derrida secara komplementer, menurut Alam, dapat membentuk sebuah perspektif studi agama yang *kritis* dalam artian ia melibatkan diri pada investigasi historis atas praktik-praktik keagamaan yang bersifat diskursif maupun sosial, guna menyingkap suatu wilayah bekerjanya relasi-relasi kuasa; dan *praktis*, dalam artian bahwa perspektif ini menyediakan suatu “ontologi historis” diri kita sendiri dalam suatu wilayah relasi-relasi kuasa, terutama untuk terlibat dalam “perjuangan” mentransformasikan bentuk-bentuk represif dari relasi-relasi kuasa kepada bentuknya yang positif.⁸³

Studi Islam Interdisipliner: Aplikasi Pendekatan Filsafat, Sosiologi dan Sejarah (2004) karya Lukman S. Thahir

Pada tahun 2004 terbit buku studi Islam yang berjudul *Studi Islam Interdisipliner: Aplikasi Pendekatan Filsafat, Sosiologi dan Sejarah (2004)* karya Lukman S. Thahir,⁸⁴ Dosen STAIN Palu Sulawesi Tengah. Sebagaimana judulnya, buku ini menawarkan tiga pendekatan dalam studi Islam, yaitu pendekatan filsafat, pendekatan sosiologi dan pendekatan sejarah. Secara umum, Thahir tidak mengupas semua pendekatan ini secara metodologis tetapi lebih banyak menampilkan contoh aplikasi penggunaan pendekatan-pendekatan itu dalam studi Islam.

⁸² Alam, “Perspektif Pasca-Modernisme”, 102-103.

⁸³ Alam, “Perspektif Pasca-Modernisme”, 103.

⁸⁴ Lukman S. Thahir lahir di Poso Sulawesi Tengah, 1 September 1965. Riwayat pendidikannya adalah SD Muhammadiyah/MIN Poso (1979), Madrasah Tsanawiyah dan Aliyah al-Khairaat di Palu (1982/1985), Fakultas Ushuluddin Jurusan Akidah Filsafat IAIN Alauddin Ujung Pandang di Palu (1985-1989), Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Spesifikasi Jurusan Akidah Filsafat (1992-1994) dan Program Doktor Pascasarjana Sunan Kalijaga (1998-2003). Di antara karyanya yang telah dipublikasi adalah *Gagasan Islam Liberal Muhammad Iqbal* (2002) dan *Studi Islam Interdisipliner: Aplikasi Pendekatan Filsafat, Sosiologi dan Sejarah* (2004). Lukman S. Thahir, *Studi Islam Interdisipliner: Aplikasi Pendekatan Filsafat, Sosiologi dan Sejarah* (Yogyakarta: Qirtas, 2004), 261-262.

Hanya ada beberapa bagian saja dari tulisannya dalam buku ini yang mengemukakan bagaimana aspek metodologis dari ketiga pendekatan itu diuraikan.

Pada pendekatan filsafat, Thahir mencontohkan penggunaan pendekatan hermeneutika dalam memahami hadis. Telaah sintesis-tematis terhadap tafsir klasik dan modern dan metode fenomenologi Edmund Husserl dalam studi agama. Sementara pada pendekatan sosiologis dan sejarah, Thahir tidak membahas aspek metodologisnya. Karena itu hanya ketiga ini saja yang dikemukakan di sini. Untuk pendekatan hermeneutik dalam memahami hadis di sini tidak dibicarakan karena akan dikemukakan pada bab berikutnya (studi hadis). Sementara telaah sintesis-tematis, di sini akan dikemukakan secara singkat dengan tanpa menyertakan contoh aplikasinya.

Telaah sintesis-tematis digunakan untuk mengatasi atau memberikan jalan keluar terhadap penafsiran dikotomis yang bersifat dualistis, yaitu penafsiran yang terjebak dalam dialektika tesa dan antitesa antara dua pihak penafsir. Untuk menyelesaikannya diperlukan sintesis. Caranya adalah pertama dengan memperhatikan fungsi lafaz atau ucapan di dalam Alquran dan kedua memperhatikan aspek makna etimologisnya. Sintesa kemudian diambil dengan cara memahami kontroversi dikotomis untuk mencairkan dualitas pemaknaan dari kubu penafsir yang berbeda. Yang perlu dianalisis dan dikritik pula, menurut Thahir, adalah keterjebakan atau bias para penafsir pada teologi, ideologi dan unsur politik yang dianutnya. Untuk membongkar bias atau *interest* yang tersembunyi dan kemudian memberi makna baru terhadap tafsiran mereka yang bersifat subjektif dan berbau teologis, maka pendekatan yang dipakai di sini adalah hermeneutika Gadamer dan metode tematik Fazlur Rahman. Kedua pendekatan ini dimaksudkan untuk memberi penekanan signifikansi konteks Alquran dan hadis untuk diproyeksikan ke masa depan.⁸⁵

Metode fenomenologi Husserl, tulis Thahir, dibangun di atas dua premis utama. Pertama, dia menegaskan kembali esensi posisi Cartesian, yakni “pengetahuan langsung yang saya miliki dari keadaan mental kesadaran saya adalah dasar terpenting bagi pemahaman tentang hakikat”. Dengan demikian, saya dapat mengisolir yang

⁸⁵ Thahir, *Studi Islam*, 39-41.

intrinsik ke dalam keadaan mental dan memisahkannya dari semua yang *extraneous* (tidak berhubungan). Kedua, intensionalitas mental membuat “makna” atau “referensi” menjadi penting bagi setiap kegiatan mental. Karena itu, untuk bisa melihat dengan jelas penampakan alam mentalitas, maka diperlukan pemahaman pemaknaan dengan cara *intelligible*.⁸⁶

Menurut konsep intensionalitas Husserl, sebagaimana yang ditulis oleh Thahir, realitas objek tidak bisa dipahami berdiri sendiri; ia selalu lengket dengan subjek. Subjek memahami realitas sesuai dengan kepentingannya, sehingga objek realitas tidak murni lagi. Untuk mendapatkan objek yang sungguh-sungguh murni, terlepas dari berbagai prasangka dan bias ideologi, objek fenomenologi harus dicapai dengan suatu “*epoche*” atau “*bracketting*”, artinya “menangguhkan” atau menunda “fakta alam ini secara keseluruhan.” Penundaan di sini bukanlah membuang sama sekali pengalaman atau pengetahuan yang telah ada, tetapi menyisihkannya untuk sementara, walaupun pengalaman tersebut tetap saja eksis.⁸⁷

Metode “*bracketting*” dilakukan dalam bentuk reduksi-reduksi. Pertama, reduksi fenomenologis, yaitu menyisihkan segala keputusan tentang realitas atau idealitas subjek dan objek. Kedua, reduksi *eidetik*, yaitu reduksi yang ingin menemukan *eidos*, intisari atau sampai kepada esensinya. Untuk sampai kepada kesadaran yang esensial ini bisa dimulai dengan membiarkan fenomena itu berbicara sendiri tanpa dibarengi dengan prasangka. Ketiga, reduksi transendental bila reduksi fenomenologis dan *eidetik* baru sampai pada tahap pembersihan fenomena hingga mencapai hakikatnya yang sejati, maka untuk memperoleh kemurnian fenomena itu harus diimbangi dengan situasi subjek yang hakiki yang terbebas dari pengalaman empiris. Reduksi di sini bukan lagi mengenai objek atau fenomena, tetapi khusus pengarahannya (intensionalitas) ke subjek, menyangkut akar-akar kesadaran, yaitu aktus-aktus kesadaran sendiri yang bersifat transendental.⁸⁸

⁸⁶ Thahir, *Studi Islam*, 63.

⁸⁷ Thahir, *Studi Islam*, 64.

⁸⁸ Thahir, *Studi Islam*, 65-67.

Dalam studi agama, metode fenomenologi Husserl yang berusaha mencari objektivitas suatu realitas melalui metode reduksi, menurut Thahir, akan menghindarkan sikap-sikap subjektivitas keagamaan atau bias teologis, karena “agama dibiarkan berbicara tentang dirinya sendiri”. Di sini keberagaman manusia dipahami secara apa adanya tanpa memasukkan kategori keyakinan dogmatis maupun teologis. Berbagai kepentingan yang melekat dalam kepercayaan dan keyakinan religiusitas diupayakan direduksi untuk menampilkan makna religiusitas yang sesungguhnya, sehingga yang tertinggal hanyalah esensi yang merupakan struktur fundamental manusia beragama. Pada dataran esensial ini, kesadaran beragama tidak lagi terjebak dalam bentuk-bentuk subjektif-partikularistik tetapi mengarah kepada wilayah transendental yang bersifat objektif-universal.⁸⁹

Metode fenomenologi Husserl meski mampu membangun objektivitas dan dapat mencapai objektivitas-universal, menurut Thahir, tetap memiliki kelemahan. Gagasan ini menjerumuskan Husserl pada idealisme transendental. Kesadaran manusia lebih dipahami dan lebih ditekankan pada aspek “esensi-abstrak”nya, sehingga terlupakan “eksistensi-konkret”nya. Metode fenomenologi ini jika diterapkan pada wilayah keagamaan, agaknya terlalu menekankan hal-hal yang abstrak sehingga kurang mempunyai kerangka etis-pragmatis seperti teologi. Karena itu, dalam wacana studi-studi keislaman pendekatan ini harus dikompromikan. Hubungan antara keduanya dapat diumpamakan seperti hubungan antara *pure sciences* (fenomenologi) dan *applied sciences* (teologi). Dengan demikian keduanya bisa saling mengisi dan memperkuat.⁹⁰

Metodologi Studi Islam (2004) karya Moh. Nurhakim

Selain karya Lukman S. Thahir, pada tahun 2004 juga terbit karya Moh. Nurhakim:⁹¹ *Metodologi Studi Islam*. Buku ini cukup banyak

⁸⁹ Thahir, *Studi Islam*, 69-70.

⁹⁰ Thahir, *Studi Islam*, 72.

⁹¹ Moh. Nurhakim lahir di Bojonegoro, Jawa Timur, 1967. Tamat dari Kuliyat al-Mu'allimin. Al-Tanwir (1985). Sarjana S1 di IAIN Malang (1989) dan S2 *Islamic Studies* di IAIN Jakarta (1995). Dia adalah staf pengajar di UMM sejak 1989) juga aktif menulis, meneliti dan terlibat dalam forum-forum ilmiah; pimpinan umum Jurnal Ulumuddin; sebagai penerjemah di GIP Jakarta (1988-1999). Ia juga menjabat Dekan FAI UMM. Di antara karya/buku yang telah dipublikasi adalah: *Al-Islam I dan II, Muhammadiyah: Sejarah Pemikiran dan Amal Usaha, Islam Doktrin Pemikiran*

memuat bahasan mengenai aspek metodologis dalam studi Islam dibanding karya Lukman S. Thahir. Berikut ini adalah aspek-aspek metodologis yang dikemukakan Nurhakim dalam bukunya tersebut.

Metodologi studi Islam menurut Nurhakim adalah pembahasan secara mendalam tentang berbagai pendekatan dan metode dalam mengkaji dan meneliti agama Islam sebagai objeknya. Pendekatan adalah sudut pandang (*starting view*), bagaimana suatu permasalahan didekati, dibahas dan dianalisa, berdasarkan sudut (ilmu atau teori) tertentu sehingga mendapatkan kesimpulan yang tepat. Sementara metode adalah cara yang ditempuh oleh seorang penstudi untuk memahami dan mengkaji Islam sebagai objek studi.⁹²

Dalam menentukan pendekatan yang digunakan dalam studi Islam, Nurhakim membagi dimensi studi Islam menjadi dimensi normatif dan dimensi historis. Untuk mengkaji aspek normatif Islam, terdapat lima pendekatan yang dapat digunakan. Pertama, pendekatan teologis, yaitu pendekatan yang menekankan pada bentuk forma atau simbol-simbol keagamaan tertentu sehingga lahir pada diri pemeluknya sikap-sikap mempertahankan kepercayaan dan simbol-simbol sebagai identitasnya. Kedua, pendekatan filosofis, yaitu pendekatan dalam mengkaji Islam dengan cara memandang dan memahami agama dengan cara memikirkannya secara mendalam, sistematis, radikal dan universal untuk mencapai inti atau hakikat agama. Ketiga, pendekatan legalistik (*fihiyyah*), yaitu pendekatan yang dilakukan dengan memahami ajaran-ajaran agama dari dimensi aturan-aturan hukum yang bersifat formal. Dan melihat perilaku serta perbuatan pemeluknya dalam pengertian yang luas dengan kaca mata benar-salah dan boleh-tidak boleh. Pendekatan mistik, yaitu pendekatan yang digunakan dengan cara memandang agama (dalam dimensi normatif) atau praktik-praktik keberagamaan (dalam dimensi empirik) orang dengan teori-teori atau ilmu tasawuf yang telah ada. Atau, berusaha menghayati atau berempati secara langsung pada wilayah mistik.

Realitas Historis, Al-Qamus al-Falsafi, Neomodernisme dalam Islam, The World of Islamic Civilization: Text by Gustave le Bon, Sejarah dan Peradaban Islam, Metodologi Studi Islam, dan Tradisi dan Reformasi: Jelajah Alam Pemikiran Hassan Hanafi. Selain buku-buku ini ia juga telah menerjemahkan sedikitnya 18 buah buku untuk penerbit GIP dan telah menulis setidaknya 14 hasil penelitian. Moh. Nurhakim, *Metodologi Studi Islam* (Malang: UMM Press, 2004), 275-277.

⁹² Nurhakim, *Metodologi*, 3, 15 dan 24.

Kelima, pendekatan hermeneutika, yaitu pendekatan yang digunakan dalam mengkaji Islam dengan memahami tiga variabel yang menjadi syarat interpretasi (terutama Alquran): variabel penulis (Tuhan yang berfirman), variabel pembaca (manusia sebagai pembaca), dan variabel konteks historis (kondisi saat firman itu diturunkan). Ketiga variabel ini diperlukan untuk memahami pesan yang sebenarnya dan bagaimana pesan itu kemudian dimaknai dalam konteks si pembaca.⁹³

Untuk pengkaji dimensi historis Islam, yakni Islam sebagai objek dilihat sisi realitasnya (apa sebenarnya yang terjadi), Nurhakim menyebutkan adanya enam pendekatan yang dapat digunakan. Pertama, pendekatan sosiologis, yakni melihat masyarakat Islam dalam kerangka teori-teori kerangka sosiologi seperti aspek struktur, lapisan, interaksi dan gejala sosial lainnya. Kedua, pendekatan kultural, yaitu memahami agama dengan melihat wujud praktik keagamaan yang tumbuh dan berkembang dalam suatu masyarakat. Ketiga, pendekatan historis, yaitu menjelaskan peristiwa-peristiwa penting di masa lampau untuk diambil hikmahnya di masa sekarang dengan menggunakan teori-teori dalam ilmu sejarah. Keempat, pendekatan politik, yakni mengkaji Islam dengan memandangnya sebagai agama yang memiliki kekuatan politik, baik dari aspek nilai-nilai maupun kenyataan politik umat Islam. Kelima, pendekatan psikologi, yakni menggunakan teori-teori psikologi guna menjelaskan gejala-gejala lahiriah (perilaku) orang beragama. Keenam, pendekatan fenomenologi, yakni memahami makna atau hakikat yang sebenarnya dari suatu gejala objek agama yang dikaji melalui jiwa atau kesadaran objek itu sendiri. Dengan kata lain membiarkan gejala yang diteliti berbicara sendiri apa adanya tanpa adanya prakonsepsi dair peneliti.⁹⁴

Pada aspek metode studi Islam, Nurhakim menawarkan tiga metode yang telah dirumuskan oleh A. Mukti Ali. Pertama, metode ilmiah-cum-doktriner, yaitu metode yang merupakan gabungan berbagai metode yang telah dalam tradisi Islam metode *naqliyah* (tradisional), metode *'aqliyah* (rasional) dan metode *kasyf* (mistik). Semua metode ini harus dipakai sesuai dengan objeknya dan jangan hanya menggunakan metode parsial secara sendiri-sendiri.

⁹³ Nurhakim, *Metodologi*, 17, 18, 19 dan 20.

⁹⁴ Nurhakim, *Metodologi*, 21, 22 dan 23.

Kedua, metode ide dan biografi. Metode ini diterapkan dengan cara mempelajari ide-ide dan pemikiran melalui karya-karya, teori-teori, pidato dan kuliah-kuliah dan mempelajari biografi pencetus ide atau pemikiran. Ketiga, metode tipologi perbandingan, yaitu mengklasifikasikan suatu topik dan tema yang mempunyai tipe yang sama tentang agama, kemudian tipe tersebut diperbandingkan dengan tipe-tipe yang ada pada agama lain.⁹⁵

Berikut ini adalah beberapa metode yang dikemukakan oleh Nurhakim untuk studi Islam pada disiplin keislaman tertentu dan penerapan metode ilmiah dalam studi Islam. Inilah ulasan singkat mengenai aspek metodologis yang dikemukakannya.

Untuk studi Alquran Nurhakim menekankan pentingnya pengetahuan dan penggunaan seperangkat ilmu yang tercakup dalam 'Ulum al-Qur'an, seperti ilmu *Asbab al-nuzul*, *Makkiy-madaniy*, *tarikh al-Qur'an*, *lughah wa al-qira'ah*, *qawa'id al-tafsir*, dan ilmu gaya dan struktur Alquran. Sedang metode tafsir yang dapat digunakan adalah metode tafsir *tahliliy*, metode tafsir *ijmaliy*, metode tafsir *muqarin*, dan metode *mawdhu'iy*. Di samping itu ia juga menawarkan metode hermeneutika Fazlur Rahman yang menggunakan tiga kerangka: (1) memahami teks dan konteks kesejarahan; (2) menangkap pesan dasar teks (ruh nash); dan (3) analisis teks dan konteks kekinian. Sedang model tafsir beserta contohnya adalah (1) *tafsir bi alma'tsur*, contohnya *Tafsir al-Thabari* dan Ibn Katsir; (2) *tafsir bi al-ra'y*, contohnya *Tafsir al-Razi*; (3) *Tafsir ijmalisy*, contohnya *Tafsir Jalalayn*; (4) *tafsir tahliliy*, contohnya *Tafsir al-Manar*; dan (5) *tafsir al-Mawdhu'iy*, beberapa contohnya dikemukakan oleh al-Farmawiy. Nurhakim menambahkan satu bentuk studi lainnya, yaitu penelitian atas karya tafsir, contohnya *Studi Kritis Tafsir Al-Manar* karya M. Qurasih Shihab.⁹⁶

Untuk mengkaji hadis, Nurhakim menekankan pentingnya pengetahuan dan penguasaan perangkat ilmu yang membahas seluk beluk hadis, yaitu 'Ulum al-hadits. Ilmu ini meliputi ilmu *tahammul hadits*, *tarikh al-ruwat*, *jarh wa al-ta'dil*, *gharib al-hadits*, *mukhtalif al-hadits*, *'ilal al-hadits* dan *mushthalah al-hadits*. Metode yang

⁹⁵ Nurhakim, *Metodologi*, 24-28.

⁹⁶ Nurhakim, *Metodologi*, 51-55 dan 70-84.

digunakan untuk mengkritisi hadis ada dua, yaitu metode kritik sanad dan metode kritik matan. Sementara untuk model penelitian hadis, Nurhakim mengemukakan dua model penelitian, yaitu (1) model kritik sanad dan matan, dan (2) model metode kritik historis.⁹⁷

Untuk studi hukum Islam, Nurhakim mengemukakan beberapa model ijtihad yang dikemukakan oleh al-Syatibiy. Model-model ijtihad itu adalah (1) model ijtihad yang terkait dengan penegasan *manath al-hukm* (keepakatan pada suatu hukum berdasarkan persamaan sifat *'illat*, seperti pencopet disamakan dengan pencuri); (2) model ijtihad terkait dengan penilaian terhadap *manath al-hukm*. Model ini disebut juga *ta`wil zhahir*; (4) model ijtihad yang terkait dengan pengeluaran *manath*, yakni *ijtihad qiyasi*, di mana teks yang menunjukkan hukum tidak bertentangan dengan *manath*; dan (4) model ijtihad yang berkaitan dengan penegasan jenis *manath*.⁹⁸

Untuk metodologi studi filsafat Islam, Nurhakim mengemukakan beberapa metode dan model studi filsafat Islam. Ada beberapa metode penelitian yang dapat digunakan untuk mengkaji filsafat. Beberapa metode yang dikutip dari Nurhakim dari Muh. Mastury adalah (1) metode deskriptif; (2) metode analisis; (3) metode sintesis; (4) metode komparatif; dan (5) metode fenomenologi. Sementara untuk model studi filsafat adalah: (1) model pemikiran tokoh dengan metode perbandingan dan kepustakaan; (2) model studi tematik atas beberapa tema sentral para tokoh filosof muslim; (3) model studi komprehensif (campuran) tentang sejarah, tokoh, pemikiran dan kawasan; dan (4) model studi tematik Alquran dengan kerangka filsafat.⁹⁹ Sementara untuk studi etika Islam, yang sebenarnya bagian dari filsafat Islam, Nurhakim mengemukakan tiga pendekatan, yaitu: (1) pendekatan spiritual, yaitu pendekatan yang menekankan pada pemahaman dan penafsiran terhadap ajaran-ajaran etik dalam Alquran; (2) pendekatan metaetik, yaitu mempelajari logika (pesan) khusus dari ungkapan-ungkapan etis; dan (3) pendekatan deskriptif, yakni melukiskan perilaku moral dalam arti luas. Misalnya tradisi dan gaya hidup

⁹⁷ Nurhakim, *Metodologi*, 87-95.

⁹⁸ Nurhakim, *Metodologi*, 105-106.

⁹⁹ Nurhakim, *Metodologi*, 185-188.

masyarakat tertentu kemudian diperbandingkan dengan masyarakat yang lain.¹⁰⁰

Untuk metodologi sejarah peradaban Islam, Nurhakim mengemukakan metode dan pendekatan serta model studi sejarah peradaban Islam. Untuk metode dan pendekatan, Nurhakim mengemukakan beberapa kaidah berikut agar terhindar dari kesalahan dalam mempelajari sejarah, yaitu: (1) mempelajari sejarah hendaknya memperhatikan lima unsur dalam studi sejarah, yaitu apa atau siapa, kapan, dimana, bagaimana dan mengapa; (2) sejarah adalah fakta sekaligus realita dari sesuatu yang bersifat empirik-objektif, bukan normatif; (3) Penafsiran atau pemaknaan fakta dengan pendekatan analitis-kritis perlu dilakukan di samping melakukan deskripsi fakta-fakta; (4) perlu dihidupkan studi sejarah peradaban Islam yang bersifat komprehensif tidak hanya terbatas pada sejarah politik; (5) studi sejarah harus dipahami sesuai dengan pola jaman di mana peristiwa terjadi, bukan memaksakan sejarah mengikuti pola dan logika masa kini; (6) diperlukan sikap kritis dan selektif; dan (7) sejarah dipelajari bukan untuk tenggelam pada masa lampau, tetapi untuk menemukan pola, sistem, hikmah bahkan teori yang dapat dipergunakan untuk memecahkan problem masa kini. Sementara untuk model studi sejarah peradaban Islam, Nurhakim mengemukakan dua model, yaitu model kronologis dengan menggunakan metode kasus dan model tematik baik menggunakan metode analitis yang deskriptif maupun metode analitis-kritis.¹⁰¹

Islam sebagai objek kajian dapat juga dikaji dengan menggunakan metode penelitian ilmiah. Penelitian ilmiah, menurut Nurhakim memiliki langkah-langkah sebagai berikut: (1) memilih objek penelitian; (2) menyusun desain (proposal penelitian) yang berisi pendahuluan, pengantar, isi atau inti penelitian, dan penutup; mengumpulkan referensi (bahan pustaka); (4) mengumpulkan data ilmiah dengan cara membaca, mendengar (metode *question* melalui pertanyaan tertulis dan pertanyaan lisan), survei (observasi) dan eksperimen; (5) mengkonstruksi penelitian (menyiapkan kerangka penelitian).¹⁰²

¹⁰⁰ Nurhakim, *Metodologi*, 196-197.

¹⁰¹ Nurhakim, *Metodologi*, 210-214.

¹⁰² Nurhakim, *Metodologi*, 233-247.

Selain penggunaan metodologi penelitian ilmiah, Nurhakim juga mengemukakan metodologi penelitian manuskrip sebagai salah satu pilihan metode dalam mengkaji Islam. Manuskrip adalah buku-buku yang belum dicetak secara sempurna dan masih dalam bentuk tulisan penulis atau pengarangnya, atau bisa juga masih dalam bentuk salinan (copi). Karena itu manuskrip ini perlu untuk dilakukan penyuntingan agar teksnya dapat direkonstruksi dan dicetak. Untuk menyuntingnya diperlukan metode tersendiri. Metode penyuntingan manuskrip itu terdiri dari tujuh langkah kerja sebagaimana dikemukakan oleh Nurhakim di bawah ini.¹⁰³

Pertama, pengumpulan naskah. Pengumpulan naskah dapat dilakukan dengan mengakses katalog manuskrip yang ada diperpustakaan umum, ditempat buku-buku berbahasa Arab dan bahasa asing, atau dapat pula melalui perpustakaan khusus.¹⁰⁴

Kedua, mensistematisasikan naskah. Tekniknya adalah (1) apabila naskah yang dipilih tertulis lengkap dengan nama pengarang maka naskah ini dianggap asli, yang dapat dipakai sebagai sandaran perluasan buku peneliti; (2) kemudian, naskah ditulis dengan tulisan pengarang yang telah dibaca atau telah dibacakan kepadanya lalu diizinkan penggunaannya; (3) lalu, naskah yang disalin dari tulisan penyusunnya; (4) kemudian, naskah-naskah yang ditulis di jaman pengarangnya; dan (5) selain itu, naskah-naskah yang ditulis berikutnya. Dahulukan naskah yang penulisannya yang ditulis tertua, karena semakin tua naskah itu ditulis semakin berpeluang muncul banyak kelemahan, mungkin karena distorsi oleh masa.¹⁰⁵

Ketiga, penyuntingan teks. Langkahnya adalah (1) peneliti harus menegaskan kebenaran buku ini melalui nama yang terdapat dalam buku, juga mengecek kebenaran nama itu sendiri; (2) apabila teks itu karya penulis itu sendiri, biarkan seperti itu. Jika ia mengambil teks-teks dari orang lain, ia harus memberikan tanda dipinggirnya, serta menunjukkan tempat-tempat sumber yang ia ambil; (3) apabila terdapat lebih dari satu buku, yang dipilih oleh peneliti, dan jika diantaranya terdapat buku yang ditulis oleh penulis itu sendiri, maka

¹⁰³ Nurhakim, *Metodologi*, 253 dan 255-256.

¹⁰⁴ Nurhakim, *Metodologi*, 256.

¹⁰⁵ Nurhakim, *Metodologi*, 256-257.

ia harus menjadikan buku itu menjadi objek penyuntingan. Kemudian memberikan simbol pada beberapa simbol pada buku lain, A, B, C dan seterusnya agar perbedaan buku itu jelas baginya ketika ia mengambil rujukan; (4) apabila terdapat tambahan dalam buku versi kedua, sementara itu tidak terdapat pada buku yang asli, maka buku tambahan dapat ditambahkan pada buku yang asli, lalu diberikan tanda dipinggirnya dengan nomor bagian dan halaman; (5) boleh menambahkan satu kata atau huruf yang hilang dan meletakkannya dalam kurung; (6) kadang-kadang terdapat salah penulisan dalam manuskrip sehingga ada sebagian kalimat yang hilang. Apabila dalam kerangka itu terdapat buku lain, maka penulis dapat mengembalikannya pada buku tersebut untuk mengetahui kesalahan penulisannya. Jika tidak ia harus memberi tempat kosong sesuai ukuran kesalahan tersebut, dan memberikan tanda khusus; (7) bila terdapat ayat-ayat Alquran letakkan nomor ayat dan surat; (8) bila terdapat hadis, harus ditulis semuanya; (9) meletakkan syair, bila ada, dengan menunjukkan riwayat-riwayatnya yang terdapat dibuku-buku sastra. Apabila syairnya tidak diketahui riwayatnya, maka penulis harus berusaha mengetahui siapa yang mengucapkannya; (10) peneliti harus menjelaskan informasi yang ada dengan penjelasan singkat; (11) mengetahui seluk-beluk negara dan tempat-tempat yang terdapat dalam buku tersebut.¹⁰⁶

Keempat, pengklasifikasian manuskrip dan koding. Jika manuskrip tidak memiliki bab, peneliti dapat membaginya menjadi bab dan subbab serta memberi judul tiap bab dan subbab itu. Peneliti juga dapat memberi nomor dan tanda baca pada manuskrip yang tidak memilikinya. Bila ada kata yang hilang dan peneliti tidak dapat mengkonfirmasi kata sebenarnya, peneliti dapat meletakkan tanda titik tiga pada kata yang hilang tersebut.¹⁰⁷

Kelima, menyusun daftar indeks. Daftar indeks yang dibuat dapat dalam bentuk (1) indeks judul, bab dan subbab. (2) indeks tempat dan negara; dan (3) indeks buku-buku yang tertulis dalam naskah; (4) indeks syair (*qawafi* dan bait-baitnya) jika ada; (5) indeks hadis yang disusun secara sistematis berdasarkan huruf abjad; dan (6) indeks kejadian-kejadian.¹⁰⁸

¹⁰⁶ Nurhakim, *Metodologi*, 257-258.

¹⁰⁷ Nurhakim, *Metodologi*, 258-259.

¹⁰⁸ Nurhakim, *Metodologi*, 259-260.

Keenam, penyusun pendahuluan. Di sini peneliti menjelaskan poin-poin yang akan menjadi patokan agar pembaca mengetahui cara kerja peneliti. Poin-poin itu adalah (1) menjelaskan judul buku dan karya-karya semacam yang ditulis sebelumnya; (2) menjelaskan manuskrip dan buku-buku yang dijadikan pedoman dalam penerbitannya, tempat terbit, tahun penulisan, dan menunjukkan gambar-gambar dalam buku itu jika memungkinkan; (3) langkah-langkah yang diikuti peneliti dalam menyusun manuskrip, hal-hal yang mendorong melakukan penelitian, dan menjelaskan jumlah buku yang tidak ada atau tidak mungkin diakses serta hal-hal yang turut membantu menyelesaikan penulisan semuanya menjadi jelas dalam gambaran yang memuaskan orang-orang yang biasa terjun dalam bidang pemikiran dan keilmuan; dan (4) menjelaskan pentingnya penulisan yang mungkin memberikan dorongan kreativitas sesuai yang baru yang dapat memperkaya perpustakaan, mengisi kekosongannya yang tidak akan lengkap kecuali dengan adanya penulisan buku ini. Dan langkah terakhir, ketujuh, membuat daftar pustaka. Pustaka yang ditulis adalah pustaka yang menjadi rujukan dan telah membantu peneliti menyelesaikan kajian manuskrip itu.¹⁰⁹

Metodologi Studi Islam (2005) karya Didin Saefuddin Buchori

Pada tahun 2005 literatur studi Islam yang memuat pemikiran metodologis kembali terpublikasi. Buku yang berjudul *Metodologi Studi Islam* karya Didin Saefuddin Buchori¹¹⁰ merupakan salah satu buku dasar untuk mata kuliah yang sama dengan judul bukunya. Di dalam bukunya ini ia mengemukakan secara ringkas beberapa metode dan pendekatan dalam studi Islam.

Untuk studi Alquran, ia mengemukakan aspek metodologis yang senada dengan Abuddin Nata. Metode studi (tafsir) Alquran yang dikemukakannya adalah metode pemafsiran *bi al-ma`tsur* dan metode penafsiran *bi al-ra`y*. Metode *bi al-ra`y* terbagi menjadi empat metode:

¹⁰⁹ Nurhakim, *Metodologi*, 260.

¹¹⁰ Didin Saefuddin Buchori adalah dosen UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Lahir Oktober 1961. Lulus dari UI 1987, pascasarjana S2 UIN tahun 1993, dan S3 UIN Syarif Hidayatullah tahun 1999. Karyanya yang dipublikasikan antara lain: *Zaman Keemasan Islam* (2003), dan *Pemikiran Modern dan Postmodern* (2003). Didin Saefuddin Buchori, *Metodologi studi Islam* (Bogor: Granada Sarana Pustaka, 2005), 151-152.

tahliliy, ijmalily, muqarin dan *mawdhu'iy*. Untuk era modern, tafsir *tahliliy*, menurut Buchori, tampaknya sulit untuk diaplikasikan karena ayat-ayat Alquran mengandung banyak aspek, tidak hanya masalah ibadah atau doktrin, muamalah, berita gaib, ilmu pengetahuan, sejarah, anatomi tubuh manusia, binatang, tumbuh-tumbuhan, fisika, kimia, geografi dan sebagainya. Diperlukan kerjasama sejumlah pendekatan dari berbagai ilmu untuk menghasilkan tafsir yang komprehensif. Karenanya diperlukan kerja kolektif antar pakar untuk menghasilkan tafsir *tahliliy*. Untuk menghindari kesulitan ini penggunaan metode *mawdhu'iy* lebih tepat digunakan untuk era modern.¹¹¹

Untuk studi hadis, Buchori mengemukakan penelitian hadis yang prosedurnya sudah populer digunakan dalam studi hadis, yaitu meneliti sanad dan matan. Untuk meneliti sanad perlu diteliti nama-nama periwayat yang terlibat dalam periwayatan; dan lambang-lambang periwayatan dalam meriwayatkan hadis. Sementara untuk meneliti kandungan matan hadis diperlukan penggunaan pendekatan bahasa. Pendekatan bahasa tentu tidak cukup, karena itu diperlukan pendekatan rasio, sejarah dan prinsip-prinsip pokok ajaran Islam. Perangkat metodologi yang digunakan adalah perangkat metodologi yang sudah dibahas pada *Mushthalah al-Hadits*.¹¹²

Untuk studi fiqh dan hukum Islam, Buchori menyatakan bahwa perangkat metodologi yang digunakan adalah perangkat metodologi yang telah ada pada ilmu ushul fiqh. Terkait dengan penelitian fiqh ini ia mengemukakan metode penelitian atau *istinbath* hukum yang telah digunakan oleh para imam mazhab sebagaimana terlihat pada tabel di bawah ini.

¹¹¹ Buchori, *Metodologi*, 18-21.

¹¹² Buchori, *Metodologi*, 33-34.

Tabel Perbandingan Metode *Istinbath* Hukum

Nama Mujtahid	Metode Hukum
Abu Hanifah	Alquran, hadis, qiyas, istihsan
Anas bin Malik	Alquran, hadis, qiyas, al-maslahat al-mursalah, amal ahli Madinah, Syadd al-zariah
Al-Syafi'iy	Alquran, hadis, ijma, qiyas
Ahmad bin Hanbal	Alquran, hadis, al-maslahat al-mursalah, Syadd al-zari'ah, istishab
Dawud al-Zhahiri	Teks Alquran, hadis, ijma sahabat
Ja'far al-Shadiq	Alquran, hadis Ahl al-bayt

Untuk metode penelitian hukum Islam, Buchori mengemukakan dua metode penelitian hukum Islam versi Tahir Azhary, Guru Besar Hukum Islam UI, yaitu metode normatif islami dan metode dan metode empirik islami. Metode normatif Islami mengkaji hukum Islam dengan menjadikan objek penelitiannya adalah asas-asas, doktrin, konsep, sistematika, dan substansi hukum Islam yang digali dari Alquran dan sunnah baik menurut aliran klasik maupun kontemporer. Metode empiris islami menggunakan beberapa pendekatan dalam mengkaji hukum Islam, yaitu (1) sosiologis, objek penelitiannya adalah implementasi syariah dalam masyarakat Islam; (2) historis, yaitu mengkaji pertumbuhan dan perkembangan hukum Islam; (3) metode filosofis islami yaitu mengkaji kandungan nilai-nilai hukum Islam dengan menggunakan penalaran filosofis; (4) metode komparatif Islami, yaitu mengkaji hukum Islam dengan menggunakan metode perbandingan hukum Islam sebagai tolok ukur baik internal antaraliran (perbandingan mazhab) maupun secara eksternal dengan berbagai sistem hukum yang ada di dunia; (5) metode interpretatif

Islami, yaitu mengkaji hukum Islam dengan ilmu tafsir Alquran, ilmu hadis dan ilmu bantu tafsir lainnya; (6) metode pembentukan garis hukum, yaitu memecah ayat hukum menjadi beberapa garis hukum yang dirumuskan masing-masing secara alfabetis.¹¹³

Pada aspek studi sejarah Islam, Buchori mengemukakan beberapa jenis sejarah yang sering ditulis, yaitu sejarah politik, sejarah sosial dan sejarah intelektual. Buchori tidak mengemukakan secara eksplisit metode studi sejarah apa yang dapat diaplikasikan pada ketiga jenis sejarah ini. Hanya pada bagian berikutnya ia mengenykakan tiga pendekatan dalam mengkaji dan menulis sejarah, yaitu pendekatan geografis, pendekatan kronologis dan pendekatan fenomenologis. Pendekatan geografis merupakan bentuk studi kawasan yang banyak dilakukan oleh sejarawan Barat sementara pendekatan kronologis lebih disukai oleh para sejarawan Timur Tengah. Keduanya menurut Buchori memiliki kelemahan. Pendekatan geografis dikatakan lemah karena sering memusatkan perhatiannya pada sejarah Islam di Timur Tengah dan memisah-memisah wilayah Islam menjadi provinsi-propinsi yang tidak integral dalam dalam kebudayaan dan peradaban Islam sehingga terkesan terpolarisasi. Kelemahan pendekatan kronologis adalah mengabaikan substansi yang senantiasa dan di sepanjang peristiwa, seperti mengabaikan adanya kesinambungan dan perubahan dalam proses sejarah. Sementara pendekatan fenomenologis menurut Buchori merupakan pendekatan baru yang menekankan pada sejarah sosial. Pendekatan ini membiarkan fenomena berbicara sendiri dan bukan menjadikan fenomena sebagai kerangka ideasional yang sudah ditentukan sebelumnya.¹¹⁴ Berikut ini adalah tabel perbandingan antara metode konvensional dan modern dalam studi sejarah Islam:

Perbandingan Metodologi Sejarah¹¹⁵

Aspek	Konvensional	Modern
Pendekatan	Politik, naratif, diakronis	Sejarah sosial, sejarah total, komprehensif
Penilaian	Parsial, melihat Islam hanya aspek politiknya saja	Menyeluruh, utuh, melihat Islam dari berbagai aspek

¹¹³ Buchori, *Metodologi*, 52-56.

¹¹⁴ Buchori, *Metodologi*, 69-72.

¹¹⁵ Buchori, *Metodologi*, 71.

Aspek	Konvensional	Modern
C o n t o h Karya	Semua buku sejarah Islam pada umumnya baik di Timteng maupun di Barat	Marshal Hodgson, <i>The Adventure of Islam</i> ; Ira M. Lapidus, <i>History of Islamic Society</i> ; dan PM. Holt, <i>Cambridge History of Islam</i>

Untuk studi ilmu kalam, Buchori tidak banyak mengulas sisi metodologisnya. Ia hanya mengemukakan bahwa terdapat pola pemikiran sistematis yang didasari pada metode rasionalis yang telah digunakan oleh Mu'tazilah dalam merumuskan paham mereka. Asy'ariyah juga menggunakan pendekatan pemikiran sistematis yang berlandaskan metode rasional sebagaimana Mu'tazilah, meski digunakan untuk menyerang logika Mu'tazilah dan berusaha mencari jalan tengah antara Jabariyah dan Qadariyah. Menurut Buchori, penelitian kalam klasik tergolong klasik dan konvensional karena tidak dapat menemukan teori dan model penelitian baru. Bahkan penelitian Kalam cenderung hitam-putih dan mengalami pemborosan karena membicarakan tema-tema yang sama, yaitu masalah otoritas Tuhan dan manusia. Sayangnya, menurut Buchori, IAIN dan PTAIS pada umumnya mewarisi warisan sejarah kalam ini. Seharusnya perlu diciptakan teologi alternatif yang mampu melepaskan diri dari produk pemikiran sejarah kalam klasik.¹¹⁶

Untuk studi tasawuf, Buchori lebih banyak mengemukakan pengertian dan sejarah tokoh sejarah tasawuf secara sekilas, sementara aspek metodologis dalam arti metode apa yang digunakan untuk mengkaji tasawuf dan bagaimana aplikasinya tidak disinggung. Dia hanya mengemukakan metode sufi dalam menjalani perjalanan spiritual melalui *maqamat*.

Pada bagian akhir dari bukunya, Buchori mengemukakan lima pendekatan dalam memahami Islam. Pertama, pendekatan filsafat, pendekatan ini dalam memahami agama dilakukan dengan cara memikirkan dasar-dasar agama sehingga dapat memberi penjelasan yang dapat diterima akal, dan ditujukan terutama mereka yang tidak percaya pada wahyu dan hanya berpegang pada pendapat akal saja. Ojek kajian filsafat dalam memahami agama adalah aspek metafisika

¹¹⁶ Buchori, *Metodologi*, 83-85.

terutama masalah ketuhanan. Pendekatan yang digunakan bersifat induktif bukan deduktif.¹¹⁷

Kedua, pendekatan antropologi. Pendekatan ini berangkat dari proposisi bahwa agama tidak berdiri sendiri; ia selalu berhubungan erat dengan pemeluknya. Setiap pemeluk agama memiliki sistem budaya dan kultur masing-masing. Pendekatan ini dalam kajian agama sebagaimana yang dilakukan oleh para ahli antropologi dinamakan sebagai pendekatan kualitatif. Inti dari pendekatan kualitatif adalah upaya “memahami” sasaran kajian penelitian. Ciri mendasar pendekatan kualitatif adalah sifatnya yang holistik dan sistemik.¹¹⁸

Ketiga, pendekatan sejarah. Menurutnya, pendekatan ini dalam memahami agama bertolak dari prinsip bahwa agama memiliki perjalanannya sejak ia dilahirkan sampai perkembangannya hingga sekarang. Dalam perjalanan sejarah ada agama yang bertahan sampai saat ini namun ada juga yang hilang ditelan sejarah. Tidak sampai di situ dalam perkembangannya pun ada agama yang berhasil mempertahankan orisinalitasnya namun ada juga yang mengalami perubahan-perubahan dalam berbagai aspek yang bersifat prinsip. Pendekatan sejarah dalam memahami agama dapat membuktikan apakah agama itu masih tetap pada orisinalitasnya seperti ketika ia baru muncul atau sudah bergeser jauh dari prinsip-prinsip utamanya.¹¹⁹

Keempat, pendekatan sosiologi. Memahami agama Islam dengan pendekatan sosiologi berkait erat dengan bagaimana implikasi, aplikasi, dan dampak ajaran agama dalam tata kehidupan nyata, baik dalam skala individual, keluarga, kelompok, komunitas maupun bangsa dan negara. Dalam sosiologi dikenal adanya empat pendekatan yang digunakan dalam kerja ilmiah sosiologi, (1) evolusionisme, (2) interaksionisme, (3) fungsionalisme, dan (4) konflik.

Kelima, pendekatan hermeneutika. Metode ini mencoba memahami agama melalui interpretasi. Metode ini menempatkan konsep teks dalam kedudukan sentral. Teks diperlakukan sebagai sesuatu yang mandiri, dilepaskan dari pengaruhnya, waktu penciptaannya, dan konteks kebudayaan pengarang maupun

¹¹⁷ Buchori, *Metodologi*, 111-112.

¹¹⁸ Buchori, *Metodologi*, 114 dan 116.

¹¹⁹ Buchori, *Metodologi*, 118.

kebudayaan yang berkembang dalam ruang dan waktu ketika teks itu diciptakan. Oleh karena wujud teks adalah tulisan dan yang ditulis adalah bahasa, maka yang menjadi pusat perhatiannya adalah hakikat bahasa.¹²⁰

Langkah-langkah yang dapat ditempuh untuk memahami hermeneutika menurut Nurhadi Magetsari, yang dikutip oleh Buchori, adalah (1) telaah hakikat teks, (2) proses apresiasi, (3) proses interpretasi. Telaah hakikat teks dimaksudkan untuk mengerti tentang “apa yang disampaikan” dengan cara menginterpretasikan “alat penyampaiannya” yaitu teks atau bahasa tulisan. Interpretasi dilakukan terhadap bahasa melalui semantiknya untuk mengerti apa yang disampaikan. Proses apresiasi adalah proses dimana pembaca-penelitiannya terlebih dahulu mengerti akan dunia teks atau kemampuan ketika membaca teks yang tidak hanya bisa kembali ke dunianya sendiri, tetapi juga menciptakan dunia baru bagi dirinya. Dengan kata lain, ia terlebih dahulu menjadi mengerti dirinya sendiri, mengerti dirinya “secara lain” atau mungkin baru mulai mengerti akan dirinya setelah mengerti “dunia” teks. Proses interpretasi menempatkan peneliti pada posisi “antara”, yaitu masih kini (di mana ia berada), dan masa lalu (di mana teks diciptakan). Di dalam situasi ini peneliti menerka, menginterpretasikan arti yang tampak, dan mencoba mengerti arti yang tidak tampak (tersembunyi). Arti yang tidak tampak itu menjadi tersembunyi oleh unsur jarak waktu, geografis, budaya, atau bahkan spiritual. Dengan demikian, proses interpretasi menjembatani unsur dari jarak itu.¹²¹

Kawasan dan Wawasan Studi Islam (2005) karya Muhaimin, dkk.

Selain karya Buchori, pada tahun 2005 juga terbit buku tentang studi Islam yang berjudul *Kawasan dan Wawasan Studi Islam* karya Muhaimin, Abdul Mujib dan Yusuf Mudzakkir.¹²² Pada buku ini,

¹²⁰ Buchori, *Metodologi*, 127.

¹²¹ Buchori, *Metodologi*, 127-129.

¹²² Muhaimin (Lumajang, 11 Desember 1956) adalah Guru Besar Ilmu Pendidikan Agama di UIN Malang. Dia juga mengajar di beberapa program pascasarjana di sejumlah perguruan tinggi Islam. Dia merupakan lulusan IAIN Sunan Ampel (S1) dan IAIN Sunan Kalijaga (S2 dan S3). Dia telah menulis puluhan buku, di antaranya adalah *Pemikiran Pendidikan Islam (Kajian Filosofik dan Kerangka Dasar Operasionalisasinya)*, *Dimensi-dimensi Studi Islam*, *Paradigma Pendidikan Islam Upaya Mengefektifkan*

Muhaimin dkk. mengemukakan beberapa pendekatan dan metode dalam mengkaji Islam.

Pendekatan yang mereka kemukakan dalam studi Islam adalah sebagai berikut. Pertama, pendekatan historis, yaitu meninjau suatu permasalahan dari sudut tinjauan sejarah, dan menjawab permasalahan, serta menganalisisnya dengan menggunakan metode analisis sejarah. Kedua, pendekatan filosofis, yaitu melihat suatu permasalahan dari sudut tinjauan filsafat dan berusaha untuk menjawab dan memecahkan permasalahan itu dengan menggunakan metode analisis spekulatif. Ketiga, pendekatan ilmiah, yaitu meninjau dan menganalisis suatu permasalahan atau objek studi dengan menggunakan metode ilmiah pada umumnya. Keempat, pendekatan doktriner (studi Islam konvensional) yaitu pendekatan yang memperlakukan Islam sebagai objek studi yang diyakini sebagai sesuatu yang suci dan merupakan doktrin-doktrin yang berasal dari ilahi yang mempunyai nilai (kebenaran) absolut, mutlak, dan universal. Keempat pendekatan ini menurut Muhaimin dkk. bukanlah pendekatan yang dilaksanakan secara terpisah satu dengan lainnya, melainkan merupakan satu kesatuan sistem yang dalam pelaksanaannya secara serempak, yang satu melengkapi yang lainnya (*complement*) atau merupakan pendekatan sistemis (*systemic approach*).¹²³

Adapun metode yang mereka kemukakan dalam mengkaji Islam ada lima, kelima metode itu adalah sebagai berikut. Pertama, metode diakronis, yaitu metode yang menonjolkan aspek sejarah. Metode ini disebut juga metode sosiohistoris, yaitu suatu metode

Pendidikan, Wacana Pengembangan Pendidikan Islam, Arah Baru Pendidikan Islam dll. Abdul Mujib (Gresik 14 Juni 1968) adalah dosen UIN Syarif Hidayatullah, doktor di bidang Ilmu Agama Islam (spesial Psikologi Islam) dan merupakan pemerhati dan pengembang psikologi Islam. Dia merupakan lulusan IAIN Sunan Ampel Malang (S1), IAIN Paadang (S2) dan UIN Syarif Hidayatullah (S3). Karya-karya mutakhirnya banyak membahas tentang psikologi Islam, di antaranya adalah *Nuansa-nuansa Psikologi Islam, Psikologi Islam Tipologisasi atas Karya Psikologi Islam Kontemporer di Indonesia, Apa arti Tangisan Anda? Seri Psikologi Islam, risalah Cinta: Seri Psikologi Islam dan Islam dan Psikologi*. Jusuf Mudzakkir (Malang, 21 Agustus 1953) adalah doktor dalam bidang manajemen pendidikan (UNJ tahun 2005) dan merupakan pegawai di kementerian pendidikan nasional Jakarta. Dia juga memiliki minat terhadap psikologi Islam. Karyanya di bidang ini di antaranya adalah *Nuansa-nuansa Psikologi Islam*. Muhaimin dkk., *Kawasan dan Wawasan Studi Islam*, Cet. Ke-2 (Jakarta: Kencana, 2007), 365-369.

¹²³ Muhaimin dkk., *Kawasan dan Wawasan*, 12-14.

pemahaman terhadap suatu kepercayaan, sejarah atau kejadian dengan melihatnya sebagai suatu kenyataan yang mempunyai kesatuan yang mutlak dengan waktu, tempat, kebudayaan, golongan, dan lingkungan di mana kepercayaan, sejarah atau kejadian itu muncul. Kedua, sinkronis-analitis, yaitu metode mempelajari Islam yang memberikan kemampuan analitis teoritis. Metode ini tidak semata-mata mengutamakan segi aplikatif praktis, tetapi juga mengutamakan telaah teoritis. Ketiga, metode problem *solving* (*hill al-musykilat*). Metode mempelajari Islam yang mengajak pemeluknya untuk berlatih menghadapi berbagai masalah dari suatu cabang ilmu pengetahuan dengan solusinya. Keempat, metode empiris (*tajribiyyah*), yaitu metode mempelajari Islam melalui proses realisasi, aktualisasi, dan internalisasi norma-norma dan kaidah Islam dengan suatu proses aplikasi yang menimbulkan suatu interaksi sosial, kemudian secara deskriptif proses interaksi dapat dirumuskan dan suatu sistem norma baru. Kelima, metode deduktif (*al-manhaj al-istinbathiyyah*), yaitu metode memahami Islam dengan cara menyusun kaidah-kaidah secara filosofis, dan selanjutnya kaidah-kaidah itu diaplikasikan untuk menentukan masalah-masalah yang dihadapi. Keenam, metode induktif (*al-manhaj al-istiqrailyyah*), yaitu metode memahami Islam dengan cara menyusun kaidah-kaidah *furu'* yang dimulai dari masalah-masalah khusus, lalu dianalisis, kemudian disusun kaidah hukum dengan disesuaikan dengan paham mazhab tertentu.¹²⁴

***Islamic Studies di Perguruan Tinggi Pendekatan Integratif-Interkonektif* (2006) karya Amin Abdullah**

Pada tahun 2006, buku Amin Abdullah yang berjudul *Islamic Studies di Perguruan Tinggi Pendekatan Integratif-Interkonektif* dipublikasikan. Dalam buku ini Amin sebagaimana judul bukunya menawarkan pendekatan integratif-interkonektif dalam studi Islam. Ia juga menawarkan pendekatan hermeneutik dan penggunaan epistemologi *bayani*, *burhani* dan *irfani* secara integratif dalam pola hubungan yang sirkular dalam studi Islam. Ia mengajak para intelektual muslim dan kaum muslim umumnya untuk mengubah corak studi Islam dari positivistik-sekuleristik ke teoantroposentrik-integralistik. Ia berusaha meredakan

¹²⁴ Muhaimin dkk., *Kawasan dan Wawasan*, 15-17.

ketegangan antara studi Islam yang normatif dan studi Islam yang historis dengan menawarkan pendekatan interkonektif. Pendekatan interkonektif ini dimaksudkan untuk mengakhiri pendekatan dikotomis-atomistik dalam studi Islam dan dalam kerangka ilmu-ilmu keislaman.

Dalam hal peredaan ketegangan antara wilayah kajian normativitas dan kajian historisitas, Amin Abdullah menawarkan paradigma keilmuan interkoneksi dalam studi keislaman kontemporer di perguruan tinggi. Interkoneksi, menurutnya, agak berbeda dengan “integrasi” keilmuan. Integrasi berusaha menghilangkan ketegangan dengan cara meleburkan dan melumatkan yang satu ke dalam yang lainnya, baik dengan meleburkan sisi normativitas-sakralitas keberagamaan secara menyeluruh masuk ke wilayah “historisitas-profanitas”, atau sebaliknya membenamkan dan meniadakan seluruh sisi historisitas keberagamaan Islam ke wilayah normativitas-profanitas tanpa *reserve*. Sementara paradigma “interkoneksi” mengarah pada kerjasama, saling tegur sapa, saling membutuhkan, saling koreksi dan saling keterhubungan antar disiplin keilmuan baik itu keilmuan agama, keilmuan sosial, humaniora maupun kealaman. Berbagai keilmuan ini menurutnya tidak bisa terpisah dan berdiri sendiri dalam menghadapi kompleksitas kehidupan manusia, karena itu diperlukan upaya untuk saling menghubungkannya.¹²⁵

Berikut ini adalah beberapa gagasan epistemologis-metodologis dalam studi Islam dari Amin Abdullah yang disajikan secara singkat. Pertama, kesalingterkaitan atau pertautan antara “normativitas” dan “historisitas” dalam studi Islam. Di sini Abdullah menekankan perlunya penggunaan pendekatan tiga dimensi untuk mengkaji fenomena Islam, yakni pendekatan yang berunsur linguistik-historis, teologis-filosofis, dan sosiologis-antropologis pada saat yang sama. Aspek yang ditekankan Abdullah di sini adalah bagaimana ketiganya saling berhubungan. Keterhubungan yang dimaksud adalah bentuk saling keterhubungan antara ilmu-ilmu keislaman yang berdasarkan “teks” dengan menggunakan pendekatan linguistik dan filologis, dan studi keislaman yang berasal dari hasil pemikiran, ide-ide, norma-norma,

¹²⁵ Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), vii-viii.

konsep-konsep, dan doktrin-doktrin dengan menggunakan pendekatan teologis dan filosofis, serta studi keislaman yang menekankan masalah interaksi sosial dalam “konteks” budaya dan kesejarahan dengan menggunakan pendekatan sosiologis, antropologis dan psikologis.¹²⁶

Menurut Abdullah, pola perpautan antara ketiga bentuk studi ilmu-ilmu keislaman tersebut harus berbentuk model hubungan sirkuler, bukan linier dan bukan pula paralel. Dengan menggunakan model sirkuler ini, menurutnya, akan mengarahkan sarjana muslim pada kesadaran dan pertimbangan untuk menggunakan ketiga pendekatan multidimensi di atas dalam mempelajari ilmu-ilmu keislaman sebagai satu entitas yang utuh. Memadukan ketiga pendekatan ini ke dalam satu pandangan akademik yang terintegrasi dan jitu, akan membuat seseorang menjadi lebih tanggap terhadap dimensi sosial-antropologis dalam keagamaan Islam dan dalam waktu yang sama ia akan tetap memperhatikan aspek-aspek filosofis dan fenomenologisnya. Terakhir ia juga akan mempertimbangkan problem-problem linguistik dan filologis dalam tradisi Islam.¹²⁷

Konstruksi ilmu-ilmu keislaman yang kritis, menurut Abdullah hanya dapat dibangun dengan menggunakan model gerakan tiga pendekatan sirkuler, di mana masing-masing dimensi dapat berinteraksi, berinterkomunikasi satu dengan lainnya. Tidak ada satu pendekatan maupun disiplin yang dapat berdiri sendiri. Gerakan dinamis ini pada esensinya adalah hermeneutik.¹²⁸

Kedua, Kesatuan epistemologi umum dan agama dengan pendekatan teoantroposentrik-integralistik. Gagasan ini berusaha mengakhiri dikotomi ilmu dengan cara menyatukan wahyu Tuhan dan temuan pikiran manusia (ilmu-ilmu holistik-integralistik) di mana peran Tuhan tidak dikecilkan dan tidak pula mengucilkan manusia sehingga teralienasi dari dirinya sendiri, dari masyarakat sekitar, dan lingkungan hidup sekitarnya. Pendekatan ini akan memperluas jarak pandang atau horizon keilmuan karena mempergunakan berbagai pendekatan baru yang diberikan oleh ilmu-ilmu alam (*natural sciences*), ilmu-ilmu sosial (*social sciences*) dan humaniora (*humanities*) kontemporer.

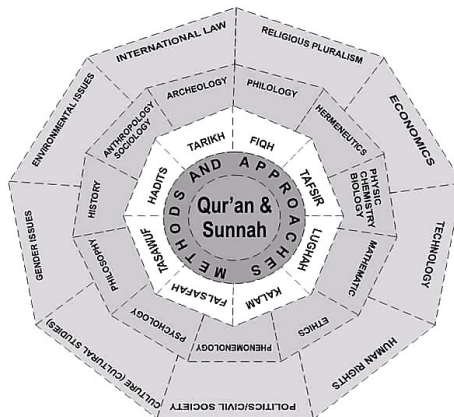
¹²⁶ Abdullah, *Islamic Studies*, 63.

¹²⁷ Abdullah, *Islamic Studies*, 65.

¹²⁸ Abdullah, *Islamic Studies*, 65.

Setiap langkah yang ditempuh selalu dibarengi landasan etika moral keagamaan objektif dan kokoh, keberadaan Alquran dan al-sunnah yang dimaknai secara baru (hermeneutis) selalu menjadi landasan pijak pandangan hidup (*weltanschauung*) keagamaan manusia yang menyatu dalam satu tarikan nafas keilmuan dan keagamaan.¹²⁹

Wujud pendekatan teoantroposentrik-integralistik digambarkan oleh Amin Abdullah dalam bentuk jaring laba-laba keilmuan. Lingkaran inti (tengah) yang merupakan pusat jaring keilmuan itu adalah Qur'an dan sunnah sebagai landasan etika moral keagamaan. Pada lingkaran pertama (setelah inti) jaring keilmuan terdapat sejumlah disiplin ilmu keislaman yaitu Tafsir, hadis, fiqh, kalam, tasawuf, falsafah, lughah dan tarikh yang kesemuanya merupakan kelompok *'ulum al-din*. Pada lingkaran kedua jaring keilmuan terdapat Antropologi-sosiologi, psikologi, histori, arkeologi, matematika-fisika, hermeneutika, filologi, biologi-kimia, filsafat, etika, dan fenomenologi yang kesemuanya ada yang merupakan bagian dari ilmu-ilmu alam, ilmu-ilmu sosial dan ada pula bagian dari disiplin humaniora. Pada lingkaran ketiga pada bagian jaring keilmuan yang terluar terdapat sains-teknologi, ekonomi, HAM, politik/masyarakat sipil, budaya (studi budaya), isu-isu gender, isu-isu lingkungan, hukum internasional, dan pluralisme keagamaan yang kesemuanya merupakan isu-isu kontemporer pasca modern.¹³⁰ Berikut ini adalah jaring laba-laba keilmuan teoantroposentrik-integralistik:¹³¹



¹²⁹ Abdullah, *Islamic Studies*, 106.

¹³⁰ Lihat jaring laba-laba keilmuan Teoantroposentrik-integralistik versi Amin Abdullah pada: Abdullah, *Islamic Studies*, 107.

¹³¹ Abdullah, *Islamic Studies*, 107.

Ketiga, *al-takwil al-'ilmiy*, yaitu pendekatan yang berupaya menjadikan teks atau lebih tepatnya pemahaman orang per orang, kelompok, mazhab, aliran, organisasi, kultur terhadap teks sebagai “objek” telaah keilmuan keislaman yang baru. *Al-Ta`wil al-'ilmiy* memanfaatkan pendekatan hermeneutis (*al-qira`ah al-muntijah*) terhadap khazanah intelektual Islam baik klasik, modern maupun kontemporer. Pendekatan *al-ta`wil al-'ilmiy* sebagai model tafsir alternatif terhadap teks menggunakan jalur lingkaran hermeneutis yang mendialogkan secara sungguh-sungguh antara paradigma epistemologi *bayani*, paradigma epistemologi *burhani* dan paradigma epistemologi *irfani* dalam satu gerak putar yang saling mengontrol, mengkritik, memperbaiki dan menyempurnakan kekurangan yang melekat pada masing-masing paradigma.¹³²

Berikut ini adalah skema perbandingan antara tradisi epistemologi keilmuan *bayani*, *irfani* dan *burhani* versi Amin Abdullah.

Pendekatan nalar *bayani* (I)¹³³

1	O r i g i n (sumber)	- Nash/Teks/Wahyu (otoritas teks) - Al-khabar, al-ijma' (otoritas salaf) - Al-'Ilm al-tawqifiy
2	M e t o d e (proses dan prosedur)	- Ijtihadiyah - Istinbathiyah/istinta'jiyah/istidlaliyah/ - qiyas - Qiyas (qiyas al-gha`ib 'ala al-syahid)
3	Approach	- Lughawiyyah (bahasa) - Dalalah lughawiyah
4	Teoritical framework (kerangka teori)	- Al-Ashl al-far' - Istinbathiyah (pola pikir deduktif yang berpangkal pada teks) - Qiyas al-'illah (fiqih) - Qiyas al-dallah (kalam) - Al-Lafz al-ma'na - 'am, khash, musytarak, hakikat, majaz, muhkam, mufassar, zhahir, khafiy, musykil, mujmal, mutasyabih

¹³² Abdullah, *Islamic Studies*, 184-185.

¹³³ Dikutip sepenuhnya dari: Abdullah, *Islamic Studies*, 215-216.

5	Fungsi dan peran	<ul style="list-style-type: none"> - Akal sebagai pengekang/pengatur hawa nafsu bandingkan lisan al-Arab Ibn Manzur - Justifikatif-refetitif-ihqlidiy (pengukuh kebenaran/ otoritas teks) - Al-Aql al-diniy
6	Types of argument	<ul style="list-style-type: none"> - Dialektik (jadaliyah); al-'uqul al-mutanafisah - Defensif-apologetik-dogmatik - Pengaruh ppola logika Stoia (bukan logika Aristotle)
7	Tolak ukur validitas keilmuan	<ul style="list-style-type: none"> - Keseruan/kedekatan antara teks atau nash dan realitas
8	Prinsip-prinsip dasar	<ol style="list-style-type: none"> 1. Infisal (diskontinue) = atomistik 2. Tajwiz (keserbabolehan) = tidak ada hukum kausalitas 3. Muqarabah (pendekatan, keserupaan)-analogi deduktif, qiyas
9	Kelompok ilmu-ilmu pendukung	<ol style="list-style-type: none"> 1. Kalam (teologi) 2. Fiqih (jurispedensi/fuqaha; ushuliyun) 3. Nahwu (grammar); balaghah
10	Hubungan subjek dan objek	<ul style="list-style-type: none"> - Subjektive (theistic atau fedeistic subjectivism)

Pendekatan nalar *irfani* (II)¹³⁴

1	Origin (sumber)	<ul style="list-style-type: none"> • Experience <ul style="list-style-type: none"> - Al-ru'yah al-mubasyirah - Direct experience; al-hudhuri - Preverbal; prelogika knowledge
2	Metode (proses dan prosedur)	<ul style="list-style-type: none"> • Al-Dzauqiyyah (al-tajribah al-bathniyyah) • Al-riyadhah; al-mujahadah, al-kasyfiyyah; al-isyraqiyyah; al-laduniyyah; penghayatan batin/tasawuf
3	Approach	<ul style="list-style-type: none"> • Psiko-gnosis, intuitif; dzauq (qalb) <ul style="list-style-type: none"> - Al-la'aqlaniyyah
4	Theoretical framework (kerangka teori)	<ul style="list-style-type: none"> • Zahir-batin • Tanzil-takwil • Nubuwwah-wilayah • Haqiqi-majazi
5	Fungsi dan peran	<ul style="list-style-type: none"> • Partisipatif <ul style="list-style-type: none"> - Al-hads wa al-wijdan - Bila wasitah; bila hijab

¹³⁴ Dikutip sepenuhnya dari: Abdullah, *Islamic Studies*, 216-217.

6	Type of argument	<ul style="list-style-type: none"> • Atfiyyah-wijdaniyyah • Spirituality
7	Tolak ukur validitas keilmuan	<ul style="list-style-type: none"> • Universal reciprocity • Empati • Simpati • Understanding others
8	Prinsip-prinsip dasar	<ol style="list-style-type: none"> 1. Al-ma'rifah 2. Al-ittihad/al-fana` (al-insan yadzubu fi Allah; al-insan (partikular) yadzubu fi al-nas (universal)) 3. Al-hulul (Allah nafsuha yaghz al-nafs al-insaniyyah fa yahulla fiha yatahwalu al-insanu hina idzin ila kainin jadidin)
9	Kelompok ilmu-ilmu pendukung	<ul style="list-style-type: none"> • Al-mutasawwifah • Ashab al-irfan ma'rifah (esoterik) • Hermes/'arifun
10	Hubungan subjek dan objek	<ul style="list-style-type: none"> • Intersubjective • Wihdat al-wujud (unity in difference; unity in multiplicity) <ul style="list-style-type: none"> - Ittihad al-'arif wa al-ma'ruf (lintas ruang dan waktu); ijtiha al-'aql, al-'aqil wa al-ma'qul

Pendekatan nalar *Burhani* (III)

1	Origin (sumber)	<ul style="list-style-type: none"> • Realitas/al-waqi' (alam, sosial, humanitas) • Al-'ilm al-husuli
2	Metode (proses dan prosedur)	<ul style="list-style-type: none"> • Abstraksi (al-maujudah al-bari'ah min al-madah) • Bahtiyah-tahliliyyah-tarkibiyyah-naqdiyyah (al-muhakamah al-'aqliyyah)
3	Approach	<ul style="list-style-type: none"> • Filosofis-scientifik
4	Theoretical framework (kerangka teori)	<ul style="list-style-type: none"> • Al-tasawwurat - al-tasdiqat al-had al-burhan • Premis-premis logika (al-mantiq) <ul style="list-style-type: none"> - Silogisme (2 premis + konklusi) $A = B$ $B = C$ $A = C$ <ul style="list-style-type: none"> - Tahlilu al-anasir al-asiyyah li tu'ida bina'ahu bi syaklin yubarrizu ma huwa jauhariyyun fihi • Kulliy - juziy jauhar - 'ardh

5	Fungsi dan peran	<ul style="list-style-type: none"> • Heuristik-analitik-kritis (al-mu'amah wa al-mukabadah wa ijalah al-nazr) • Idraku al-sabab wa al-musabbab • Al-'aql al-kauniy
6	Types of argument	<ul style="list-style-type: none"> • Demonstratif (eksploratif, verifikatif; eksplanatif) - Pengaruh logika Arsitotle dan logika keilmuan pada umumnya.
7	Tolak ukur validitas keilmuan	<ol style="list-style-type: none"> 1. Korespondensi (hubungan antara akal dan alam) 2. Koherensi 3. Pragmatik (falibility of knowledge)
8	Prinsip-prinsip dasar	<ol style="list-style-type: none"> 1. Idrak al-asbab (nizam al-sababiyyah al-tsabit) prinsip kausalitas 2. Al-hatmiyyah (kepastian; certainty) 3. Al-mutabaqah baina al-aql wa nizam al-tabi'ah
9	Kelompok ilmu-ilmu pendukung	<ul style="list-style-type: none"> - Falasifah (Fakkar/scholars) - Ilmuwan (alam, sosial, humanitas)
10	Hubungan subjek dan objek	<ul style="list-style-type: none"> • Objective (al-nazrah al-maudlu'iyah) • Objective rationalism (terpisah antara subjek dan objek)

Ketiga wilayah epistemologi *'ulum al-din* atau ilmu-ilmu keislaman harus ditentukan secara tepat bentuk relasi ketiganya. Ada tiga bentuk pola relasi, yaitu paralel, linier dan sirkuler. Menurut Abdullah pola relasi yang ideal adalah relasi sirkuler. Bentuk paralel akan membuat masing-masing corak epistemologi akan berjalan sendiri-sendiri tanpa ada hubungan dan persentuhan antara yang satu dengan yang lain. Bentuk linier akan berujung pada jalan buntu keilmuan karena sejak awal pola ini sudah berasumsi bahwa salah satu dari ketiga epistemologi itu merupakan primadona. Seorang ilmuwan agama Islam akan menepikan masukan yang ia peroleh dari berbagai corak epistemologi yang ia kenal, karena ia secara apriori telah menyukai dan mengunggulkan salah satu dari tiga corak epistemologi yang ada. Jenis epistemologi yang dipilih dianggap sebagai satu-satunya epistemologi yang ideal dan final.¹³⁵

Menurut Abdullah, pola hubungan yang paralel tidak dapat membuka horizon, wawasan dan gagasan-gagasan baru yang bersifat transformatif. Masing-masing epistemologi terhenti dan bertahan pada posisinya sendiri-sendiri dan sulit untuk berdiallog antara satu

¹³⁵ Abdullah, *Islamic Studies*, 219-220.

corak epistemologi dan epistemologi lainnya. Sedang pola hubungan linear yang mengasumsikan adanya finalitas akan menjebak seseorang atau kelompok pada situasi-situasi eksklusif-polemis-dogmatis. Pola hubungan linear akan melihat epistemologi yang lain sebagai epistemologi yang tidak valid.¹³⁶

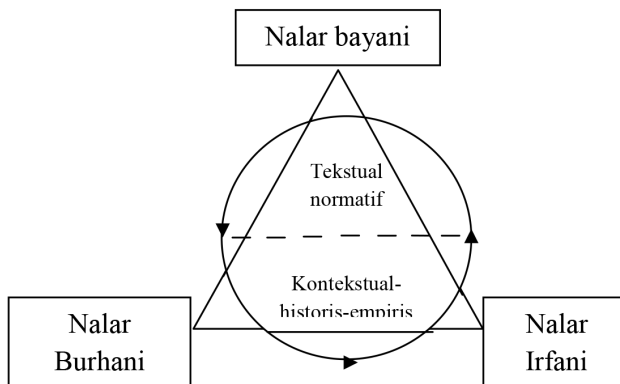
Menurut Abdullah, hubungan yang baik antara ketiganya adalah hubungan atau relasi yang berbentuk sirkular, dalam arti masing-masing corak epistemologi keilmuan agama Islam yang digunakan dalam studi keislaman dapat memahami keterbatasan, kekurangan dan kelemahan yang melekat pada diri masing-masing dan sekaligus bersedia mengambil manfaat dari temuan-temuan yang ditawarkan oleh tradisi keilmuan yang lain. Model kerjanya memanfaatkan gerak putar hermeneutis antar ketiga corak tradisi epistemologi keilmuan Islam yang telah baku tersebut. Dengan begitu, kekakuan, kekeliruan, ketidaktepatan, anomali-anomali, dan kesalahan yang melekat pada masing-masing epistemologi pemikiran keagamaan Islam dapat dikurangi dan diperbaiki, setelah memperoleh masukan dan kritik dari jenis epistemologi yang datang dari luar dirinya. Corak hubungan yang bersifat berputar-melingkar sirkular tidak menunjukkan adanya finalitas, eksklusivitas, serta hegemoni.¹³⁷

Model pola hubungan yang sirkuler yang dikemukakan oleh Abdullah untuk mempertautkan aspek tekstual-normatif dan kontekstual-historis-empiris dalam bingkai pertautan epistemologi *bayani*, *burhani* dan *irfani* dapat dilihat pada skema di bawah ini.

¹³⁶ Abdullah, *Islamic Studies*, 221-222.

¹³⁷ Abdullah, *Islamic Studies*, 223-224.

Model Pola Hubungan Sirkuler¹³⁸



Keempat, Pendekatan hermeneutik dalam studi Islam. Salah satu model hermeneutika yang dikemukakan oleh Abdullah adalah model hermeneutika Khaled Abou El Fadl mengenai proses negoisasi antara pengarang (*author*), teks dan pembaca (*reader*) dalam penafsiran agar terhindar dari sikap despotis dan otoritarian dalam sikap keagamaan. Pendekatan hermeneutik El Fadl ini berusaha mengatasi masalah mengapa dalam dunia modern sekarang ini terdapat gejala umum yang mudah sekali ditangkap di berbagai tempat adanya kecenderungan yang kuat oleh umat beragama, khususnya Islam untuk mengambil alih begitu saja kekuasaan (otoritas) pengarang (*author*), dalam hal ini adalah otoritas ketuhanan, untuk membenarkan tindakan kesewenangan yang absolut (*despotism*) yang dilakukan oleh pembaca (*reader*) teks-teks atau nash-nash keagamaan? Dengan mengklaim bahwa pemahaman yang paling relevan dan paling benar hanyalah “keinginan” pengarang (*the will of author*), maka dengan mudah para pembaca (*reader*) menggantikan posisi pengarang (*author*) dan menempatkan dirinya atau lembaganya sebagai satu-satunya pemilik absolut sumber otoritas kebenaran. Di sini lalu terjadi proses perubahan secara instan yang sangat cepat dan menyolok, yaitu metamorfosis atau menyatunya “pembaca” (*the reader*) dan “pengarang” (*the author*), dalam arti bahwa pembaca tanpa peduli dengan keterbatasan-

¹³⁸ Abdullah, *Islamic Studies*, 224.

keterbatasan yang melekat dalam diri dan institusinya menjadi Tuhan (*author*) yang tidak terbatas.¹³⁹

Pemahaman teks seharusnya merupakan produk interaksi yang hidup antara pengarang (*author*), teks (*text*) dan pembaca (*reader*). Dengan demikian akan ada proses penyeimbangan antara berbagai muatan kepentingan yang dibawa oleh masing-masing pihak dan terjadi proses negoisasi yang terus-menerus, tak kenal henti, antara ketiga pihak.¹⁴⁰ Pemaknaan teks menurut Abdullah harus dilakukan dengan cara “demokratis”. Dengan begitu makna tidak boleh digenggam, dicengkeram, dan ditentukan terlebih dahulu secara sepihak oleh salah satu atau beberapa aktor yang membelakanginya. Perimbangan kekuasaan dalam penentuan makna perlu terus menerus dijaga dan dipelihara antara pengarang (*author*), pembaca (*reader*) dan teks (*text*). Dominasi atau kekuasaan yang berlebih pada salah satu pihak akan menyebabkan kebuntuan intelektual.¹⁴¹

Untuk menghindarkan terjadinya kesewenang-wenangan penafsiran dan sikap otoritarianisme akibat kesewenangan itu, Khaled, kata Abdullah, mengemukakan lima persyaratan ketika seseorang melakukan penafsiran, yaitu mengontrol dan mengendalikan diri (*restrain*), tulus hati (*diligence*), mempertimbangkan berbagai aspek yang terkait (*comprehensiveness*), mendahulukan tindakan yang masuk akal (*reasonableness*) dan kejujuran (*honest*).¹⁴²

Gagasan tentang hermeneutika juga dikemukakan oleh Abdullah ketika ia mengemukakan tentang pergeseran paradigma metodologi sosial-keislaman: dari studi yang terlepas dari konteks ke studi yang teks yang terkait dengan konteks. Menurut Abdullah, kajian akademik terhadap realitas kebudayaan dan peradaban Islam telah melewati tiga paradigma yaitu: filologis-orientalistik, fungsionalis-modernisme dan hermeneutis-interpretatif.

Pertama, paradigma filologis-orientalistik yang telah berkembang sejak abad ke-19 oleh para pengajar ahli bahasa, terutama bahasa yang digunakan oleh teks-teks klasik. Lewat studi bahasa konsep-konsep dan ide-ide dasar yang membentuk pandangan dunia masyarakat

¹³⁹ Abdullah, *Islamic Studies*, 276-277.

¹⁴⁰ Abdullah, *Islamic Studies*, 278.

¹⁴¹ Abdullah, *Islamic Studies*, 282.

¹⁴² Abdullah, *Islamic Studies*, 280-281.

muslim diharapkan dapat dipahami. Hanya saja menurut Abdullah kajian akademik jenis ini memiliki dua kelemahan, yaitu (1) mereka menyamakan begitu saja antara teks dan konteks, menyamakan antara teks dengan kehidupan realitas masyarakat muslim; dan (2) mereka menomorsatukan aspek bahasa atau menomorsatukan pendekatan-pendekatan etimologis dan aturan-aturan gramatikal yang formal dalam studi bahasa yang digunakan oleh teks-teks.¹⁴³

Kedua, paradigma fungsionalis-modernis. Pendekatan ini berusaha melakukan studi keislaman dengan menggunakan metode ilmu pengetahuan, yakni ilmu pengetahuan seperti yang dipahami oleh para ilmuwan sosial, bukan lewat bahasa. Paradigma ini juga menganggap masyarakat bagaikan sebuah sistem yang bagian-bagian dari masyarakat itu sedang mengalami proses perkembangan historis yang luar biasa, dengan apa yang mereka istilahkan dengan “modernisasi”. Kelemahan paradigma ini menurut Abdullah adalah kecenderungannya yang memotong begitu saja semua hal yang bersifat spesifik, unik secara budaya, baik yang ada di dalam masyarakat muslim maupun dalam dunia sosial pada umumnya. Kelemahan lainnya adalah adanya klaim bahwa mereka dapat memahami seluruh masyarakat yang ada secara sama. Masyarakat diatur dan direkayasa secara sama dengan menggunakan satu paradigma yaitu modernisasi yang mendorong masyarakat ke arah masyarakat yang pragmatis, teknis, rasional dan sekuler di mana Barat menjadi modelnya.¹⁴⁴

Ketiga, paradigma hermeneutik-interpretatif, yaitu pendekatan yang lebih tertarik pada jenis dan corak penjelasan lewat upaya-upaya penafsiran dan “pemahaman” (*interpretation*) dan bukannya pada analisis sebab-akibat (*causal analysis*). Pendekatan ini memperlakukan masyarakat tidak seperti “mesin” tetapi sebagai sistem pemahaman makna; atau bentuk-bentuk pemahaman yang senantiasa mempertimbangkan lokal dan basis sosial. Model studi keislaman paradigma ketiga ini menurut Abdullah merupakan model penelitian yang ingin dicapai oleh para sarjana ilmu-ilmu sosial. Penelitian model ini mampu menggabungkan antara analisis pandangan dunia, karir sosial seseorang dan proses sosial yang mengitarinya.¹⁴⁵

¹⁴³ Abdullah, *Islamic Studies*, 348-351.

¹⁴⁴ Abdullah, *Islamic Studies*, 352-354.

¹⁴⁵ Abdullah, *Islamic Studies*, 357-360.

Pengantar Studi Islam (2007) karya Khoirudin Nasution

Selanjutnya, selain buku Amin Abdullah terkait *Islamic Studies* (studi Islam), literatur studi Islam berikutnya yang memuat pemikiran metodologis yang juga diterbitkan pada tahun 2007 adalah karya Khoirudin Nasution,¹⁴⁶ *Pengantar Studi Islam* (2007). Pemikiran metodologis terkait studi Islam dalam buku ini secara garis besar ada dua, yaitu: (1) metode studi Alquran pada sejumlah model tafsir (*tahliliy*, *mawdhu'iy* [tematik], *kulliy* [holistik] dan kombinasi tematik dan holistik) dan metode memahami al-sunnah; (2) pendekatan studi Islam (normatif, ilmu-ilmu sosial dan humaniora, integratif dan interdisiplineri).¹⁴⁷

Pada aspek metode tafsir, Nasution mengemukakan empat model tafsir. Pertama, model *tahliliy*, yaitu metode kajian Alquran dengan menganalisis secara kronologis dan memaparkan berbagai aspek yang terkandung dalam ayat-ayat Alquran sesuai dengan urutan bacaan yang terdapat dalam urutan mushhaf Utsmani. Metode ini disebut juga sebagai metode atomistik atau metode parsial. Kedua, model *mawdhu'iy* (tematik) yang terbagi menjadi dua, (1) tematik berdasar subyek, dan (2) tematik berdasarkan surah Alquran. Aplikasi tafsir tematik berdasarkan subyek (tematik) adalah (1) mengumpulkan semua ayat-ayat yang membahas topik atau subyek yang sama; (2) menggabungkan dan menghubungkan semua ayat-ayat tersebut sesuai kronologi turunnya menjadi satu pembahasan yang utuh dan menyatu; (3) mendiskusikan subyek yang ada secara kesesluruhan dengan mempertimbangkan konteksnya masing-masing (*asbab al-nuzul*), termasuk di dalamnya sunnah Nabi yang berhubungan dengan subyek yang dibahas. Sementara aplikasi tafsir tematik berdasarkan surah

¹⁴⁶ Khoirudin Nasution adalah dosen tetap Fakultas Syariah dan Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Di antara karyanya adalah (1) *Riba dan Poligami: Sebuah Studi Atas Pemikiran Muhammad Abduh* (1996); (2) *Status Wanita di Asia Tenggara: Studi Terhadap Perundang-undangan Perkawinan Muslim Kontemporer Indonesia dan Malaysia* (2002); (3) Editor, *Tafsir Baru di Era Multikultural* (2002); (4) *Fazlur Rahman tentang Wanita* (2002); (5) Editor bersama M. Atho Mudzhar, *Hukum Keluarga di Dunia Islam Modern: Studi Perbandingan dan Keberangkatan UU Modern dari Kitab-kitab Fiqih* (2003); (6) *Hukum Perkawinan I: dilengkapi Perbandingan UU Negara Muslim* (2004); (7) Bersama dkk., *Interpretasi Hukum Islam tentang Aborsi* (2006); (8) *Pengantar dan Pemikiran Hukum Keluarga (Perdata) Islam* (2007). Khoirudin Nasution, *Pengantar Studi Islam* (Yogyakarta: ACAdemia+TAZZAFA, 2007), 223.

¹⁴⁷ Lihat daftar isi buku ini. Nasution, *Pengantar Studi Islam*, vi-vii.

adalah (1) menentukan masalah pokok yang dibahas dalam satu surah yang dibahas; (2) menentukan ayat-ayat dalam surah tersebut yang membahas masalah pokok surah tersebut; (3) menemukan ayat-ayat yang membahas masalah tersebut dari surah lain. (4) menghubungkan semua ayat tersebut, baik yang bersumber dari surah yang sama maupun dari surah lain; dan (5) menganalisis hubungan ayat-ayat yang membahas pokok masalah dengan ayat-ayat lain dalam surah yang sama yang tidak berhubungan erat dengan pokok masalah yang ditemukan dalam surah tersebut. Semua ayat tersebut harus disertakan dengan konteks masing-masing (kalau *asbab al-nuzul*-nya ada).¹⁴⁸

Ketiga, metode *kulliy* (holistik) dengan pendekatan hermeneutik dari Fazlur Rahman, yaitu metode yang menekankan pentingnya pemahaman Alquran dengan metode silang (*cross-referential*), atau integralistik atau induktif. Metode ini dilandasi oleh konsep bahwa 'seluruh Alquran saling menjelaskan'. Dalam hal ini, metode holistik sama dengan metode tematik, perbedaannya adalah kalau metode tematik lebih menekankan pada pembahasan topik demi topik atau surah demi surah, sementara holistik lebih menekankan pada upaya menemukan ruh (spirit) atau prinsip-prinsip umum Alquran secara keseluruhan. Adapun metode untuk menemukan prinsip-prinsip umum Alquran dan untuk mengkontekskannya dengan situasi sekarang adalah menggunakan metode gerakan ganda (*double movement*) Fazlur Rahman yang terkenal itu.¹⁴⁹

Dengan singkat, teori holistik yang ditawarkan Rahman adalah teori menemukan prinsip-prinsip ajaran Alquran, yakni dengan cara menemukan rasio logis (*'illat* hukum), dari materi-materi hukum (kasus-kasus) yang ada dalam Alquran. Sementara untuk aplikasi dari nilai-nilai umum (prinsip) tersebut lebih dahulu harus disesuaikan dengan konteks di mana dan kapan diterapkan. Dengan demikian, baik ketika memahami nash untuk menemukan prinsip-prinsip umum maupun ketika aplikasinya di lapangan dari prinsip-prinsip umum tersebut menurut Rahman sangat dibutuhkan pemahaman konteks, yang dalam arti sempit (mikro) konteks berarti latar belakang turunnya nash (*asbab al-nuzul* dan *al-wurud*), sementara dalam arti

¹⁴⁸ Nasution, *Pengantar Studi Islam*, 87, 96 dan 98.

¹⁴⁹ Nasution, *Pengantar Studi Islam*, 102-103 dan 109

luas (makro) konteks adalah sejarah pewahyuan Alquran, baik sejarah pra-Islam maupun selama masa pewahyuan.¹⁵⁰

Tujuan teori hermeneutik (metode holistik) perspektif Rahman sebagaimana yang dikemukakan Nasution adalah (1) untuk membantu orang-orang memahami Alquran sebagai satu kesatuan yang utuh; (2) mencoba mengaplikasikan prinsip-prinsip umum Alquran tersebut sesuai dengan konteks dan situasi kapan dan dimana akan diaplikasikan; (3) untuk menghindari masalah pertentangan yang terjadi antara satu ayat dengan ayat lain dalam Alquran.¹⁵¹ Sementara untuk memahami Alquran secara holistik ada tiga unsur yang harus ditekankan, yaitu (1) konteks ayat; (2) komposisi dan gramatika ayat; dan (3) menjadikan semua teks ayat Alquran menjadi satu kesatuan yang menyatu dan tidak terpisahkan (*weltanschauung*). Dengan demikian, pemahaman makna, penguasaan konteks dan menjadikan semua ayat Alquran menjadi satu kesatuan yang padu dan menyatu, menjadi kunci aplikasi metode holistik.¹⁵²

Keempat, metode kombinasi tematik dan holistik, yaitu metode penafsiran Alquran yang menggunakan kajian tematik terhadap masalah tertentu didasarkan pada nilai-nilai universal Alquran. Metode ini disebut juga metode induktif, dalam arti semua masalah harus dibahas secara dari seluruh nash lengkap dengan latar belakang makro dan mikro. Prosedur penggunaannya adalah: (1) mengumpulkan semua ayat yang berhubungan dengan tema, (2) seluruh ayat didiskusikan dengan metode tematik, dengan pendekatan sejarah (konteks); dan (3) hasil rumusan langkah kedua dipantulkan dan dinilai kesesuaiannya dengan prinsip Alquran.¹⁵³

Pada aspek pemahaman hadis Nabi, Nasution mengemukakan perpaduan beberapa metode atau pendekatan, yaitu kontekstualisasi pemahaman nash dengan metode induktif dan pendekatan fenomenologi. Penggunaan fenomenologi untuk menemukan substansi ajaran hadis, teori induktif berarti bahwa status hadis dapat berubah karena ada faktor pendukung (*qarinah* baik dari ayat Alquran, hadis dan lainnya). Sementara kontekstualisasi pemahaman hadis adalah

¹⁵⁰ Nasution, *Pengantar Studi Islam*, 112.

¹⁵¹ Nasution, *Pengantar Studi Islam*, 112-114.

¹⁵² Nasution, *Pengantar Studi Islam*, 116.

¹⁵³ Nasution, *Pengantar Studi Islam*, 121-122.

menemukan substansi ajaran yang ada dalam hadis tertentu melalui pemahaman terhadap konteks yang melatarbelakanginya. Konteks di sini ada dua, yaitu konteks mikro (*asbab al-wurud*) dan konteks makro (sejarah masyarakat Arab).¹⁵⁴

Berikutnya, sebagaimana telah disebutkan sebelumnya, Nasution mengemukakan empat pendekatan dalam studi Islam. Pertama, pendekatan normatif, yaitu melakukan studi Islam dengan melihatnya dari sudut legal-formal dan/atau normatifnya. Maksud legal formal adalah hubungannya dengan halal dan haram, boleh atau tidak, dan sejenisnya. Sementara normatif adalah seluruh ajaran yang terkandung dalam nash. Terkait pendekatan ini, Nasution mengemukakan dua teori, yaitu teori teologis-filosofis, yaitu pendekatan memahami Alquran dengan cara menginterpretasikannya secara logis-filosofis, yakni mencari nilai-nilai objektif dan subjektifitas Alquran.¹⁵⁵

Kedua, pendekatan ilmu-ilmu sosial-humaniora. Di sini Nasution mengemukakan delapan pendekatan yang merupakan bagian dari pendekatan ilmu-ilmu sosial-humaniora yang dapat digunakan dalam studi Islam, yaitu (1) pendekatan sosiologi; (2) pendekatan antropologi; (3) pendekatan jender; (4) pendekatan sejarah; (5) pendekatan semantik; (6) pendekatan filologi; (7) hermeneutik; (8) pendekatan wacana.¹⁵⁶ Dari delapan pendekatan yang dikemukakannya terlihat bahwa sebagian dari pendekatan itu merupakan bagian dari ilmu-ilmu sosial dan sebagiannya lagi merupakan bagian dari disiplin humaniora.

Ketiga, Pendekatan integratif. Pendekatan integratif adalah kajian yang menggunakan cara pandang dan/atau cara analisis yang menyatu dan terpadu. Analisis integratif dapat dikelompokkan menjadi dua: (1) integratif antara seluruh nash yang terkait dengan masalah yang sedang dikupas atau dibahas; (2) integratif antara nash dengan ilmu lain yang terkait dengan masalah yang sedang dibahas. Integratif jenis yang kedua ini identik dengan pendekatan interdisipliner.¹⁵⁷

Keempat, pendekatan interdisipliner, yaitu kajian dengan menggunakan sejumlah pendekatan atau sudut pandang (perspektif).

¹⁵⁴ Nasution, *Pengantar Studi Islam*, 123 dan 128.

¹⁵⁵ Nasution, *Pengantar Studi Islam*, 153-154.

¹⁵⁶ Nasution, *Pengantar Studi Islam*, 157-174.

¹⁵⁷ Nasution, *Pengantar Studi Islam*, 174.

Dalam satu studi misalnya, menggunakan pendekatan sosiologis, historis dan normatif secara bersama. Pendekatan ini akan menimbulkan kesadaran tentang keterbatasan hasil-hasil penelitian yang hanya menggunakan satu pendekatan tertentu. Misalnya, dalam mengkaji teks agama, seperti Alquran dan sunnah Nabi Muhammad tidak cukup hanya mengandalkan pendekatan tekstual, tetapi harus dilengkapi dengan pendekatan sosiologis dan historis sekaligus, bahkan masih perlu ditambah dengan pendekatan hermeneutik misalnya.¹⁵⁸

Metode Studi Islam Aplikasi Sosiologi Pengetahuan sebagai Cara Pandang (2008) karya Muhyar Fanani

Kalau Amin Abdullah lebih banyak membahas studi Islam dari aspek epistemologi yang merupakan bagian dari filsafat ilmu, Muhyar Fanani¹⁵⁹ dalam bukunya *Metode Studi Islam Aplikasi Sosiologi Pengetahuan sebagai Cara Pandang (2008)* secara khusus membahas studi Islam dengan menggunakan perspektif sosiologi pengetahuan. Berikut ini adalah beberapa percikan pemikirannya.

Menurut Fanani, Sosiologi pengetahuan merupakan cabang Sosiologi yang mempelajari hubungan antara pemikiran dan masyarakat. Sosiologi pengetahuan menaruh perhatian pada kondisi sosial atau eksistensial pengetahuan. Para sarjana dalam bidang ini tidak hanya menganalisis secara sosiologis wilayah kognisi seperti tampak dari istilahnya, tapi secara praktis juga menaruh perhatian pada semua produk intelektual seperti filsafat dan ideologi, doktrin-doktrin politik dan pemikiran teologis. Terhadap semua bidang ini,

¹⁵⁸ Nasution, *Pengantar Studi Islam*, 175.

¹⁵⁹ Muhyar Fanani adalah dosen di Fakultas Ushuluddin IAIN Wali Songo Semarang dan Pascasarjana IAIN yang sama. IA lahir di Ngawi, 14 Maret 1973. Pendidikan yang ditempuhnya adalah SDN Munggut II Ngawi (1986), MTsN Paron Ngawi (1989), MAPK Jember (1992), Perbandingan Mazhab Fakultas Syariah IAIN Sunan Kalijaga (1992-1997), Jurusan Aqidah Filsafat Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga (1999) dan Konsentrasi Filsafat Hukum Islam UIN Sunan Kalijaga (2005). Pada tahun 2006 ia dinobatkan sebagai salah satu penulis disertasi terbaik versi DEPAG RI. Tulisannya banyak tersebar di berbagai jurnal ilmiah dan media massa, seperti *Jurnal al-Jami'ah*, *Mukaddimah*, *Orientasi*, *Idea*, *Teologia*, *Ihya'*, *Ijtihad*, *Tarjih*, *al-Ahkam*, *Wahana Akademika*, dan *Dimas*. Artikel ilmiahnya juga dimuat di *Suara Merdeka* dan *Wawasan*. Karyanya dalam bentuk buku adalah *Pudarnya Pesona Ilmu Agama (2007)* dan *Metode Studi Islam Aplikasi Sosiologi Pengetahuan sebagai Cara Pandang (2008)*. Muhyar Fanani, *Metode Studi Islam Aplikasi Sosiologi Pengetahuan sebagai Cara Pandang* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), 252-253.

Sosiologi Ilmu Pengetahuan berupaya untuk menghubungkan ide-ide dan mengkaji *setting* historis di mana ide-ide itu diproduksi dan diterima.¹⁶⁰

Sosiologi pengetahuan memiliki sifat sebagaimana disiplin sosiologi, yaitu kategoris, murni, abstrak, berusaha mencari pengertian-pengertian umum, rasional, dan empiris. Bersifat kategoris berarti membatasi diri pada apa yang senyatanya terjadi dan bukan mengenai apa yang seharusnya terjadi. Bersifat murni berarti bertujuan untuk membentuk dan mengembangkan ilmu pengetahuan secara abstrak hanya untuk mempertinggi mutunya, tanpa menggunakannya dalam masyarakat. Sifat abstrak berarti memperhatikan bentuk dan pola-pola hubungan antara pengetahuan dan masyarakat tetapi bukan wujudnya yang konkret. Sementara sifat umum berarti hanya menghasilkan pengertian-pengertian dan pola-pola umum dari interaksi antara pengetahuan dan masyarakat. Sementara sifat empiris dan rasional berarti selalu menggunakan metode yang rasional dan empiris.¹⁶¹

Landasan epistemologi sosiologi pengetahuan adalah perpaduan antara rasionalisme dan empirisme. Epistemologi ini menekankan dialektika antara rasio dan empiris. Epistemologi ini memiliki konsepsi kebenaran yang khas yang kebenaran intersubjektif (kebenaran konsensus). Dengan demikian, sosiologi pengetahuan bukanlah sekadar disiplin empiris tetapi juga memiliki unsur rasionalisme.¹⁶²

Pada dasarnya, menurut Fanani, sosiologi pengetahuan adalah perspektif kritis terhadap pengetahuan. Ia mempelajari ide-ide dalam konteks sosio-historisnya, konstruksi sosial pengetahuan, konteks sosio-historis ide-ide, asal-usul ideologi pengetahuan, akar-akar pengetahuan dalam pengalaman-pengalaman kelas, ras, generasi, gender, dan lain-lain. Oleh karena itu, sosiologi pengetahuan menegaskan konsepsi pengetahuan dan non-kontekstual atau ahistoris.¹⁶³

Salah satu tugas pokok sosiologi pengetahuan, menurut Fanani, adalah menjelaskan adanya dialektika diri (*the self*) dengan dunia sosio-kultural. Dialektika itu berlangsung dalam suatu proses dengan tiga “momen” simultan, yaitu eksternalisasi (penyesuaian diri dengan

¹⁶⁰ Fanani, *Metode Studi Islam*, 48.

¹⁶¹ Fanani, *Metode Studi Islam*, 48-49.

¹⁶² Fanani, *Metode Studi Islam*, 49-50.

¹⁶³ Fanani, *Metode Studi Islam*, 52-53.

dunia sosio-kultural sebagai produk manusia), objektivasi (interaksi sosial dalam dunia intersubjektif yang dilembagakan atau mengalami proses institusionalisasi), dan internalisasi (individu mengidentifikasi diri dengan lembaga-lembaga sosial atau organisasi sosial tempat individu menjadi anggotanya).¹⁶⁴ Dengan demikian, pokok persoalan sosiologi pengetahuan adalah bagaimana insitituti-institusi sosial mempengaruhi bentuk-bentuk pengetahuan? Bagaimana institusi-insittusi sosial mempengaruhi para penulis suatu bidang ilmu? Bagaimana para ilmuwan menentukan sesuatu sebagai pengetahuan? Oleh karena itu, sosiologi pengetahuan mengkaji kaitan antara penciptaan pengetahuan dengan konteks sosial para pemikirnya. Karena pengetahuan manusia itu beragam, maka sosiologi pengetahuan memiliki banyak cabang, di antaranya adalah sosiologi sastra (*sociologi of literatur*) dan sosiologi pengetahuan ilmiah (*sociologi of science*).¹⁶⁵

Dalam perkembangannya, menurut Fanani, pokok perhatian sosiologi pengetahuan semakin memfokus pada perlunya mencurigai secara kritis hubungan antara pengetahuan dengan kepentingan. Oleh karena itu, pengkaji sosiologi pengetahuan mengkaji motif, kepentingan, dan konteks yang mendorong munculnya suatu pengetahuan atau suatu ide. Di samping itu, tujuan apa yang akan dicapai dengan pengetahuan atau ide itu juga menjadi fokus perhatian. Dalam perspektif sosiologi pengetahuan, suatu pengetahuan atau ide biasanya dapat dianalisis terkait dengan hegemoni atau dominasi apa yang ingin disokongnya. Apabila suatu ide baru bermunculan, maka ide baru itu dapat dicurigai mengusung suatu keinginan untuk menegakkan dominasi atau hegemoni yang baru. Inilah fokus utama kajian sosiologi pengetahuan. Di samping itu, sosiologi pengetahuan biasanya juga memperhatikan paradigma suatu pengetahuan. Paradigma tertentu harus dicurigai mengusung kepentingan tertentu atau ingin menyokong dominasi (hegemoni) tertentu.¹⁶⁶

Sosiologi pengetahuan sebagai teori mengambil dua bentuk: (1) penyelidikan empiris murni lewat pemaparan dan analisis struktural tentang bagaimana interaksi sosial kenyataannya mempengaruhi

¹⁶⁴ Fanani, *Metode Studi Islam*, 54.

¹⁶⁵ Fanani, *Metode Studi Islam*, 56.

¹⁶⁶ Fanani, *Metode Studi Islam*, 64-65.

pemikiran; (2) penelitian epistemologis yang memusatkan perhatian pada bagaimana relasi sosial dan pemikiran mempengaruhi masalah keshahihan.¹⁶⁷ Sosiologi pengetahuan sebagai metode riset sosiologis-historis harus mengikuti kaidah-kaidah metodologis sebagai berikut: (1) menemukan kondisi-kondisi yang melatarbelakangi lahirnya pengetahuan (pemikiran), baik kondisi ekonomi, politik, sosial, maupun psikologis; (2) tidak boleh memihak atau memilih apa yang dikaji; memberikan penekanan yang sama terhadap pengetahuan yang benar dan keliru, keberhasilan dan kegagalan ilmu, maupun penyelidikan rasional dan irasional; (3) memiliki konsistensi atau simetri dalam penjelasan-penjelasan yang dikemukakan; (4) model-model penjelasan harus bisa diterapkan terhadap sosiologi itu sendiri.¹⁶⁸

Terkait studi Islam, Fanani mengemukakan bahwa sosiologi pengetahuan memiliki manfaat praktis metodologis bagi pengembangan ilmu-ilmu keislaman. Manfaat praktis-metodologis itu adalah sosiologi pengetahuan akan mampu memperkaya metode penelitian dan dan pengkajian ilmu-ilmu keislaman yang pada gilirannya akan semakin memperbanyak perspektif bagi pengkajian ilmu-ilmu keislaman, sehingga ilmu-ilmu keislaman akan berkembang lebih dinamis.¹⁶⁹

Sosiologi pengetahuan merupakan ilmu mencurigai. Karena itulah, menurut Fanani, semua perangkat metodis dapat digunakan demi tercapainya tujuan, yakni diakuinya semua perspektif dalam melihat objek. Sosiologi pengetahuan merupakan ilmu yang berpihak pada subjek pelaku studi bukan pemihakan pada objek. Karena berpihak pada subjek inilah, maka sosiologi pengetahuan berkembang menjadi ilmu yang penuh perspektif dan kaya metode. Banyak perspektif yang ditawarkan yang mesti dicurigai terkait hubungan antara pengetahuan dan eksistensi manusia. Marx mencurigai kaitan antara pengetahuan dengan bentuk-bentuk produksi, Mannheim mencurigai kaitan antara pengetahuan dengan lokasi sosial, Gramsci mencurigai kaitan antara pengetahuan dan hegemoni, Horkheimer mencurigai dominasi objektivitas dalam pengetahuan sosial, Feyerabend mencurigai adanya dominasi metode positivisme atas metode lain, Foucault mencurigai kaitan antara pengetahuan dengan praktik diskursif (relasi kuasa),

¹⁶⁷ Fanani, *Metode Studi Islam*, 58.

¹⁶⁸ Fanani, *Metode Studi Islam*, 66.

¹⁶⁹ Fanani, *Metode Studi Islam*, 90.

sementara Habermas mencurigai kaitan antara pengetahuan dengan kepentingan.¹⁷⁰

Fanani mengusulkan penggunaan prinsip pengembangbiakan dan prinsip apa saja boleh dari Feyerabend dalam pengembangan ilmu-ilmu keislaman (*anything goes*). Prinsip pengembangbiakan bermaksud membiarkan semua berkembang sendiri-sendiri. Prinsipnya, kemajuan ilmu pengetahuan tidak dapat dicapai dengan mengikuti metode atau teori tunggal. Karena itu ditekankan untuk menerapkan pluralisme teori ataupun pluralisme metodologis. Kemajuan akan dicapai dengan membiarkan teori-teori yang beraneka ragam dan berbeda satu sama lain berkembang sendiri-sendiri. Prinsip apa saja boleh berarti membiarkan segala sesuatu berlangsung, berjalan tanpa banyak aturan. Berdasarkan prinsip ini, maka pengembangan ilmu harus dilakukan dengan cara membebaskan diri para ilmuwan dari segala bentuk dominasi metode tertentu, mengingat perkembangan ilmu baru bisa tercapai bila para ilmuwan memiliki kebebasan berkreativitas termasuk kebebasan memilih metode yang disukainya. Setiap ilmuwan harus menyadari bahwa bidang ilmunya memiliki kekhususan tersendiri yang tidak dimiliki oleh orang lain, sehingga tidak perlu terjebak pada metode yang dipakai orang lain.¹⁷¹

Atas dasar prinsip kebebasan seperti di atas, menurut Fanani, sosiologi pengetahuan akan memiliki manfaat bagi pengayaan metodis penelitian ilmu-ilmu keislaman. Menurutnya, ilmu keislaman sudah selayaknya dilihat dengan berbagai cara (apa saja boleh), asalkan semua cara itu dilakukan dengan bertanggung jawab dan dapat memperluas perspektif para pengkaji. Hanya dengan cara memperbanyak perspektif inilah akan terwujud ilmu keislaman yang ramah terhadap segala keragaman dan problematika kehidupan. Di samping itu, ilmu keislaman yang multiperspektif juga akan mudah diterima semua kalangan karena dinamika dan kelenturannya yang tinggi ketika harus bersentuhan dengan realitas masyarakat.¹⁷²

¹⁷⁰ Fanani, *Metode Studi Islam*, 122.

¹⁷¹ Fanani, *Metode Studi Islam*, 123-124.

¹⁷² Fanani, *Metode Studi Islam*, 125.

Metodologi Studi Islam Menelusuri Jejak Historis Kajian Islam Ala Sarjana Orientalis (2008) karya Jamali Sahrodi

Buku studi Islam berikutnya yang juga terbit pada tahun 2008 adalah *Metodologi Studi Islam Menelusuri Jejak Historis Kajian Islam Ala Sarjana Orientalis* (2008) karya Jamali Sahrodi.¹⁷³ Dalam bukunya ini Sahrodi lebih banyak mengemukakan sejumlah pendekatan yang digunakan oleh orientalis dalam mengkaji Islam. Karena itu, di sini tidak diuraikan secara lebih luas mengenai pendekatan yang digunakan oleh orientalis. Di sini hanya dikemukakan secara pintas mengenai sejumlah pendekatan itu.

Pendekatan awal dan modern orientalis dalam studi Islam, menurut Sahrodi, adalah pendekatan misionaris dan kolonialisme, pendekatan filosofis terhadap teks-teks kebudayaan dan pendekatan filsafat modern yang terdiri dari pendekatan hermeneutik, pendekatan teologis-filosofis dan pendekatan tafsir falsafi.¹⁷⁴

Kemudian secara garis besar, Sahrodi mengemukakan empat pendekatan studi Islam Orientalis. Pertama, pendekatan filologis dan pendekatan historis. Kedua, pendekatan ilmu-ilmu sosial, seperti pendekatan sosiologi, pendekatan antropologi, dan pendekatan ilmu politik. Ketiga, pendekatan fenomenologi dalam studi perbandingan agama dan sejarah agama-agama. Keempat, studi kawasan.¹⁷⁵

Sejumlah besar pendekatan yang digunakan oleh para orientalis dalam studi Islam kemudian diadopsi, diadaptasi, dimodifikasi dan diaplikasikan oleh sarjana muslim, termasuk di

¹⁷³ Jamali Sahrodi lahir di Purbayasa-Tonjong-Brebes, 8 April 1968. Dalam menempuh pendidikan, ia pernah menjadi santri Pondok Pesantren Ulumuddin di Kota Cirebon selama empat tahun. Jenjang S1 ditempuh di Fakultas Tarbiyah IAIN Sunan Gunung Djati di Cirebon (1992), Pascasarjana IAIN Sumatera Utara, Medan (1996), S3 di Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta (2004). Di samping sebagai tenaga pengajar di Program Pascasarjana STAIN Cirebon ia juga pernah mengajar di PPs Universitas Muhammadiyah Yogyakarta (2004-2005). Di antara karyanya dalam bentuk buku adalah Kontributor: "Pesantren dan Tantangan Kontemporer" dalam Marzuki Wahid dkk. (ed.), *Pesantren Masa depan* (1999), *Kontroversi Pemikiran Fazlur Rahman: Studi Kritis Pembaharuan Pendidikan Islam* (1999) dan *Membedah Nalar Pendidikan Islam* (2005). Jamali Sahrodi, *Metodologi Studi Islam Menelusuri Jejak Historis Kajian Islam Ala Sarjana Orientalis* (Bandung: Pustaka Setia, 2008), 235-236.

¹⁷⁴ Lihat uraian detailnya pada: Sahrodi, *Metodologi Studi Islam*, 97-116.

¹⁷⁵ Lihat uraian detailnya pada: Sahrodi, *Metodologi Studi Islam*, 117-168.

Indonesia sebagaimana terlihat pada uraian sebelumnya dan setelah ini.

Arah Baru Studi Islam di Indonesia Teori dan Metodologi (2008)
karya M. Sirozi, dkk.

Buku berikutnya tentang studi Islam yang dipublikasikan pada tahun 2008 adalah *Arah Baru Studi Islam di Indonesia Teori dan Metodologi* (2008) karya M. Sirozi, dkk. (sembilan orang penulis). Buku ini terdiri dari lima bagian ditambah pendahuluan. Dalam buku ini terdapat 10 tulisan (termasuk pendahuluan) yang terbagi ke dalam lima bagian, yaitu studi sejarah Islam, studi pendidikan Islam, studi politik pendidikan, studi filsafat Islam, dan studi pemikiran Islam. Hanya saja dari beberapa tulisan itu, tidak semuanya memuat pemikiran metodologis dalam studi Islam. Ada yang membahas masalah metodologis, tetapi bahasannya bersifat umum dan tidak langsung mengarah pada studi Islam karena itu tulisan jenis ini meski penting tetap diabaikan. Di sini hanya beberapa tulisan yang akan dikemukakan secara singkat sebagai berikut.

Pertama, tulisan Toto Suharto: “Tren Baru Studi Islam di Indonesia Menuju Teo-Antroposentrisme”. Di sini Suharto mengemukakan beberapa pendekatan dan tren mutakhir studi Islam di Indonesia. Beberapa pendekatan yang telah diaplikasikan para intelektual muslim di Indonesia adalah (1) studi Islam dengan pendekatan historis; (2) studi Islam dengan pendekatan perbandingan; (3) studi Islam dengan pendekatan kontekstual; dan (4) studi Islam dengan pendekatan hermeneutik-filosofis. Pendekatan terakhir menurut Suharto merupakan pendekatan yang menjadi tren mutakhir yang sedang populer di perguruan tinggi Islam (UIN/IAIN/STAIN/PTAIS) di Indonesia. Selain itu, Suharto juga mengungkapkan bahwa terjadi sintesis pendekatan kajian Islam yaitu antara pendekatan teosentrisme dan antroposentrisme menjadi pendekatan teo-antroposentrisme.¹⁷⁶

Kedua, tulisan Nor Huda: “Pendekatan Sejarah Sosial-Intelektual dalam Mengkaji Pemikiran Islam”. Dalam tulisannya ini, Huda mengemukakan dua hal, yaitu (1) kerangka konseptual operasional

¹⁷⁶ Baca selengkapnya pada: Toto Suharto, “Tren Baru Studi Islam di Indonesia Menuju Teo-Antroposentrisme”, dalam M. Sirozi dkk, *Arah Baru Studi Islam di Indonesia Teori dan Metodologi* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2008), 13-35.

sejarah sosial-intelektual; dan (2) signifikansi pendekatan dan analisis sejarah sosial-intelektual dalam mengkaji dan memahami pemikiran Islam.¹⁷⁷ Pemikiran metodologis yang terkandung dalam tulisan Huda ini tidak diuraikan di sini, tetapi akan diuraikan pada bab Pemikiran metodologis pada bidang studi pemikiran Islam.

Ketiga, tulisan Zaprul Khan: “Epistemologi *Burhani* dalam Pemikiran para Filosof Muslim”. Dalam tulisannya ini, Zaprul Khan mengemukakan metode *burhani* dalam tradisi filsafat Islam. Sebagaimana tulisan Nor Huda, tulisan ini juga tidak diuraikan di sini tetapi diuraikan pada bab pemikiran metodologis pada bidang studi pemikiran Islam.

Keempat, tulisan Musnur Hery: “Studi Islam dari Praksis Eksegesi ke Metodologi: Menuju Teks sebagai Objek Kajian”. Dalam tulisannya, Hery mengemukakan tren dan pentingnya penggunaan hermeneutika dalam studi Alquran (tafsir). Di sini Hery mengemukakan tiga model hermeneutika, hermeneutika Alquran model Farid Essack, hermeneutika Alquran model Amina Wadud Muhsin dan hermeneutika Alquran model Fazlur Rahman. Model hermeneutika Farid Essack menerapkan model hermeneutika regresif-progresif. Prosedur regresif adalah kembali ke masa lalu secara kontinu, bukan sekadar memperhitungkan kebutuhan-kebutuhan dan keinginan-keinginan masa kini atas teks-teks fundamental, tetapi juga untuk mengungkap mekanisme historis dan faktor-faktor yang memproduksi teks-teks ini, dan memberikan fungsi-fungsi tertentu terhadapnya. Proses pemahaman harus bekerja dalam konteks personal sosial masa kini yang berada dalam situasi penindasan dan perjuangan untuk membebaskan diri. Prosedur progresif, memeriksa proses transformasi muatan-muatan dan fungsi-fungsi awal ke dalam muatan dan fungsi baru. Metode tafsir Farid Esack memanfaatkan ushul tafsir dan ushul fiqih. Pada prosedur pertama, Esack memandang perlunya mempertimbangkan *naskh*, *asbab al-nuzul*, dan *ilm al-makki* dan *al-madani*. Pada prosedur kedua, memanfaatkan metode-metode ushul fiqih seperti *ihthihsan*, *urf*, dan *al-mashlahah al-‘ammah*. Menurut Hery, hermeneutika Essack dipengaruhi atau

¹⁷⁷ Baca selengkapnya pada: Nor Huda, “Pendekatan Sejarah Sosial-Intelektual dalam Mengkaji Pemikiran Islam” dalam M. Sirozi dkk, *Arah Baru Studi Islam di Indonesia Teori dan Metodologi* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2008), 49-82.

diilhami oleh Fazlur Rahman. Prosedur regresif dan progresif dalam aktivitas interpretasinya sangat mirip sekali dengan *double movement* Rahman, termasuk seperangkat ilmu yang dibutuhkan dalam kedua prosedur tersebut.¹⁷⁸

Model hermeneutika feminis Amina Wadud Muhsin disebut metode tafsir holistik, yakni penafsiran yang mempertimbangkan kembali seluruh metode penafsiran Alquran yang dikaitkan dengan berbagai persoalan sosial, moral, ekonomi, dan praktik modern. Metode dan pendekatan tafsir Amina Wadud selalu berhubungan dengan tiga aspek teks, yaitu dalam konteks apa ayat itu diturunkan, bagaimana komposisi tata bahasa teks itu, dan bagaimana keseluruhan teks atau pandangan hidupnya. Dengan menggunakan pendekatan ini, ayat-ayat yang berkaitan dengan perempuan dianalisis dengan menggunakan tafsir *al-Qur`an bi al-Qur`an*, dengan prosedur analisis (1) dalam konteksnya; (2) dalam konteks pembahasan topik serupa dalam Alquran; (3) menyangkut soal bahasa yang sama dan struktur sintaksis yang digunakan di seluruh Alquran; (4) menyangkut sikap benar-benar berpegang teguh pada prinsip Alquran; dan (5) dalam konteks Alquran sebagai pandangan hidup manusia. Sama dengan Essack, menurut Hery, hermeneutika Amina Wadud sejalan dengan hermeneutika Fazlur Rahman.¹⁷⁹

Jika Essack dan Amina Wadud terpengaruh pada Rahman, maka Hermeneutika Fazlur Rahman sendiri, menurut Hery, dipengaruhi oleh perdebatan dua tokoh hermeneutika yaitu Gadamer dan Emilio Betti. Namun interpretasi model Rahman menurut Hery selaras dengan interpretasi Betti. Interpretasi historis yang dijabarkan oleh Rahman melalui *double movement* selaras dengan empat norma yang ditawarkan Betti.¹⁸⁰ *Double movement* memiliki dua gerakan. Gerakan pertama mencakup dua langkah. Pertama, memahami arti atau makna dari pernyataan tertentu melalui studi situasi historis atau problem di mana pernyataan tersebut merupakan jawabannya. Kedua, menggeneralisir jawaban-jawaban khusus tersebut dan kemudian

¹⁷⁸ Musnur Hery: "Studi Islam dari Praksis Eksegesi ke Metodologi: Menuju Teks sebagai Objek Kajian" dalam M. Sirozi dkk, *Arah Baru Studi Islam di Indonesia Teori dan Metodologi* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2008), 261-264.

¹⁷⁹ Hery, "Studi Islam", 267-268.

¹⁸⁰ Hery, "Studi Islam", 268 dan 273-274.

mempertanyakan sebagai pernyataan sosial-moral objektif yang dapat disaring dari teks-teks khusus dalam sinaran latar belakang sosio-historis.¹⁸¹

Tugas pemahaman dalam langkah pertama adalah pemahaman akan makna alquran sebagai suatu keutuhan, sebaik pemahaman dalam tema prinsip-prinsip khusus yang membentuk respon terhadap situasi khusus. Pada tahap kedua, kita harus membuat sebuah upaya sistematis untuk memperoleh prinsip-prinsip dari aturan-aturan khususnya dan kemudian menggeneralisirnya sebagai hukum moral dan etik. Disebabkan konteks sosial dan keadaan saat ini tidak sama persis dengan saat Nabi Muhammad, maka gerakan kedua metodologi interpretasi Rahman adalah gerakan dari pandangan umum di atas menuju pandangan khusus, yaitu yang harus diformulasikan dan direalisasikan saat ini.¹⁸²

Menurut Hery, hermeneutika Essack, Wadud dan Rahman termasuk kategori hermeneutika yang menekankan pada sisi pengarang yang dipengaruhi oleh historisisme dan psikologisme pengarang hasil olahan Schleiermacher dan Dilthey, yang kemudian diteruskan oleh Emilio Betti. Pada hermeneutika ini pemahaman diarahkan kepada apa yang dimaksud sebenarnya oleh pengarang. Pengaranglah yang mempengaruhi interpretasi pembaca dan mendominasi makna teks sementara pembaca hanya inferior di bawah superioritas pengarang. Pengarang menjadi subjek kajian sementara pembaca menjadi objek kajian.¹⁸³

Model interpretasi hermeneutis dengan pendekatan kontekstual-historis di atas menurut Hery perlu diubah menjadi pendekatan dekontekstualisasi yang dikembangkan oleh Gadamer dan Heidegger. Pendekatan ini berpendirian bahwa pemahaman seharusnya tidak hanya mengedepankan historisitas pengarang tetapi pemahaman harus bersifat kreatif: melahirkan penafsiran baru dan bersifat produktif. Di sini sisi teks dan penafsir yang sebelumnya termarginalkan mendapat pemberdayaan dalam porsi yang mengagumkan. Terhadap studi Islam atau tafsir, maka fenomena ini menandai adanya peralihan dari studi

¹⁸¹ Hery, "Studi Islam", 275.

¹⁸² Hery, "Studi Islam", 275.

¹⁸³ Hery, "Studi Islam", 276-277.

teks agama (Islam) sebagai subjek studi menjadi studi teks agama sebagai objek studi.¹⁸⁴

Pengantar Studi Islam (2009) karya Rosihan Anwar, dkk.

Pada tahun 2009 buku studi Islam yang memuat pemikiran metodologis yang diterbitkan untuk kepentingan perkuliahan dalam bentuk buku dasar adalah *Pengantar Studi Islam (2009)* karya tiga orang dosen UIN Sunan Gunung Djati Bandung, yaitu Rosihan Anwar, Badruzzaman M. Yunus, dan Saehuddin. Ada beberapa aspek metodologis yang dikemukakan pada buku ini, yaitu (1) metode memahami Islam yang diambil dari gagasan Ali Syariati dan Abdul Razak; (2) beberapa pendekatan studi Islam: pendekatan teologis, antropologis, sosiologis, filosofis, historis, kebudayaan dan psikologis; (3) metode mengkaji sumber ajaran Islam (model penelitian tafsir dan model penelitian hadis); dan (4) metode pemikiran Islam: pendekatan *bayani*, *burhani* dan *irfani*.¹⁸⁵ Sebagian besar (nomor 1 sampai 3) telah dikemukakan oleh penulis sebelumnya terutama Abuddin Nata dalam *Metodologi Studi Islam*-nya yang banyak dikutip dalam buku ini. Karena itu ketiga, aspek ini tidak lagi dibahas di sini. Sementara paparan mengenai pendekatan *bayani*, *burhani* dan *irfani* pada buku ini akan dikemukakan pada bagian pemikiran Islam pada bab yang lain.

Studi Islam di Perguruan Tinggi (2010) Karya Muniron, dkk. dan Nuansa Studi Islam Sebuah Pergulatan Pemikiran (2010) karya Maftukhin dkk.

Pada tahun 2010 dipublikasikan lagi buku literatur studi Islam yang memuat gagasan metodologi, yaitu *Studi Islam di Perguruan Tinggi* karya tiga orang dosen STAIN Jember, yaitu Muniron, Syamsun Ni'am dan Asrar. Buku kedua adalah *Nuansa Studi Islam Sebuah Pergulatan Pemikiran (2010)* karya Maftukhin dkk. Kedua buku ini tidak banyak mengupas aspek metodologi tetapi lebih banyak membahas sisi konten dan hasil kajian. Buku pertama berfungsi sebagai buku dasar dan aspek metodologis yang terdapat di dalamnya hanya

¹⁸⁴ Hery, "Studi Islam", 278-279.

¹⁸⁵ Lihat Rosihan Anwar, dkk., *Pengantar Studi Islam* (Bandung: Pustaka Setia, 2009), 68-70, 72-95, 199-238 dan 239-249.

berkenaan tentang metode memahami Islam dengan menggunakan pendekatan *naqli*, pendekatan *'aqli* dan pendekatan *kasyfi*. Ketiga pendekatan ini telah dibahas sebelumnya pada buku yang lain, karena itu di sini tidak dipaparkan lagi. Buku kedua merupakan kumpulan tulisan mengenai analisis sejumlah pemikiran intelektual baik muslim maupun nonmuslim. Hanya sedikit bahasan mengenai pemikiran metodologis di sini (tentang metode memahami hadis dari Fazlur Rahman, metode analisis kebahasaan atau metode historis ilmiah studi bahasa dari Syahrur, dan pendekatan sosiologis dalam studi hukum Islam dari M. Atho Mudzhar). Isi bahasan metodologisnya pun pada umumnya sudah di singgung pada paparan metodologis sebelumnya. Karena itu buku ini pun tidak dipaparkan di sini.

Memahami Metodologi Studi Islam (Suatu Konsep tentang Seluk Beluk Pemahaman Ajaran Islam, Studi Islam dan Isu-isu Kontemporer dalam Studi Islam) (2013) karya Khoiriyah

Buku terakhir yang disurvei isi pemikiran metodologisnya adalah *Memahami Metodologi Studi Islam (Suatu Konsep tentang Seluk Beluk Pemahaman Ajaran Islam, Studi Islam dan Isu-isu Kontemporer dalam Studi Islam) (2013) karya Khoiriyah*.¹⁸⁶ Buku ini membahas lima pendekatan dan tujuh metode untuk studi Islam. Uraian singkat mengenai pemikiran metodologis terkait Pendekatan dan metode studi Islam dalam buku ini akan diurai di bawah ini.

Khoiriyah mengemukakan lima pendekatan untuk mengkaji Islam. Pertama, pendekatan teologis-normatif, yaitu pendekatan yang menekankan pada bentuk formal atau simbol-simbol keagamaan yang

¹⁸⁶ Khoiriyah adalah dosen tetap Fakultas Tarbiyah dan Keguruan IAIN Surakarta, lahir di Sukoharjo, 20 Juli 1977. Riwayat pendidikan: MIN Sukoharjo (1983-1989), MTs Assalam Sukoharjo (1989-1992), SMA Assalam Sukoharjo (1992-1995), Akademi Gizi Departemen Kesehatan RI Yogyakarta (1995-1998), Jurusan Sastra Arab Fakultas Ilmu Budaya UGM Yogyakarta (1996-2002), Pendidikan Akta IV UII Yogyakarta (2003), S2 Program Studi Pendidikan Islam, Konsentrasi Manajemen dan Kebijakan Pendidikan Islam PPs UIN Sunan Kalijaga (2002-2004). Karya intelektualnya dipublikasikan dalam sejumlah jurnal nasional. Karyanya dalam bentuk buku di antaranya adalah *Islam dan Logika Modern, Mengupas Pemahaman Pembaruan Islam* (2008), *Reorientasi Wawasan Sejarah Islam, dari Arab Sebelum Islam hingga Dinasti-dinasti Islam* (2012) dan *Menggagas Sosiologi Pendidikan Islam* (2012). Khoiriyah, *Memahami Metodologi Studi Islam (Suatu Konsep tentang Seluk Beluk Pemahaman Ajaran Islam, Studi Islam dan Isu-isu Kontemporer dalam Studi Islam)* (Yogyakarta: Teras, 2013), 253-255.

masing-masing bentuk formal atau simbol-simbol keagamaan tersebut mengklaim dirinya sebagai yang paling benar, sedangkan pemahaman yang lainnya salah. Agar pendekatan ini tidak menghasilkan pemahaman yang bersifat parsial dan saling menyalahkan, maka pendekatan ini perlu dilengkapi dengan pendekatan lain, seperti pendekatan sosiologi, sejarah, antropologi dan filsafat.¹⁸⁷

Kedua, pendekatan sosiologis, yaitu pendekatan yang berusaha memahami hubungan sosial manusia antara satu dengan yang lain atau antara kelompok yang satu dengan yang lain. Sosiologi menitikberatkan perhatiannya pada sistem sosial yang kompleks dan mengkajinya secara empiris, teoretis dan kumulatif. Dalam studi Islam, pendekatan ini digunakan untuk mengkaji aspek *mu'amalah (hablun min al-nas)* yang merupakan dimensi Islam yang menekankan urusan sosial.¹⁸⁸

Ketiga, pendekatan antropologi, yaitu pendekatan yang mengkaji aspek kebudayaan manusia berupa pemikiran, kelakuan dan hasil kelakuan. Dalam konteks sebagai metodologi, antropologi mengkaji masyarakat dengan titik tolak dari unsur-unsur tradisional, mengenai aneka warna, bahasa dan sejarah perkembangannya serta persebarannya, dan mengenai dasar-dasar kebudayaan manusia dalam masyarakat. Memahami Islam secara antropologis memiliki makna memahami Islam berdasarkan hal-hal tersebut di atas.¹⁸⁹

Keempat, pendekatan historis, yaitu pendekatan yang melakukan penyelidikan atas suatu masalah dengan mengaplikasikan jalan pemecahannya dari perspektif historis. Penelitian sejarah merupakan seperangkat aturan dan prinsip sistematis untuk mengumpulkan sumber-sumber sejarah secara efektif, menilainya secara kritis dan mengajukan sintesis dari hasil-hasil yang dicapai dalam bentuk tertulis. Pendekatan sejarah menitikberatkan pada kronologi pertumbuhan dan perkembangan. Dalam studi Islam, pendekatan atau metode ini dipakai untuk mengkaji aspek kebudayaan umat Islam. Kajian terhadap Islam dapat dilakukan dengan mengikuti periodisasi sejarah Islam yang telah dikembangkan oleh para ahli.¹⁹⁰

¹⁸⁷ Khoiriyah, *Memahami Metodologi*, 87.

¹⁸⁸ Khoiriyah, *Memahami Metodologi*, 89.

¹⁸⁹ Khoiriyah, *Memahami Metodologi*, 90-91.

¹⁹⁰ Khoiriyah, *Memahami Metodologi*, 92-93.

Kelima, pendekatan filosofis. Pendekatan ini digunakan untuk mengkaji aspek filosofis mengenai hakikat Tuhan, alam dan manusia serta mengkaji aspek filosofis hubungan antara manusia dengan Tuhan. Pendekatan ini diharapkan menghasilkan pemikiran-pemikiran yang orisinal yang bermanfaat dan mampu memberikan *problem solving* bagi persoalan-persoalan yang dihadapi oleh masyarakat.¹⁹¹

Menurut Khoiriyah, Islam tidak bisa dikaji hanya dengan satu metode tetapi harus menggunakan banyak metode, karena Islam bukan agama yang bersifat monodimensi. Karena itu, sebagaimana penulis-penulis metodologi studi Islam lainnya, Khoiriyah juga mengemukakan beberapa metode untuk mengkaji Islam. Metode pertama yang dikemukakannya adalah metode filologi. Metode filologi merupakan metode penelitian atas teks. Metode ini digunakan untuk meneliti naskah-naskah lama (manuskrip) untuk memahami apa yang terkandung di dalamnya sehingga dapat diketahui latar belakang kebudayaan masyarakat yang melahirkan naskah-naskah itu. Hanya saja menurut Khoiriyah, dalam studi Islam, metode ini memiliki kekurangan yaitu metode ini hanya untuk mengkaji Islam melalui teks-teks klasik dan tidak memperhatikan kehidupan umat Islam dalam masyarakat.¹⁹²

Kedua, metode deskriptif, yaitu metode penelitian yang dilakukan dengan cara berusaha menggambarkan objek apa adanya dan sangat berguna untuk permasalahan tingkah laku manusia. Metode ini dapat juga digunakan untuk memberikan uraian apa adanya terhadap tempat, tokoh (dengan pemikirannya) dan peristiwa.¹⁹³

Ketiga, metode komparatif, yaitu metode perbandingan antara yang satu dengan yang lain. Metode ini dimaksudkan untuk menemukan tipe, corak atau kategori suatu pemikiran kemudian memosisikannya dalam peta pemikiran secara umum. Dalam metode perbandingan dikemukakan teori induk yang menggambarkan tipologi atau aliran-aliran pemikiran dalam berbagai indikatornya.¹⁹⁴

¹⁹¹ Khoiriyah, *Memahami Metodologi*, 95-96.

¹⁹² Khoiriyah, *Memahami Metodologi*, 100-101.

¹⁹³ Khoiriyah, *Memahami Metodologi*, 101-102.

¹⁹⁴ Khoiriyah, *Memahami Metodologi*, 102.

Keempat, metode (pendekatan) hermeneutika, yaitu metode memahami pemikiran melalui (penafsiran) bahasa (teks). Hermeneutika diterapkan pada ilmu-ilmu kemanusiaan, sejarah, agama, filsafat, seni, sastra dan sebagainya. Menurut Khoiriyah, disiplin ilmu pertama yang banyak menggunakan hermeneutika adalah ilmu tafsir kitab suci. Karena itu, hermeneutika biasanya dipandang sebagai suatu subdisiplin teologi yang mencakup kajian metodologis tentang otentifikasi dan penafsiran teks. Teologi selalu dikaitkan dengan hermeneutika karena dogma adalah interpretasi kitab suci.¹⁹⁵

Kelima, metode fenomenologi, metode ini digunakan untuk mencari hubungan-hubungan pemikiran dengan kondisi-kondisi sosial yang ada sebelum dan sesudah pemikiran itu muncul. Metode fenomenologi merupakan metode yang didasari oleh filsafat fenomenologi, yaitu mengajarkan pentingnya melihat gejala yang tampak dari sebuah entitas untuk menafsirkan alam pemikiran yang berkembang dalam entitas tersebut. Jika metode ini digunakan dalam mengkaji Islam berarti seorang peneliti memahami dan menganalisis Islam bukan atas dasar nilai-nilai yang tertuang dalam teks yang bersifat normatif, namun bagaimana seorang peneliti memahami dan menganalisis Islam berdasarkan apa yang dipahami dan diamalkan oleh umatnya. Dengan begitu, Islam dipahami bukan dari sumber ajaran atau doktrin berupa Alquran dan sunnah tetapi Islam dipahami dari praktik yang ditampilkan oleh penganutnya. Namun karena fenomenologi ketika mengkaji agama terlalu menekankan aspek abstraknya sehingga kurang memiliki kerangka etis-pragmatis seperti teologi. Karena itu, metode ini harus dikompromikan dengan teologi agar saling mengisi dan menguatkan.¹⁹⁶

Keenam, metode mistik, yakni metode yang digunakan untuk mengkaji aspek supernatural. Metode ini berbeda dengan metode lain, seperti metode sains ilmiah yang menggunakan kaidah-kaidah ilmiah yang logis, empiris, dan rasional.¹⁹⁷

Ketujuh, metode holistik. Metode ini merupakan gambaran dari beberapa metode yang dimaksudkan untuk melihat semua aspek yang

¹⁹⁵ Khoiriyah, *Memahami Metodologi*, 103-105.

¹⁹⁶ Khoiriyah, *Memahami Metodologi*, 106-107.

¹⁹⁷ Khoiriyah, *Memahami Metodologi*, 108.

terdapat dalam suatu pemikiran. Cara berpikir deduktif digunakan untuk membuat tipologi, perbandingan digunakan untuk melihat pengaruh-pengaruh, dan hermeneutika digunakan untuk menemukan hubungan pemikiran dengan gejala-gejala sosial yang ada, sehingga pemahaman tentang Islam akan semakin integral dan komprehensif.¹⁹⁸

¹⁹⁸ Khoiriyah, *Memahami Metodologi*, 108.

BAB 3

METODE TAFSIR ALQURAN: TAHLILY, IJMALY, MUQARIN DAN MAWDHU'Y

Di Indonesia, literatur yang memaparkan tentang metode tafsir *tahlily*, *ijmaly*, *muqarin* dan *mawdhu'iy* telah banyak diterbitkan dan dipublikasikan terutama pada era kontemporer. Beberapa literatur kontemporer mengenai metode tafsir tersebut yang akan dipaparkan di sini adalah *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an* (1998) oleh Nashruddin Baidan, Abuddin Nata berjudul *Metodologi Studi Islam* (1998) memuat satu bab khusus tentang Model Penelitian Tafsir, *Metodologi Ilmu Tafsir* (2004) oleh Alfatih Suryadilaga dkk., dan *kaidah Tafsir* (2013) oleh M. Quraish Shihab. Berikut paparan singkat mengenai metode studi Alquran yang terdapat dalam literatur tersebut.

Abuddin Nata dalam bukunya *Metodologi Studi Islam* mengemukakan beberapa metode penafsiran Alquran sebagaimana yang dikemukakan oleh Quraish Shihab. Ragam metode tersebut secara garis besar terbagi dua, yaitu corak *Ma'tsur* (riwayat) dan corak penalaran. Metode *Ma'tsur* memiliki keistimewaan, yaitu menekankan pentingnya bahasa dalam memahami Alquran; memaparkan ketelitian redaksi ayat ketika menyampaikan pesan-pesannya; mengikat mufassir dalam bingkai teks ayat-ayat sehingga membatasinya terjerumus dalam subjektivitas berlebihan.¹ Sementara pada metode penalaran Nata mengemukakan beberapa model kajian tafsir yang dikemukakan oleh al-Farmawiy, yaitu metode *tahlily*, metode *ijmaly*, metode *muqarin* dan metode *mawdhu'iy*.²

¹ Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam* (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1998), 170.

² Nata, *Metodologi*, 171-175.

Metode *Tahliliy* atau *tajzi'iy* adalah metode penafsiran yang berusaha menjelaskan kandungan ayat-ayat Alquran sesuai urutan ayat yang tercantum dalam Alquran. Uraian meliputi kosakata, *asbab al-nuzul*, *munasabat*, dan lain-lain yang berkaitan dengan teks dan kandungan ayat. Setelah menjelaskan berbagai aspek di atas, kemudian dilakukan pemberian penjelasan final mengenai isi dan maksud ayat Alquran. Metode *ijmaliy* (metode global) adalah metode menafsirkan kandungan ayat Alquran secara global atau secara garis besarnya saja. Metode *muqarin* merupakan metode mengkaji Alquran dengan cara membandingkan ayat yang memiliki kesamaan redaksi baik pada kasus yang sama atau ayat yang berbeda dalam kasus yang sama; membanding ayat Alquran dengan hadis yang tampak bertentangan; dan membanding penafsiran para ulama tafsir. Metode *mawdhu'iy* sebagaimana pendapat Quraish Shihab yang dikutip oleh Nata sebagai berikut:

...metode *maudhui* mempunyai dua pengertian. Pertama, penafsiran menyangkut satu surat dalam Alquran dengan menjelaskan tujuan-tujuannya secara umum dan yang merupakan tema sentralnya, serta menghubungkan persoalan-persoalan yang beraneka ragam dalam surat tersebut antara satu dengan lainnya dan juga dengan tema tersebut, sehingga satu surah tersebut dengan berbagai masalahnya merupakan satu kesatuan yang tidak terpisahkan. Kedua, penafsiran yang bermula dari menghimpun ayat-ayat Alquran yang membahas suatu masalah tertentu dari berbagai ayat atau surat Alquran dan yang sedapat mungkin diurut sesuai dengan urutan turunnya, kemudian menjelaskan pengertian menyeluruh dari ayat-ayat tersebut, guna menarik petunjuk Alquran secara utuh tentang masalah yang dibahas itu.³

Metodologi studi Alquran dikemukakan secara lebih komprehensif oleh Nashruddin Baidan⁴ melalui bukunya *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an*. Sebagaimana Nata, Baidan juga mengupas tentang empat metode penafsiran Alquran, yaitu metode *ijmaliy*, metode analitis (*tahliliy*), metode komparatif (*muqarin*) dan metode

³ Nata, *Metodologi*, 175.

⁴ Nashruddin Baidan adalah Guru Besar Fakultas Ushuluddin IAIN Walisongo. Lahir pada tanggal 5 Mei 1951 di Lintau, Tanah Datar, Sumatera Barat. Pendidikan S1

tematik (*mawdhu'iy*). Hanya saja Baidan mengupasnya lebih detil dan mendalam dibanding Nata karena tulisan Baidan memang spesifik membahas metodologi tafsir, sementara Nata tidak.

Menurut Baidan, metode tafsir adalah cara menafsirkan Alquran sedang metodologi tafsir adalah pembahasan ilmiah tentang metode-metode penafsiran Alquran.⁵ Metode *ijmaliy* (global) adalah menjelaskan ayat-ayat Alquran secara ringkas tapi mencakup, dengan bahasa yang populer, mudah dimengerti, dan enak dibaca. Sistematisnya menuruti susunan ayat dalam mushaf dan penyajiannya tidak terlalu jauh dari gaya bahasa Alquran.⁶ Kelebihan metode ini menurut Baidan adalah (1) praktis dan mudah dipahami, tidak berbelit-belit dan cocok untuk pemula, (2) bebas dari penafsiran yang mengandung unsur israiliyyat dan dapat membendung pemikiran spekulatif yang terlalu jauh dari pemahaman Alquran, (3) akrab dengan bahasa Alquran karena uraiannya yang singkat dan padat sehingga pembaca tidak merasa sedang membaca tafsir. Kelemahan metode ini menurut Baidan adalah menjadikan petunjuk Alquran bersifat parsial dan tidak menyediakan ruang untuk mengemukakan analisis yang memadai.⁷

Metode *tahliliy* menurut Baidan adalah metode yang digunakan untuk menafsirkan ayat Alquran dari berbagai aspek dari ayat itu. Makna kandungan Alquran diuraikan ayat-demi ayat dan surah demi surah sesuai urutannya dalam mushaf. Aspek-aspek yang diuraikan meliputi kosa kata, konotasi kalimat, *asbab al-nuzul*, *munasabat* ayat, dan pendapat-pendapat terkait ayat yang ditafsirkan baik dari

Fakultas Adab IAIN Imam Bonjol (1977), S2 Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta (1986), dan S3 di IAIN Syarif Hidayatullah (1990) dalam bidang Ilmu Tafsir. Sebelum pindah ke IAIN Wali Songo Surakarta, ia adalah dosen Fakultas Tarbiyah IAIN Susqa Pekanbaru (1974-1994) dan pernah pula menjabat Pembantu Dekan III Fakultas Syariah IAIN Susqa. Selain itu ia aktif pula dalam kepengurusan ICMI wilayah Riau. Di antara karyanya adalah *Telaah Kritis terhadap Kitab Taj al-Tafasir Karangan al-Mirghani (Kajian Tafsir Perbandingan)*, *Reinterpretasi KONSEPSI Wanita di dalam Al-Qur'an (Kajian Tafsir Tematik)*, dan *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an*. Lihat bagian cover belakang buku Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998).

⁵ Baidan, *Metodologi*, 2.

⁶ Baidan, *Metodologi*, 13

⁷ Baidan, *Metodologi*, 22-29.

nabi, sahabat, tabiin maupun ahli tafsir. Bentuk penafsiran bisa berbentuk *ma'tsur* (riwayat) atau *ra'y* (pemikiran) sementara corak penafsirannya bisa bercorak fiqih, sufi, falsafi, *'ilmiy*, *adabiy ijtimai'y* atau yang lainnya.⁸ Kelebihan metode ini adalah (1) memiliki ruang lingkup penafsiran yang luas, dan (2) memungkinkan mufassir menuangkan gagasan penafsirannya sehingga dapat memuat berbagai ide. Kelemahannya adalah (1) menjadikan petunjuk Alquran menjadi parsial atau terpecah-pecah, (2) melahirkan penafsiran yang subjektif, (3) unsur israiliyyat memungkinkan masuk dalam penafsiran.⁹

Metode komparatif (*muqarin*) menurut Baidan adalah metode yang digunakan untuk membanding (1) teks ayat-ayat Alquran yang memiliki kesamaan redaksi dalam dua kasus atau lebih, dan atau memiliki redaksi yang berbeda pada satu kasus yang sama, (2) membanding ayat Alquran dengan hadis yang terlihat bertentangan, dan (3) membanding berbagai penafsiran ulama. Baidan juga mengemukakan pendapat al-Farmawiy bahwa metode komparatif adalah menjelaskan ayat-ayat Alquran berdasarkan apa yang telah ditulis oleh sejumlah mufassir. Langkah-langkahnya adalah memusatkan perhatian pada sejumlah ayat tertentu, lalu melacak berbagai pendapat mufassir tentang ayat tersebut baik salaf maupun khalaf, serta membandingkan pendapat-pendapat mereka untuk mengetahui kecenderungan masing-masing.¹⁰

Ada beberapa langkah yang harus dilakukan dalam penggunaan metode ini sesuai dengan jenis kasus yang dihadapi. Perbandingan ayat dengan ayat pada kasus redaksi yang berlebih dan berkurang atau pada kasus perbedaan ungkapan langkah-langkahnya adalah (1) menghimpun redaksi yang mirip, (2) membanding redaksi yang mirip, (3) menganalisis redaksi yang mirip, dan (4) membanding pendapat para mufassir. Perbandingan ayat dengan hadis langkah-langkahnya adalah (1) menghimpun teks ayat dan hadis, (2) membanding antara teks ayat dan teks hadis, dan (3) membanding berbagai pendapat mufassir. Perbandingan pendapat mufassir langkah-langkahnya adalah (1) Menampilkan teks ayat yang tafsirnya ingin diketahui dari

⁸ Baidan, *Metodologi*, 31-33.

⁹ Baidan, *Metodologi*, 55-62.

¹⁰ Baidan, *Metodologi*, 68.

sejumlah mufassir, (2) Menyajikan satu persatu penafsiran ulama tafsir, dan (3) melakukan perbandingan pendapat ulama tafsir.¹¹

Kelebihan metode komparatif menurut Baidan adalah metode ini memberikan wawasan penafsiran yang relatif lebih luas dan menunjukkan bahwa Alquran dapat menampung berbagai ide dan pendapat yang diperoleh melalui kaidah dan metode yang benar. (2) menumbuhkan sikap toleran terhadap pendapat orang lain yang berbeda atau bahkan kontradiktif sehingga dapat mengurangi fanatisme. (3) cocok bagi mereka yang ingin memperluas dan mendalami penafsiran Alquran dari berbagai pendapat terkait ayat tertentu. (4) mufassir terdorong untuk mengkaji berbagai ayat dan hadis serta pendapat mufassir lain yang membuatnya untuk berhati-hati dalam menafsirkan ayat. Kekurangan metode ini menurut Baidan adalah (1) hasil penafsiran tidak cocok untuk para pemula, (2) kurang dapat diandalkan untuk menjawab permasalahan sosial yang tumbuh di tengah masyarakat, dan (3) lebih banyak menelusuri penafsiran yang sudah ada daripada mengemukakan penafsiran baru.¹²

Metode tematik (*mawdhu'iy*) menurut Baidan adalah membahas ayat-ayat Alquran sesuai dengan tema atau judul yang telah ditetapkan. Semua ayat yang berkaitan dihimpun kemudian dikaji secara mendalam dan tuntas dari berbagai aspek yang terkait dengannya, seperti *asbab al-nuzul*, kosakota dan sebagainya. Langkah-langkah metode ini sebagaimana disebutkan oleh al-Farmawiy yang dikutip oleh Baidan adalah sebagai berikut. Pertama, menghimpun ayat-ayat yang berkenaan dengan judul sesuai dengan kronologi turunnya ayat, (2) menelusuri *asbab al-nuzul* ayat (jika ada), (3) meneliti kata atau kalimat yang digunakan dalam ayat terutama kosakata terkait tema, kemudian mengkajinya dari aspek bahasa, budaya, sejarah, *munasabah*, pemakaian *dhamir*, dan sebagainya, (4) mengkaji pemahaman ayat-ayat dari pendapat para mufassir baik klasik maupun kontemporer, dan (5) melakukan kajian secara tuntas dan saksama dengan menggunakan penalaran objektif melalui kaidah-kaidah tafsir

¹¹ Lihat contoh aplikasi metode ini pada Baidan, *Metodologi*, 100-142.

¹² Baidan, *Metodologi*, 143-144.

yang mu'tabar, serta didukung oleh fakta (jika ada) dan argument-argumen dari Alquran, hadis, atau fakta-fakta sejarah yang dapat ditemukan.¹³

Kelebihan metode ini menurut Baidan adalah (1) mampu menjawab tantangan jaman, (2) praktis dan sistematis, (3) dinamis sesuai dengan tuntunan jaman, dan (4) menghasilkan pemahaman yang utuh terhadap suatu masalah. Kekurangan metode ini adalah (1) memenggal ayat Alquran untuk memisahkan bagian ayat yang tidak relevan dengan topik yang dibahas, (2) membatasi pemahaman ayat pada permasalahan yang dibahas.¹⁴

Untuk mendalami lebih lanjut metodologi studi Alquran terutama dari sisi penafsiran Alquran, buku yang berjudul *Metodologi Ilmu Tafsir* (2004) dapat membantu untuk memberikan informasi awal. Beberapa metode tafsir yang dikemukakan dalam buku ini sama dengan apa yang telah dikemukakan oleh Baidan di atas, yaitu metode *ijmaliy, tahliliy, muqaran* dan *mawdhu'iy*.¹⁵ Meski demikian buku ini juga mengemukakan perlunya mencari format baru metodologi tafsir. Metode *mawdhu'iy* yang selama ini sangat aktual sebagai bahan diskursus masih bisa mungkin diperbarui. Perlunya pencarian format baru dan pembaruan metodologi tafsir setidaknya dilandasi dua faktor. Pertama, berkaitan dengan faktor internal Alquran yang diyakini berdialog dengan setiap generasi, situasi dan kondisi. Faktor ini menuntut adanya usaha untuk memahami Alquran sesuai dengan kebutuhan dan kemampuan setiap generasi dalam kondisi masing-masing. Kedua, faktor eksternal yang ada kaitannya dengan upaya penafsiran Alquran yang sampai saat ini belum mampu untuk merealisasikan fungsi Alquran secara ideal.¹⁶

¹³ Baidan, *Metodologi*, 151-153.

¹⁴ Baidan, *Metodologi*, 165-169.

¹⁵ Lihat tulisan Samsul Bahri "KOnsep-konsep Dasar Metodologi" dan M. Rusli "Metode Penulisan" dalam Alfatih Suryadilaga dkk., *Metodologi Ilmu Tafsir*, editor: Ainur Rofiq Adnan (Yogyakarta: Teras, 2010), h. 41-48 dan 149-152

¹⁶ Bahri, "KOnsep-konsep Dasar Metodologi", 49.

Moh. Sahlan yang menjadi salah satu penulis buku ini mengemukakan beberapa teknik analisis tafsir. Pertama, teknik analisis isi. Secara intuitif, analisis dapat dikarakterisasikan sebagai metode penelitian makna simbolik pesan-pesan. Ada dua hal yang harus diperhatikan, (1) pesan mempunyai makna ganda yang bersifat terbuka. Data selalu dapat dilihat dari beberapa perspektif, khususnya apabila data tersebut benar-benar bersifat simbolik; dan (2) makna tidak harus tersebar, walaupun konsensus atau persetujuan intersubjektif mengenai makna sebuah pesan akan sangat memudahkan analisis. Konsensus tersebut hanya berlaku untuk aspek yang jelas atau manifest dari komunikasi, atau hanya untuk sedikit orang yang kebetulan mempunyai perspektif kultural dan sosio-politik yang sama. Teknik analisis isi semacam ini dapat diterapkan dalam menafsirkan ayat-ayat Alquran, karena teknik ini didasarkan pada kenyataan, bahwa data yang dihadapi adalah bersifat deskriptif berupa pernyataan verbal (bahasa), bukan data kuantitatif.¹⁷ Kedua, teknik analisis filologis. Analisis filologis menunjuk arti pengkajian teks atau penelitian berdasarkan teks, berupa pembacaan, kemudian perbandingan antar berbagai teks, atau versi dari teks yang sama, berbagai jenis kritik teks atau perkembangan asal-usul teks. Dengan demikian, Alquran juga dapat dikaji secara tekstual, artinya data-data tersebut dianalisis dengan teks Alquran atau dengan hadis nabi dan riwayat sahabat. Ketiga, teknik analisis semantik. Semantik adalah studi dan analisis tentang makna-makna linguistik. Konkretnya, semantik adalah telaah makna, atau ilmu yang menelaah lambing-lambang atau tanda-tanda yang menyatakan makna, hubungan makna yang satu dengan yang lain. Makna dapat dianalisis pada posisinya dalam satuan-satuan bahasa berupa kata, frase, klausa, kalimat, paragraph dan wacana. Dapat pula dianalisis dalam struktur bahasa (fonologi, morfologi, dan sintaksis). Makna dapat pula dianalisis melalui pemahaman fungsi antar unsur. Secara teoritis, aspek semantik meliputi semantik leksikal, semantik gramatikal dan semantik kalimat. Penelitian tafsir dengan menggunakan analisis semantik adalah data berupa ayat-ayat

¹⁷ Moh. Sahlan, "Teknik Analisis Tafsir" dalam Alfatih Suryadilaga dkk., *Metodologi Ilmu Tafsir*, editor: Ainur Rofiq Adnan (Yogyakarta: Teras, 2010), 76-77.

Alquran dalam bentuk: (1) kosa kata Qurani (etimologis, morfologis, leksikal, ensiklopedia dan operasional); (2) frase Qur`ani; (3) klausa Qur`ani; (4) ayat-ayat Qur`ani; dan (5) hubungan antar bagian-bagian tersebut.¹⁸

Nanang Ghozali, salah satu penulis buku *Metodologi Ilmu Tafsir* menyajikan sebuah tulisan yang berjudul “Teknik Interpretasi dalam Penafsiran” mengemukakan tujuh teknik interpretasi. Pertama, interpretasi tekstual. Secara sederhana, teknik ini dapat diasosiasikan dengan tafsir *bi al-ma`tsur*. Data yang dihadapi ditafsirkan dengan teks-teks Alquran sendiri atau hadis. Langkah awalnya menggali pengertian dari sebuah kata dan berikutnya memperoleh kesimpulan dalam kalimat yang membentuk ayat yang dibahas. Kedua, interpretasi linguistik yaitu penafsiran Alquran dengan pengertian-pengertian dan kaidah-kaidah bahasa. Teknik interpretasi ini meliputi interpretasi gramatikal yang mengacu pada ketentuan bahasa Arab dan interpretasi retorikal dengan menggunakan kaidah-kaidah ilmu Balaghah. Ketiga, interpretasi sistematis yang berhubungan dengan *munasabat* ayat. Interpretasi ini didasarkan pada pandangan bahwa ayat-ayat Alquran satu sama lain saling berhubungan secara sistematis yang merupakan satu kesatuan yang utuh. Keempat, interpretasi sosio-historis, yaitu interpretasi dengan menggunakan pendekatan sejarah berkenaan dengan kehidupan sosio cultural masyarakat Arab ketika ayat yang dikaji diturunkan. Kelima, interpretasi teleologis, yaitu interpretasi yang berusaha memahami kandungan isi Alquran dan berbagai hikmah yang terkandung di dalamnya. Interpretasi terhadap ayat dilakukan dengan menggunakan pendekatan fiqh yang pada substansinya merupakan rumusan-rumusan tentang hikmah-hikmah yang terkandung dalam isi kandungan Alquran. Teknik interpretasi kultural, yaitu interpretasi yang dilakukan dengan menggunakan pengetahuan yang sudah mapan. Kultural di sini bermakna himpunan pengetahuan yang digunakan manusia

¹⁸ Sahlan, “Teknik Analisis Tafsir”, 77-80.

untuk menginterpretasi pengalaman serta menghasilkan perilaku sosial. Ketujuh, teknik interpretasi logis, yaitu teknik interpretasi terhadap Alquran dengan menggunakan prinsip-prinsip logika dan penalaran ilmiah. Penggunaan prinsip-prinsip logika telah menjadi basis pengembangan ilmu-ilmu keislaman khususnya Ushul fiqh dan 'ulum al-Qur'an.¹⁹

Berikutnya, Hendar Riyadi mengemukakan tafsir *mawdhu'iy* sebagai upaya rekonstruksi sistematis metodologi tafsir Alquran. Menurutnya, tafsir *mawdhu'iy* adalah “penafsiran, penjelasan, komentar atas Alquran mengenai suatu tema atau topik kehidupan (masalah teologi, etika sosial, atau kealaman) atau tema yang diambil dari pengertian ayat atau surat dalam Alquran sendiri untuk menjelaskan kedudukan hukumnya, melalui atau dengan cara menghimpun ayat Alquran dalam satu surah atau lebih yang berkaitan dengan tema (topik) yang dibahas”.²⁰

Riyadi mengemukakan dua bentuk Tafsir *Mawdhu'iy* berikut dengan langkah metodisnya masing-masing. Pertama, tafsir *al-Mawdhu'iy* yang secara spesifik membahas satu tema atau konsep (kata). Konsep tersebut ada yang diambil dari konsep Alquran sendiri secara tegas seperti konsep umat, jihad, ilm dan lainnya, adapula yang tidak tegas tetapi muncul dari pengertian atau pemahaman terhadap Alquran sasaran (pesan) dalam suatu ayat atau surat seperti konsep ketuhanan dalam al-an'am. Ada pula yang bertolak dari konsep ilmu-ilmu sosial dan budaya atau filsafat sosial seperti konsep demokrasi, ekonomi, politik, seni, ekologi, dan sebagainya. Adapula yang diambil dari konsep ilmu-ilmu keislaman tradisional seperti konsep tauhid, takdir, jihad dan sebagainya. Langkahlangkah metodis jenis tafsir *mawdhu'iy* jenis pertama ini adalah (1) menetapkan masalah (tema, konsep, atau topik) yang akan dibahas; (2) menghimpun ayat-ayat yang berkaitan dengan masalah (tema atau konsep) tersebut; (3) menyusun kronologi ayat sesuai dengan masa turunnya, disertai

¹⁹ Nanang Ghozali, “Teknik Interpretasi dalam Penafsiran” dalam Alfatih Suryadilaga dkk., *Metodologi Ilmu Tafsir*, editor: Ainur Rofiq Adnan (Yogyakarta: Teras, 2010), 84-90.

²⁰ Hendar Riyadi, *Tafsir Emansipatoris Arah Baru Studi Tafsir Al-Quran* (Bandung: Pustaka Setia, 2005), 266.

pengetahuan tentang *asbab al-nuzul*-nya; (4) memahami korelasi atau *munasabat* ayat-ayat tersebut dalam suratnya masing-masing; (5) menyusun pembahasan dalam kerangka yang sistematis, sempurna, dan utuh (*outline*); (6) melengkapi pembahasan dengan hadis-hadis yang relevan dengan pokok bahasan; (7) mempelajari ayat-ayat tersebut secara keseluruhan dengan jalan menghimpun ayat-ayatnya yang mempunyai pengertian yang sama, mengkompromikan antara yang *'aam* dan yang *khash*, antara yang mutlak dan *muqayyad* atau ayat-ayat yang tampak bertentangan, sehingga kesemuanya bertemu dalam satu suara tanpa perbedaan atau pemaksaan.²¹

Kedua, tafsir yang membahas satu surat atau lebih secara utuh dan menyeluruh mengenai maksud masalah yang dikandungnya sehingga surat tersebut tampak dalam bentuknya yang betul-betul utuh dan cermat seperti penjelasan mengenai tafsir surah al-Kahfi, Saba', Luqman dan Surat-surat pendek dan sebagainya. Langkah metodisnya adalah sebagai berikut: (1) membuat rumusan pendahuluan yang membuat pengetahuan mengenai masalah-masalah yang berkaitan dengan surat yang hendak dibahas seperti pengetahuan sebab *nuzul* dan kronologi turunnya surat: Makkiah awal, pertengahan dan akhir; Madinah awal dan akhir serta penjelasan dari hadis-hadis sahih tentang penamaan surat atau sebagian kekhususan dan keistimewaannya; (2) berusaha menemukan sasaran atau pesan asasi (prinsipil) dari surat yang dibahas serta perdebatan yang berkembang disepertinya, baik yang berkenaan dengan penamaan surat, tema (topik) yang muncul dari pemahaman surat maupun dari kronologi turunnya; (3) membagi (mengklasifikasikan) surat (terutama surat yang panjang) pada beberapa penggal atau bagian berdasarkan pembicaraan pesan atau sasaran ayat beserta kesimpulan petunjuk Alquran dan penjelasan *munasabat* atau korelasinya; (4) mengikat (menyatukan) bagian-bagian tersebut beserta setiap kesimpulan petunjuk-petunjuk dari sasaran atau pesan yang asasi (prinsipil) pada surat untuk menjelaskan sasaran atau pesan secara utuh.²²

²¹ Riyadi, *Tafsir Emansipatoris*, 266-268.

²² Riyadi, *Tafsir Emansipatoris*, 267-269.

Bahasan mengenai metode-metode tafsir mutakhir dapat dijumpai pada karya pakar tafsir Indonesia, M. Quraish Shihab yaitu *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat al-Qur`an* (2013). Uraian Quraish Shihab mengenai keempat metode ini adalah sebagai berikut.

Pertama, metode *tahliliy*/analisis. Metode ini merupakan metode yang berusaha menjelaskan kandungan ayat-ayat Alquran dari berbagai seginya, sesuai dengan pandangan, kecenderungan, dan keinginan mufassirnya yang dihadirkan secara runtut sesuai dengan perurutan ayat-ayat dalam mushaf. Uraian di dalamnya mencakup pengertian kosakata ayat, *munasabat* ayat, *sabab al-nuzul* (kalau ada), makna global ayat, hukum yang dapat ditarik, aneka *qira`at*, *I`rab* ayat, dan keistimewaan ayat. Hasil penafsiran metode ini ada yang bersifat kebahasaan, hukum, sosial budaya, filsafat/sains dan ilmu pengetahuan, tasawuf/isyariy dan lainnya sesuai kecenderungan penafsirnya. Metode ini, menurut Shihab, terkadang bertele-tele dan “membelenggu” generasi setelahnya, karena mufassir menyajikan pendapat secara teoritis dan mengesankan bahwa itulah pesan Alquran yang harus diindahkan untuk setiap waktu dan tempat.²³

Kelemahan terbesar metode ini, menurut Shihab, adalah kurangnya rambu-rambu metodologis yang harus diindahkan mufassir ketika menarik makna dan pesan ayat-ayat Alquran, bahkan ketika menyodorkan hidangannya. Penafsir cenderung menyajikan semua yang terdapat dalam benaknya yang tidak pernah tuntas sehingga menimbulkan kejenuhan pembacanya. Sebab, mufassir hanya mengarahkan pada ayat yang dibahas tanpa mengaitkan dengan makna ayat lain yang memiliki keterkaitan.²⁴

Kedua, metode *ijmaliy*/global, yaitu metode yang hanya menguraikan makna-makna umum yang dikandung oleh ayat yang ditafsirkan dalam bingkai suasana qur`ani. Di sini tidak perlu dikemukakan *asbab al-nuzul*, *munasabat*, kosakata, dan segi

²³ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat al-Qur`an* (Jakarta: Lentera Hati, 2013), 378-379.

²⁴ Shihab, *kaidah Tafsir*, 379.

keindahan bahasa, tetapi langsung menjelaskan kandungan ayat secara umum atau hukum dan hikmah yang dapat ditarik.²⁵

Ketiga, metode *muqarin*/perbandingan. Metode ini memiliki tiga bentuk kajian, yaitu (1) perbandingan ayat-ayat Alquran yang berbeda redaksinya satu sama lain, padahal secara sepintas terlihat bahwa ayat-ayat tersebut berbicara tentang persoalan yang sama; (2) perbandingan ayat yang berbeda kandungan informasinya dengan hadis Nabi saw.; dan (3) perbandingan perbedaan pendapat ulama menyangkut penafsiran ayat yang sama. Di sini yang dibahas bukan sekadar perbedaannya, tetapi argumentasi masing-masing, bahkan mencoba mencari apa yang melatarbelakangi perbedaan itu dan berusaha pula menemukan sisi-sisi kelemahan dan kekuatan masing-masing penafsiran.²⁶

Keempat, metode *mawdhu'iy*/tematik, yaitu metode yang mengarahkan pandangan kepada satu tema tertentu. Kemudian mencari pandangan Alquran tentang tema tersebut dengan jalan menghimpun semua ayat yang membicarakannya, menganalisis, dan memahaminya ayat demi ayat, lalu menghimpunnya dalam benak. Ayat yang bersifat umum dikaitkan dengan yang khusus, yang *muthlaq* digandengkan dengan yang *muqayyad*, dan lain-lain, sambil memperkaya uraian dengan hadis-hadis yang berkaitan untuk kemudian disimpulkan dalam satu tulisan pandangan menyeluruh dan tuntas menyangkut tema yang dibahas itu.²⁷

Langkah-langkah penerapan metode *mawdhu'iy* menurut Shihab adalah sebagai berikut. Pertama, menerapkan masalah yang akan dibahas (topik/tema). Kedua, melacak dan menghimpun masalah yang dibahas tersebut dengan menghimpun ayat-ayat Alquran yang membicarakannya. Ketiga, mempelajari ayat demi ayat yang berbicara tentang tema yang dipilih sambil memperhatikan *sabab al-nuzul*-nya. Keempat, menyusun runtutan ayat Alquran yang berkaitan dengan ayat-ayat sesuai dengan masa turunnya, khususnya jika berkaitan

²⁵ Shihab, *Kaidah Tafsir*, 381.

²⁶ Shihab, *Kaidah Tafsir*, 382 dan 385..

²⁷ Shihab, *Kaidah Tafsir*, 385.

dengan hukum, atau kronologi kejadiannya jika berkaitan dengan kisah, sehingga tergambar peristiwanya dari awal hingga akhir. Kelima, memahami korelasi (*munasabah*) ayat-ayat tersebut dalam surahnya masing-masing. Keenam, menyusun pembahasan dalam kerangka yang sempurna, sistematis dan utuh, Ketujuh, melengkapi penjelasan ayat dengan hadis, riwayat sahabat, dan lain-lain yang relevan bila dipandang perlu, sehingga pembahasan menjadi semakin sempurna dan semakin jelas. Kedelapan, setelah tergambar keseluruhan kandungan ayat-ayat yang dibahas, langkah berikutnya adalah menghimpun masing-masing ayat pada kelompok uraian ayat dengan menyisihkan yang telah terwakili atau mengkompromikan antara yang 'am (umum) dan yang khas (khusus), *muthlaq* dan *muqayyad*, atau yang pada lahirnya bertentangan, sehingga kesemuanya bertemun dalam satu muara, tanpa perbedaan atau pemaksaan sehingga lahir satu simpulan tentang pandangan Alquran menyangkut tema yang dibahas.²⁸

Selanjutnya, Shihab memberikan catatan terkait praktik metode tafsir tematik ini. Pertama, tidak semua tema dibahas oleh Alquran karena Alquran tidak membicarakan segala sesuatu. Karena itu pengguna metode ini harus pandai-pandai memilih tema dan hendaknya memprioritaskan persoalan yang terkait dan diperlukan oleh masyarakat. Kedua, para pemula yang menerapkan metode ini sering melakukan beberapa kesalahan, antara lain: (1) Sajian tidak dalam bentuk bahasan yang utuh dalam satu kesatuan, tetapi bahasan ayat demi ayat disajikan secara berdiri sendiri, padahal seharusnya tidak demikian; (2) kesalahan tadi berlanjut pada penyajian sebab turun ayat, kosakata atau *munasabah* dengan ayat sebelumnya, padahal tidak diperlukan, kecuali jika terkait erat dengan ide yang akan disajikan; dan (3) memasukkan ide-ide yang benar tetapi tidak relevan dengan ayat-ayat yang dibahas temanya. Mestinya setiap ide jelas rujukannya pada ayat-ayat yang dipilih, jika tidak demikian, penafsir dianggap memiliki prakonsepsi atau memasukkan ide-ide yang tidak

28 Shihab, *Kaidah Tafsir*, 389-390.

sejalan dengan maksud ayat. Penafsir tematik harus menghindari hal ini dengan mengajak Alquran sendiri yang berbicara.²⁹

²⁹ Shihab, *Kaidah Tafsir*, 390-391.

BAB 4

PENGUNAAN METODE HERMENEUTIKA DALAM STUDI ALQURAN

Gagasan tentang perlunya aplikasi hermeneutika dalam studi Alquran di Indonesia telah dikemukakan secara terbuka pada dekade 90-an. Di antara intelektual muslim Indonesia yang mengusulkan penggunaan hermeneutika ini adalah Amin Abdullah dan Komaruddin Hidayat. Pemikiran serius mengenai aplikasi hermeneutika ini dikemukakan oleh Komaruddin Hidayat secara detil melalui bukunya, *Memahami Bahasa Agama Sebuah Kajian Hermeneutika* (1996) sementara Amin Abdullah hanya mengusulkan penggunaan ini secara pintas pada bukunya *Studi Agama Normativitas atau Historisitas* (1996). M. Atho Mudzhar dalam bukunya *Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Praktek* (1998) juga menyebut-nyebut hermeneutika Alquran, tetapi ia tidak memiliki pemikiran metodologis terkait hermeneutika pada dekade 90-an ini.¹

Sejak beredarnya buku *Memahami Bahasa Agama* (1996) karya Komaruddin Hidayat, literatur tentang hermeneutika semacam ini semakin meningkat jumlahnya pada dekade awal abad 21. Publikasi literatur hermeneutika untuk studi Alquran tidak surut meski muncul kritik keras bahkan pengharaman terhadap aplikasi hermeneutika dalam studi Alquran, sebaliknya jumlahnya semakin banyak. Pemikiran tentang penggunaan hermeneutika sebagai salah satu metode dalam studi Alquran dituangkan dalam beberapa

¹ Mudzhar menyebut beberapa trend baru dalam studi Alquran di antaranya adalah studi tekstual dan kontekstual, studi interdisipliner dalam tafsir Alquran, dan salah satunya lagi adalah studi hermeneutika Alquran. Lihat: M. Atho Mudzhar, *Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Praktek* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), h. 20.

bentuk buku di antaranya adalah *Hermeneutika Alqur`an Mazhab Yogya* (2003) karya Sahiron Syamsuddin dkk., *Hermeneutika Al-Qur`an Tema-tema Kontroversial* (2005) karya Fahrudin Faiz, *Tafsir Emansipatoris Arah Baru Studi Alquran* (2005) oleh Hendar Riyadi, *Metode Tafsir Ayat-ayat Sains dan Sosial* (2007) oleh Rosadisastra, *Pergeseran Paradigma Tafsir* (2008) oleh Abdul Mustaqim, *Arah Baru Studi Ulum al-Qur`an Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya* (2009) karya Aksin Wijaya, *Metodologi Studi Alquran* (2009) oleh Abd Moqsih Ghazali dkk., *Hermeneutika Alquran dan Hadis* editor: Sahiron Syamsuddin, dan *Metodologi Tafsir Al-Qur`an: Strukturalisme, Semantik, Semiotik, dan Hermeneutik* (2013) karya Yayan Rahtikawati dan Dadan Rusmana. Sementara untuk respon kritis terhadap hermeneutika Alquran dapat dilihat pada *Membumikan Al-Qur`an Jilid 2* (2010) dan *Kaidah Tafsir* (2013) keduanya karya Muhammad Quraish Shihab. Terkait metodologi studi *living* Quran, hanya ditemukan satu buku yang membahasnya secara khusus, yaitu *Metodologi Penelitian Living Qur`an dan Hadis* (2007). Berikut ini adalah paparan singkat mengenai penggunaan hermeneutika dalam studi Alquran yang digali dari beberapa buku di atas.

Pemikiran terkait hermeneutika sebagai metode penafsiran untuk diaplikasikan dalam studi Alquran secara sistematis dikemukakan oleh Komaruddin Hidayat² dalam bukunya *Memahami Bahasa Agama Sebuah Kajian Hermeneutika* (terbit pertama kali 1996). Menurut Hidayat, hermeneutika dalam tradisi Islam sudah dikenal sejak Alquran diwahyukan yang dikenal dengan ilmu tafsir. Untuk melakukan penafsiran, seorang mufassir dibekali ilmu sejarah Alquran, gramatika serta sastra Arab yang mencakup ilmu Balaghah, bayan dan ma`aniy. Hanya

2 Komaruddin Hidayat lahir di Pabelan, Magelang, Jawa Tengah, 18 Oktober 1953. Dia merupakan alumnus IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta dan S3 Jurusan Filsafat Middle East Technical University (METU) Turki (1990). Kini merupakan pengajar di UIN Syarif Hidayatullah dan sekarang ini masih menjabat sebagai Rektornya. Beberapa karyanya di antaranya adalah *Psikologi Beragama* (2005), *Psikologi Kematian* (2006), *Menjadi Indonesia*, editor/penulis (2006), *Reinventing Indonesia*, editor (2008), *Berdamai dengan Kematian* (2009), *Spiritual Side of Golf* (2009) dan *250 Wisdom, Membuka Mata Menangkap Makna* (2010). Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama Sebuah Kajian Hermeneutika* (Bandung: Mizan, 2011), 325-326.

saja, menurut Hidayat, hermeneutika yang berkembang dan dipahami dalam tradisi filsafat kelihatannya, secara metodologis, melangkah lebih jauh, sehingga melampaui batas tradisi ilmu tafsir yang selama ini dikembangkan dalam studi Islam. Ini tidak berarti, menurut Hidayat, hermeneutika lebih tinggi atau lebih maju dari ilmu tafsir. Hal ini semata-mata menyangkut perbedaan tradisi dan metodologi yang diterapkan, yang masing-masing berkembang dalam tradisi filsafat serta sejarah dan lingkungan intelektual yang berbeda.³

Hermeneutika yang ingin ditawarkan oleh Hidayat adalah hermeneutika yang berangkat dari tradisi filsafat bahasa yang kemudian melangkah pada analisis psiko-historiko-sosiologis. Jika pendekatan ini diaplikasikan pada kajian teks Alquran, maka persoalan dan tema yang dihadapi adalah bagaimana teks Alquran hadir di tengah masyarakat, dipahami, ditafsirkan, diterjemahkan, dan didialogkan dalam rangka menafsirkan realitas sosial. Dalam hal ini Alquran dilihat dari tiga perspektif, yaitu perspekti teologi, filsafat linguistik, dan mistikal. Secara teologis, Alquran adalah suci absolut dan berlaku di mana dan kapan saja sehingga tidak mungkin diubah dan diterjemahkan. Secara historis dan filsafat linguistik, Alquran telah menjelma menjadi teks yang diberlakukan sebagai objek kajian yang tidak bisa mengelak untuk ditafsirkan dan dikritisi sepanjang jaman. Di sini Alquran memiliki dua dimensi: sakral dan profan, absolut dan relatif, historis dan metahistoris. Sementara secara filsafat-tasawuf, pemahaman berangkat dari pemahaman nalar dan pengalaman batin yang memungkinkan membuka ruang penafsiran yang sangat liberal. Kebenaran bukan lagi yang tertera dalam teks, melainkan dalam produk penalaran dan pengalaman ma'rifatullah.⁴

Menurut Hidayat, aplikasi hermeneutika dapat menghasilkan empat tipologi penafsiran terhadap teks Alquran. Pertama, menafsirkan ayat untuk menentukan jawaban akhir tentang yang benar atau salah dari dua kemungkinan yang ada. Kedua, menafsirkan sebuah ayat yang melahirkan makna lain, yaitu makna yang tersirat dari sebuah

³ Hidayat, *Memahami*, 223-224.

⁴ Hidayat, *Memahami*, 224-225.

ayat, yang kemudian melengkapi makna lahir atau bisa jadi sebagai pengganti makna lahir. Ketiga, menemukan dan menambahkan makna tambahan dari makna yang telah ada dalam ayat, dan menganggap bahwa sebuah ayat menyimpan kemungkinan yang sah untuk dikembangkan lebih jauh. Keempat, bermula dari pemahaman ayat, lalu menciptakan pengertian yang sama sekali baru, sehingga seakan-akan sudah berada di luar pengertian teks, padahal masih berkait dari sisi spirit.⁵

Tugas utama hermeneutika menurut Hidayat adalah menghidupkan kembali secara imajiner sebuah teks dalam jaringan interaksi antara pembicara, pendengar dan situasi batin serta sosial yang melingkupinya agar sebuah statemen tidak mengalami alienasi dan menyesatkan pembacanya. Dengan kata lain, memahami sebuah teks selalu mengasumsikan interaksi dinamis antara variabel psiko-sosiologis yang muncul pada dunia pengarang dan dunia pembacanya. Teks adalah bagian dari sebuah wacana yang hidup sehingga dengan demikian, dibalik teks terdapat mata rantai sosial psikologis yang perlu dipertimbangkan oleh pembacanya.⁶ Lalu bagaimana memahami Alquran dan pengarangnya yang berada di luar batas sejarah dan kapasitas manusia? Untuk menjelaskan hal ini Hidayat mengemukakan beberapa metode dan tren menafsirkan Alquran yang berkembang dalam dunia Islam.

Pertama, pendekatan gramatikal-tekstual. Pendekatan ini didukung oleh argumentasi bahwa Alquran sebagai sebuah teks suci telah sempurna pada dirinya sendiri. Alquran diyakini memiliki kemukjizatan bahasa, sehingga dengan penguasaan ilmu bahasa Arab, seseorang bisa menangkap kandungan dasarnya. Pendekatan ini cukup menonjol di kalangan ahli fiqih dan kalam (teologi). Kedua, pendekatan yang melahirkan metode penafsiran berdasarkan tradisi kenabian (*tafsir bi al-ma`tsur*). Pendekatan ini didasarkan pada pandangan bahwa manusia tidak mampu menjangkau “pengarang” Alquran, karena itu problem pengarang kemudian dialihkan kepada

⁵ Hidayat, *Memahami*, 226.

⁶ Hidayat, *Memahami*, 236.

pembawanya, Muhammad yang hidup dalam konteks historis. Di sini Muhammad dipandang memiliki otoritas menjelaskan Alquran sehingga Nabi secara historis menggantikan kedudukan Allah sebagai sebagai pengarangnya. Ketiga, pendekatan mistikal-filosofis. Pendekatan ini hendak menggali substansi makna yang terwadahi dalam proposisi bahasa yang dianggap sebagai pintu masuk untuk meraih pesan yang berada di luar pengertian lahir yang bersifat proporsional. Pendekatan filosofis yang tanpa disertai penghayatan mistikal sering dianggap hanya mengandalkan penalaran logis.⁷

Uraian Hidayat di atas menunjukkan bahwa untuk mengaplikasikan hermeneutika dalam studi Alquran, Allah sebagai pengarang Alquran yang berada di luar jangkauan manusia digantikan posisinya oleh Nabi yang penerima dan pembawa wahyu yang dianggap memiliki otoritas dalam menafsirkan Alquran. Karena itu, teks Alquran yang dipandang sebagai kalam Allah yang redaksinya telah ditransformasikan ke dalam bahasa manusia oleh pribadi Muhammad harus diposisikan sebagai teks yang memiliki dua pengarang agar hermeneutika dapat dioperasionalkan. Jadi dalam memahami Alquran, kata Hidayat, kita dihadapkan pada “dua pengarang” yaitu Allah dan Nabi Muhammad. Gagasan dasar Tuhan sebagai pengarang Alquran telah dijurubicarai oleh Muhammad yang tentu saja diwarnai oleh bahasa dan tradisi Arab.⁸

Untuk memahami teks keagamaan dengan baik, ada empat agenda yang perlu dipertimbangkan. Pertama, apakah dalam diri kita sendiri memiliki cukup pesyaratan yang diperlukan untuk menangkap gagasan dari luar? Kedua, apakah kita memiliki data yang cukup mengenai pribadi penulis serta situasi sosial di mana sebuah teks dilahirkan? Ketiga, karena objek yang akan kita pahami tidak hadir, melainkan menjelma dalam bentuk teks, bagaimanakah mata rantai yang menghubungkan antara teks dan pengarangnya? Keempat, apakah kriteria dalam menentukan bahwa pemahaman kita terhadap teks yang kita baca sudah benar? Dengan mempertimbangkan proses pemahaman yang demikian, pendekatan rasional-deduktif semata

⁷ Hidayat, *Memahami*, 239.

⁸ Hidayat, *Memahami*, 241-242.

tidak cukup untuk tanpa disertai kedekatan subjek pada objek dengan keterbukaan pikiran dan hati untuk mendengarkan dan memahami “orang lain” (teks) seutuh mungkin.⁹ Persyaratan di atas menunjukkan pentingnya untuk memahami pengarang dan memahami kondisi si penafsir sendiri. Dalam memahami teks seseorang dituntut untuk memahami pribadi sang pengarang yang melahirkannya serta situasi dan tradisi sosial di mana ia hidup. Tuntutan ini sudah pasti sulit. Tuntutan di atas muncul karena sebuah teks bisa saja menipu pembacanya atau setidaknya tidak mudah ditangkap makna autentiknya. Dengan begitu, dalam membaca seseorang dituntut untuk menafsirkan. Kondisi ini dapat saja membawa seseorang berada dalam paham relativisme yang selama ini menjadi momok hermeneutika. Meski demikian, relaativisme tidak berarti mesti jatuh pada paham nihilisme dan ateisme.¹⁰

Meskipun teks Alquran telah memiliki sistem tanda yang disepakati oleh ahli tata bahasa sebagai petunjuk jalan dalam perburuan makna, tetapi sulit menyingkirkan fakta bahwa setiap pemahaman selalu melibatkan proses penafsiran, dan setiap penafsiran mesti terikat dengan kapasitas pribadi beserta prasangka yang telah ada sebelumnya. Prasangka merupakan nilai-nilai dan sistem kepercayaan yang diterima secara turun temurun tanpa melalui seleksi kritis. Prasangka yang paling kuat bertahan adalah prasangka yang diwariskan dari tradisi agama karena adanya sumber legitimasi berupa simbol-simbol keagamaan yang dianggap sakral. Dalam diskusi hermeneutika, sebuah prasangka yang disertai poengujian kritis berperan positif ketika dimaksudkan sebagai usaha untuk menginterogasi sebuah teks agar mengeluarkan jawabannya yang jujur, mendalam, dan konsisten. Dialog dengan teks hanya bisa ditangkap dengan kemampuan imajinasi dan interpretasi kreatif. Dalam hal ini kesadaran hermeneutika (*hermeneutical consciousness*) muncul dengan beberapa pertanyaan. Pertama, bagaimanakah memposisikan sebuah perjumpaan antara kita yang berada dalam kekinian dan teks yang lahir di masa lalu? Kedua, dimana dan bagaimana menemukan

⁹ Hidayat, *Memahami*, 243-244.

¹⁰ Hidayat, *Memahami*, 244-245.

“kebenaran” di tengah pergulatan teks dan tradisi yang senantiasa hendak menaklukkan kesadaran kita?¹¹

Hermeneutikasebagai metode penafsiran dipergunakan untuk memahami teks yang sudah menyejarah. Karena sejarah sebagai peristiwa tidak mungkin terulang sementara teks merupakan dokumentasi yang berisi penafsiran dan rekonstruksi atas sebuah peristiwa yang ditulis oleh pengarangnya, maka antara sejarah yang terjadi di masa lalu dengan pembaca yang ada di masa kini terhalang tabir. Hubungan keduanya hanya dimungkinkan melalui makna yang dikandung teks. Untuk memahami teks yang sudah menyejarah seperti Alquran diperlukan ziarah imajinatif dan intelektual ke masa lalu untuk mengenal tradisi dan kondisi dunia pengarang. Setelah itu pembaca mengajak pengarang yang hadir dalam teks untuk berziarah ke masa kini. Di sini dipertemukan antara teks, tradisi sosial dan subjek masyarakat pembaca. Pertemuan ketiganya akan memperluas horizon pembaca atau penafsir. Perluasan horizon diperlukan agar pembaca memiliki pandangan yang jauh yang menyediakan banyak alternatif. Orang yang memiliki horizon adalah orang yang berada di ketinggian. Mereka yang berada di ketinggian karena keluasan ilmu dan pengalamannya dapat melihat alternatif lain yang ada di seberang dan di dataran rendah. Perluasan horizon melalui ziarah imajinatif pada tradisi masa lampau dan berdialog dengan para jenius lewat karya tulisnya dalam seting sosial kehidupan mereka akan melahirkan *the fusion of new horizons*.¹²

Berdasarkan tinjauan hermeneutik skriptural dan sejarah, hubungan antara teks, tradisi sosial dan subjek masyarakat pembaca sangat penting untuk dipahami karena dalam memahami Alquran tidak cukup hanya memusatkan pada salah satu variabel. Ketiganya telah melahirkan komunitas pembaca (umat Islam); komunitas pembaca melahirkan tradisi (Islam); kemudian berdasarkan tradisi yang diterimanya, umat Islam menafsirkan Alquran. Hubungan antara teks Alquran, tradisi keberagamaan, dan penafsiran terhadap teks

¹¹ Hidayat, *Memahami*, 245, 247 dan 251.

¹² Hidayat, *Memahami*, 245-249.

Alquran telah melahirkan lingkaran hermeneutik sedemikian rupa dan tidak pernah berhenti sejak Nabi Muhammad memulai dakwahnya 15 abad yang lalu. Dikatakan lingkaran hermeneutik karena pemahaman serta tradisi yang muncul dari hubungan ketiga variabel itu tidak pernah berhenti dan tidak pernah tertutup. Dengan begitu, proses pemahaman terhadap Alquran, terhadap tradisi, dan terhadap diri sendiri tidak selalu sempurna.¹³

Hidayat kembali mengingatkan pentingnya persoalan psikologi dan gramatika bahasa dalam memahami sebuah teks. Karena dalam memahami sesungguhnya terjadi peristiwa dialog imajinatif antara pembaca dan pengarang, maka diperlukan sikap saling mendengarkan (*reciprokal listening*), toleran (*tolerance*), atau saling menghargai (*mutual respect*) agar sebuah dialog yang jujur dan produktif bisa terwujud. Tetapi, karena lawan dialog tidak hadir, melainkan diwakili oleh teks, maka semiotika menjadi salah satu petunjuk jalan untuk sampai pada sasaran. Dialog antara pembaca dan pengarang dijembatani oleh teks.¹⁴

Semiotika atau semiologi mempelajari fungsi tanda dalam teks, berperan membimbing pembaca untuk memahami sistem tanda yang ada dalam teks agar pembaca bisa menangkap pesan yang terkandung di dalamnya. Dalam menjalankan tugasnya, semiologi melakukan interogasi terhadap kode-kode yang dipasang oleh penulis agar pembaca bisa memasuki bilik-bilik makna yang tersimpan dalam sebuah teks. Seorang pembaca, ibarat pemburu harta karun yang bermodalkan peta, harus paham terhadap sandi dan tanda-tanda yang menunjukkan di mana “makna-makna” itu disimpan. Dan kemudian dengan bimbingan tanda-tanda baca itu pintu akan bisa dibuka. Salah satu sistem tanda yang pokok tentu saja gramatika bahasa.¹⁵

Menurut Hidayat, dalam memahami Alquran, penguasaan gramatika dan gaya bahasa Arab sangat diperlukan sebab tanpa keduanya, penafsir akan kehilangan peta dan arah. Tetapi, sekalipun alquran adalah wahyu, karena bahasa Arab yang dijadikan

¹³ Hidayat, *Memahami*, 248.

¹⁴ Hidayat, *Memahami*, 255.

¹⁵ Hidayat, *Memahami*, 255.

wahananya masuk kategori kebudayaan yang relatif, dinamika penafsiran dan perdebatan seputar doktrin Alquran tak pernah selesai. Makna dan pesan yang terkandung dalam Alquran tidak akan terungkap secara tuntas dan bisa dipahami oleh pembacanya meskipun ahli bahasa. Alquran selalu melahirkan multimakna, karena dari segi bahasa memang memungkinkan, sehingga ada beragam mazhab atau aliran pemikiran Islam, baik dalam bidang hukum, teologi, filsafat, tasawuf, maupun politik. Berbagai isu yang diselidihkan oleh para ulama tidak mungkin diselesaikan dengan cara menyeragamkan makna. Hal ini karena teks Alquran maupun hadis membuka diri untuk ditafsirkan, sementara sekarang kita tidak memiliki juru penafsir yang mempunyai otoritas mutlak sejak wafatnya Muhammad Rasulullah.¹⁶

Gagasan Amin Abdullah dalam bukunya *Studi Agama Normativitas atau Historisitas?* (1996) terkait penggunaan model dan metode baru dalam studi Alquran diawali atas kritiknya terhadap metode-metode tafsir klasik dengan hasil penafsirannya yang sudah terbakukan. Menurutnya, metode dan model penafsiran klasik itu kurang mampu untuk menjawab dan memecahkan berbagai masalah global kontemporer. Karena itu diperlukan satu model penulisan tafsir baru yang mampu menghadirkan interpretasi terkait berbagai tema pokok Alquran dan tema yang actual bagi kehidupan manusia. Untuk bisa menghadirkan interpretasi semacam ini, menurut Abdullah, diperlukan kerjasama berbagai cabang ilmu, baik ilmu bahasa, ilmu-ilmu sosial (sejarah, psikologi, sosiologi) serta filsafat etika.¹⁷

Untuk mengembangkan 'kreativitas' dan 'orisinalitas' dalam penulisan tafsir, menurut Abdullah, aspek metodologi perlu mendapat perhatian ekstra khusus. Untuk itu ia menawarkan dua model metode tafsir. Pertama, metode perbandingan sebagaimana yang diaplikasikan oleh Bint al-Syati'. Metode perbandingan model ini dapat digunakan untuk menelaah dan mendampingi berbagai pemahaman dan pemikiran ahli tafsir dalam mengurai dan memahami suatu ayat berdasarkan masalah dan konteks zaman masing-masing

¹⁶ Hidayat, *Memahami*, 257.

¹⁷ Amin Abdullah, *Studi Agama Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 140-142.

ahli tafsir. Dari sini akan tergambar dengan jelas peta pemikiran beberapa ahli tafsir dalam menghadapi berbagai isu yang terkait dengan perkembangan tantangan zamannya sendiri-sendiri. Kedua, tafsir tematis (*al-tafsir al-mawdu'iy*) model Fazlurrahman. Model tafsir semacam ini cocok untuk diterapkan dalam kondisi di mana orang cenderung berpikiran praktis, efisien dan hemat waktu seperti saat ini. Karya tafsir yang rumit dan tebal akan tidak menarik orang untuk menelaahnya. Selain itu, tafsir ini merupakan model tafsir yang studinya mengarah langsung persoalan dan isu aktual tertentu, asal jangan hanya mengulang kembali pemahaman parsial dari Alquran.¹⁸ Di samping metode-metode tafsir klasik dan kedua model tafsir di atas, menurut Abdullah, masih diperlukan adanya metode baru dalam studi Alquran (tafsir). Ada satu hal menurut Abdullah, yang belum terjawab lewat pendekatan klasik itu, yaitu bagaimana mengaitkan nilai-nilai etika yang fundamental dan kategorikal serta nilai-nilai spiritual Alquran dengan konteks historis kehidupan manusia yang selalu mengalami perubahan yang sangat luas. Di sinilah menurutnya, diperlukan masukan-masukan dari ilmu-ilmu sosial, yaitu melalui pendekatan hermeneutik atau melalui pendekatan *verstehen*.¹⁹

Menurut Abdullah, kedua metode terakhir ini membantu meleraikan 'ketegangan' yang mungkin terjadi dalam setiap periode kehidupan manusia antara perlunya mempertahankan dan melestarikan nilai-nilai etika Alquran yang dianggap *transcendental-kategorikal* dan spiritualitas Alquran yang *universal* di satu pihak dan nilai-nilai budaya lokal yang *partikular* yang dianut oleh setiap orang lewat tradisi-tradisi yang sudah mengakar pada suatu wilayah tertentu. Melalui perkawinan antara kedua metode tersebut, yakni perkawinan antara metode-metode klasik dan metode-metode penelitian ilmu-ilmu sosial akan sangat membantu memunculkan 'kreativitas' dan 'orisinalitas' yang konstruktif dalam menafsirkan Alquran. Metode pendekatan hermeneutik (metode yang menekankan pencarian makna terdalam dari suatu ungkapan bahasa) dan metode pendekatan *verstehen* (usaha yang sungguh-sungguh intensif untuk memahami, bukan untuk

¹⁸ Abdullah, *Studi Agama*, 143-145.

¹⁹ Abdullah, *Studi Agama*, 146.

menjelaskan) akan dapat membantu memperoleh gambaran apa yang tersurat dalam Alquran.²⁰ Kampanye penggunaan hermeneutika dalam studi Alquran juga dikemukakan oleh sejumlah penulis dalam buku *Hermeneutika AlQur`an Mazhab Yogya* (2003). Beberapa tulisan dalam buku ini menggagas tentang penggunaan hermeneutika, cara kerjanya, dan contoh aplikasinya dalam studi Alquran. Di sini akan dikemukakan beberapa tulisan yang memuat aspek metodologis dari beberapa penulis buku ini.

Tulisan pertama, “Kritisme Tekstual dan Relasi Intertekstualitas dalam Interpretasi Teks Al-Qur`an” oleh Hilman Latif.²¹ Dalam tulisannya Latif menawarkan pendekatan studi kritik teks (hermeneutika teks/hermeneutika kritis) dalam studi Alquran. Kajian teks menurutnya dapat ditempatkan dalam dua wilayah epistemology, yaitu bidang analisis wacana (*‘ilm tahlil al-khitab*) dan bidang semiologi atau semiotika (*‘ilm al-‘alamah*). Kritisme dapat diartikan sebagai upaya untuk memahami teks dengan melihat berbagai kemungkinan yang ditinjau dari segi tujuan teks itu sendiri. Apabila dikaitkan dengan teks Alquran, maka kajian kritis dari hermeneutika ini terfokus pada analisis dan kritik wacana teks Alquran.²²

Latif menjelaskan bahwa kritisme terhadap teks Alquran terkait dengan pemahaman seseorang terhadap Alquran dan bagaimana memperlakukannya. Pemahaman ini berlaku sebats hanya dipergunakan untuk mengikis pemahaman *distorsif* terhadap

²⁰ Abdullah, *Studi Agama*, 146-147.

²¹ Hilman Latif lahir di Bandung 12 September 1975. Pendidikan S1 ia selesaikan di Jurusan Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga (1994) dengan judul skripsi “Hermeneutika Kritis: Kritik Wacana Keagamaan dalam Memahami Teks Al-Qur`an (Telaah terhadap Pemikiran Nasr Hamid Abu Zayd)” yang kemudian diterbitkan dengan judul *Nasr Hamid Abu Zayd; Kritik Teks Keagamaan* (2003). Pendidikan magisternya ditempuh di Program Studi Ilmu Perbandingan Agama, *Center for Religious and Cross Cultural Studies*, Pascasarjana UGM dengan judul tesis “The Black Pearls in the White Desert: The Dynamic of the Religious Discourse of Malcolm X and Martin Luther Jr. on Black Identity” (2002). Sejak tahun 2000 dia menjadi dosen di Fakultas Agama Islam UNiversitas Muhammadiyah Yogyakarta. Sahiron Syamsuddin dkk., *Hermeneutika Alqur`an Mazhab Yogya* (Yogyakarta: Islamika, 2003), 278-279.

²² Hilman Latif, “Kritisme Tekstual dan Relasi Intertekstualitas dalam Interpretasi Teks Al-Qur`an” dalam Sahiron Syamsuddin dkk., *Hermeneutika Alqur`an Mazhab Yogya* (Yogyakarta: Islamika, 2003), 85-86.

konsep teks Alquran. Lebih-lebih pada aspek kebekuan sebagai metodologi dan perspektif yang digunakan cenderung menafikan pendekatan ilmu-ilmu humaniora. Karenanya, salah satu karakteristik dari kritisme adalah membongkar model pembacaan *refetitive* dan *tautology* serta cenderung menutup pendekatan lain di luar pendekatan digunakan para ulama salaf. Kritisme dibangun dengan menitikberatkan pada model pembacaan yang bisa mendekatkan pada “kesadaran ilmiah”, tanpa melakukan pengingkaran terhadap spirit dan inspirasi kitab suci sebagai wahyu Tuhan.²³

Selain kritisme, Latif juga mengemukakan aspek relasi interkontekstualitas Alquran. Telaah interkontekstualitas difokuskan dan dibatasi pada teks-teks yang bersifat kebudayaan atau teks dalam pengertian semiotika. Relasi interkontekstualitas kajian teks pada beberapa konteks sebagai berikut: konteks sosio-kultural, konteks pewacanaan (konteks ekstern), konteks ketersusunan wacana (konteks intern), konteks narasi, dan konteks pembacaan (interpretasi).²⁴

Menurut Latif, kritisisme dan relasi interkontekstualitas merupakan metode analisis yang dapat digunakan untuk membaca konteks-konteks dalam suatu kegiatan interpretasi. Obyektivitas dan kebenaran interpretasi hanya dapat berlaku ketika produk interpretasi tidak keluar dari kerangka makna asli dari suatu teks dan juga tidak terlepas dari makna yang dikehendaki (*maghza*) teks yang bersifat kontekstual. Karenanya, dalam pembacaan Alquran perlu ditradisikan model pembacaan produktif (*qira`ah muntijah*) yang dapat menepikan pembacaan repetitif (*qira`ah tiktariyyah*) maupun pembacaan tendensius (*qira`ah mughridah*).²⁵

²³ Latif, “Kritisme”, 87.

²⁴ Untuk penjelasan lebih lanjut mengenai relasi interkontekstualitas yang dikemukakan Hilman Latif di atas dapat dikaji pada: Latif, “Kritisme”, 91-100.

²⁵ Latif, “Kritisme”, 100.

Tulisan kedua, “Nasr Hamid Abu Zayd tentang Semiotika Alqur`an” yang ditulis oleh M. Shohibuddin.²⁶ Tulisan ini mencoba mengungkap teori penafsiran Abu Zayd dalam menafsirkan teks Alquran agar terhindar dari manipulasi ideologi. Menurut Shohibuddin, Abu Zayd mengusulkan teori penafsiran yang berpijak pada interaksi yang diciptakan teks dengan sistem budaya. Di sini terdapat konsep makna dan *maghza* (signifikansi). Makna adalah pengertian historis dan asli dari teks pada konteks pembentukan dan strukturasinya. Di sini teks diletakkan dalam rangka waktu dan urutan kesejarahan sebagai respon terhadap tradisi teks dan budaya saat itu. Selain mengungkap makna teks dalam konteks historisnya, pembacaan juga harus diupayakan menghasilkan signifikansi baru dari teks, yaitu pengertian teks dalam konteks sosio-kultural saat ini yang dapat ditarik dari makna historis teks itu sendiri. Caranya dengan mengkontekstualisasikan makna historis ke dalam realitas sosial-budaya pihak pembaca. Dengan demikian, ada dua kutub pembacaan yang harus diperhitungkan guna menghasilkan signifikansi baru, yaitu (1) teks Alquran dan dinamikanya dalam konteks historisnya sendiri; dan (2) horizon pembacaan saat ini dalam keseluruhan konteks historis kultural dan ideologisnya. Proses pembacaan keduanya berjalan secara dialektik dan bolak-balik tanpa henti, bukan gerakan arah tunggal.²⁷

Shohibuddin membuat versi kontruksi pembacaan Abu Zayd dengan langkah- langkah berikut: (1) pembacaan berangkat dari realitas kontemporer dengan menentukan horizon harapan pembaca untuk didialogkan dengan teks; (2) dialog dengan teks dilakukan dengan memperhitungkan perwujudan teks pada tataran mimetiknya;

²⁶ M. Shohibuddin adalah alumnus jurusan tafsir hadis Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta. Skripsinya berjudul, *Kritik Wacana Keagamaan, Studi atas Pemikiran Nasr Hamid Abu Zayd*. Ia adalah mantan ketua HMI cabang Yogyakarta (1998). Lihat: Sahiron Syamsuddin dkk., *Hermeneutika Alqur`an Mazhab Yogya* (Yogyakarta: Islamika, 2003), 282.

²⁷ M. Shohibuddin, “Nasr Hamid Abu Zayd tentang Semiotika Alqur`an”, dalam Sahiron Syamsuddin dkk., *Hermeneutika Alqur`an Mazhab Yogya* (Yogyakarta: Islamika, 2003), 117-119.

(3) meningkat pada tataran semiotik teks dalam keseluruhan latar tradisi teks dan sistem budaya yang disimpanginya; (4) interaksi makna historis teks pada kedua aspeknya ini dengan pembacaan kontemporeranya memungkinkan untuk menghasilkan signifikansi baru dari teks untuk kesejarahan saat ini. Signifikansi baru selanjutnya dapat menjadi titik tolak baru untuk melakukan dialog ulang dengan teks dalam proses tanpa henti.²⁸

Tulisan ketiga, “Mempertimbangkan Metodologi Tafsir Muhammad Syahrur” oleh Abdul Mustaqim. Sebelum menawarkan metodologi tafsir Muhammad Syahrur, Mustaqim terlebih dahulu mengemukakan beberapa kata kunci untuk memahami pemikiran Syahrur terkait Alquran, diantaranya tentang *al-kitab* dan *al-Qur`an*. Kedua istilah ini menurut Syahrur tidak sama. *Al-kitab* adalah sekumpulan tema yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad yang terdiri dari ayat-ayat dalam mushhaf, sedang *al-Qur`an* adalah ayat-ayat *mutasyabihat* yang dinamakan *al-sab` al-matsani*. *Al-Qur`an* merupakan bagian dari *al-kitab*. *Al-Kitab* dalam perspektif Syahrur berisi dua hal pokok, yaitu *kitab al-risalah* dan *kitab nabawiyyah*. *Kitab al-Risalah* berisi kaidah-kaidah bertindak bagi manusia, berupa ibadah, muamalah, dan akhlak yang termuat dalam ayat-ayat *muhkamat* yang sering disebut dengan *umm al-kitab*. *Kitab nabawiyyah* terdiri dari sekumpulan pengetahuan tentang alam, sejarah dan hakikat wujud objektif yang tergambar dalam ayat-ayat *mutasyabihat*. Risalah kenabian yang terdapat dalam *al-kitab* dalam perspektif Syahrur, memuat lima tema pokok, yaitu *al-hudud*, *al-`ibadah*, *al-akhlaq*, *al-ta`limat* (ajaran-ajaran) yang bersifat khusus dan umum, dan *al-ta`limat* (ajaran-ajaran yang sifatnya periodik).²⁹

Menurut Mustaqim metode yang digunakan Syahrur adalah *al-manhaj al-tarikh al-`ilm* (metode historis ilmiah) dengan konstruksi metodologi tafsir sebagai berikut. Pertama, ada keterkaitan

²⁸ Shohibuddin, “Nasr”, 119-120.

²⁹ Abdul Mustaqim, “Mempertimbangkan Metodologi Tafsir Muhammad Syahrur” dalam Sahiron Syamsuddin dkk., *Hermeneutika Alqur`an Mazhab Yogya* (Yogyakarta: Islamika, 2003), 125-126.

antara ucapan, pemikiran, dan fungsi bahasa sebagai alat untuk menyampaikan gagasan pemikiran, sejak awal pertumbuhan bahasa itu disampaikan kepada manusia. Kedua, pemikiran manusia tidak tumbuh secara langsung dan sempurna, tetapi melalui perkembangan dari pengetahuan indrawi (*idrak mahsus*) dan personifikasi (*idrak musyakhkhas*) menjadi pengetahuan abstrak (*mujarrad*). Ketiga, tidak ada *taraduf* (*synonymity*), masing-masing kata mempunyai makna sesuai dengan konteks ketika kata itu disampaikan. Keempat, memahami teks dengan *tartil*. Untuk memaknai ayat atau teks, seseorang perlu melihat keterkaitan dan hubungannya dengan kata atau ayat yang lain. Membaca *tartil* berarti membaca secara tematik, yakni mengambil ayat-ayat yang terkait dengan tema tertentu, lalu menghubungkan satu dengan yang lainnya untuk menangkap maksud dan pesannya secara utuh. Hubungan ini dalam linguistik modern disebut *syntagmatic* dan *paradigmatic*. Hubungan *syntagmatic* kata adalah hubungan yang dimilikinya dengan kata-kata yang berada di depan atau belakangnya (hubungan linier), sedang hubungan *paradigmatic* adalah hubungan di mana sebagian kata yang tidak dipilih untuk diucapkan memiliki hubungan asosiatif dengan kata-kata yang diucapkan. Kelima, memperhatikan pola-pola yang secara umum berlaku dalam sistem bahasa tanpa mengabaikan yang bersifat pengecualian, sebab dari hal-hal yang bersifat pengecualian, akan dapat dirunut periodisasi perkembangan sebelum dan sesudahnya.³⁰

Penggagas dan pendukung hermeneutika Alquran berikutnya adalah Fahrudin Faiz. Faiz menulis pemikirannya tentang hermeneutika Alquran melalui bukunya, *Hermeneutika Al-Qur'an Tema-tema Kontroversial* (2005). Menurut Faiz, praktik hermeneutika terhadap Alquran telah lama dilakukan oleh umat Islam. Hanya saja operasional hermeneutika modern mulai dirintis oleh para pembaru muslim seperti Ahmad Khan, Amir Ali dan Ghulam Ahmad Parves di India, kemudian Muhammad Abduh di Mesir meski rumusan metodologis mereka belum sistematis dan kurang jelas. Baru pada dekade 60-an dan 70-an metodologi ini mulai diaplikasikan oleh sarjana muslim

³⁰ Mustaqim, "Mempertimbangkan", 126-128. Untuk contoh-contoh aplikasi metode tafsir Syahrur dapat dilihat pada halaman 129-137.

di Timur Tengah dan di Barat melalui karya-karya mereka. Di antara mereka yang disebut oleh Faiz adalah Hassan Hanafi, Muhammad Arkoun, Fazlurrahman, Azim Nandji dan Nasr Hamid Abu Zaid. Mereka menurut Faiz merupakan contoh-contoh bagaimana muslim mengolah Alquran dengan menggunakan hermeneutika. Menurutnya, hermeneutika merupakan satu metode penafsiran yang berangkat dari analisa bahasa dan kemudian melangkah ke analisa konteks, untuk selanjutnya “menarik” makna yang di dapat ke dalam ruang dan waktu saat pemahaman dan penafsiran itu dilakukan. Jika pendekatan ini dipertemukan dengan kajian teks Alquran, maka persoalan dan tema pokok yang dihadapi adalah bagaimana teks Alquran hadir di tengah masyarakat, lalu dipahami, diterjemahkan dan didialogkan dengan dinamika realitas historisnya.³¹

Faiz mengakui bahwa ‘Ulum al-Qur`an sebagai metodologi memiliki sofistikasi yang luar biasa dan konprehensif. Namun ini bukan berarti bahwa tidak diperlukan metode baru dalam mengkaji Alquran. Menurutnya, hermeneutik ‘Ulum al-Qur`an yang memiliki kesadaran konteks telah bergerak *on the right track*. Namun ini tidak memadai. Kesadaran konteks hanya akan membawa seseorang ke ‘masa-lalu’, ke masa di mana sebuah teks dilahirkan, apa tujuan ‘pengarang’-nya dan seperti pemaknaan para pembaca teks yang menjadi audiens pertama teks. Kesadaran konteks saja dan mencukupkan diri dengan pemaknaan dan pemahaman generasi masa lalu terhadap teks, hanya akan membawa seseorang pada keterasingan dari aspek ruang dan waktu di mana dia hidup saat ini. Dalam bahasa hermeneutika, dengan kesadaran konteks saja yang terjadi hanyalah sekedar ‘reproduksi’ makna lama ke dalam ruang dan waktu masa kini. Bisa saja pemaknaan lama ini masih relevan dan sesuai untuk diaplikasikan, namun dalam banyak hal bisa dipastikan akan terjadi pemaknaan dan pemahaman yang *misplaced* dan a-historis.³²

Faiz mencatat beberapa kritik terhadap aplikasi hermeneutika dalam kajian Alquran sekaligus memberikan respon terhadap kritik

³¹ Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur`an Tema-tema Kontroversial*, Cet. V, (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2011), 12-15. (Cetakan pertama tahun 2005).

³² Faiz, *Hermeneutika Al-Qur`an*, 18-19.

itu. Argumen pertama anti hermeneutika yang direspon oleh Faiz adalah hermeneutika berasal dari tradisi Kristen, Barat, dan tradisi filsafat. Hermeneutika berawal dari tradisi Bible di mana Bibel dinilai memiliki banyak *author* sehingga metode ini sangat menekankan pada aspek historisitas dan kondisi penulis teks. Hermeneutika yang asalnya berkuat di wilayah teologis kemudian bergeser ke wilayah filsafat dalam tradisi intelektual Barat. Ketika hermeneutika berubah menjadi metode filsafat, ia tidak lagi menjadi metode interpretasi kitab suci, dan jika diterapkan pada kitab suci dicurigai akan merusak sendi-sendi agama. Argumen anti hermeneutika kedua adalah umat Islam telah memiliki metodologi sendiri dalam menginterpretasikan Alquran, yaitu 'Ulum al-Qur'an atau Ilmu Tafsir Alquran.³³

Faiz juga mengemukakan beberapa argument anti hermeneutika lainnya, yaitu pertama, dalam hermeneutika dikenal adanya sosok Hermes yang dapat memilih cara dan model ungkapan sendiri untuk menyampaikan pesan dewa kepada manusia, sementara Muhammad yang mengemban risalah Alquran tidak sama dengan Hermes, karena ia tidak berhak menginterpretasi dan menyadur atau memanipulasi risalah. Kedua, dalam proses penafsiran, hermeneutika tidak mementingkan urutan prosedural karena yang dipentingkan adalah penguasaan terhadap teks dan konteks historis yang melatari muncul teks. Sementara dalam 'ulum al-Qur'an dimensi otensitas dan prosedur periwayatan sangat dipentingkan sebelum menafsirkan; misalnya ada hirarki langkah-langkah penafsiran, dimulai ayat dengan ayat, ayat dengan hadis, penafsiran sahabat, kemudian penafsiran tabi'in. Ketiga, hermeneutika memiliki tiga elemen pokok yaitu teks, interpreter dan audien atau dikenal dengan *triadic structure*. Teori ini sangat simple dan umum, tidak memberikan bimbingan rinci pada mufassir untuk menghasilkan tafsir yang benar dan representatif. Keempat, ada kesan bahwa hermeneut dapat menafsirkan semua teks dengan hanya menguasai tiga elemen tersebut. Padahal dalam tradisi Alquran dikenal adanya ayat yang tidak terjangkau oleh nalar

³³ Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an*, 29-31.

manusia seperti masalah alam gaib. Kelima, dalam teori hermeneutika seorang interpreter memahami lebih baik teks dibanding si penulis (pengarang).³⁴

Faiz menjawab kritik-kritik tersebut. Menurutnya, Hermeneutika dapat diklasifikasikan menjadi alat dan produk. Sebagai alat, hermeneutika merupakan satu bentuk tawaran metodologi untuk mengolah teks, posisinya adalah netral, yang menentukan apakah hermeneutika itu bernilai Kristen atau Islam adalah sang pemakai alat. Sementara hermeneutika sebagai produk bernilai *value laden*, karena dalam wilayah ini hermeneutika dipakai sebagai perspektif budaya tertentu untuk menganalisis problematika mereka. Karena itulah jika ada sejumlah Islamolog kontemporer yang menggunakan hermeneutika kemudian memproduksi isu-isu kontroversial terkait Alquran maka itu adalah produk hermeneutika yang tidak memiliki jaminan sebagai pemikiran yang pasti benar dan harus dibenarkan. Sementara hermeneutika sebagai alat, berarti merupakan bentuk analisis terhadap proses pemahaman untuk menggali makna sambil mempertimbangkan konteks dan juga mengupayakan kontekstualisasi. Pertimbangan terhadap konteks berarti berusaha melacak bagaimana teks yang dibaca dimaknai dan dipahami pengarangnya dan juga dalam kondisi apa dan untuk tujuan apa teks tersebut muncul atau dimunculkan. Mengupayakan kontekstualisasi berarti mengupayakan agar pemahaman dan pemaknaan teks bisa fungsional dan operasional bagi pembaca sesuai dengan konteksnya saat ini.³⁵

Hermeneutika menurut Faiz tidak mengganggu sakralitas Alquran. Sakralitas Alquran terletak pada kandungan dan informasinya yang berasal dari Allah, di mana bahasa Arab dipinjam sebagai sarana untuk menyampaikan pesan dan informasi itu. Penyamaan teks Alquran dengan teks-teks lainnya hanya pada 'wadag teks' yang berupa rentetan kalimat dalam bahasa tertentu dan dengan makna tertentu. Yang disakralkan bukan pada aspek pemahaman dan penafsiran manusia terhadap Alquran. Teks yang sakral biarlah tetap disakralkan tetapi cara manusia memahami dan hasil pemahamannya jelas

³⁴ Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an*, 32-33.

³⁵ Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an*, 35-37.

tidak sakral, karena faktor konteks dan kontekstualisasi akan selalu mempengaruhi. Faiz mengakui bahwa salah satu kekhususan Alquran adalah kemustahilan mengakses *the author*-nya, Allah. Tidak seorang pun yang dapat menjangkau apa yang diinginkan Allah secara pasti. Meski demikian untuk melacak kehendak Tuhan tetap saja orang bisa melacaknya melalui struktur teks dan juga pemahaman para generasi awal yang menerima Alquran secara langsung. Wilayah inilah yang dapat dibidik untuk membaca konteks ayat-ayat Alquran dan kemudian dikontekstualisasikan dalam beragam konteks kekinian.³⁶

Faiz membantah bahwa umat Islam tidak lagi memerlukan metodologi penafsiran lain karena sudah memiliki Ulum al-Qur`an. Menurutnya tidak ada satupun karya manusia yang bisa diberi label 'universal' dan berlaku kapan pun dan di mana pun, termasuk 'Ulum al-Qur`an dan segala asumsinya. Sikap eksklusif dengan cara menutup diri dari berbagai perkembangan dan secara apriori menganggap yang lainnya hanya akan membahayakan dirinya, dapat dikatakan sebagai bentuk phobia, ketakutan yang tidak beresalan. Apalagi kemudian memberikan *judgement negative* sebelum memiliki pengetahuan yang baik tentang apa yang dinilainya. Hermeneutika sebagai alat dan bukan sebagai produk, tidak mustahil untuk digunakan sebagai metodologi memahami Alquran, dan hasilnya tidak pasti akan mengacak-acak muatan keimanan yang selama ini diyakini umat Islam.³⁷

Faiz juga membantah bahwa hermeneutika tidak menyentuh detail penafsiran. Pada kenyataannya telah banyak Islamolog kontemporer yang mencoba mengaplikasikan pendekatan hermeneutika ini dalam seperangkat detail penafsiran. Ia juga membantah bahwa hermeneutika tidak mengikuti model prosedural penafsiran ayat dengan ayat lain dan seterusnya. Proses ini menurutnya juga diaplikasikan dalam teori hermeneutika tertentu, khususnya yang menyatakan bahwa sebuah pemahaman yang komprehensif dilakukan dengan pembacaan secara holistik, dan bukannya secara atomistik, bukannya ayat demi ayat

³⁶ Faiz, *Hermeneutika Al-Qur`an*, 38-39.

³⁷ Faiz, *Hermeneutika Al-Qur`an*, 39-40.

ditafsirkan, tetapi melacak makna universal yang dirumuskan dari hubungan antarayat.³⁸

Dalam bukunya, *Tafsir Emansipatoris Arah Baru Studi Tafsir Al-Quran* (2005) setelah melakukan kritik terhadap kontruk metodologis dan muatan isi tafsir dan ilmu Alquran yang tidak berubah, kebenarannya dianggap final dan disakralkan, tidak menerima pengurangan, perubahan, dan pembaruan, Hendar Riyadi menawarkan gagasan perumusan tafsir dan ilmu Alquran emansipatoris. Menurutnya, tawaran ini merupakan ikhtiar untuk mengembalikan wacana tafsir Alquran yang membebaskan, menyegarkan dan membangun kembali kontruksi dan metodologi keilmuan Alquran yang sesuai dengan tingkat perkembangan kompleksitas tantangan modern.³⁹

Untuk tujuan di atas, Riyadi kemudian menawarkan beberapa model pengembangan tafsir emansipatoris. Model pertama yang diajukannya adalah hermeneutika pembebasan Alquran (*Quranic liberation hermeneutics*) yang diintrodusir oleh Farid Esack. Esack memperkenalkan kunci-kunci hermeneutika Alquran tentang pluralisme dan pembebasan (*liberalism*) seperti konsep takwa, tauhid, *al-nas*, *al-mustad'afu fi al-ardh*, *'adl wa qisth*. Model kedua yang ditawarkan Riyadi adalah gagasan kiri-Islamnya Hasan Hanafi yang menganjurkan pendekatan fenomenologi dalam menafsirkan Alquran. Pendekatan ini berangkat dari realitas (induktif) bukan berangkat dari teks.⁴⁰

Tafsir Emansipatoris menurut Riyadi secara sederhana bermakna tafsir pembebasan atau tafsir yang membebaskan. Dalam pengertian metodologis, tafsir emansipatoris dimaksudkan sebagai tafsir yang membebaskan dari kungkungan nalar teologis-dogmatis yang telah dimapankan oleh suatu otoritas keagamaan atau kekuasaan yang hegemonic termasuk di dalamnya adalah segala bentuk metodologi atau epistemologi yang rigid dan terbukukan. Dalam pengertian praksis, tafsir emansipatoris berarti tafsir yang membebaskan dari struktur

³⁸ Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an*, 40-41.

³⁹ Riyadi, *Tafsir Emansipatoris*, 24-25.

⁴⁰ Lihat jbaran singkat kedua model ini pada Riyadi, *Tafsir Emansipatoris*, 25-28.

sosial yang tidak ramah, menindas, diskriminatif dan eksploitatif serta mengubahnya pada struktur sosial yang lebih manusiawi (humanis, bermoral dan egalitarian). Dalam pengertian ini, tafsir emansipatoris selalu mempertautkan secara dialektif dan kreatif antara tafsir dan realitas praksis kehidupan sosial aktual.⁴¹

Menurut Riyadi, tafsir emansipatoris secara umum memiliki beberapa karakter, yaitu: pertama, tafsir emansipatoris selalu mempertautkan antara penafsiran dan praksis kehidupan; kedua, tafsir emansipatoris selalu berangkat dari realitas sosial yang tidak ramah, menindas, dan tidak berkeadilan; dan ketiga, tafsir emansipatoris selalu terlibat dalam proses dialektik dan transformasi sosial-politik dengan memihak pada kepentingan perubahan, pembebasan, dan penegakkan keadilan.⁴²

Metode tafsir Emansipatoris yang ditawarkan oleh Riyadi dimulai dengan memahami kontruksi situasi sosial, merumuskan model ideal teks, melakukan refleksi teologi, serta berujung pada tindakan pembebasan. Metode ini menurut Riyadi merupakan hubungan lingkaran hermenutis yang terdiri dari konteks, teks, refleksi dan praksis.⁴³ Berikut adalah langkah-langkah tafsir emansipatoris.

Pertama, memahami konstruk situasi sosial. Proses sistematis yang dilakukan pada tahap ini adalah (1) mengumpulkan data situasi sosial; (2) merumuskan data situasi sosial; (3) menganalisis data melalui pendekatan interdisipliner; dan (4) merumuskan focus refleksi. Kedua, merumuskan model ideal teks, yaitu (5) merumuskan semangat sosial dan pembebasan (liberalisasi) Alquran. Kedua, merumuskan model ideal teks, yaitu (5) merumuskan semangat sosial dan pembebasan (liberalisasi) Alquran dalam bentuk pembacaan atas gagasan Tuhan (Alquran) dalam merespons persoalan yang berkembang. Ketiga, refleksi teologis, yakni upaya mempertemukan (sintesis) antara temuan analisis teks atas kontruks situasi sosial dan model ideal Alquran melalui proses (6) komunikasi dengan tradisi-tradisi Islam; (7) komunikasi dengan tradisi-tradisi lain, dan (8) perumusan sistesis.

⁴¹ Riyadi, *Tafsir Emansipatoris*, 61-62.

⁴² Riyadi, *Tafsir Emansipatoris*, 63.

⁴³ Riyadi, *Tafsir Emansipatoris*, 69-70.

Keempat, aksi transformasi sosial, yaitu tindakan untuk transportasi atau perubahan sosial sebagai [erwujudan konkret dari kegiatan tafsir emansipatoris dengan cara (9) merumuskan orientasi aksi dan (10) menyusun program aksi.⁴⁴

Pendekatan tafsir emansipatoris menggunakan pendekatan struktural. Pendekatan ini menurut Riyadi, lebih melihat Alquran sebagai basis hermeneutis dan etis dalam merespon persoalan-persoalan sosial dan kemanusiaan. Melalui pendekatan ini, tafsir emansipatoris ingin memperkenalkan suatu falsafah tafsir perubahan, yakni tidak lagi menafsirkan teks keagamaan (Alquran) untuk mengecam atau memaki melainkan menafsirkan teks keagamaan untuk melakukan perubahan dengan menciptakan struktur sosial yang berkeadilan.⁴⁵

Proses kerja tafsir emansipatoris menurut Riyadi terdiri dari tiga tahap. Tahap pertama adalah tahap persiapan dengan langkah-langkah (1) kuliah pengantar tentang tafsir emansipatoris; (2) pembagian kelompok kerja (5-10 anggota); dan pemilihan tema atau focus, dan bahan-bahan bertafsir, serta menemukan sasaran dan tempat observasi. Kedua, tahap pelaksanaan yang terdiri dari empat langkah kerja, yaitu (1) memahami kontruksi situasi sosial; (2) perumusan model ideal teks tentang tema bersangkutan; (3) refleksi; dan (4) aksi transformasi. Ketiga, tahap penyusunan laporan, memuat: (1) pendahuluan (latar belakang pemilihan topik, rumusan masalah, kerangka pemikiran dan metode penelitian); (2) hasil observasi; (3) gagasan dan solusi Alquran; (4) refleksi dan formulasi aksi; dan (5) penutup.⁴⁶

Gagasan metodologis terkait metodologi studi Alquran kontemporer dikemukakan oleh Anwar Mujdhidin dalam tulisannya “Antropologi Al-Qur`an (Dekontruksi Nalar Bayani Menuju Fiqh al-Qur`an al-Mu`ashirah)”. Mujdhidin mengemukakan gagasan mengenai perlunya mereformasi orientasi tafsir yang hanya berkuat pada pembahasan linguistik yang sempit (tatabahasa) dan takwil pada spekulasi menemukan makna yang dianggap ganjil. Menurutnya,

⁴⁴ Riyadi, *Tafsir Emansipatoris*, 70-73.

⁴⁵ Riyadi, *Tafsir Emansipatoris*, 73-74.

⁴⁶ Riyadi, *Tafsir Emansipatoris*, 75-76.

orientasi studi teks kontemporer mengarah pada ontologi penafsiran yaitu pemahaman (*al-fiqh*). Pemahaman bertumpu pada keadaan pembaca dalam kerangka situasi ruang historisnya bisa mengerti maksud teks yang diproduksi dalam ruang sejarah yang berbeda. Inilah yang perlu dijawab dalam tafsir kontemporer, yaitu tafsir yang berorientasi pada *fiqh al-Qur`an al-mu`ashirah*.⁴⁷

Untuk merumuskan landasan teoritis *fiqh al-Qur`an al-mu`ashirah* yang tidak meninggalkan fakta-fakta Alquran yang dipikirkan ulama tradisional, Mujdhidin mengemukakan beberapa teori, yaitu analisis struktural, historis efektif, dan apropriasi pembaca. Dasar-dasar teori struktural dalam linguistik adalah Ferdinand de Saussure (1857-1913). Di antara ciri-ciri metode struktural adalah perhatiannya pada keseluruhan atau totalitas, mempelajari unsur-unsur yang diletakkan dalam sebuah jaringan yang menyatukan unsur-unsur tersebut dan memperhatikan unsur-unsur yang sinkronis atau unsur-unsur yang dihasilkan dalam waktu yang sama, bukan dalam perkembangan sejarahnya.⁴⁸

Menurut Mujdhidin, analisis struktural akan mengembangkan prinsip ulama klasik yang menafsirkan Alquran ayat per ayat dan prinsip-prinsip mufassir modern yang berprinsip bahwa ada hubungan saling menafsirkan antara Alquran (*al-Qur`an yafassiru ba`dahum ba`dan*). Pengembangan tersebut karena analisis struktural berprinsip bahwa teks adalah merupakan satu kesatuan sistem yang padu yang terkait satu unsur dengan unsur lainnya. Penafsiran yang parsial, yang hanya menafsirkan ayat per ayat atau bahkan bagian ayat secara terpisah akan ditolak oleh strukturalis. Ayat hanyalah unit kecil yang memainkan satu peran di dalam keseluruhan sistem surat dan keseluruhan makna Alquran. Dengan analisis struktural inilah nantinya akan ditemukan makna objektif dari Alquran dari hasil pola hubungan antarayat dalam satu surat dan dengan surat lain

⁴⁷ Anwar Mujdhidin, "Antropologi Al-Qur`an (Dekonstruksi Nalar Bayani Menuju Fiqh al-Qur`an al-Mu`ashirah)" dalam M. Amin Abdullah dkk., *Islamic Studies dalam Paradigma Integrasi-Interkoneksi (Sebuah Ontologi)* (Yogyakarta: Suka Press, 2007), 147-148.

⁴⁸ Mujdhidin, "Antropologi Al-Qur`an", 148-149.

dalam keseluruhan Alquran, antara prinsip Alquran yang universal dan makna-makna yang partikular yaitu makna yang dikhususkan dalam situasi-situasi tertentu.⁴⁹

Historis efektif merupakan gagasan H.G. Gadamer, konsep ini digunakan untuk menghadapi sejarah, masa kini dan masa lalu, yaitu penafsir pada masa kini dan makna dan alamat awal saat teks untuk pertama kalinya diungkapkan. Pada prinsipnya adalah pemahaman masa lalu tidaklah harus ditinggalkan apalagi dibuang sia-sia, ia merupakan jembatan pemahaman masa kini. Prinsip sejarah efektif ini, menurut Mujdhidin, juga diperhatikan oleh Syahrur, walaupun nampaknya, Syahrur ingin memutus sama sekali pemahaman masa lalu dengan masa kini. Syahrur menyatakan bahwa jika Islam relevan pada setiap ruang dan waktu, maka harus dipahami bahwa al-kitab juga diturunkan kepada kita yang hidup pada abad 20 ini, seolah-olah Nabi Muhammad baru saja wafat dan telah menyampaikan sendiri kepada kita. Kitab-kitab tafsir dan fiqih yang dihasilkan generasi terdahulu harus dipandang sebagai interaksi mereka dengan al-kitab dengan sejarah mereka.⁵⁰

Menurut Mujdhidin, berdasarkan konsep horizon masa lalu sebagai jembatan untuk memahami masa kini sebagaimana yang dikemukakan oleh gadamer, maka pemahaman terhadap Alquran harus memperhatikan bagaimana teks tafsir mengenai pergerakan konteks dari teks Alquran selama 23 tahun masa penurunannya di Mekkah dan Madinah selama masa nabi Muhammad saw. Makna dari ayat-ayat Alquran akan menjadi aktual dalam ruang sejarahnya ketika diwahyukan pada waktu itu, namun makna ini bukanlah makna tunggal dan final yang harus diambil semuanya atau ditinggalkan semuanya karena tidak relevan dengan masa sekarang, namun akan diuji sebagai unsur yang menjembatani terbentuknya horizon masa kini.⁵¹

⁴⁹ Mujdhidin, "Antropologi Al-Qur'an", 150-151.

⁵⁰ Mujdhidin, "Antropologi Al-Qur'an", 152.

⁵¹ Menurut Gadamer horizon masa kini merupakan hasil dari bentukan yang terus-menerus dan di antara unsur pembentuknya adalah horizon masa lalu dengan pertemuan dan pemahamannya terhadap tradisi dari mana kita berasal. Horizon masa kini tidak bisa dibentuk tanpa masa lalu dan pemahaman selalu merupakan gabungan dari horizon tersebut. Tradisi yang di sana, yang lama dan yang baru

Pada aspek apropriasi pembaca, Mujdhidin mengemukakan bahwa teks memiliki makna objektifnya yang dapat diungkap dengan analisis struktural, namun menurutnya, teks juga memiliki referensi terhadap dunia di luar teks. Dengan ditulis, teks akan memisahkan diri dari maksud pengarang dan memiliki karirnya sendiri sehingga teks mampu menunjukkan pada dunia pembaca di manapun dan kapan pun teks itu diapresiasi. Namun pemahaman pembaca yang didasarkan pada horizon masa kini juga harus diuji untuk membebaskan diri dari motivasi-motivasi subjektif. Pengujian tersebut dilakukan dengan semua bentuk penjelasan terhadap teks yang mencakup semua penjelasan dari ilmu psikologi, sosiologi, sejarah, antropologi, dsb. Ilmu-ilmu tersebut berfungsi untuk menjelaskan hubungan-hubungan logis teks dari sudut pandang bidang masing-masing.⁵²

Pada tahun 2007 telah dipublikasikan buku *Metode Tafsir Ayat-ayat Sains dan Sosial* karya Andi Rosadisastra⁵³ yang juga berisi pemikiran metodologis terkait aplikasi metode hermeneutika dalam menganalisis tafsir ayat-ayat sains dan sosial. Ada tiga metode yang ditawarkan oleh Rosadisastra dalam hal ini, yaitu metode semantik, metode tematik dan metode hermeneutik. Menurut Rosadisastra ketiga metode ini saling melengkapi; metode pertama menjadi pelengkap metode kedua, dan metode kedua menjadi pelengkap mempermudah dilakukannya metode

secara terus-menerus berkembang bersama untuk membuat segalanya bernilai. Setiap pertemuan dengan tradisi yang terjadi di dalam kesadaran historis melibatkan pengalaman ketegangan antara teks dan masa kini. Mujdhidin, "Antropologi Al-Qur'an", 151-153.

⁵² Mujdhidin, "Antropologi Al-Qur'an", 154.

⁵³ Andi Rosadisastra lahir di Cirebon, tanggal 16 Oktober 1976. Riwayat pendidikan: SD hingga Aliyah (MAN Bogor), Pendidikan LIPIA Jakarta (1999), S1 Jurusan Bahasa dan Sastra Arab IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta (1999), S2 Jurusan Tafsir Hadis UIN Syarif Hidayatullah Jakarta (2005). IA juga pernah menjadi santri di sejumlah pesantren, di antaranya Pesantren al-Istiqlaliyah Cilongok TAngerang, Pesantren Nurul Imdad, Pesantren Darul Tafsir al-Husaini. Sekarang ia bekerja sebagai Dosen Tetap di Fakultas Ushuluddin dan Dakwah IAIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten di Serang. Karyanya yang telah dipublikasikan adalah *Metode Tafsir Ayat-ayat Sains dan Sosial*. Andi Rosadisastra, *Metode Tafsir Ayat-ayat Sains dan Sosial* (Jakarta: Amzah, 2007), 235-236.

ketiga.⁵⁴ Atas pertimbangan ini maka di sini hanya ditampilkan metode ketiga, karena unsur pertama dan kedua sudah terkandung di dalamnya, yakni melengkapi dan mempermudah metode hermeneutika.

Menurut Rosadisastra, metode hermeneutika mampu mengembangkan nilai kontekstualisasi suatu ayat dan berusaha menggali makna dengan mempertimbangkan horizon-horizon (batas yang jelas atau cakrawala atau wawasan penulis) yang melingkupi teks, yaitu horizon teks, horizon pengarang dan horizon pembaca (mufassir). Akan ada dialektika antara teks, mufassir dan realitas dalam menentukan makna. Dialog ketiganya akan menghasilkan kontekstualisasi penafsiran.⁵⁵

Metode hermeneutika memiliki empat bidang kajian, yaitu (1) aspek ketatabahasaan (linguistik); (2) aspek historis terciptanya teks; (3) aspek realitas masa mufassir; dan (4) aspek kritik menuju ilmu filologi atau ilmu bahasa, atau aspek kritik teks. Berdasarkan aspek kajian hermeneutika tersebut, Rosadisastra menyusun metode hermeneutika secara sistematis dengan langkah-langkah berikut ini.

Langkah pertama, memahami teks melalui aspek kebahasaan; aspek ini memiliki tiga tipe, yaitu tipe morfologis, tipe leksikologis dan tipe sintaksis. Penafsiran morfologis menjelaskan bentuk kata dan perubahannya beserta fungsi lapisan makna yang dimilikinya atau dalam kajian bahasa Arab dikenal istilah kajian *'ilm al-sharf*. Penafsiran leksikologis adalah mencari kandungan makna leksikal atau makna yang sudah mapan dan didapat di dalam kamus-kamus bahasa yang relevan dan sesuai dengan kemunculan dan perkembangan bahasa teks yang diteliti. Adapun penafsiran sintaksis adalah menjelaskan makna kata dalam kalimat, dengan menentukan hal-hal berikut: (1) arti hakiki dan arti kiasan (konotatif) serta nilai estetis suatu bahasa atau kalimat yang biasa terdapat pada *'ilm al-ma'aniy*, *al-bayan* dan *al-badi'*; (2) makna ganda (*musytarak al-ma'aniy*); (3) makna yang

⁵⁴ Rosadisastra, *Metode Tafsir*, 120-121.

⁵⁵ Rosadisastra, *Metode Tafsir*, 131-132.

tampak (*zhahir al-ma'na*) dan makna yang tidak tampak (*bathin al-ma'na*); (4) makna yang samar (*mutasyabihat*) dan makna yang jelas (*muhkamat*); (5) makna umum dan khusus (*al-'am wa al-khash*); dan (6) bentuk negatif dan positif (*ijab-salab*); istilah ini terkait dengan dimensi tindakan manusia.⁵⁶

Langkah kedua, melihat aspek historis terciptanya teks; ia bukan sekedar peristiwa yang melatarbelakangi munculnya suatu teks, tetapi lebih tepatnya adalah setting sosial-historis dimana teks tersebut muncul. Tentu saja kajian *asbab al-nuzul* dapat membantu tetapi ternyata tidak cukup, sebab ia hanya mengungkap peristiwa atau kejadian yang melatarbelakangi turunnya ayat. Dengan kata lain, dalam dunia ilmiah akademis, alat yang dimaksud dapat ditemukan dalam bidang kajian sosiologi, antropologi, atau juga kajian sejarah yang sejaman dan berpengaruh terhadap turunnya suatu ayat atau surah dalam Alquran.⁵⁷

Langkah ketiga, melakukan kontekstualisasi ayat yang ditafsirkan dengan aspek realitas kehidupan yang berkembang di masa mufassir dan yang akan datang. Untuk melakukan kontekstualisasi ayat atau surah yang akan diteliti sehingga dapat diwujudkan dalam konteks situasi masa kini dan akan datang, hendaknya mufassir memahami terlebih dahulu tiga faktor berikut: (1) memahami sudut pandang atau gagasan para pelaku asli (para sahabat nabi); (2) memahami arti kegiatan mereka berhubungan dengan peristiwa sejarah (yang dimuat sebagai teks kitab Alquran); (3) menilai peristiwa tersebut berdasarkan gagasan pada saat pelaku sejarah itu masih hidup. Setelah itu, mufassir merumuskan visi Alquran yang utuh dan kemudian menerapkan prinsip umum yang ia dapatkan dalam situasi sekarang. Inilah yang oleh Fazlur Rahman dikembangkan dengan istilah *double movement* (tafsir dua arah).⁵⁸

Langkah keempat, melakukan kritik teks. Bagi seorang kritikus, teks bukanlah realitas yang menjadi acuan, sebab tidak membaca teks lantaran ia merefleksikan atau mengubahnya menjadi realitas.

⁵⁶ Rosadisastra, *Metode Tafsir*, 133-134.

⁵⁷ Rosadisastra, *Metode Tafsir*, 134.

⁵⁸ Rosadisastra, *Metode Tafsir*, 135.

Melainkan agar dapat mengerti realitas saat ini atau menyambut realitas masa depan yang akan datang. Teks bukanlah cermin dari realitas, melainkan ia berkuat di antara apa yang sedang terjadi dan yang mungkin harus terjadi. Sehingga teks tidak bisa dipisahkan dengan penafsiran, oleh karenanya ia membuat kemungkinan bagi pemikiran, penengah pemahaman, atau penerima realitas.⁵⁹

Teks mempunyai kebenarannya sendiri. Artinya, teks membuat kebenaran karena wacana yang hanya berupa teks kebenaran akan berakhir seiring dengan berakhirnya realitas yang menjadi keberlangsungan kebenaran. Teks tidak membicarakan kebenaran tetapi membuka hubungan dengannya.⁶⁰

Kritik adalah perpindahan dari teks kebenaran (*nash al-haqiqah*) menuju kebenaran teks (*haqiqah al-nash*). Jika sebuah teks menciptakan kebenaran atau memiliki kerealitasannya maka harus memberlakukan teks tersebut sebagai sebuah peristiwa. Artinya, selalu berusaha membuka dimensi atau membangun kemungkinan-kemungkinan, membebaskan belenggu, atau memikirkan fungsi dan manfaat teks itu.⁶¹

Kritik teks menunjukkan: pertama, subjek (dzat) tidak terlepas dari dunia dan segala sesuatunya, karena ia berdiri sendiri di antara dirinya sendiri dan objek-objek lainnya seperti kecenderungan, permainan, karakter, dan gambaran-gambaran. Kedua, wacana tidak hanya merupakan penjelmaan murni dari dunia makna. Secara praktis teks bermain dari balik dzat. Secara umum, jika teks tidak berbicara tentang kebenaran, tetapi malah menciptakan kebenarannya sendiri, maka seharusnya tidak hanya memperhatikan sesuatu yang disampaikan oleh pengarang teks, tetapi harus melihat pada sesuatu yang tidak diungkapkan, dengan cara mempertanyakan atau menganalisis dan mendekonstruksi strukturnya. Misalnya, dengan mendekonstruksi teks yang mengklaim rasionalitas akan tampak sebuah perangkat konsepsi

⁵⁹ Rosadisastra, *Metode Tafsir*, 136.

⁶⁰ Rosadisastra, *Metode Tafsir*, 136.

⁶¹ Rosadisastra, *Metode Tafsir*, 137.

sempurna yang lahir dari rasionalitas ganda yang luas, bahkan lebih luas dari yang kita perkirakan.⁶²

Gagasan tentang hermeneutika Alquran yang dipublikasikan pada tahun 2008 adalah pemikiran Abdul Mustaqim⁶³ lewat bukunya: *Pergeseran Epistemologi Tafsir* (2008). Melalui bukunya ini Mustaqim menawarkan model tafsir nalar kritis untuk menggantikan model tafsir yang disebutnya sebagai penafsiran dengan nalar ideologis. Istilah nalar kritis diadopsi Mustaqim dari teori kritis Jurgen Habermas yang hendak melakukan kritik terus-menerus terhadap segala bentuk ilmu, maupun kenyataan sosial yang dibentuknya. Menurut Habermas, sebagaimana yang ditulis Mustaqim, setiap bentuk ‘dogmatisme’ ilmu harus dikritisi. Sebab bentuk-bentuk pengetahuan pada situasi tertentu cenderung “berkuasa” dan sebagai juru tafsir satu-satunya yang benar atas realitas, akhirnya ia cenderung menyingkirkan tafsir-tafsir lain yang dianggap bid’ah.⁶⁴

Model penafsiran yang dijadikan model untuk membangun tafsir nalar kritisnya adalah beberapa model tafsir era modern seperti *al-Manar* (Muhammad Abduh dan Rasyid Ridla), *al-Maraghi* (Musthafa al-Maraghi), *Mahasin al-Ta`wil* (Jamaluddin al-Qasimi) dan beberapa pemikir kontemporer seperti Fazlur Rahman, Amin al-Khuli, Nasr Hamid Abu Zayd, Muhammad Arkoun, Muhammad Syahrur, Riffat

⁶² Rosadisastra, *Metode Tafsir*, 137.

⁶³ Abdul Mustaqim adalah dosen Fakultas Uhsuluddin UIN Sunan Kalijaga. Dia lahir di Purworejo, 4 Desember 1972. Pendidikan yang ditempuhnya adalah SN (1985), MTs. Al-Islam Jono (1988), MA yayasan Ali Maskum PP. Krapyak (1991), S1 Tafsir hadis IAIN SUNan Kalijaga (1996), S2 Agama-Filsafat PPs. IAIN SUNan Kalijaga (1999) dan S3 konsentrasi tafsir PPs. IAIN SUNan Kalijaga. Diantara beberapa karyanya yang telah dipublikasikan dalam bentuk buku adalah *Asbab al-Wurud: Studi Kritis Hadis Nabi Pendekatan Sosio-Historis* (2001), editor buku *Studi Alquran Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir* (2002), *Aliran-aliran Tafsir: MADzhahibut Tafsir Periode Klasik Hingga Kontemporer* (2005), *Syariat Islam: Pergumulan Teks dan Konteks* (2003) dan *Pergeseran Epistemologi Tafsir* (2008). Selain menulis buku ia juga menulis puluhan artikel yang dipublikasikan di berbagai jurnal dan juga melakukan beberapa penelitian. Lihat riwayat lengkapnya pada: Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), 178-183.

⁶⁴ Mustaqim, *Pergeseran*, 73.

Hasan, dan Asghar Ali Engineer. Bahkan beberapa outsider seperti John Wansbrough, Andrew Rippin, Stefan Wild, dan Alford T. Welch.⁶⁵

Mustaqim kemudian menjelaskan tentang struktur epistemologi tafsir era reformatif dengan nalar kritis, meliputi asumsi dan paradigma, karakteristik, sumber, metode-pendekatan, dan validitas penafsiran. Pada aspek asumsi dan paradigma, Mustaqim mengemukakan beberapa asumsi paradigma. Pertama, Alquran kitab yang *shalih li kulli zaman wa makan*. Implikasinya, bahwa problem-problem sosial keagamaan era kontemporer tetap dijawab oleh Alquran dengan cara melakukan kontekstualisasi penafsiran secara terus-menerus, seiring dengan semangat dan tuntutan problem kontemporer. Kontekstualisasi dilakukan dengan cara mengambil prinsip-prinsip dan ide universal ayat. Sehingga jika ada ayat yang secara tekstual dianggap sudah tidak relevan dengan perkembangan zaman karena bersifat particular dan kasuistik, maka para penafsir kontemporer berusaha menafsirkan Alquran dengan semangat zamannya. Kedua, teks yang statis dan konteks yang dinamis. Dengan adanya kodifikasi Alquran, maka teks Alquran menjadi korpus tertutup dan terbatas. Sementara problem yang muncul di era kontemporer begitu kompleks dan tidak terbatas. Ini meniscayakan para penafsir kontemporer untuk melakukan kontekstualisasi pesan-pesan universal yang terkandung dalam Alquran ke dalam konteks partikular era kontemporer. Ketiga, penafsiran bersifat relatif dan tentative. Kebenaran Alquran bersifat mutlak sedang produk penafsiran bersifat relatif dan tentatif. Tidak ada penafsiran yang benar-benar objektif, karena seorang penafsir sudah memiliki *prior text*, sehingga kandungan teks itu menjadi “tereduksi” dan terdistorsi maknanya. Artinya, ketika berhadapan dengan teks Alquran, penafsir sebenarnya sudah memiliki *prior text* (latar keilmuan, konteks sosial politik dan kepentingan serta tujuan penafsiran).⁶⁶

Pada aspek karakteristik tafsir era reformatif (modern-kontemporer), Mustaqim mengemukakan empat karakteristik. Karakteristik pertama, Memosisikan Alquran sebagai kitab petunjuk.

⁶⁵ Mustaqim, *Pergeseran*, 74.

⁶⁶ Mustaqim, *Pergeseran*, 75-81.

Tafsir harus bersifat fungsional dalam memberikan petunjuk bagi kehidupan manusia bukan untuk membela ideologi tertentu. Dalam rangka mengembalikan Alquran sebagai kitab petunjuk, Alquran tidak lagi dipahami oleh penafsir sebagai wahyu yang “mati” tetapi dipahami sebagai wahyu yang “hidup” (wahyu progresif). Penafsir kontemporer mengembangkan model pembacaan yang lebih kritis, “hidup” dan produktif (*qira`ah muntijah*), bukan pembacaan yang “mati” (*qira`ah mayyitah*) dan ideologis. Karakteristik kedua, bernuansa hermeneutik. Bernuansa hermeneutic berarti penafsir kontemporer lebih menekankan aspek epistemologis-metodologis untuk menghasilkan pembacaan yang produktif (*al-qira`ah al-muntijah*), ketimbang pembacaan yang repetitif (*al-qira`ah al-takririyyah*) atau pembacaan yang ideologis-tendensius (*al-qira`ah al-mughridhah*). Nuansa hermeneutik yang menonjol dalam paradigma tafsir kontemporer meniscayakan bahwa setiap teks perlu dicurigai, ada kepentingan atau ideologi apa dibalik penafsiran teks tersebut. Model pembacaan ini tidak hanya mengandalkan ilmu nahwu sharaf, ushul fiqh dan balaghah, tetapi juga menggunakan ilmu-ilmu lain seperti teori sosiologi, antropologi, filsafat ilmu dan sejarah. Karakteristik ketiga, kontekstual dan berorientasi pada spirit Alquran. Salah satu diktum yang menjadi jargon penafsir kontemporer untuk menangkap makna kontekstual adalah bahwa Alquran itu abadi, tetapi penyajiannya selalu kontekstual. Sementara kaidah yang digunakan adalah *al-Ibrah bi maqashid al-syari`ah*, yaitu menemukan tujuan syariat, yakni spirit atau ide dasar dibalik teks ayat (ideal-moral). Karakteristik keempat, ilmiah, kritis dan non-sektarian. Dikatakan ilmiah karena produk tafsirnya dapat diuji kebenarannya berdasarkan konsistensi metodologi yang dipakai dan menerima kritik dari *academic community interpreters*. Dikatakan kritis dan non-sektarian, karena tidak dikungkung oleh mazhab dan mencoba mengkritisi pendapat-pendapat ulama dulu dan kontemporer yang dianggap sudah tidak kompatibel dengan era sekarang.⁶⁷

⁶⁷ Mustaqim, *Pergeseran*, 82-91.

Selanjutnya, Mustaqim memaparkan tentang sumber, metode dan validitas penafsiran era kontemporer dengan nalar kritis sebagai berikut. Pertama, sumber penafsiran adalah teks (Alquran), akal (ijtihad) dan realitas (konteks) yang berdialektika secara sirkular dan triadik. Dialektikanya menggunakan paradigma fungsional. Kedua, metode-pendekatan bersifat interdisipliner. Tafsir kontemporer menggunakan berbagai metode dan pendekatan yang bersifat interdisipliner, mulai dari tematik, linguistik, analisis gender, semiotik, sosio-historis, antropologi, hingga hermeneutic dan sebagainya. Di antara metode kontemporer yang digunakan adalah metode tematik (*mawdu'iy*), metode tafsir feminis (model Riffat Hasan, Amina Wadud, dan Asghar Ali Engineer), metode tematik kontekstual dari Fazlur Rahman, metode tafsir realis dari Hasan Hanafi, metode berorientasi pemaknaan aktual dari Mohammed Arkoun, pendekatan sastra dari Nasr Hamid Abu Zayd, pendekatan linguistik strukturalis dari Muhammad Syahrur, teori evolusi syari'ah dari Mahmud Muhammad Thaha, dan lainnya. Keempat, validitas penafsiran, menggunakan tiga teori kebenaran, yaitu (1) teori koherensi, yaitu penafsiran dikatakan benar jika ia sesuai dengan proposisi-proposisi sebelumnya dan konsisten menerapkan metodologi yang dibangun; (2) teori korespondensi, yaitu penafsiran dikatakan benar jika penafsiran tersebut berkorespondensi, cocok, dan sesuai dengan fakta ilmiah yang empiris di lapangan; dan (3) teori pragmatism, yaitu penafsiran dikatakan benar jika secara praktis mampu memberikan solusi alternatif bagi problem sosial.⁶⁸

Pendukung aplikasi hermeneutika berikutnya adalah Aksin Wijaya.⁶⁹ Dalam bukunya yang berjudul *Arah Baru Studi Ulum al-Qur'an Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya* (terbit tahun 2009), ia menggagas perlunya penggunaan hermeneutika dalam studi Alquran (mushaf Utsmani) sebagai mitra tafsir. Sebelum

⁶⁸ Mustaqim, *Pergeseran*, 91-113.

⁶⁹ Aksin wijaya adalah dosen Jurusan Ushuluddin STAIN Ponorogo dan menjadi Koordinator Urusan Penelitian P3M. Dia lahir di Sumenep, 1 Juli 1974. Pendidikan S1 di Fakultas Hukum Univeristas Islam Jember (1996-2001) dan S1 di STAIN Jember Jurusan Syari'ah (1997-2001). Pendidikan S2 (2002-2004) dan S3 (2004-2008) keduanya di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Dia memiliki sejumlah karya baik dalam bentuk buku, buku terjemahan maupun artikel. Di antara karyanya terkait studi Alquran dalam bentuk buku adalah *Menggugat Otentitas Wahyu Tuhan: Kritik Atas Nalar Tafsir Gender* (2004), *Kritik*

mengemukakan pemikiran metodologisnya perlu dikemukakan terlebih dahulu bahwa Wijaya membedakan antara wahyu, Alquran dan mushaf Usmani. Baginya, wahyu adalah kalam atau pesan Tuhan tanpa lafaz, bentuknya berupa isyarat atau ilham yang kemudian menjelma ke dalam level bahasa yang bentuk bahasanya hanya diketahui oleh Allah dan Muhammad sebagai penerima wahyu. Artinya bahasa yang digunakan pada level ini belum tentu menggunakan bahasa Arab. Alquran adalah wahyu terucap (lisan) yang menggunakan bahasa Arab. Di sini wahyu telah menggunakan bahasa Arab sebagai media untuk mengungkap pesan wahyu Tuhan kepada manusia atau masyarakat Arab (sebagai penerima awal Alquran dalam bentuk lisan). Sementara mushaf usmani merupakan korpus resmi tertutup yang tertulis dan terbukukan. Dikatakan “resmi” karena pembukuan Alquran ke dalam suatu mushaf itu diputuskan berdasarkan “dekrit” Khalifah Usman. Dikatakan “tertutup”, karena setelah peresmian pembukuan Alquran menjadi mushaf Usmani, tidak boleh lagi ada campur tangan pihak manapun dalam penulisan dan pembacaan teks mushaf.⁷⁰ Dari ketika istilah itu, Wijaya menggunakan istilah ketiga, yakni Mushaf Usmani. Karena itu gagasan hermeneutikanya lebih ditujukan pada aplikasi hermeneutika pada mushaf usmani atau hermeneutika mushaf usmani meski ia juga menggunakan istilah hermeneutika Alquran karena istilah ini lebih populer.

Selain itu perlu dikemukakan bahwa Wijaya menyadari betul bahwa hermeneutika Alquran telah menimbulkan kontroversi di kalangan sarjana muslim Indonesia. Ini terlihat ketika ia mengemukakan adanya tiga keleompok pemikir dalam menyikapi penggunaan hermeneutika dalam studi Alquran (Mushaf Usmani): kelompok yang menolak; kelompok yang menerima tanpa *reserve*; dan kelompok yang menerima dengan catatan.⁷¹

atas Kritik Interpretasi al-Qur'an Telaah Kritis atas Interpretasi al-Qur'an Ibnu Rusyd, dan Arah Baru Studi Ulum al-Qur'an Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya (2009). Lihat curriculum vitaenya secara lebih lengkap pada: Aksin Wijaya, Arah Baru Studi Ulum al-Qur'an Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), 261-267.

⁷⁰ Wijaya, *Arah Baru Studi*, 74-95.

⁷¹ Wijaya, *Arah Baru Studi*, 176.

Wijaya kemudian memberikan gambaran singkat mengenai sikap dan argument tiga kelompok ini sebagai berikut:

Kelompok pertama menolak penggunaan hermeneutika dalam studi Mushaf Usmani dengan alasan hermeneutika berasal dari tradisi Yunani yang kemudian diadopsi oleh Kristen. Pandangan dunia yang melahirkan hermeneutika berbeda dengan pandangan dunia Islam. Penggunaan hermeneutika akan menghilangkan dimensi ilahiah mushaf Usmani itu sendiri. Kelompok ini menurut Wijaya kadang tidak memahami hermeneutika dan model-modelnya dengan benar karena penolakan lebih didasarkan pada alasan ideologis. Kelompok kedua menerima hermeneutika secara mentah-mentah dan bahkan mengizinkan penggunaan hermeneutika apa saja tanpa memilah mana hermeneutika yang bermanfaat dan mana yang tidak. Prinsipnya apa saja yang bermanfaat harus diambil darimana pun datangnya. Karena Kelompok ini terlalu vulgar, maka ada kesan mereka terlalu memaksakan sesuatu pada mushaf Usmani yang sebenarnya tidak ada hubungannya. Kelompok ketiga merupakan penengah, kelompok ini mengambil teori hermeneutika tertentu guna mendukung mengungkap pesan ilahi tanpa mengesampingkan keilahian mushaf Usmani.⁷²

Untuk meyakinkan mungkinnya penggunaan hermeneutika dalam studi Mushaf Usmani, Wijaya mengemukakan pemikiran metodologisnya terkait mekanisme kerja hermeneutika. Menurutnya, “hermeneutika merupakan teori pengoperasian pemahaman dalam hubungannya dengan interpretasi terhadap sebuah teks. Karena objek utamanya adalah pemahaman makna pesan yang terkandung dalam teks dengan variabel-variabelnya, maka tugas utama hermeneutika adalah mencari dinamika internal yang mengatur struktur kerja suatu teks untuk memproyeksikan diri keluar dan memungkinkan makna itu muncul.”⁷³

Menurutnya, ada tiga unsur utama dalam hermeneutika: penggagas, teks dan pembaca. Penggagas adalah komunikator atau subjek yang mengujarkan apa yang ada dalam benaknya dan hendak disampaikan kepada audiens melalui bahasa; Teks adalah bahasa

⁷² Wijaya, *Arah Baru Studi*, 176-177.

⁷³ Wijaya, *Arah Baru Studi*, 178-179.

yang menjadi alat pengujian yang menjadi tanda bagi maksud ujaran tersebut; sedang pembaca adalah kemounikan atau audiens baik yang menjadi sasaran pengujian komunikator. Gerak sirkular ketiga unsur ini menjadi titik tumpu hermeneutika.⁷⁴

Wijaya memaparkan beberapa penggunaan hermeneutika dalam studi Alquran yang dilakukan oleh sejumlah pemikir muslim, yaitu (1) interpretasi berbasis gerakan ganda dari Fazlur Rahman, (2) interpretasi berbasis konteks dari Farid Esack, (3) interpretasi berbasis signifikansi dari Nasr Hamid Abu Zayd, dan (4) interpretasi berbasis negosiasi dari Khaled Abou El Fadl.

Hermeneutika model Interpretasi berbasis gerakan ganda (*double movement*) memiliki dua langkah. Pertama, mencari makna dari pernyataan Alquran dengan mengkaji situasi historis dan problem historis di mana pernyataan itu merupakan jawabannya. Di sini turunnya ayat Alquran dan sebab turunnya dilihat sebagai situasi kelahiran Alquran. Kemudian menggeneralisasikan pernyataan-pernyataan yang bermula dari yang partikular, dari situasi dan *asbab nuzul* masing-masing ayat, sebagai pernyataan yang bersifat universal. Kedua, bergerak dari hal-hal yang bersifat universal tadi kepada hal-hal yang bersifat partikular dalam situasi kekinian di mana saat Alquran hendak diberlakukan.⁷⁵

Hermeneutika model interpretasi berbasis konteks memainkan tiga elemen intrinsic dalam memahami teks yaitu teks, pengarang, dan interpreter. Pertama, teks. Signifikansi teks dalam hermeneutika pembebasan berkaitan erat dengan pandangan kaum fungsionalis terhadap teks. Dalam konteks bahasa sebagai diskursus dan praktik sosial, tidak hanya teks atau proses produksi penafsiran yang dianalisis, tetapi juga dianalisis hubungan antara teks, proses, dan kondisi sosial, yakni kondisi-kondisis disekitar konteks situasional dan kondisis-kondisi institusional dan struktur sosial. Alquran mengandaikan tiga hal yang diingin dikedepankan, yaitu partikularitas teks, kontekstualitas makna, dan relevansi praksis. Pemahaman tentang relevansi partikularitas teks ini memunculkan cara pandang

⁷⁴ Wijaya, *Arah Baru Studi*, 179.

⁷⁵ Wijaya, *Arah Baru Studi*, 193-195.

baru yang disebut *progressive revelation*, yakni terdapat hubungan antara teks dan konteks dalam proses pewahyuan. Kedua, konteks. Problem hermeneutika muncul dalam kerangka pertanyaan: untuk siapa dan dalam kepentingan apa seseorang melakukan hermeneutika. Pilihan konteks atau locus penafsiran akan menentukan apakah penafsiran bermakna atau sebaliknya. Titik locus penafsiran menurut Esack adalah masyarakat yang tertindas dan termarginalkan, masyarakat plural, dan perjuangan dalam rangka pembebasan. Ketiga, penafsir. Dalam konteks penafsiran kitab suci, penafsir berada dalam dua wilayah, yakni penafsiran itu sendiri dan aturan-aturan yang mengikatnya. Aktivitas penafsiran melibatkan diri penafsir dan konteks ruang-waktu. Sedangkan aturan-aturan penafsiran melibatkan teks dan aturan-aturan yang menjelaskannya. Penafsir yang bertujuan membebaskan adalah orang yang berhadapan langsung dengan realitas sosial-politik yang berlangsung di mana dia hidup. Esac yang hidup dalam konteks masyarakat tertindas memahami Alquran sebagai teks yang membebaskan masyarakat.⁷⁶

Interpretasi berbasis signifikansi dari Nasr Hamid Abu Zayd membagi makna Alquran menjadi dua makna: makna objektif dan makna signifikansi. Secara umum kosa kata Alquran mengambil dua unsur makna, yakni makna awal yang terdiri dari dua bentuk: historis dan metaforik; dan unsur signifikansi, yakni, level kata yang maknanya dapat diperluas ke dalam kultur yang berbeda dari kultur awal. Setelah makna objektif atau makna awal kosa kata Alquran ditemukan, dilanjutkan pada upaya mengaitkan Alquran dengan realitas kekinian di mana Alquran hendak dijadikan jawaban atas persoalan yang dihadapi. Inilah unsur kedua yang disebut signifikansi. Makna signifikansi ini tetap memiliki hubungan dan kaitan dengan unsur makna pertama (makna awal-objektif).⁷⁷

Hermeneutika negosiatif (interpretasi berbasis negosiasi) Khaleed Abou El-Fadl merupakan hermeneutika yang tidak hanya bertujuan untuk “menemukan makna teks” tetapi juga bertujuan untuk “mengungkap kepentingan-kepentingan pengggagas atau

⁷⁶ Wijaya, *Arah Baru Studi*, 197-199.

⁷⁷ Wijaya, *Arah Baru Studi*, 200-202.

pembaca yang tersimpan dibalik teks, dan menawarkan strategi tindakan sewenang-wenang penggagas dan pembaca terhadap teks, pembaca lain, dan audiens”.⁷⁸ Hermeneutika negosiatif bertolak pada prinsip “negosiatif” kreatif antara teks, penggagas dan pembaca, dengan menjadikan teks sebagai titik pusat yang bersifat terbuka. Meski sebuah pemikiran lepas dari penggagas dan telah terwujud ke dalam bentuk teks tertulis, teks itu mengalami otonomi relatif rangkap tiga: otonomi dari penggagas, dari audiens awal, dan dari makna awal. Meski demikian, pesan penggagas masih tersimpan dalam teks, sehingga pesan itu masih dilacak melalui pembacaan yang bersifat negosiasi antara penggagas, teks dan pembaca.⁷⁹ Meski ketiga unsur hermeneutika ini dalam posisi seimbang, namun posisi ini selalu bernegosiasi secara terus-menerus sehingga sebuah makna awal dapat mengalami perubahan jika salah satu unsur hermeneutisnya mengalami perubahan. Misalnya, audiens di Timur Tengah dan di Indonesia berbeda, karena itu makna teks bisa mengalami perubahan makna sesuai dengan kondisi audiens, makna yang cocok untuk audiens Timur Tengah belum tentu cocok dengan kondisi alam di Indonesia. Karenanya klaim kepemilikan makna secara eksklusif tidak bisa dilakukan.⁸⁰

Dalam negosiasi masih memungkinkan terjadinya penunggalan dan bahkan pemaksaan makna terhadap teks terutama dari pembaca yang merasa memiliki otoritas. Otoritarisme interpretasi pembaca terhadap pesan Tuhan bisa saja terjadi jika seseorang atau kelompok yang mempunyai karisma atau keahlian menempatkan dirinya atau ditempatkan sebagai satu-satunya pihak yang memiliki otoritas dan kemudian mengesampingkan pihak lain yang mungkin juga mempunyai otoritas yang sama dengan mereka. Otorianisme interpretasi merupakan metode interpretasi yang merampas dan menundukkan pencarian makna suatu teks kepada pembacaan yang bersifat subjektif dan selektif sehingga tidak ada makna lain selain makna yang ditemukan oleh pihak yang mengklaim memiliki otoritas.

⁷⁸ Wijaya, *Arah Baru Studi*, 203.

⁷⁹ Wijaya, *Arah Baru Studi*, 207-208.

⁸⁰ Wijaya, *Arah Baru Studi*, 208.

Otoritarianisme interpretasi dalam studi Alquran menurut Khaleed adalah tindakan mengunci atau mengurung wahyu (pesan) Tuhan dan teks dalam sebuah makna tertentu yang kemudian disajikan sebagai sesuatu yang bersifat absolut, final dan konklusif. Dampak lainnya otoritarianisme ini bisa mengakibatkan pembaca melampaui otoritas penggagas dan teks, baik dalam memberikan makna maupun dalam membangun relasinya dengan pembaca lain dan audiens. Untuk menghindari otoritarianisme interpretasi semacam ini terutama terhadap teks Alquran Khaleed menawarkan lima prinsip moral, yaitu kejujuran, kesungguhan, kemenyeluruhan, rasionalitas, dan pengendalian diri.⁸¹

Dari beberapa model hermeneutika Alquran (Mushaf Usmani) di atas, Wijaya menawarkan model pembacaan baru atas Mushaf Usmani yang merupakan gabungan dari: analisis budaya tentang keterkaitan wahyu terucap (wahyu Alquran) dan Mushaf Usmani (wahyu tertulis) dengan budaya masyarakat Arab dan luar Arab; teori Semantik Izutsu yang bertujuan menemukan makna objektif Alquran dengan pola makna kata dasar dan relasional; dan model teori hermeneutika Hirsch tentang makna dan signifikansi yang digunakan Nasr Hamid Abu Zayd.⁸²

Hermeneutika Mushaf Usmani yang diterapkan oleh Wijaya adalah usaha untuk menemukan makna awal atau makna objektif yang kemudian dilanjutkan untuk menemukan makna signifikansi. Dalam konteks studi Alquran, makna awal, merupakan pesan awal Tuhan dalam bentuk wahyu terucap, Alquran, yakni makna yang muncul sejak Alquran pertama kali berkomunikasi secara dialogis dengan masyarakat Arab, sesuai dengan kondisi dan situasi pada saat itu. Untuk menemukan makna awal ini diperlukan analisis sosio-historis yang melibatkan analisis atas realitas Makkah dan Madinah, serta *asbab nuzul*. Inilah yang disebut analisis sekilas terhadap “sekitar” Alquran. Selain itu, untuk menemukan makna awal diperlukan juga analisis semantik (studi atas makna kata dalam struktur bahasa). Teori semantik yang dapat digunakan adalah teori semantik Izutsu. Secara mendasar, teori semantik

⁸¹ Wijaya, *Arah Baru Studi*, 208-214.

⁸² Wijaya, *Arah Baru Studi*, 216.

Izutsu membedakan dua makna kata, yakni makna kata dasar dan makna kata relasional.⁸³ Menurut Izutsu, ada tiga perkembangan makna kosa kata Alquran (Mushaf Usmani), yaitu pra turunnya Alquran, era turunnya Alquran dan pasca turunnya Alquran. Kosa kata Alquran fase pertama dipengaruhi tiga budaya Arab pra Alquran, yaitu kosa kata Baduwi murni yang bersifat kuno dan nomaden, kedua, kosakata Alquran kelompok pedagang yang masih terkait dengan kosakata Baduwi, ketiga, kosakata terkait istilah-istilah religious dari kalangan Yahudi, Kristen dan Hanifiyyah yang hidup di tanah Arab.⁸⁴ Analisis semacam ini disebut sebagai analisis terhadap “seputar” Alquran.

Perspektif lain yang dikemukakan oleh Wijaya untuk menemukan makna awal adalah analisis sastra dari Amin al-Khuli. Al-Khuli menitikberatkan analisis sastra sebelum analisis lain, baik analisis sosiologis maupun analisis ilmiah, disebabkan Mushaf Usmani secara substansial merupakan kitab agung berbahasa Arab yang mengandung nilai sastra yang tinggi. Nilai inilah yang pertama kali memengaruhi daya pikat masyarakat Arab pra dan era Alquran. Karena itu, merupakan keharusan menempatkan nilai sastra sebagai makna awal Mushafa Usmani yang harus dikaji terlebih dahulu.⁸⁵

Untuk menemukan makna awal atau makna objektif, Wijaya juga mengemukakan model “Gerakan Ganda” penafsiran dari Fazlurrahman yang memadukan antara hermeneutika objektif Emillio Betti dan teori al-Syatibi. Untuk menemukan makna objektif (awal), Rahman menggunakan dua cara: pertama, mencari makna awal pernyataan Mushaf Usmani dengan mengkaji situasi historis dan problem historis di mana pernyataan itu merupakan jawabannya. Mushafa Usmani harus dilihat dalam sittuasi kelahirannya, di mana dan sebab apa ayat dalam Mushaf Usmani diturunkan. Kedua, menggeneralisir pernyataan-pernyataan yang bermula dari yang partikular, dari situasi dan

⁸³ Makna kata dasar adalah sesuatu yang melekat pada kata itu sendiri, yang selalu terbawa di manapun kata itu diletakkan, sedang makna relasional adalah sesuatu yang konotatif yang diberikan dan ditambahkan pada makna kata yang sudah ada dengan meletakkan kata itu pada posisi khusus dalam medan semantik khusus. Wijaya, *Arah Baru Studi*, 222.

⁸⁴ Wijaya, *Arah Baru Studi*, 223.

⁸⁵ Wijaya, *Arah Baru Studi*, 224.

asbab nuzul masing-masing ayat tersebut, sebagai pernyataan yang bersifat universal. Dalam hal ini yang dicari Rahman adalah nilai-nilai etisnya yang bersifat universal dan inilah makna awal Mushaf Usmani yang objektif.⁸⁶

Tahapan berikutnya, menurut Wijaya, setelah makna awal (objektif) ditemukan, selanjutnya adalah menemukan makna signifikansi sebagai upaya untuk mengaitkan Mushaf Usmani dengan realitas kekinian. Makna signifikansi adalah level kata yang maknanya dapat diperluas ke dalam kultur yang berbeda dari kultur awal. Pola pemisahan seperti ini melahirkan pembuangan sebagian dari Mushaf Usmani yang berkaitan dengan makna awal dan ditempatkan sebagai data-data historis belaka. Itu terjadi terutama ketika ayat-ayat yang masuk ke dalam kategori ini tidak lagi sesuai dengan konteks zaman yang mengalami perubahan dan perkembangan, seperti ayat tentang perbudakan. Sebaliknya, ayat-ayat yang terkait dengan level signifikansi sejatinya dijadikan rujukan penafsiran agar Mushaf Usmani menjadi relevan dengan konteks kekinian.⁸⁷

Makna awal (objektif) dan makna signifikansi menurut Wijaya sejatinya harus ditempatkan sebagai dua hal yang saling berdialektika sehingga melahirkan makna sintesis. Mengabaikan makna awal mengakibatkan makna signifikansi terlepas dari pesan awal Mushaf Usmani, sebaliknya jika mengabaikan makna signifikansi akan mengakibatkan Mushaf Usmani mengalami dekontekstualisasi.⁸⁸

Pada tahun 2009, gagasan liberal mengenai metodologi tafsir disuarakan oleh Abd Moqsith Ghazali, Luthfi Assyaukanie dan Ulil Abshar-Abdalla⁸⁹ melalui karya mereka *Metodologi studi Alquran* (2009). Ketiganya mengkritik kecenderungan idealisasi dan universalisasi terhadap metodologi lama yang provisionis. Bagi mereka metodologi klasik memiliki ketidakberdayaan dan

⁸⁶ Wijaya, *Arah Baru Studi*, 226.

⁸⁷ Wijaya, *Arah Baru Studi*, 227.

⁸⁸ Wijaya, *Arah Baru Studi*, 228.

⁸⁹ Abd al-Moqsith Ghazali adalah Lihat: Abd Moqsith Ghazali, Luthfi Assyaukanie dan Ulil Abshar-Abdalla, *Metodologi studi Alquran* (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2009), 175-176.

kerapuhan jika dihadapkan pada masalah-masalah kontemporer. Mereka mengemukakan beberapa kelemahan metodologi klasik. Pertama, metodologi lama terlalu memandang sebelah mata terhadap kemampuan akal publik di dalam menyulih bahkan menganulir ketentuan-ketentuan legal-formalisitik di dalam Islam yang tidak lagi relevan. Ditegaskan bahwa ketika menjadi pertentangan antara akal publik dan bunyi harfiah teks ajaran, metodologi lampau selalu mengambil cara menundukkan akal publik. Kedua, metodologi klasik kurang hirau terhadap kemampuan manusia di dalam merumuskan konsep kemaslahatan walau untuk umat manusia sendiri. Manusia tidak memiliki reputasi dan kedudukan apapun dalam ruang ushul fiqih klasik kecuali sebagai sasaran hukum yang tak berdaya (mukallaf). Ketiga, pemberhalaan teks dan mengabaikan realitas merupakan ciri umum dari metodologi lama. Aktivitas ijtihad selalu digerakkan di dalam areal teks. Ijtihad yang tidak berkulminasi pada teks adalah ilegal, sebab teks merupakan akses dari seluruh cara pemecahan problem.⁹⁰

Berdasarkan keterbatasan metodologi klasik itu, mereka bermaksud mereformasi kaidah-kaidah tafsir dan ushul fiqih. Dengan merekonstruksi kaidah keduanya, maka produk pemikiran Islam akan lebih solutif bagi problem-problem kemanusiaan. Bagi mereka, metodologi yang canggih tidak banyak berguna dan bermanfaat jika kandas pada pemecahan problem.⁹¹

Sebelum mengemukakan kaidah-kaidah penafsiran, mereka terlebih dahulu mengingatkan aspek tekstualitas dan kontekstualitas Alquran dan *maqashid al-syari`ah*. Pada aspek tekstualitas-kontekstualitas Alquran mereka menyatakan bahwa kehadiran Alquran bersifat kontekstual dan memiliki relevansi dalam kehidupan masyarakat saat itu. Bahkan Alquran pun menjadi cermin dari realitas kebudayaan dan hukum-hukum praislam. Jika mengikuti perkembangan Alquran, itu berarti juga mengikuti perkembangan hidup Nabi Muhammad dan perkembangan komunitas di sekelilingnya.

⁹⁰ Ghazali dkk, *Metodologi*, 140.

⁹¹ Ghazali dkk, *Metodologi*, 141.

Dengan mempertimbangkan situasi sosio-historis yang menyertai firman Allah tersebut, sungguh terdapat hubungan yang dialektis antara teks Alquran dan realitas budaya. Persis di dalam sistem budaya yang mendasarinya ini, Alquran “terkonstruksi” secara kultural dan “terstruktur” secara historis. Meskipun Alquran diwahyukan oleh Tuhan, secara historis ia telah dibentuk dan secara kultural dibangun. Bahkan, bisa dikatakan bahwa Alquran datang untuk membangun dialog dengan masyarakat Arab.⁹²

Pada aspek *maqashid al-syari'ah* mereka menawarkan hirarki sumber hukum dalam Islam versi baru. Mereka menawarkan ide bahwa *maqashid al-syari'ah* merupakan sumber hukum pertama dalam Islam baru kemudian diikuti secara beriringan Alquran dan sunnah. *Maqashid al-syari'ah* merupakan inti dari totalitas ajaran Islam. *Maqashid al-syari'ah* menempati posisi lebih tinggi dari ketentuan-ketentuan spesifik Alquran. *Maqashid al-syari'ah* ini merupakan sumber inspirasi tatkala Alquran hendak menjalankan ketentuan-ketentuan legal-spesifik Arab. *Maqashid al-syariah* adalah sumber dari segala sumber hukum dalam Islam termasuk sumber dari Alquran itu sendiri. Oleh karena itu, jika ada satu ketentuan baik di dalam Alquran maupun al-hadis yang bertentangan secara substantif dengan *maqashid al-syariah*, ketentuan tersebut mesti ditakwilkan. Ketentuan tersebut harus batal atau dibatalkan demi logika *maqashid al-syariah*.⁹³

Maqashid al-syariah yang mereka maksud terdiri dari rumusan yang telah ada pada ushul fiqh klasik ditambah dengan tiga rumusan baru. Rumusan itu adalah keadilan (*al-'adl*), kemaslahatan (*al-mashlahah*), kesetaraan (*al-musawah*), hikmah-kebijaksanaan (*al-hikmah*) dan cinta kasih (*al-rahmah*), pluralisme (*al-ta'addudiyah*), hak asasi manusia (*huquq al-insan*), dan kesetaraan gender. Mereka juga menyertakan versi al-Ghazali yaitu hak hidup (*hifzh al-nafs aw al-hayah*), hak beragama (*hifzh al-din*), hak untuk berpikir (*hifzh al-'aql*), hak untuk memiliki harta (*hifzh al-mal*), hak untuk mempertahankan

⁹² Ghazali dkk, *Metodologi*, 146.

⁹³ Ghazali dkk, *Metodologi*, 150-151.

nama baik (*hifzh al-irdh*), dan hak untuk memiliki garis keturunan (*al-hifzh al-nasl*).⁹⁴

Untuk merancang kaidah penafsiran yang baru dan reformatif, mereka kemudian menawarkan beberapa kaidah penafsiran sebagaimana disebutkan di bawah ini.

Pertama, *al-'ibrah bi al-maqashid la bi al-Alfazh*. Kaidah ini berarti bahwa yang mesti menjadi perhatian dalam mengistinbathkan hukum dari Alquran dan sunnah bukan huruf dan aksaranya melainkan dari *maqashid* yang dikandungnya. Yang menjadi aksis adalah cita-cita etik-moral dari sebuah ayat dan bukan legislasi spesifik atau formulasi literalnya. Untuk mengetahui *maqashid* ini diperlukan pemahaman terhadap konteks baik konteks personal yang *juz`iy*-partikular maupun konteks yang impersonal yang *kulliy*-universal. Pengetahuan tentang konteks (kontekstualisasi) bukan untuk konteks itu sendiri, melainkan untuk menimba dan memperoleh prinsip-prinsip dasar Islam atau yang dikenal dengan istilah *maqashid al-syariah*. Begitu *maqashid al-syariah* sudah dicapai, teks harus segera dilepaskan dari konteks kearabannya yang awal (dekontekstualisasi) untuk kemudian dilakukan rekontekstualisasi. Yaitu, melabuhkan prinsip-prinsip dasar Islam itu ditempatkan dan dibelahan bumi non-Arab. Karena itu, kontekstualisasi, dekontekstualisasi, dan rekontekstualisasi merupakan mekanisme kerja penafsiran sepanjang masa.⁹⁵

Kedua, *jawaz naskh al-nushush (al-juz`iyah) bi al-mashlahah*. Kaidah ini berpendirian bahwa masalah memiliki otoritas untuk menganulir ketentuan-ketentuan legal-spesifik teks suci. Kemaslahatan merupakan amunisi untuk mengontrol balik keberadaan teks dengan menganulir beberapa teks yang sudah “aus” dan tidak relevan. Praktik ini telah melalui penerapan *nasikh* dan *mansukh*. Penganuliran, menurut Ghazali dkk, tidak hanya diterapkan pada syariat nabi-nabi terdahulu tetapi dapat juga diterapkan pada syariat Nabi Muhammad sendiri. Menurut mereka, tidak mustahil bahwa sesuatu yang bernilai masalah dalam suatu tempat dan waktu tertentu kemudian berubah menjadi mafsadat dalam suatu ruang dan waktu yang lain. bila

⁹⁴ Ghazali dkk, *Metodologi*, 151-152.

⁹⁵ Ghazali dkk, *Metodologi*, 152 dan 155.

kemaslahatan dapat berubah karena perubahan konteks, dapat saja Allah menyuruh berbuat sesuatu karena diketahui mengandung masalah, kemudian Allah melarangnya pada waktu kemudian karena diketahui di lapangan aturan tersebut tidak lagi menyuarakan kemaslahatan. Namun, menurut mereka, tidak semua ayat-ayat Alquran dapat dinasakh. Ayat-ayat yang berisi ajaran universal (melintasi ruang dan waktu, mengatasi berbagai etnis dan keyakinan) atau ayat-ayat *ushul* tidak dapat dinasakh. Ayat semacam ini tidak banyak jumlahnya. Ayat-ayat yang dapat dinasakh adalah ayat-ayat mu'amalah yang bersifat teknis operasional (ayat *furu'iyat* atau fiqih Alquran) seperti ayat-ayat yang berbicara tentang bentuk-bentuk hukuman (*'uqubat*), sanksi bagi pelaku pidana (*hudud*), bilangan waris dan sebagainya.⁹⁶ Ketiga, *tanqih al-nushush bi 'Aql al-Mujtama' Yajuzu*. Kaidah ini hendak menyatakan bahwa akal publik memiliki kewenangan untuk menyortir sejumlah ketentuan “partikular” agama menyangkut perkara-perkara publik, baik dalam Alquran maupun dalam al-sunnah, sehingga ketika terjadi pertentangan antara akal publik dan bunyi harfiah teks ajaran, akal publik punya otoritas untuk mengedit, menyempurnakan, dan memodifikasinya. Modifikasi ini, menurut mereka, sangat dibutuhkan ketika berhadapan dengan ayat-ayat partikular, seperti ayat *'uqubat* dan *hudud* (seperti potong tangan dan rajam), *qishash*, waris, dan sebagainya. Ayat-ayat tersebut dalam konteks sekarang, menurut mereka, bukannya menyelesaikan masalah kemanusiaan, malah bisa jadi merupakan bagian dari masalah yang harus dipecahkan melalui prosedur *tanqih* yang berupa *taqyid bi al-'aql*, *takhshish bi al-'aql*, dan *tabyin bi al-'aql*.⁹⁷

Dalam kaidah ini, akal publik diberi posisi yang penting. Dalam masalah muamalah akal publik perlu mendapat wewenang untuk mempertanyakan relevansi dan signifikansi ketentuan-ketentuan spesifik-legal Alquran. Jika berdasar data empiris, sebuah teks tidak mampu mengatasi perkara-perkara publik maka akal publik mesti mempertimbangkan ulang ketentuan tersebut. Akal publik mempunyai

⁹⁶ Ghazali dkk, *Metodologi*, 160-165.

⁹⁷ Ghazali dkk, *Metodologi*, 166-167.

tanggung jawab moral-intelektual untuk mentanqih ayat-ayat yang problematik pada implementasinya di lapangan.⁹⁸

Gagasan tentang aplikasi hermeneutika terus disuarakan. Pada tahun 2010, Sahiron Syamsuddin menghadirkan sejumlah tulisan mahasiswanya di Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga dalam sebuah buku yang berjudul *Hermeneutika Al-Qur`an dan Hadis* (2010). Dalam buku ini dikemukakan beberapa intelektual muslim yang dianggap memiliki gagasan hermeneutika Alquran, yaitu Abu Hamid al-Ghazali, Fazlurrahman, Muhammad Abid al-Jabiri, Nasr Hamid Abu Zayd, Mohammad Mojtabeh Shabestian, Amina Wadud Muhsin, Abdullah Saeed, Muhammad Talbi, Nurcholish Madjid, Khaled M. Abou El-Fadl, dan Muhammad Syahrur. Hermeneutika Alquran yang dikemukakan oleh para penulis (mahasiswa pascasarjana) buku ini dapat dilihat di bawah ini.

1. Hermeneutika Alquran Abu Hamid Al-Ghazali

Hermeneutika versi al-Ghazali ditulis oleh Kurdi, Dalam tulisannya ia mengemukakan langkah-langkah hermeneutis al-Ghazali dalam mengkaji Alquran. Menurutnya, al-Ghazali menggunakan dua tahapan dalam studi Alquran. Tahapan pertama, merujuk pada aspek bahasa setiap ayat. Karena bahasa Alquran adalah bahasa Arab maka seorang penafsir harus terlebih dahulu mampu memahami struktur bahasa setiap ayat. Tahapan kedua, upaya istinbat dan pencarian makna secara luas. Langkah-langkah yang metodis untuk tahapan kedua ini adalah (1) memahami asal kalam, (2) mengagungkan pemilik Kalam, yakni Allah; (3) melakukan perenungan secara serius terhadap setiap kandungan ayat; (4) berupaua memahami ayat demi ayat; (5) menghindari segala faktor yang dapat menghalangi upaya penafsiran secara benar; (6) berusaha responsif terhadap setiap *khitab*, artinya, setiap ayat yang dibaca dibayangkan seolah *khitab* ditujukan untuk diri pembaca; (7) berupaya mendapatkan pengaruh positif dalam dirinya sesuai dengan kandungan ayat yang dibaca; dan (8) membebaskan diri dari berbagai pengaruh lingkungan dan segala potensinya. Bagi al-Ghazali, tendensi pribadi bisa menimbulkan penafsiran subjektif.⁹⁹

⁹⁸ Ghazali dkk, Metodologi, 169.

⁹⁹ Kurdi, "Hermeneutika Al-Qur`an Abu Hamid Al-Ghazali" dalam Sahiron Syamsuddin (ed.), *Hermeneutika Al-Qur`an dan Hadis* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010), 24-27.

2. Hermeneutika Alquran Fazlurrahman

Mawardi menganalisis pemikiran metodologis Fazlurrahman untuk studi Alquran, yaitu hermeneutika *double movement* (gerak ganda interpretasi). Metode ini menurutnya tidak hanya memberikan pemahaman yang sistematis dan kontekstualis yang dapat menjawab persoalan kekinian tetapi juga dapat menghindarkan munculnya penafsiran yang atomistik, literalis dan tekstualis. Gerakan ganda yang dimaksud Rahman, menurut Mawardi, adalah dimulai dari situasi sekarang ke masa Alquran diturunkan dan kembali lagi ke masa kini.¹⁰⁰

Mekanisme hermeneutika *double movement* Rahman dalam menafsirkan Alquran terdiri dari dua gerakan. Gerak pertama, yakni gerak dari masa kini ke masa Alquran. Gerak pertama ini memiliki dua langkah, yaitu (1) tahapan pemahaman arti atau makna dari suatu pernyataan dengan mengkaji situasi atau problem historis di mana pernyataan Alquran menjadi jawabannya. Di sini makna Alquran dipahami secara keseluruhan di samping ajaran yang merupakan respon terhadap situasi-situasi khusus. Tahapan kedua, menggeneralisasi jawaban-jawaban spesifik itu dan menyatakan sebagai pernyataan-pernyataan yang memiliki tujuan-tujuan moral-sosial yang dapat disaring dari teks-teks spesifik berdasarkan pada latar belakang sosio-historis dan ratio legis (illat hukum) yang sering dinyatakan. Gerak kedua, merupakan proses yang berangkat dari pandangan umum ke pandangan khusus yang harus dirumuskan dan direalisasikan sekarang, yakni, yang umum harus diwujudkan dalam situasi sosio-historis sekarang. Gerakan ini membutuhkan kajian teliti terhadap situasi kekinian dan analisis terhadap setiap unsur komponen yang memungkinkan untuk menilai situasi mutakhir agar dapat mengubah yang sekarang dan bisa menentukan prioritas-prioritas baru untuk bisa mengimplementasikan nilai-nilai Alquran dengan cara baru.¹⁰¹

Menurut Mawardi, hermeneutika *double Movement* Rahman dipengaruhi oleh dua intelektual Islam yaitu Syah Waliyullah al-

¹⁰⁰ Mawardi, "Hermeneutika al-Qur'an Fazlur Rahman" dalam Sahiron Syamsuddin (ed.), *Hermeneutika Al-Qur'an dan Hadis* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010), 70.

¹⁰¹ Mawardi, "Hermeneutika al-Qur'an Fazlur Rahman", 70-72.

Dihlawi dan al-Syatibi dan dikombinasikan dengan hermeneutika Hans George Gadamer. Karena keterpengaruhannya pada Gadamer, menurut Mawardi, *double Movement* Rahman dapat dikategorikan sebagai hermeneutika subjektivitas-objektivitas.¹⁰²

3. Hermeneutika Alquran Muhammad Abid al-Jabiri

Menurut Dwi Haryono, Muhammad Abid al-Jabiri menawarkan pembacaan yang objektif dan rasional terhadap teks melalui ungkapan “menjadikan Alquran kontemporer bagi dirinya (dalam rentang masanya) dan kontemporer untuk kita (dalam kondisi kekinian pembaca)”. Di sini terdapat dua konsep pembacaan, yaitu konsep *al-fashl* untuk menjawab masalah objektivitas dan konsep *al-washl* untuk menjawab masalah rasionalitas.¹⁰³

Konsep *al-fashl* terkait dengan prinsip pertama “menjadikan kontemporer untuk dirinya sendiri” di mana pembaca harus menemukan otentisitas teks (*al-ashalah*), yakni kemandirina teks dari segala bentuk pemahaman pada tataran problematika teoritis, kandungan epistemologis dan substansi ideologis. Pada tahap ini pembaca harus memisahkan diri dari teks, dalam arti menjaga jarak antara dirinya (selaku subjek) dengan bacaan yang menjadi objek kajiannya. Inilah tahap dekonstruksi, yakni membebaskan diri dari asumsi-asumsi apriori terhadap tradisi dan keinginan-keinginan masa kini. Di sini penekanannya adalah menggali makna teks dari teks itu sendiri.¹⁰⁴

Pada tahap dekonstruksi, Al-Jabiri menawarkan tiga langkah metodologis. Pertama, pendekatan structural, yakni mendudukan teks sebagai suatu keseluruhan yang diatur oleh kesatuan-kesatuan konstan. Doktrin umumnya adalah menghindari pembacaan makna sebelum membaca ungkapan. Kedua, analisis historis, yakni menemukan keterkaitan antara realitas dengan teks untuk menemukan

¹⁰² Mawardi, “Hermeneutika al-Qur’an Fazlur Rahman”, 77-79.

¹⁰³ Dwi Haryono, “Hermeneutika al-Qur’an Muhammad Abid al-Jabiri” dalam Sahiron Syamsuddin (ed.), *Hermeneutika Al-Qur’an dan Hadis* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010), 97.

¹⁰⁴ Haryono, “Hermeneutika al-Qur’an Muhammad Abid al-Jabiri”, 97-98.

unsur pembentuk teks. Pendekatan ini bertujuan untuk mempertautkan pemikiran teks dengan konteks historis, budaya, ideologi, politik dan dimensi sosial yang menaungi teks. Ketiga, kritik ideologis, yakni dengan mengungkap fungsi ideologis termasuk fungsi sosial politik yang dikandung teks atau kandungan sistem pemikiran (episteme) yang menjadi rujukannya. Kritik ideologis ini akan menemukan asumsi dasar dan kepentingan-kepentingan politik yang tersembunyi dibalik teks.¹⁰⁵

Konsep *al-washl* dan problem rasionalitas, yakni mengaitkan kembali antara pembaca dan objek pembacaan agar teks menjadi kontemporer untuk pembaca. Caranya adalah dengan tidak sekadar membaca teks sebagaimana yang dipahami oleh nenek moyang terdahulu atau sebagaimana yang termaktub dalam naskah kuno, tetapi dengan cara kembali kepada teks dengan bentuk baru dan dengan relasi-relasi yang baru pula. Untuk menjadikannya kontemporer pada masa kini, teks harus dibaca secara rasional baik untuk dijadikan sebagai rumusan teoritis maupun sebagai ideologi (asal disertai semangat kritik-rasional).¹⁰⁶

Konsep *al-fashl* dan *al-washl* dalam bentuk pembacaan objektif dan rasional yang pada awalnya merupakan pembacaan terhadap *turats* dapat digunakan dalam pembacaan terhadap Alquran dengan catatan bahwa Alquran harus dibaca dalam bingkai yang khusus karena Alquran bukan bagian dari *turats*. Yang terpenting bagi al-Jabiri, menurut Haryono, adalah bagaimana menjadikan Alquran kontemporer (bermanfaat) pada zamannya dan sekaligus kontemporer (bermanfaat) untuk kita (pembaca) dalam kondisi kekinian. Konsep *al-fashl* digunakan untuk menemukan makna otentik Alquran (*al-ashalat al-nash*), yakni kemandirian Alquran dari berbagai bentuk pemahaman yang terkandung dalam berbagai kitab tafsir untuk melepaskannya dari berbagai muatan-muatan ideologis yang tersebar dalam pemahaman itu. Adapun *al-washl* merupakan upaya

¹⁰⁵ Haryono, "Hermeneutika al-Qur`an Muhammad Abid al-Jabiri", 99-100.

¹⁰⁶ Haryono, "Hermeneutika al-Qur`an Muhammad Abid al-Jabiri", 100.

menemukan aspek rasionalitas dalam memahami Alquran dengan membawa makna otentik Alquran ke dalam konteks masa kini.¹⁰⁷

Dalam memahami Alquran dalam rangka dekonstruksi untuk menemukan *ashalat a-nash*, pendekatan struktural dan historis dapat digunakan dalam memahami Alquran, sedang kritik ideology tidak dapat digunakan untuk mengkritisi atau membongkar muatan ideologi dalam Alquran karena ia bebas dari intervensi ideologi manapun. Kritik ideologi hanya dapat diterapkan ketika akan melepaskan muatan-muatan atau bias-bias ideologis dalam berbagai penafsiran para mufassir.¹⁰⁸

4. Hermeneutika Alquran Nasr Hamid Abu Zayd

Untuk melakukan penafsiran, seorang penafsir harus menghindari pembacaan terikat atau pembacaan tidak bebas (*al-qira`ah ghair al-bariah*). Pembacaan seperti ini mengakibatkan pembacaan terhadap teks selalu terikat dengan data kebahasaan yang terdapat pada teks. Hubungan antara teks dengan dunia di luar teks diabaikan, padahal pada kenyataannya teks tidak dapat dipisahkan dari faktor-faktor eksternal yang turut memengaruhi teks. Pembacaan kedua yang harus ditinggalkan adalah pembacaan tendensius (*al-qira`ah al-mughridhah*), yaitu pembacaan yang dilakukan sesuai dengan ideologi yang dianut oleh penafsir. Pembacaan seperti ini mengandung muatan kepentingan subjektif yang dapat mengarahkan penafsiran agar sesuai dengan keinginan subjektif penafsir.¹⁰⁹

Abu Zayd menawarkan pembacaan *al-qira`ah al-muntijah* (pembacaan produktif). Pembacaan seperti ini melibatkan dialektika *dalalah* (makna awal) dan *maghza* (makna signifikansi). *Maghza* tidak bisa dilepaskan dari *dalalah*, karena *dalalah* lah yang mengantarkan *maghza* sampai kepada makna yang paling jauh. Pembacaan *al-qira`ah al-muntijah* berangkat dari analisis tanda bahasa untuk memperoleh

¹⁰⁷ Haryono, "Hermeneutika al-Qur`an Muhammad Abid al-Jabiri", 102.

¹⁰⁸ Haryono, "Hermeneutika al-Qur`an Muhammad Abid al-Jabiri", 102-103.

¹⁰⁹ Ali Imron, "Hermeneutika al-Qur`an Nasr Hamid Abu Zayd" dalam Sahiron Syamsuddin (ed.), *Hermeneutika Al-Qur`an dan Hadis* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010), 126-127.

makna tekstual, setelah itu kembali ke asal atau dihubungkan dengan makna konteks sosiohistoris untuk memperoleh *maghza*.¹¹⁰

Struktur teks dan produksi makna dalam pembacaan yang ditawarkan oleh Abu Zayd menurut Imron, tidak bisa dilepaskan dari persoalan *al-siyaq* (konteks). Terkait dengan kajian teks Alquran, Abu Zayd berpandangan bahwa teks Alquran memiliki beberapa level konteks, yaitu konteks sosio-kultural, konteks eksternal, konteks internal, konteks bahasa, dan konteks pembacaan atau penakwilan. Konteks sosio-kultural teks bahasa terkait antara bahasa dengan budaya, tempat dan tradisi. Konteks eksternal terkait dengan aspek sejarah yang menciptakan teks, dan berhubungan dengan perubahan alami audiens-audiens teks. Teks Alquran memiliki sebab-sebab yang melatarbelakangi suatu ayat turun (*asbab nuzul*) dan berhadapan dengan audiens (Nabi, istri nabi, perempuan, laki-laki, dsb) pada fase dakwah, baik fase Makkah maupun Madinah (makki-madani). Konteks internal terkait kondisi Alquran yang merupakan kesatuan struktural yang masing-masing bagian saling berkaitan. Aspek yang diperhatikan di sini adalah munasabat ayat dan surah, juga tentang konteks diskusi (*siyaq qawl*) atau konteks pembicaraan (*siyaq khithab*). Konteks bahasa (*siyaq lughawi*) merupakan analisis terhadap fenomena-fenomena *style* pada tingkatan *jumlah* (kalimat), hubungan antarkalimat, balaghah dan persoalan-persoalan yang berkaitan dengan analisis kebahasaan secara umum. Pada konteks ini selain analisis gramatikal juga dilakukan analisis terhadap makna yang tersembunyi dibalik teks (*dalalah al-maskut 'anha*). Yang terakhir adalah konteks pembacaan (*siyaq al-qira'ah*). Pembacaan teks yang memisahkan keterkaitan beberapa tingkatan konteks menggambarkan tipe pembacaan ideologis-oportunis-tendensius. Dalam dunia penafsiran dapat ditemukan jumlah tafsir yang begitu banyak. Hal ini disebabkan jumlah pembaca yang banyak, juga disebabkan faktor latar belakang pemikiran dan ideologi yang berbeda-beda. Seorang pembaca yang menafsirkan teks harus menyadari hal ini.¹¹¹

¹¹⁰ Imron, "Hermeneutika al-Qur'an Nasr Hamid Abu Zayd", 128-129.

¹¹¹ Imron, "Hermeneutika al-Qur'an Nasr Hamid Abu Zayd", 129-134.

Menurut Imron, tawaran pembacaan Abu Zayd memiliki kesamaan dengan Gadamer, yaitu dalam penafsiran harus memberikan potensi teks dan penafsir secara seimbang, serta berusaha menghindarkan diri dari aspek *pre understanding* (*al-qira`ah al-mughridhah*) dalam diri penafsir. Imron juga menemukan bahwa dalam hermeneutika Abu Zayd terdapat dua aliran pemikiran semiotika, yaitu semiotika signifikansi yang mengkaji mekanisme hubungan antara penanda (*signifiant*) dan petanda (*signifie*) yang dikembangkan oleh de Saussure, dan semiotika komunikasi yang menekankan aspek pesan dalam teks sebagai wahana komunikasi yang dikembangkan oleh Pierce.¹¹²

5. Hermeneutika Alquran Muhammad Syahrur

Menurut analisis Imro'atul Mufidah terhadap metodologi Syahrur, pembacaan ulang terhadap Alquran yang dilakukan Syahrur menggunakan hermeneutika yang didasarkan pada pendekatan bentuk linguistik yang disebut dengan *manhaj al-tarikhi*. Pendekatan linguistik yang digunakan Syahrur dalam memahami Alquran tidak lepas dari asumsinya bahwa Alquran memiliki dua sisi kemukjizatan yakni sastra dan ilmiah. Yang pertama dipahami dengan pendekatan deskriptif-signifikatif, sedangkan yang kedua dengan pendekatan historis ilmiah. Pendekatan yang pertama memadukan analisis sastra (*balaghah*) dan gramatika (*nahw*), sedang kedua dengan cara melakukan penolakan terhadap sinonimitas. Selain ketiadaan sinonimitas dalam bahasa, Syahrur juga memegang tiga prinsip kebahasaan Abu Ali al-Farisi, yaitu bahasa adalah sebuah sistem; bahasa adalah fenomena sosial dan konstruksinya terkait dengan konteks dimana ia disampaikan; dan ada keterkaitan antara bahasa dan pemikiran.¹¹³

Dengan berpegang pada tiga prinsip ini dan pemikiran lainnya, Syahrur, menurut Mufidah, mengkonstruksi prinsip metode penafsiran terkait dengan kebahasaan sebagai berikut. Pertama, ada keterkaitan antara ucapan, pemikiran dan fungsi bahasa sebagai alat

¹¹² Imron, "Hermeneutika al-Qur'an Nasr Hamid Abu Zayd", 147-148.

¹¹³ Imro'atul Mufidah, "Hermeneutika Al-Qur'an Muhammad Syahrur", dalam Sahiron Syamsuddin (ed.), *Hermeneutika Al-Qur'an dan Hadis* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010), 297-299.

penyampai gagasan. Kedua, bahasa sebagaimana pemikiran, tidak tumbuh sekaligus dengan sempurna (sinkronik). Awalnya pemikiran hanya bersifat indrawi dan personifikasi kemudian bersifat abstrak. Sedang bahasa awalnya hanya untuk mengungkap hal yang berindra kemudian terabstraksikan dalam tata bahasa (nahw dan sharf). Ketiga, mengingkari sinonimitas. Implikasinya Syahrur melakukan redefinisi term-term yang selama dianggap sinonim seperti Alquran, al-kitab, al-fuqrqan dan lainnya termasuk nama-nama Alquran yang selama ini biasa disinonimkan. Keempat, memahami teks dengan *tartil*. Menurut Syahrur, Allah sendiri telah member petunjuk untuk memahami ayat-Nya yang diistilahkan dengan *manhaj al-tartil* atau intertekstualitas (tafsir *mawdhu`iy* dalam istilah ilmu tafsir konvensional). Metode ini kemudian menjadi prinsip hermeneutikanya yang ia sebut dengan ta`wil. Kelima, memerhatikan pola-pola umum yang berlaku dalam sistem bahasa, tetapi tidak mengabaikan yang bersifat pengecualian (*isti`na`*) sebab hal itu dapat dirunut periodisasi perkembangan sebelum dan sesudahnya.¹¹⁴

Langkah-langkah hermeneutis dalam memahami Alquran di atas diungkapkan oleh Syahrur sebagai ta`wil. Secara terminologis, takwil menurut Syahrur adalah menjadikan ayat menemui akhir pemaknaan, baik berupa hukum teoritis-logis atau realitas objektif secara langsung yang dapat diindra. Pandangan ini menurut Mufidah dipengaruhi oleh positivisme logik dan empirisisme. Sasaran pentakwilan hanya terbatas pada ayat-ayat *mutasyabih* dan orang-orang yang mampu memahami takwil (*al-rasikhuna fi al-`ilmi*) adalah para tokoh besar di bidang filsafat, ilmu pengetahuan alam, biogenesis, astronom dan sejarawan dalam kapasitas mereka sebagai barisan ilmuwan ilmu-ilmu objektif-empiris. Takwil dapat dipahami secara bertahap dan bersifat temporer dapat dimiliki para ahli ilmu secara kolektif bekerja sama, bukan sendiri-sendiri. Terkait ayat alam semesta dan kehidupan, proses penakwilannya tidak akan mencapai kesempurnaan sebelum menjelma dalam fenomena empiris yang dapat dipahami oleh akal dan itu pada saat hari kiamat. Pada hari kiamat seluruh ayat-ayat-

¹¹⁴ Lihat uraian yang lebih luas pada Mufidah, "Hermeneutika Al-Qur'an Muhammad Syahrur", 300-305.

Nya terlihat, seperti ayat *sa'ah* (kiamat), *al-shur* (sangkakala), *ba'ts* (kebangkitan), *hisab* (perhitungan) dan ayat lainnya terkait dengan eskatologi menjelma menjadi kenyataan dan dapat diindra.¹¹⁵

Menurut Mufidah, terdapat dua model penakwilan dalam pandangan Syahrur terkait dengan kolektivitas penakwilan. Pertama, pengubahan sebagian ayat Alquran menjadi fenomena empiris yang dapat dipahami oleh akal (*basha'ir*), atau kesesuaian langsung antara ayat Alquran dengan realitas objektif, model ini termasuk takwil indrawi dan takwil yang paling kuat. Kedua, penggalian dan penelitian terhadap teori-teori filsafat ilmiah melalui penakwilan yang sesuai dengan landasan ilmu pengetahuan yang tersedia. Ada dua hal mendasar yang harus diperhatikan terkait dengan penakwilan yang harus sesuai dengan akal dan realitas, yaitu wahyu tidak bertentangan dengan akal dan wahyu tidak bertentangan dengan realitas.¹¹⁶

Dalam perspektif Syahrur, Alquran harus dibaca dan dipahami bukan dibaca dan dipahami melalui prisma abad yurisprudensi melainkan seolah-olah Rasulullah baru saja wafat dan memberitahukan kepada kita tentang kitab tersebut. Umumnya, para mufassir bertugas menyampaikan makna ayat sebagaimana dipahami oleh generasi pertama (*original meaning*), Syahrur malah mengabaikannya. Teks (Alquran) berdiri sendiri secara independen tanpa konteks kesejarahan di mana dan kapan serta bagaimana ayat itu turun. Teks tumbuh bersama interaksinya dengan komunitas mufassir setiap saat sehingga dalam hal ini mufassir tidak perlu memperhatikan konteks penerimaan dan pengumpulannya (*original meaning*). Bagi Syahrur, menurut Mufidah, kehidupan Muhammad adalah sebuah variasi pertama dari penafsiran terhadap Alquran, bukan satu-satunya dan bukan yang terakhir. Menjunjung tinggi Nabi saw dan pengikutnya bukan berarti mengagungkan penafsiran mereka, karena penafsiran mereka juga tergantung pada kapasitas intelektual dan pandangan dunianya. Dalam hal ini, Syahrur menurut Mufidah, sama sekali menolak *asbab al-nuzul* dalam memahami Alquran termasuk juga hadis. Otoritas nabi bagai penerima dan penyampai yang berperan sebagai pemberi contoh

¹¹⁵ Mufidah, "Hermeneutika Al-Qur'an Muhammad Syahrur", 305-307.

¹¹⁶ Mufidah, "Hermeneutika Al-Qur'an Muhammad Syahrur", 307-308.

(*uswah*) dalam kehidupan riil, dan kehidupan beliau merupakan salah satu variasi dari seluruh varian terkait dengan hal pengejawantahan Alquran. Menurut Mufidah, pada sisi ini Syahrur searah dengan pandangan Gadamer yang lebih menekankan pentingnya signifikansi atau kontekstualisasi sebuah teks dalam kehidupan masa kini.¹¹⁷

Buku terakhir yang akan dibahas di sini terkait pemikiran metodologis di bidang studi Alquran yang menawarkan hermeneutika sebagai salah satu metodenya adalah *Metodologi Tafsir Al-Qur'an Strukturalisme, Semantik, Semiotik, dan Hermeneutika* (2013) karya Yayan Rahtikawati dan Dadan Rusmana, dua orang dosen UIN Sunan Gunung Djati Bandung. Dalam buku ini Rahtikawati dan Rusmana mengemukakan hasil survei diakronis mengenai metode kontemporer dalam kajian dan penelitian Alquran.

Ada dua hasil survei diakronis dari mereka yang perlu dikemukakan di sini, yaitu variasi metode tafsir Alquran dan aspek metodologi terkait Alquran sebagai “objek” kritik teks. Pertama, variasi metode tafsir Alquran. Survei menunjukkan bahwa ada beberapa varian metode tafsir yaitu metode *tahliliy*, *ijmaliy*, *muqarin*, *mawdhu'iy*, metode tafsir kontekstual, dan tawaran metode-metode tafsir kontemporer (filologisme, historisisme, fenomenologis, linguistik kritis, dekontruksi dan hermeneutika).¹¹⁸ Kedua, aspek metodologi terkait Alquran sebagai “objek” kritik teks. Terkait dengan kajian Alquran sebagai teks digunakan beberapa disiplin keilmuan yang memfokuskan kajian terhadap bahasa sebagai *locus of meaning* dengan sedikit perbedaan titik tekan dalam aplikasinya, yaitu (1) semantik, disiplin yang memfokuskan usaha pencapaian makna sebagai sebuah pandangan dunia; (2) strukturalisme memfokuskan diri pada struktur (bahasa) teks dan wacana (*discourse*); (3) semiotika memfokuskan bahasa sebagai sebuah sistem tanda; dan (4) hermeneutika memfokuskan paradigma dan teori interpretasi dalam pengertian metode dan filsafat interpretasi.¹¹⁹

¹¹⁷ Mufidah, “Hermeneutika Al-Qur'an Muhammad Syahrur”, 308-310.

¹¹⁸ Yayan Rahtikawati dan Dadan Rusmana, *Metodologi Tafsir Al-Qur'an Strukturalisme, Semantik, Semiotik, dan Hermeneutika* (Bandung: Pustak Setia, 2013), 60-67.

¹¹⁹ Rahtikawati dan Rusmana, *Metodologi Tafsir*, 93-94.

Dari kedua hasil survei ini, aspek metodologi yang menempatkan Alquran sebagai objek kritik teks merupakan misi utama isi buku yang ditulis oleh Rahtikawati dan Rusmana. Berikut ini akan dikemukakan paparan mereka mengenai hal itu sebagaimana dipaparkan di bawah ini.

Pertama, strukturalisme, yaitu pendekatan yang lebih banyak memfokuskan kajiannya pada analisis struktur bahasa, struktur sosial-budaya, dan struktur lainnya. Oleh karena itu, pendekatannya disebut sebagai strukturalisme. Struktur di sini adalah sebuah totalitas dari sebuah realitas, yang terdiri atas unsur luar (*form*) dan unsur dalam (*matter* atau *content*), unsur luar disebut *signifer* (penanda/ yang menandai) sedang unsur dalam disebut *signified* (petanda/ yang ditandai). Dalam melakukan analisis struktural (versi Jean Peaget) ini mengarah pada tiga unsur, yaitu *wholeness* (totalitas), bagian yang membentuk keseluruhan; *otoregulation* pengaturan bagian yang membentuk keseluruhan, dan *transformation*, transformasi bagian yang telah mengalami pengaturan dari suatu keadaan kepada keadaan yang lain. Pada aspek kaidah, strukturalisme memiliki tujuh kaidah, yaitu (1) *imanensi*, yaitu analisis struktural melihat struktur dalam rangka sistem dan perspektif sinkronis; (2) *petinensi*, analisis struktural, melihat makna komponen struktur dengan mengidentifikasi ciri *pembeda* di antara komponen tersebut dengan komponen lain dalam rangka suatu sistem; (3) *komutasi*, yaitu analisis struktur menggunakan tes komutasi (tes oposisi pasangan minimal untuk mengidentifikasi ciri pembeda antarkomponen dalam suatu sistem); (4) *kompabilitas*, yaitu analisis struktural melihat komponen struktur dalam rangka kombinasi dan kesesuaian antarkomponen (relasi sintagmatis); (5) *integrasi*, yaitu analisis struktural yang melihat struktur sebagai kesatuan (totalitas) dalam suatu sistem; (6) *sinkroni* sebagai dasar analisis; (7) *fungsi*, yaitu analisis struktural yang melihat komponen struktur dalam sistem sebagai memiliki sistem tertentu.¹²⁰

Perlunya penggunaan analisis struktural dalam kajian Alquran didasarkan pada kenyataan bahwa bahasa Alquran adalah bahasa Arab yang memiliki ke-fashahan dan kebalaghahan yang tinggi.

¹²⁰ Rahtikawati dan Rusmana, *Metodologi Tafsir*, 94 dan 151-152.

Kelebihannya, sebagaimana dinyatakan oleh al-Attas yang dikutip oleh Rahtikawati dan Rahmana, disebabkan (1) struktur linguistiknya dibangun di atas sistem akar-akar kata yang tegas, (2) struktur semantiknya diatur oleh medan makna (*semantik field*) yang tentu dan menentukan struktur konseptual kosakatanya dan dimantapkan oleh sistem akar-akar kata yang tegas; (3) kata-kata, makna-makna, tatabahasa dan persajakannya dimantapkan secara ilmiah sedemikian rupa sehingga memelihara kemantapan semantiknya.¹²¹

Kedua, analisis semantik, yaitu disiplin kajian yang berhubungan dengan fenomena makna dalam pengertian yang lebih luas dari kata. Menurut Toshihiko Izutsu, semantik adalah kajian analitis atas istilah-istilah kunci suatu bahasa dengan suatu pandangan yang akhirnya sampai pada pengertian konseptual *weltanschauung* atau pandangan dunia masyarakat yang menggunakan suatu bahasa, tidak hanya sebagai alat bicara dan berpikir, tetapi yang lebih penting lagi pengonsepan dan penafsiran dunia yang melingkupinya. Tujuan digunakannya analisis semantik ini pada Alquran adalah memunculkan tipe ontologi hidup yang dinamis dari Alquran dengan penelaahan analitis dan metodologis terhadap konsep pokok, yaitu konsep-konsep yang memainkan peran penting dalam menentukan pembentukan visi Qurani terhadap alam semesta. Capaian makna yang hendak dicapai dengan analisis ini tidak hanya terkait dengan elemen-elemen suatu kalimat, korelasi antarkalimat, atau perluasan figuratif dalam arti bentuk gramatikal dan style teks Alquran, tetapi menyangkut *weltanschauung* Alquran, yaitu gagasan dan pandangan dunia Alquran dengan membongkar signifikansi implisit atau *al-maskut 'anhu* (yang tidak dikatakan) di dalam struktur wacana/teks.¹²²

Model analisis semantik dalam kajian Alquran yang dikemukakan oleh Rahtikawati dan Rahmana ada dua, yaitu model analisis semantik versi Parera (dengan modifikasi) dan model analisis semantik versi Toshihiko Izutsu.

¹²¹ Rahtikawati dan Rusmana, *Metodologi Tafsir*, 149-150.

¹²² Rahtikawati dan Rusmana, *Metodologi Tafsir*, 94-95 dan 243-244

Model analisis semantik versi Parera terdiri dari lima bentuk analisis. Pertama, analisis medan makna. Dalam konteks kajian Alquran analisis medan makna berarti seperangkat kosakata (tema) dalam Alquran yang makna-maknanya saling berhubungan (membentuk pola jaringan tertentu) sebagai bagian dari pandangan dunianya. Tahapannya adalah (1) menginventarisasi kosakata-kosakata yang berkaitan dengan tema kajian; (2) menentukan kosakata sentral, kosakata medium, dan kosakata perifer; (3) menghubungkan dengan medan-medan semantik kosakata lain. Kedua, analisis komponensial semantik. Dalam kajian Alquran, analisis ini berarti penguraian unsur-unsur (unit-unit) yang (secara mantap), lepas dari konstruksi gramatis dan konteks tertentu bersama-sama membentuk makna kosakata Alquran. Langkah-langkah analisisnya adalah (1) mengkaji unsur-unsur setiap kosakata dalam berbagai konstruksi gramatik ayat-ayat yang mengandungnya; (2) menyimpulkan komponen-komponen makna (yang cukup mantap) dari berbagai unsur kosakata Alquran. Ketiga, analisis kombinatorial makna, yaitu analisis yang berusaha untuk mengkaji kombinasi unit-unit makna, yaitu untuk melihat jaringan makna dan jaringan konseptual yang dibangunnya. Makna sebuah kalimat merupakan hasil kombinasi antara makna leksikal dan makna struktural (atau makna gramatikal), analisis terhadap kombinasi makna leksikal dan makna struktural inilah yang disebut analisis kombinatorial semantik. Keempat, analisis wacana. Analisis ini berlaku pada satuan-satuan yang lebih tinggi daripada analisis antarkalimat dalam paragraf, yaitu analisis antarparagraf dalam subjudul, analisis antar sub-subjudul dalam judul, analisis antarjudul dalam teks, dan analisis antarteks. Analisis wacana tidak terlepas dari analisis runtun berpikir dan kelogisan berpikir atau koherensi antara satu pikiran atau makna dengan pikiran atau makna yang lain terkandung dalam setiap kalimat.¹²³

Analisis semantik versi Toshihiku Izutsu dipaparkan oleh Rahtikawati dan Rahman secara singkat sebagai berikut. Aplikasi analisis semantik Izutsu secara singkat memiliki empat tahapan, (1) mengumpulkan (tema yang sama) bersama-sama; (2)

¹²³ Rahtikawati dan Rusmana, *Metodologi Tafsir*, 270-271, 274-276

menghubungkan semua istilah yang menyerupai; (3) membandingkan dan melawankannya; dan (4) menghubungkannya satu sama lain. Jika diurai agak lebih detil tahapannya adalah: pertama, analisis medan semantik (Alquran) yang meliputi: inventarisasi terma-terma yang terlibat dalam terma kajian; penentuan terma sentral, medium dan periferal; dan menghubungkannya dengan medan semantik terma lain (yang lebih sentral), jika mengharuskan. Kedua, analisis komponen semantik (Alquran) yang meliputi: mengkaji tendensi makna setiap terma/kosakata; dan menyimpulkan komponen-komponen makna dari berbagai tendensi makna setiap terma/kosakata. Ketiga, analisis kombinasi semantik (Alquran) yang meliputi: menyimpulkan makna inti (total) dari tendensi makna dan komponen-komponennya; menyimpulkan pokok-pokok ajaran dari berbagai pembicaraan ayat dengan berbagai konteks *munasabat*-nya; menghubungkan pokok-pokok ajaran menjadi sub-subtema; menyusun sub-subtema tersebut secara sistematis dalam bahasan yang utuh; dan Jika diperlukan dapat pula mengkomparasikan dengan tema-tema pembicaraan yang lain.¹²⁴ Kontribusi berikutnya dari kajian analisis semantik terhadap Alquran adalah adanya beberapa teknik interpretasi dalam praktik kajian semantik Alquran. Beberapa teknik interpretasi itu adalah interpretasi tekstual, interpretasi linguistik, interpretasi semantis, interpretasi sosio-historis, interpretasi teologis, interpretasi kultural dan interpretasi logis.¹²⁵

Ketiga, semiotika, yaitu ilmu atau studi tentang tanda, atau menurut F. de Saussure semiotika adalah ilmu yang mengkaji fenomena tanda sebagai bagian dari kehidupan sosial.¹²⁶ Alasan dimungkinkannya penggunaan semiotika untuk mengkaji Alquran menurut Rahtikawati dan Rusmana ada tiga, yaitu (1) dalam Alquran, dunia ciptaan dengan berbagai aspeknya sering digambarkan sebagai

¹²⁴ Rahtikawati dan Rusmana, *Metodologi Tafsir*, 96-97. Uraian lebih rinci terkait dua model abalisis semantik Izutsu terhadap Alquran dapat dilihat pada halaman: 276-280.

¹²⁵ Lihat penjelasan terkait beberapa interpretasi ini lihat pada Rahtikawati dan Rusmana, *Metodologi Tafsir*, 280-286.

¹²⁶ Rahtikawati dan Rusmana, *Metodologi Tafsir*, 342-343.

tanda Allah; (2) Alquran dapat dianggap sebagai himpunan tanda yang menunjukkan tanda tertentu yang dapat digali melalui proses interpretasi; dan (3) teks Alquran dianggap sebagai himpunan tanda yang menyampaikan pesan atau amanat ilahi.¹²⁷

Kajian semiotika terhadap Alquran dilakukan dengan menempatkan Alquran sebagai sebuah nash (“teks”). “Teks” dalam arti sebagai wujud penggunaan “tanda” (ayat atau *signs*) yang berupa kombinasi atau kumpulan dari seperangkat tanda bahasa dan budaya yang dikombinasikan dengan cara tertentu untuk menghasilkan makna tertentu. Dengan demikian, “teks” Alquran juga harus dipandang sebagai kumpulan tanda bahasa dan budaya yang dikombinasikan dengan cara tertentu untuk menghasilkan makna tertentu pula.¹²⁸

Pendekatan semiotika dalam kajian Alquran dapat dipergunakan jika Alquran dipandang sebagai teks historis sehingga harus tunduk terhadap aturan-aturan kebahasaan manusia. Alquran sebagai sebuah sistem tanda yang mempunyai kombinasi tanda tertentu sehingga memiliki makna tertentu mengharuskan adanya analisis terhadapnya untuk mengungkap makna-makna yang dikandungnya. Pendekatan semiotika dalam kajian Alquran tentunya harus berdasarkan aturan-aturan dalam disiplin semiotika sebagaimana telah dan sedang berkembang.¹²⁹

Analisis terhadap Alquran dengan pendekatan semiotika dimulai dengan menganalisis struktur bangunan kombinasi kode Alquran. Pertama, analisis tanda secara individual, seperti jenis tanda, mekanisme atau struktur tanda, dan makna tanda. Kedua, analisis tanda sebagai sebuah kelompok atau kombinasi, yaitu kumpulan data yang membentuk teks. Analisis ini melibatkan *rule of combination* yang terdiri atas dua aksis, yaitu aksis paradigma dan aksis sintagmatik. Ketiga, interaksi antartanda yang dapat menggunakan metafora dan metonim. Metafora adalah interaksi tanda yang di dalamnya terdapat sebuah tanda dari sebuah sistem yang digunakan untuk menjelaskan makna sistem yang lainnya. Metonim adalah interaksi tanda yang

¹²⁷ Rahtikawati dan Rusmana, *Metodologi Tafsir*, 376.

¹²⁸ Rahtikawati dan Rusmana, *Metodologi Tafsir*, 376-377.

¹²⁹ Rahtikawati dan Rusmana, *Metodologi Tafsir*, 350.

mengasosiasikan sebuah tanda dengan tanda lain yang di dalamnya terdapat hubungan bagian dengan keseluruhan.¹³⁰

Keempat, hermeneutika. Menurut Rahtikawati dan Rahmana, hermeneutika Alquran secara umum dapat dibatasi sebagai ilmu tentang dan teori (seni) interpretasi terhadap Alquran yang berkaitan dengan sumber, teori, metodologi, teknik, orientasi dan corak penafsiran. Dengan demikian, menurut mereka, ia terkait erat dengan aspek ontologis dan epistemologis tafsir dan takwil. Hanya saja hermeneutika secara metodologis lebih melampaui keduanya. Hermeneutika merupakan metode interpretasi-epistemologis yang melakukan penafsiran terhadap teks yang dibangun atas dasar teori epistema. Jika diaplikasikan ke dalam upaya penafsiran Alquran, epistema ini dijabarkan dengan melihat tiga momen, yaitu *momen linguistik*, *antropologis*, dan *historis*. Pada *momen linguistik*, kata (lafazh Alquran) dibaca sebagai tanda (*dilal*), pada momen antropologis, kata yang sama dibaca sebagai simbol (*isyarah*) atau analisis mistis, sedangkan pada *momen historis*, batas-batas *tafsir logika-leksikografis* (logika perkamusan) atau teks dan konteks, dikembangkan dengan *tafsir imajiner*.¹³¹

Aktivitas interpretasi dalam hermeneutika selalu melibatkan tiga elemen, yaitu teks, pengarang, dan pembaca atau penafsir (*the triadic structure of the act of interpretation*). Jika dihubungkan dengan Alquran ketiga elemen itu adalah (1) *the world of sender/author*, dunia “pengarang” yaitu Allah dan Nabi SAW; (2) *the world of text*, yaitu struktur teks Alquran; dan (3) *the world of reader & interpreter*, yaitu “subjektivitas” pembaca atau penafsir. Jika kerangka ini dikaitkan dengan kajian Alquran, problem dan tema yang dihadapi adalah mengkaji Alquran yang merupakan teks masa lampau untuk dihadirkan pada masyarakat masa kini untuk diterjemahkan, dipahami, ditafsirkan, dan didialogkan dalam rangka memahami realitas.¹³²

¹³⁰ Rahtikawati dan Rusmana, *Metodologi Tafsir*, 377.

¹³¹ Rahtikawati dan Rusmana, *Metodologi Tafsir*, 458-459 dan 462.

¹³² Rahtikawati dan Rusmana, *Metodologi Tafsir*, 460.

Rahtikawati dan Rahmana mengemukakan empat macam penafsiran sebagaimana yang dikemukakan oleh Komaruddin Hidayat. Pertama, menafsirkan ayat untuk menentukan jawaban akhir tentang yang benar atau salah dari dua kemungkinan yang ada. Kedua, menafsirkan ayat yang melahirkan makna lain, yaitu makna yang tersirat dari ayat yang kemudian melengkapi makna lahir atau bisa jadi sebagai pengganti. Ketiga, menemukan dan menambahkan makna tambahan dari makna yang telah ada dalam ayat dan menganggap bahwa ayat menyimpan kemungkinan untuk dikembangkan lebih jauh. Keempat, bermula dari pemahaman ayat, lalu menciptakan pengertian yang baru sehingga seakan-akan sudah berada di luar pengertian teks, padahal dari spirit masih berkaitan.¹³³

Dalam aplikasinya, pendekatan hermeneutika dapat dirujuk pada parasarjana muslim yang telah mempergunakannya terhadap Alquran. Diantaranya Fazlur Rahman dengan menggabungkan gagasan Emilio Betti dan H.G. Gadamer kemudian menghasilkan *double movement*. Farid Essack dengan memperhatikan *hermeneutic of reseption*-nya Schusler Fiorenza melahirkan hermeneutika Alquran yang khas Afrika Selatan dengan latar belakang *apartheid*-nya. Hassan Hanafi dengan tiga langkah metodenya: kritik historis, kritik eidetis, dan kritik praksis. Di tempat lain, disebutkan pula model hermeneutika sastra Amin al-Khuli dan Bint al-Syathi, hermeneutika pembebasan Hassan Hanafi dan Farid Essack, hermeneutika sistematis-historis Fazlur Rahman, dan hermeneutika feminis Amina Wadud Muhsin.¹³⁴

¹³³ Rahtikawati dan Rusmana, *Metodologi Tafsir*, 464.

¹³⁴ Rahtikawati dan Rusmana, *Metodologi Tafsir*, 461 dan 468-473.

BAB 5

RESPON KRITIS TERHADAP WACANA HERMENEUTIKA ALQURAN

Kalau sebelumnya telah dikemukakan secara kronologis dan cukup panjang mengenai pemikiran metodologis tentang hermeneutika Alquran di kalangan pendukung hermeneutika Alquran, berikut ini dikemukakan respon kritis terhadap hermeneutika Alquran. Dari sekian sarjana muslim dan intelektual muslim yang memberikan respon kritis terhadap hermeneutika Alquran, di sini dikemukakan respon kritis terhadap hermeneutika dari beberapa intelektual muda yang tulisannya dimuat dalam majalah *Islamia: Majalah Pemikiran dan Peradaban Islam* (edisi perdana) yang membahas topik “Hermeneutika Versus Tafsir Al-Qur`an”, Syamsuddin Arif penulis buku *Orientalis dan Diabolisme Pemikiran*, dan respon kritis seorang pakar tafsir yang sangat populer Indonesia yaitu Muhammad Quraish Shihab melalui dua karyanya: *Membumikan Al-Qur`an Jilid 2* (2010) dan *Kaidah Tafsir* (2013).

Sekelompok intelektual muda melalui majalah *Islamia* melakukan penolakan terhadap penggunaan hermeneutika dalam studi Alquran. Untuk mengetahui argumen penolakan dan respon kritis mereka terhadap hermeneutika beberapa tulisan mereka yang dimuat dalam majalah itu akan dihadirkan di sini. Untuk efisiensi, tulisan mereka dikutip secara singkat pada bagian akhir atau bagian kesimpulan/penutup dari tulisan mereka yang disajikan di sini.

Tulisan pertama berjudul “Problem Teks Bible dan Hermeneutika” oleh Adian Husaini. Dalam penutup tulisannya, Adian Husaini mengingatkan bahwa hermeneutika berasal dari sejarah Bible dan peradaban Barat yang dipengaruhi oleh trauma Barat terhadap otoritas gereja dan problem teks Bible itu sendiri. Menurutnya, untuk membuktikan apakah tradisi interpretasi Bible sama dengan

tradisi penafsiran Alquran atau apakah metode semacam itu dapat diaplikasikan dalam menafsirkan Alquran memerlukan dua kajian penting, yaitu (1) komparasi antara konsep teks Alquran dan konsep teks Bible, dan (2) perbandingan antara sejarah peradaban Islam dan peradaban Kristen Barat. Menurutnya, untuk sementara telah dipahami bahwa konsep teks Bible dan Alquran dan posisinya masing-masing di mata penganutnya jelas berbeda. Tradisi memahami keduanya berbeda dan peradaban yang dihasilkannya juga berbeda.¹

Tulisan kedua, “Menguak Nilai Dibalik Hermeneutika” oleh Hamid Fahmi Zarkasyi. Dalam kesimpulan analisisnya ia mengemukakan bahwa hermeneutika merupakan metode pemahaman yang merupakan produk budaya, mitologi dan filsafat Yunani, jadi ia tidak bebas nilai. Demikian juga ketika ia diadopsi dan diadopsi dalam Kristen (hermeneutika teologis) dan kemudian beralih menjadi kajian filsafat (Hermeneutika filosofis) menunjukkan bahwa ia tidak netral. Beberapa konsep filosofis dan cara kerja hermeneutika tidak dapat diterapkan pada agama.² Karena itu, ia mengkritik kalangan muslim yang mengadopsi hermeneutika dalam studi Alquran, sebagaimana tulisannya berikut:

Tren di kalangan modernis Muslim untuk mengadopsi filsafat hermeneutika sebagai alternatif Tafsir al-Qur`an adalah *absurd*. Kritik-kritik mereka terhadap Tafsir dan *ulum al-Qur`an* yang lain hakekatnya adalah bukti kegagalan mereka menangkap konsep “tafsir” dan “memahami” (*tafaqquh*) dalam tradisi intelektual Islam. Kegairahan mereka menggunakan hermeneutika dalam kajian Islam tidak disertai pemahaman terhadap presupposisi-presupposisi metafisis, epistemologis dan ontologis yang mendasarinya. Mereka nampaknya juga tidak mencoba memahami konsep realitas dan kebenaran yang mendasari konsep dan teori hermeneutika dan membedakannya dengan konsep Islam. Akibatnya, secara tidak sadar mereka telah melakukan

¹ Adian Husaini, “Problem Teks Bible dan Hermeneutika” dalam *Islamia Majalah Pemikiran dan Peradaban Islam* Thn. 1 No. 1 Maret 2004, 15.

² Hamid Fahmi Zarkasyi, “Menguak Nilai Dibalik Hermeneutika” dalam *Islamia Majalah Pemikiran dan Peradaban Islam* Thn. 1 No. 1 Maret 2004, 28-29.

“dekontruksi” dan bukan rekontruksi Islam dan elemen-elemen pandangan hidupnya.³

Tulisan ketiga, “Hermeneutika Kritis (Studi Kritis Atas Pemikiran Habermas)” oleh Maliki Ahmad Nasir. Pada bagian akhir tulisannya, Nasir mempertanyakan relevansi dan signifikansi penggunaan metode hermeneutika kritis Habermas dalam mengkaji Alquran. Ia menunjukkan salah satu kesulitannya yaitu bagaimana konsep *human interest* dalam hermeneutika Habermas digunakan dalam memahami ayat-ayat Alquran. Jika pengetahuan itu berdasarkan kepentingan individu, baik bersifat politis, ekonomi maupun politis, maka pengetahuan tidak itu tidak dapat diaplikasikan untuk kepentingan individu yang lain, apalagi dipakai untuk menjelaskan makna-makna ajaran Alquran. Penggunaan metode Habermas malah justru mereduksi ayat-ayat Alquran ke dalam makna-makna individual. Demikian juga mengenai aspek rasio dalam epistemologi Habermas jelas berbeda dengan epistemologi Islam. Dalam Islam, rasio bukan satu-satunya alat eksplorasi dan sumber ilmu karena manusia memiliki keterbatasan. Di dalam Alquran, menurutnya, banyak menyebutkan peristiwa yang tidak masuk akal (saintifik) yang tidak terlintas dalam pikiran Habermas.⁴

Menurut Nasir, jika kalangan intelektual muslim ingin menggunakan hermeneutika kritis dalam studi Alquran, maka konsekwensinya, kita harus membuang status kesakralan wahyu agar dapat dikomunikasikan pada masyarakat. Menurutna, upaya ini akan melahirkan ambiguitas dan perlakuan yang tidak adil terhadap Alquran. Sebab Alquran didudukan bukan sebagai kitab suci tetapi diperlakukan sebagaimana buku atau kitab biasa.⁵

Tulisan keempat, “Tafsir Al-Qur`an atau “Hermeneutika Alquran” oleh Adnin Armas. Dalam tulisannya ini Adnin Armas menegaskan bahwa hermeneutika tidak mungkin untuk diaplikasikan dalam tafsir. Gagasan Schleirmacher bahwa penafsir bisa lebih mengerti daripada

³ Fahmi Zarkasyi, “Menguak Nilai Dibalik Hermeneutika”, 29.

⁴ Maliki Ahmad Nasir, “Hermeneutika Kritis (Studi Kritis Atas Pemikiran Habermas)” dalam *Islamia Majalah Pemikiran dan Peradaban Islam* Thn. 1 No. 1 Maret 2004, 36.

⁵ Nasir, “Hermeneutika Kritis”, 36.

pengarang sangat tidak tepat diaplikasikan pada Alquran. Tidak seorang mufassirpun yang mengatakan lebih mengerti daripada Allah. Gagasan Wilhem Dilthey bahwa pengarang tidak mempunyai otoritas atas makna teks, tetapi sejarahlah yang menentukan maknanya, juga tidak dapat diaplikasikan dalam tafsir. Bagi para mufassir, Allah sebagai pengarang Alquran, justru mengubah sejarah bukan dipengaruhi sejarah. Begitu juga gagasan Gadamer yang menyatakan bahwa penafsir dan teks senantiasa terikat oleh konteks tradisinya masing-masing. Penafsir tidak mungkin melakukan penafsiran netral. Penafsiran merupakan “*reinterpretation*”, memahami kembali teks secara baru dan makna baru pula. Pendapat ini menggambarkan bahwa penafsir tidak terlepas dari latar belakang situasi sosial budayanya. Menurut Armas, para mufassir dari dulu, sekarang hingga akan datang tidak terjebak dengan kondisi semacam itu. Tafsir mereka melampaui batas budaya lokal. Buktinya banyak kesepakatan di antara mufassir meski latar belakang sosial dan budaya mereka berbeda.⁶

Atas beberapa bukti di atas, Armas menegaskan bahwa “ilmu tafsir masih tetap relevan digunakan di dalam studi Islam dan hermeneutika tidaklah sesuai untuk diterapkan ke dalam studi tafsir yang sudah berjalan mapan dalam Islam”.⁷

Tuliskan kelima, “Apakah Al-Qur`an Memerlukan Hermeneutika?” oleh Ugi Suharto. Jawaban Ugi Suharto terhadap pertanyaannya ini negatif. Dia berpendapat bahwa tradisi tafsir dan ta`wil dalam Islam berbeda dengan hermeneutika dalam tradisi Kristen. Dalam Islam tidak dikenal adanya *textual criticism* sebagaimana pada Bible di mana hermeneutika diaplikasikan. Dia juga menolak penyamaan bahwa Alquran adalah “karya yang mendapat inspirasi ilahi” seperti Bible. Menurutnya, kaum muslimin tidak memiliki pemahaman seperti ini sehingga membutuhkan hermeneutika. Singkatnya, hermeneutika yang digunakan dalam teologi Kristen itu mempunyai latar belakang tersendiri yang berbeda dengan tafsir dalam tradisi Islam.⁸

⁶ Adnin Armas, Tafsir Al-Qur`an atau “Hermeneutika Alquran” dalam *Islamia Majalah Pemikiran dan Peradaban Islam* Thn. 1 No. 1 Maret 2004, 44-45.

⁷ Armas, Tafsir Al-Qur`an atau “Hermeneutika Alquran”, 45.

⁸ Ugi Suharto, “Apakah Al-Qur`an Memerlukan Hermeneutika?” dalam *Islamia Majalah Pemikiran dan Peradaban Islam* Thn. 1 No. 1 Maret 2004, 49-50.

Argumen lain yang dikemukakan oleh Suharto mengenai tidak cocoknya hermeneutika digunakan dalam studi Alquran adalah hermeneutika dalam filsafat memiliki banyak aliran pemikiran, ada versi Schleiermacher, Emilio Betti, Eric D. Hirsch, Gadamer, Dilthey, Heidegger dan lain-lain. Hermeneutika yang mana yang cocok untuk mengkaji Alquran? Apa jaminan hermeneutika yang dipilih dapat menunjukkan pengertian yang sebenarnya mengenai Alquran?⁹

Dampak dari penggunaan hermeneutika pada Alquran menurut Suharto akan terjadi pemutarbalikan pada sejumlah konsep penting dalam tafsir. Yang *muhkamat* akan menjadi *mutasyabihat*, yang *ushul* akan menjadi *furu'*, yang *tsawabit* menjadi *mutaghayyirat*, yang *qat'iy* menjadi *zhanniy*, yang *ma'lum* menjadi *majhul*, yang *ijma'* menjadi *ikhtilaf*, yang *mutawatir* menjadi *ahad*, dan *yaqin* akan menjadi *zhann* bahkan *syakk*. Menurutnya, alasannya sederhana, yaitu filsafat hermeneutika tidak membuat pengecualian terhadap hal-hal yang aksiomatik tersebut.¹⁰

Bahaya berikutnya, menurut Suharto adalah filsafat hermeneutika berakhir pada pemahaman sophist yang bertentangan dengan Islam. Interpretasi tergantung pada orangnya, karenanya hasil pemahaman itupun menjadi subjektif. Tidak ada orang yang dapat memahami apapun dengan cara objektif. Jika diaplikasikan pada Alquran, dampaknya adalah tidak ada satu kaum muslimin yang mempunyai pemahaman yang sama mengenai Alquran, karena semua pemahaman itu tergantung pada interpretasi masing-masing.¹¹

Kesimpulannya, menurut Suharto, hermeneutika itu berbeda dengan tafsir ataupun ta'wil dalam tradisi Islam. Hermeneutika tidak sesuai dengan kajian Alquran, baik dalam arti teologis atau filosofis. Dalam arti teologis, hermeneutika akan berakhir dengan mempersoalkan ayat-ayat yang zhahir dari Alquran dan menganggapnya sebagai problematik. Dalam artinya yang filosofis, hermeneutika akan mementahkan kembali akidah kaum muslimin yang berpegang bahwa Alquran adalah kalam Allah. Karena itu,

⁹ Suharto, "Apakah Al-Qur'an Memerlukan Hermeneutika?", 50-51.

¹⁰ Suharto, "Apakah Al-Qur'an Memerlukan Hermeneutika?", 51-52.

¹¹ Suharto, "Apakah Al-Qur'an Memerlukan Hermeneutika?", 52.

menurut Suharto, penggunaan hermeneutika tidak menguntungkan dan hanya menurunkan derajat validitas Alquran seolah-olah sama dengan kitab yang lain.¹²

Berikutnya terdapat pula tulisan Syamsuddin Arif yang dimuat sebagai bagian dari bukunya yang berjudul *Orientalis dan Diabolisme Pemikiran* yang berjudul “Hermeneutika dan Tafsir Al-Qur`an”. Dalam tulisannya ini ia mengingatkan beberapa asumsi hermeneutika yang akan berdampak negatif jika digunakan dalam studi Alquran. Beberapa asumsi itu adalah sebagai berikut. Pertama, hermeneutika menganggap semua teks adalah sama, semuanya merupakan karya manusia. Kedua, hermeneutika menganggap setiap teks sebagai ‘produk sejarah’. Ketiga, praktisi hermeneutika dituntut untuk bersikap skeptis, selalu meragukan kebenaran dari mana pun datangnya, dan terus terperangkap dalam ‘lingkaran hermeneutika’, di mana makna senantiasa berubah. Keempat, hermeneutika menghendaki pelakunya untuk menganut relativisme epistemologis.¹³ Berdasarkan keempat bukti dan argumen tadi, dia menilai bahwa hermeneutika berbahaya untuk digunakan dalam menafsirkan Alquran, dan atas argumen itu pula ia menolak penggunaan hermeneutika dalam studi Alquran.

Berikutnya dikemukakan pula respon kritis dari M. Quraish Shihab, seorang pakar tafsir Alquran terkemuka di Indonesia. Untuk melihat bagaimana responnya terhadap hermeneutika, di sini akan dikemukakan argumennya yang digali dari dua karyanya. Dalam bukunya, *Membumikan Al-Qur`an Jilid 2*, Quraish Shihab (selanjutnya: Shihab), mempertanyakan posisi hermeneutika sebagai tawaran baru dalam memahami Alquran karena apa yang dikemukakan oleh pengusung hermeneutika sebenarnya juga telah dibahas dan tidak lagi menjadi problem di kalangan pakar tafsir. Ada sejumlah masalah yang menurut Shihab yang telah selesai pembahasannya di kalangan tafsir tetapi dikemukakan oleh pendukung hermeneutika.

Pertama, masalah yang dikemukakan oleh hermeneutika: “*Bagaimana menyampaikan kehendak Tuhan yang menggunakan*

¹² Suharto, “Apakah Al-Qur`an Memerlukan Hermeneutika?”, 52.

¹³ Syamsuddin Arif, *Orientalis dan Diabolisme Pemikiran* (Jakarta: Gema Insani Press, 2008), 181-183.

'bahasa langit' kepada manusia yang menggunakan bahasa bumi?" dan bagaimana Yang Tidak Terbatas (Tuhan) berhubungan dengan manusia yang terbatas?" Menurut Shihab, pertanyaan semacam ini telah terselesaikan di kalangan ulama Islam dengan merujuk firman Allah Q.S. Az-Zukhruf: 3. Tuhan berbicara tidak dengan "bahasa"-Nya atau "bahasa langit", tetapi menjadikan bahasa-Nya serupa dengan bahasa manusia agar manusia dapat mengerti.¹⁴

Kedua, Pesan tokoh-tokoh hermeneutika agar tidak begitu saja menerima/membenarkan sebuah teks. Seseorang harus *bersikap hati-hati bahkan mencurigai teks*. Problem semacam ini menurut Shihab tidak terjadi di kalangan ulama Islam karena mereka tidak lagi memiliki kecurigaan terhadap teks Alquran. Karena itu, hal semacam ini tidak lagi dibahas dalam tafsir dan takwil. Karenanya tidak wajar bagi seorang yang mengaku muslim untuk mencurigai Alquran atau menilainya memiliki kekurangan dan kesalahan, karena hal tersebut bertentangan dengan sifat keislamannya.¹⁵

Ketiga, problem hermeneutis mengenai "*bagaimana menjelaskan pesan sebuah teks yang telah terucapkan/tertulis pada kurun waktu, tempat, dan budaya yang berbeda dengan masyarakat yang hendak memahami dan melaksanakan teks itu?*" Menurut Shihab, problem ini juga telah lama dibahas pemecahannya oleh ulama tafsir sehingga lahirlah apa yang dinamai *asbab al-nuzul*. Dari sini muncul bahasan tentang analogi dan syaratnya dalam memahami dan menerapkan teks. Para ulama memperkenalkan juga dalam konteks perintah dan larangan yang sifatnya bukan ibadah murni apa yang mereka namai *'illat* yang wujud dan ketiadaannya memengaruhi pemahaman dan penetapannya dalam masyarakat.¹⁶

Shihab mengingatkan bahwa meski kesadaran tentang kehadiran Alquran berdialog dengan semua manusia sepanjang masa telah mengharuskan kita menerima adanya keragaman penafsiran, tidak

¹⁴ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an Jilid 2* (Jakarta: Lentera Hati, 2010), 556-557.

¹⁵ Shihab, *Membumikan*, 557-559.

¹⁶ Shihab, *Membumikan*, 561-562.

berarti kita harus menerima penafsirannya dan ini bukan pula berarti bahwa setiap orang bebas mengeluarkan pendapatnya tanpa memenuhi persyaratan ilmiah yang yang ditetapkan oleh pemilik otoritas ilmiah. Sementara dalam penggunaan takwil menurut Shihab, tidak diperbolehkan mengalihkan makna tanpa *qarinah* dan sekadar memuaskan nalar penafsir, tetapi dalam kenyataannya penafsiran semacam itu digunakan oleh sementara orang atas nama hermeneutika.¹⁷

Dalam penutup uraiannya. Shihab mengemukakan kritiknya bahwa pengguna hermeneutika tidak jarang melahirkan penafsiran baru yang dimunculkan oleh mereka yang belum memiliki persyaratan, bahkan pemahaman tentang hermeneutika. Lensa kamera yang digunakan buram sehingga gambar yang dihasilkan kabur. Atau alat yang dipakai terlalu canggih, mereka belum/tidak terbiasa menggunakannya sehingga hasilnya sangat buruk.¹⁸

Respon kritis Shihab juga dikemukakannya pada karya mutakhirnya: *Kaidah Tafsir*. Dalam karyanya ini, Shihab memaparkan dua bentuk aliran hermeneutika, yaitu hermeneutika romansis dan hermeneutika filosofis. Pada hermeneutika romansis, Shihab memaparkan pandangan Friedrich Schleiermacher (1768-1834 M) dan Wilhelm Dilthey (1833-1911), sementara pada hermeneutika filosofis, Shihab memaparkan pandangan Martin Heidegger (1889-1976) dan Hans Georg Gadamer (1900-2002). Hermeneutika Schleiermacher dan Dilthey lebih menekankan pada makna awal/objektif sebagaimana yang dimaksud oleh si pengarang, sementara hermeneutika Heidegger dan Gadamer lebih menekankan pada penemuan makna baru sebagaimana yang diinterpretasikan oleh si penafsir/pembaca.¹⁹

Setelah mengemukakan kedua aliran hermeneutika itu Shihab berpandangan bahwa tidak semua ide yang diketengahkan oleh berbagai pakar dan aliran hermeneutika itu merupakan aliran yang keliru atau negatif. Pasti ada diantaranya yang baik dan baru

¹⁷ Shihab, *Membumikan*, 563-565.

¹⁸ Shihab, *Membumikan*, 565-566.

¹⁹ Lihat paparan Shihab yang cukup panjang terkait kedua aliran hermeneutika ini pada: Shihab, *Kaidah Tafsir*, 408-426.

serta dapat dimanfaatkan untuk memperluas wawasan, bahkan memperkaya penafsiran, termasuk penafsiran Alquran. Tetapi segera harus digarisbawahi bahwa bisa jadi ada kesalahan dalam penerapannya. Karena itu, tidaklah wajar menurut Shihab, untuk menolak hermeneutika mentah-mentah secara keseluruhan karena dalam hermeneutika ada yang sejalan dengan pendapat ulama Islam dan ada pula yang tidak. Tidak patut juga dipungkiri bahwa sebagian dari bahasan dan problem hermeneutika telah pernah dibahas dalam Ilmu Tafsir Alquran dan jawabannya pun telah dikemukakan oleh pakar-pakar muslim.²⁰

Samakah hermeneutika dengan ilmu tafsir Alquran? Atau apakah dalam menafsirkan Alquran hermeneutika perlu juga digunakan? Menurut Shihab, jawabannya tidaklah hitam putih. Kalau hermeneutika hanya diartikan sebagai ilmu yang digunakan untuk menjelaskan maksud firman-firman Allah, maka agaknya tidaklah keliru jika dikatakan bahwa hermeneutika telah dikenal oleh para ulama Islam jauh sebelum munculnya hermeneutika di Eropa. Kalau hermeneutika diartikan sebagai ilmu al-ta`wil atau *ta`wiliyah*, maka inipun menurut Shihab telah dikenal dan dibahas secara panjang lebar ulama Islam.²¹

Shihab kemudian mengemukakan catatan umum dan catatan khusus mengenai hermeneutika ini jika dihadapkan pada penafsiran Alquran. Pada catatan umum, Shihab mengemukakan dua catatan kritis. Dua catatan ini sebenarnya telah dikemukakan oleh Shihab dalam bukunya *Membumikan Al-Qur`an Jilid 2* sebagaimana yang telah dikemukakan di atas. Catatan pertama, Shihab mengingatkan bahwa hermeneutika dalam sejarahnya digunakan untuk mengkaji Bible yang memiliki perbedaan yang menyolok dengan Alquran baik dari segi sifat, sejarah, bahasa, dan otensitasnya. Berbagai problem pada teks Bible membuat munculnya kecurigaan kalangan hermeneutis pada teksnya, namun berbeda dengan Alquran, kalangan pakar tafsir tidak memiliki kecurigaan terhadap teks Alquran.²²

²⁰ Shihab, *Kaidah Tafsir*, 429.

²¹ Shihab, *Kaidah Tafsir*, 431-436.

²² Shihab, *Kaidah Tafsir*, 431-436.

Catatan kedua, terkait pertanyaan peminat studi hermeneutika *bagaimana menyampaikan kehendak Tuhan yang menggunakan bahasa langit kepada manusia yang menggunakan bahasa bumi? Bagaimana Yang Tidak Terbatas (Tuhan) berhubungan dengan manusia yang terbatas?* Pertanyaan ini sudah lama terjawab melalui QS. Az-Zukhruf ayat 3: “*sesungguhnya Kami menjadikannya Alquran berbahasa Arab supaya kamu memahaminya(nya)*”. Tuhan berbicara tidak dengan “bahasa-Nya” (bahasa langit), tetapi menjadikan bahasa-Nya serupa dengan bahasa manusia agar manusia dapat mengerti.²³

Pernyataan peminat hermeneutika bahwa Alquran yang berbentuk lafazh tidak ada bedanya dengan lafazh-lafazh yang lain, sehingga Alquran dapat didekati sebagaimana mendekati teks apapun. Bagi umat Islam, menurut Shihab, pendapat ini tidak sepenuhnya benar. Karena lafzah yang merangkai ayat-ayat Alquran diyakini sebagai bersumber dari Allah. Ini menjadikan Alquran tidak dapat diperlakukan oleh seorang muslim sepenuhnya sama dengan karya-karya tertulis manusia. Pertanyaan lainnya adalah mengenai jaminan bahwa wahyu Tuhan telah sampai kepada Nabi dengan tepat, dan jaminan bahwa Nabi menyampaikannya pada umatnya dengan tepat, tidak kurang tidak lebih. Menurut Shihab, persoalan ini juga sudah selesai melalui keimanan umat Islam terhadap sosok malaikat Jibril, Nabi Muhammad dan wahyu yang terpelihara. *Iman dan kepercayaan inilah yang merupakan salah satu pembeda utama penafsir muslim terhadap Alquran dan penafsir non-muslim/tidak beriman.*²⁴

Ada juga peminat studi hermeneutika yang mempertanyakan bagaimana menjelaskan pesan sebuah teks yang telah terucapkan/tertulis pada kurun waktu, tempat, dan budaya yang berbeda dengan masyarakat yang hendak memahami dan melaksanakan pesan teks itu? Mereka menegaskan bahwa “kumpulan kata yang terucapkan atau tertulis tidak dapat dipahami secara baik dan benar kecuali mengenal secara baik pembicara, mitra bicara, dan konteks pembicaraan serta kondisi sosial, kultural, dan psikologis ketika teks disampaikan. Terpisahnya teks dari pengucapnya dan dari situasi psikologis dan

²³ Shihab, *Kaidah Tafsir*, 437.

²⁴ Shihab, *Kaidah Tafsir*, 438-440.

sosial yang melahirkannya, atau mitra bicaranya, bisa menjadikan teks tersebut kering dan tidak komunikatif dengan realitas sosial. Pertanyaan di atas, menurut Shihab, sangat wajar dan apa yang mereka kemukakan itu benar adanya. Tetapi, menurut Shihab, jika mereka mempelajari lebih dalam apa yang dinamai *khithabat al-Qur`an, sabab al-nuzul, munasabah, siyaq, dan sirah Nabi saw.*, yang merupakan syarat-syarat utama bagi yang hendak tampil menafsirkan Alquran, boleh jadi pertanyaan dan kemusykilan yang mereka bayangkan itu tidak akan muncul. Boleh jadi jika mereka mendalami arti *'illat* dan peranannya dalam ketentuan dalam penetapan hukum, juga mengetahui lebih banyak sifat ajaran Islam yang tidak menyakralkan bentuk-bentuk tertentu, dan menetapkan bahwa kemaslahatan dan pencegahan aneka kesulitan adalah tujuan agama, serta terbukanya kemungkinan untuk mengembangkan kandungan penafsiran Nabi saw, jika mereka dalam itu semua, menurut Shihab, pastilah sebagian pertanyaan atau keberatan tidak akan muncul dalam benak mereka.²⁵

Setelah memberikan catatan umum, Shihab kemudian memberikan catatan khusus terkait hermeneutika romansis dan hermeneutika filosofis jika dihadapkan dan dibandingkan dengan ilmu tafisr Alquran.

Pada hermeneutika romansis Shihab memberikan beberapa catatan kritis mengenai aspek positif (bisa diterima) dan negatif (tidak bisa diterapkan pada Alquran). Catatan pertama, perhatian hermeneutika ini terkait dengan tujuan, makna yang dimaksud oleh penulis teks, pengucap, atau pencipta karya, demikian juga dengan rambu-rambu untuk *memperoleh makna yang benar dan final untuk objek yang dibahas*, dan keharusan untuk memahami bahasa teks dan perangkat-perangkatnya, menurut Shihab, kesemua-nya merupakan hal-hal positif yang sungguh sangat diperlukan oleh semua yang ingin menemukan dan memahami kebenaran. Itu juga salah satu yang ditekankan oleh ulama-ulama Alquran.²⁶

Hanya saja mengenai *seorang penafsir harus masuk merasuk ke kedalaman diri sang pemilik teks/pengarang, menyelami pikiran dan*

²⁵ Shihab, *Kaidah Tafsir*, 440-441.

²⁶ Shihab, *Kaidah Tafsir*, 443-444.

perasaannya agar mampu memahami dengan benar makna teks. Ini tidak mudah sehingga tidak jarang terjadi kesalahan. Selanjutnya, kesamaan kemanusiaan antar penafsir dan pengarang teks, membantu dalam memahami teks serta tujuannya, yang merupakan catatan kedua mengenai hermeneutika ini, menurut Shihab, hanya dapat diaplikasikan sepenuhnya pada teks/karya yang dikarang oleh manusia, tidak pada teks yang berisi firman Tuhan. Karena mustahil untuk menerapkan ide merasuk atau mengenal diri pengarang dalam kasus Alquran, karena pengarangnya adalah Allah swt. yang yang tidak dapat dijangkau, tidak memiliki kesamaan dengan makhluk, apalagi disamakan dengan diri penafsir. Meski demikian, Shihab masih memberi ruang untuk konsep ini, yakni bahwa mengenal pengarang Alquran (Allah) adalah dalam batas-batas pengetahuan yang diperoleh dari sifat-sifat-Nya yang diperkenalkan-Nya pada kita. Jika ini yang dimaksud maka sudah seharusnya pengenalan semacam ini tidak pernah luput dari benak penafsir ketika mereka menarik makna-makna kitab suci atau menetapkan hukum-hukum atas nama-Nya. Inilah sebabnya para pakar ilmu Alquran menetapkan salah satu syarat penafsir yaitu memiliki pengetahuan tentang akidah yakni mengenal Tuhan dan sifat-sifat-Nya.²⁷

Catatan ketiga, mengenai pandangan hermeneutika romansis yang menetapkan bahwa makna teks yang pasti, benar, dan final atau substansi maknanya dapat terjangkau oleh penafsir selama memperhatikan metode dan rambu yang ditetapkan, menurut Shihab, dapat dibenarkan jika yang dimaksud serupa dengan istilah *qath'iy* dalam ushul fiqih. Dalam ushul fiqih ada konsep pemaknaan *qath'iy* sampai pada dugaan makna yang amat kuat sebagai hasil dari aneka argumentasi yang mengantar pada semacam kepastian tentang maksud teks yang diteliti. Jika kepastian semacam ini yang dimaksud hermeneutika romansis, maka sebenarnya hal ini sudah diterapkan jauh sebelum penemuan tokoh hermeneutika. Hanya saja, menurut Shihab, tidak ditemukan rincian syarat-syarat lainnya yang diperlukan untuk menerapkan metode ini sehingga tidak bisa ditegaskan jauh atau

²⁷ Shihab, *Kaidah Tafsir*, 444-447.

dekatnya hermeneutika ini dengan syarat-syarat penafsir Alquran dan kaidahnya.²⁸

Catatan khusus berikutnya terkait dengan hermeneutika filosofis. Catatan pertama, menyangkut *kemandirian teks*. Ide ini secara umum dapat diterima, tetapi kemandirian tersebut tidak mutlak. Karena dalam menafsirkan Alquran, tidak semua ayat dapat dijelaskan oleh ayat yang lain, tetapi juga memerlukan bantuan sunnah untuk menetapkan maksudnya. Bahkan ada teks dalam konteks pemahamannya, perlu mendapat sisipan atau penghapusan (*ziyadah dan hazf*). Ide mengenai *keterlepasan dari pemilik teks/pengarang* dalam kasus Alquran tidak dianjurkan untuk diaplikasikan, karena banyak pesan yang mengharuskan untuk merasakan kehadiran Allah dan keagungan-Nya dalam membaca, mempelajari dan menafsirkan teks-teks ayat. Demikian pula, dengan ide tentang *kematian pengarang* (mengenyahkan kehadiran pengarang dalam benak penafsir), meski dalam batas tertentu bisa diterima untuk karya manusia selama tidak boleh mengabaikan sepenuhnya pemilik teks, tetapi dalam penafsiran Alquran ide ini tidak dapat diterapkan. Kehadiran Allah dalam ayat-ayat ditafsirkan mutlak dibutuhkan dan kejadian masa lampau yang melatarbelakangi turunnya ayat harus diperhatikan karena kalau tidak, maka kesimpulan makna yang ditarik akan sangat jauh dari apa dikehendaki oleh-Nya.²⁹

Pernyataan hermeneutika filosofis bahwa *tidak penting mengetahui tujuan sang pengarang/penulis teks karena bila dikaitkan dengannya, maka teks telah dibelenggu pada suatu makna tertentu saja, tidak lebih dari makna itu*. Pernyataan ini menurut Shihab dalam penafsiran Alquran tidak dapat diterima, karena yang terpenting bagi penafsir Alquran adalah *memahami maksud pemilik teks* (Allah). Pernyataan hermeneutika filosofis ini merupakan perbedaan yang sangat menonjol dan mendasar dengan pandangan pakar-pakar tafsir Alquran.³⁰

²⁸ Shihab, *Kaidah Tafsir*, 448-449.

²⁹ Shihab, *Kaidah Tafsir*, 451-454.

³⁰ Shihab, *Kaidah Tafsir*, 455.

Catatan kedua, terkait pernyataan hermeneutika filosofis bahwa *teks tidak memiliki makna yang kaku dan permanen dan tidak juga maknanya pasti lagi harus dikaitkan dengan masa pengucapan teks, tetapi penafsiran/penakwilan teks hanya berkaitan teks bersama pikiran-pikiran dan wawasan penafsir*. Pandangan ini, menurut Shihab, akan melahirkan relativisme. Mengaitkan pemahaman teks pada penafsir dengan pikiran dan wawasannya masing-masing akan berpotensi memunculkan penafsiran yang kontradiktif yang masing-masing menilai dirinya benar. Keragaman penafsiran dalam tafsir Alquran tidak bisa dijadikan dalih karena keragaman penafsiran itu kadang disebabkan perbedaan kualitas riwayat digunakan yang satu kuat yang lain tidak sah, atau keragaman penafsiran yang saling melengkapi bukan bertentangan.³¹

Catatan ketiga, mengenai pandangan aliran hermeneutika filosofis bahwa peranan wawasan mufassir tidak boleh berpisah dengannya, walaupun diusahakan untuk dipisah ia akan tetap muncul walau secara sembunyi-sembunyi. Menurut Shihab, pandangan ini jelas ada benarnya. Dalam menafsirkan Alquran terdapat kecenderungan dan wawasan penafsir yang membentuk corak penafsiran seperti corak hukum, kebahasaan, akidah, filsafat, sosial, budaya dan lain-lain. Hanya saja, kecenderungan penafsir tidak boleh dilepas tanpa kendali. Karena ada penafsiran berdasar nalar dan wawasan penafsir yang terpuji, dan juga ada yang tercela. Penafsiran tercela adalah penafsiran yang dilakukan untuk mendukung prakonsepsi yang tidak memiliki dasar agama dan logika yang kukuh, tetapi sekadar apa yang terlintas dalam benaknya atau ide keliru yang meresap dalam dirinya.³²

Catatan keempat, pandangan hermeneutika filosofis bahwa bisa jadi penulis teks/pengarang menjadi salah satu penafsir dan tafsirnya merupakan salah satu tafsir. Sampai di sini pernyataan ini, menurut Shihab, dapat dibenarkan termasuk dalam penafsiran Alquran karena terdapat kaidah bahwa *ayat-ayat Alquran saling menafsirkan*. Hanya saja pernyataan bahwa “bisa jadi pemahaman pengarang/penulis teks, dalam hal Alquran adalah Allah, tidak lebih kuat daripada penafsiran/

³¹ Shihab, *Kaidah Tafsir*, 457-460.

³² Shihab, *Kaidah Tafsir*, 460-461.

penakwilan sosok lain selainnya”. Pernyataan ini tidak dapat diterima dan tidak benar digunakan dalam konteks penafsiran Alquran.³³

Catatan kelima, mengenai pandangan hermeneutika filosofis bahwa bisa jadi ada *penafsiran/penakwilan melebihi* maksud teks, menurut Shihab itu sangat memungkinkan. Dalam bahasa pakar Alquran: *memberi muatan bagi lafazh apa yang bukan muatannya*. Tetapi menurut Shihab, penafsiran macam ini secara umum *tidak dinilai baik oleh pakar ilmu-ilmu Alquran* kendati makna yang diuraikan benar.³⁴

Catatan keenam, mengenai pandangan Gadamer menyangkut dialog imajinatif antara penafsir dan pengarang meski kedua belah pihak berbeda waktu dan tempat. Ini menurut Shihab dapat diterima, karena ada ungkapan *istanthiq al-Qur`an/Ajaklah Alquran berbicara*. Tetapi pernyataan bahwa teks bisa meluruskan pendapatnya sendiri ketika dalam dialog dengan penafsir “sang teks” menyadari kesalahannya. Kondisi ini menurut Shihab hanya dapat terjadi pada dialog antarmanusia namun dalam konteks ayat-ayat Alquran, pelurusan semacam itu tentu saja tidak dapat diterima. Pelurusan dalam konteks Alquran hanya bisa terjadi menyangkut penafsiran seorang penafsir terhadap ayat.³⁵

Catatan ketujuh, mengenai pengandaian, menurut Shihab, pengandaian telah dilakukan oleh penafsir terkait Alquran seperti Zamakhsari dalam Tafsir *al-Kasysyaf* demikian dengan ulama fiqih.³⁶

Pada bagian akhir tulisannya mengenai hermeneutika, Shihab mengemukakan dan memberikan komentar kritis terkait isu kontroversial, yaitu apakah Alquran merupakan produk budaya? Kalau yang dimaksud Alquran merupakan produk budaya adalah Alquran merupakan produk karya yang disusun oleh Nabi Muhammad sebagai hasil renungan beliau mengenai kondisi masyarakat dan budaya Beliau, maka menurut Shihab ini tidak terbayangkan muncul dari perkataan Muslim yang beriman. Jika yang dimaksud produk budaya

³³ Shihab, *Kaidah Tafsir*, 462-463.

³⁴ Shihab, *Kaidah Tafsir*, 463-464.

³⁵ Shihab, *Kaidah Tafsir*, 465-466.

³⁶ Shihab, *Kaidah Tafsir*, 466-467.

adalah penafsirannya, maka kekeliruannya hanya pada redaksi tidak pada substansi. Tetapi siapapun yang terbukti dengan jelas menilai Alquran, bukan penafsirannya, sebagai produk budaya, maka yang bersangkutan pada hakikatnya telah keluar dari koridor agama Islam.³⁷

Vonis di atas baru dijatuhkan setelah jelas apa yang dimaksudnya dengan produk budaya. Kalau yang dimaksud dengannya adalah teks/bahasa yang digunakan Allah dalam menyampaikan pesan-pesan-Nya adalah bahasa manusia, sedang bahasa manusia adalah produk budaya, atau bahwa Alquran menyampaikan pesan-pesan-Nya dalam masyarakat yang memiliki budaya, yakni dia tidak hadir dalam masyarakat tanpa budaya, lalu Allah melalui Alquran berinteraksi dengan masyarakat yang berbudaya itu serta menggunakannya dalam memberi contoh dan membimbingnya, maka agaknya makna ini tidak terlalu jauh dari apa yang telah disinggung oleh ulama Islam. Agaknya tidak salah kalau dikatakan bahwa Allah swt, dalam kitab suci-Nya yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw, menggunakan budaya manusia untuk menjelaskan tuntunan-Nya, bukan bahwa Alquran adalah produk budaya. Tetapi kalau yang dimaksud dengan produk budaya adalah teks yang digunakan Alquran atau kandungannya adalah produk hasil karya, rasa, dan cipta manusia, sebagaimana definisi budaya, maka ini jelas bertentangan dengan akidah Islam.³⁸

³⁷ Shihab, *Kaidah Tafsir*, 468-473.

³⁸ Shihab, *Kaidah Tafsir*, 473.

BAB 6

METODE PENELITIAN KUALITATIF ALQURAN DAN *LIVING* QURAN

Berikut ini akan dibahas mengenai metode penelitian kualitatif Alquran dan metode penelitian living Alquran yang digali dari beberapa literatur studi Alquran kontemporer yang beredar di Indonesia. Pada bagian ini yang dikemukakan tidak terkait dengan studi teks Alquran dan *content* Alquran tetapi terkait studi fenomena keagamaan kaum muslimin ketika berinteraksi dengan Alquran di yang hadir di tengah-tengah kehidupan mereka. Beberapa literatur di bawah ini akan menunjukkan bagaimana kajian semacam itu dilakukan.

Tulisan Waryono Abdul Ghafur¹ yang berjudul “Metodologi Penelitian Kualitatif Al-Qur`an dan Tafsir” meski dipublikasikan dalam buku *Hermeneutika AlQur`an Mazhab Yogya* (2003), tidak dimasukkan ke dalam kelompok penggagas hermeneutika Alquran karena isinya yang relatif netral. Penelitian kualitatif Alquran menurut Ghafur, adalah penelitian terhadap segala sesuatu yang berkaitan dengan Alquran yang selama ini terumuskan dan dikenal dengan istilah *‘ulum al-Qur`an wa at-tafsir* dan kandungan maknanya. Sedangkan yang berkaitan dengan kajian kualitatif untuk tafsir adalah penelitian terhadap persepsi dan interpretasi para mufassir yang tertuang dalam karya-karya sepanjang sejarahnya semenjak ada sampai sekarang. Antara keduanya agak sulit dipisahkan, meskipun bisa dibedakan.

¹ Waryono Abdul Ghafur adalah Dosen Fakultas Dakwah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Menyelesaikan program pascasarjananya di IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dengan konsentrasi Studi Hubungan Antaragama. Saat menulis tulisan ini, dia tercatat sebagai mahasiswa S3 di almamaternya. Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika AlQur`an Mazhab Yogya* (Yogyakarta: Islamika, 2003), 280-281.

Sebab bila kualitatif untuk Alquran sudah dihasilkan, maka ia adalah tafsir juga.²

Untuk itu, sebelum melakukan penelitian kualitatif yang berangkat dari beberapa aksioma sebelumnya, ada prosedur yang mesti diperhatikan. Pertama, konsentrasi penelitian kualitatif adalah pada proses, bukan pada produk. Kedua, penelitian kualitatif adalah penelitian terhadap makna atau pemaknaan dalam rangka pemahaman realitas. Ketiga, penelitian harus masuk ke dalam lingkungan objeknya dalam rangka merekam perilaku ilmiahnya. Di sinilah kemudian diketahui bahwa baik penelitian terhadap Alquran ataupun tafsir seseorang peneliti biasanya masuk dalam wilayah lingkungan dunia dialek sejarah bahasa dan lain-lain. Keempat, ungkapan penelitiannya bersifat deskriptif, baik dengan kata atau gambar. Kelima, karena bersifat induktif, maka peneliti harus mengembangkan abstraksi konsep hipotesis dan teori-teori dari detail-detail yang ada.³

Penelitian kualitatif untuk Alquran, menurut Ghafur, berkaitan dengan '*Ulum al-Qur'an*' dan kandungan maknanya. Seiring dengan perkembangan ilmu-ilmu sosial, kajian terhadap aspek internal Alquran mengalami perkembangan yang sangat pesat sehingga pembacaan Alquran semakin kaya dengan penggunaan beberapa pendekatan yang berkembang dalam ilmu-ilmu sosial. Hal ini sesuai dengan eksistensinya sebagai bagian dari rumpun ilmu-ilmu sosial (*human behavioral science*) dan humaniora (*humanity sciences*), sementara afiliasi pendekatan kualitatif adalah antropologi, sosiologi, dan sejarah. Sementara untuk penelitian kualitatif untuk tafsir berkaitan dengan persepsi dan interpretasi mufassir. Penelitian tafsir pada hakikatnya penelitian pada beberapa pandangan atau pendapat mufassir mengenai permasalahan yang dipersoalkan. Sebagaimana paradigma kualitatif untuk sampai pada pandangan yang utuh dan mendekati sebenarnya, maka seorang peneliti harus berusaha masuk dalam dunia mufassir yang menjadi bahan penelitiannya. Penelitian

² Waryono Abdul Ghafur, "Metodologi Penelitian Kualitatif Al-Qur'an dan Tafsir" dalam Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika AlQur'an Mazhab Yogy* (Yogyakarta: Islamika, 2003), 202.

³ Ghafur, "Metodologi", 202-203.

kualitatif tafsir juga secara niscaya menggunakan beberapa teori atau pendekatan dalam ilmu sosial dengan seperangkat metodologinya. Oleh karena itu, prosedurnya hampir sama dalam penelitian kualitatif untuk Alquran.⁴

Untuk penelitian kualitatif Alquran dan tafsir, Ghafur mengajukan format penelitian sebagai berikut. Pendahuluan cukup 2-3 halaman. Pendahuluan yang baik harus memenuhi empat kriteria: (1) bisa mendorong pembaca untuk tertarik pada topik; (2) memaparkan masalah hingga mengarah pada studi lanjut; (3) posisi penelitian dalam konteks luas literatur ilmiah; (4) menjangkau audien yang spesifik. Dalam pendahuluan terdapat permasalahan, tujuan studi, pertanyaan utama, dan urgensi studi. Kemudian prosedur, yang meliputi: asumsi dan rasionalitas, desain kualitatif, tipe desain yang digunakan, prosedur pengumpulan data, prosedur analisis data, metode *outline* studi, dan hubungan dengan studi dan literatur.⁵

Berikutnya adalah metodologi penelitian *living* Quran. Hasil penelusuran bibliografis menunjukkan bahwa buku yang membahas mengenai kajian *living* Quran masih sangat sedikit. Kebanyakan literatur studi Alquran pada umumnya membahas aspek metodologinya dalam bentuk kajian teks, sementara *living* Quran merupakan kajian empirik terkait interaksi pembaca dan pengguna Alquran dengan Alquran sebagai kitab suci. Hanya ada satu buku yang ditemukan yang sebagian isinya secara khusus membahas *living* Quran yaitu *Metodologi Penelitian Living Qur`an dan Hadis* (2007) ditulis oleh M. Mansyur, Muhammad, Muhammad Yusuf, dan Abdul Mustaqim.

Apa yang dimaksud dengan *living* Quran? Menurut M. Mansyur, *living* Quran adalah kajian atau penelitian ilmiah tentang berbagai peristiwa sosial terkait dengan kehadiran Alquran atau keberadaan Alquran di sebuah komunitas muslim tertentu. Misalnya, fenomena sosial terkait dengan pelajaran membaca Alquran di lokasi tertentu, fenomena penulisan bagian-bagian tertentu dari Alquran di tempat-tempat tertentu, pemenggalan unit-unit Alquran yang kemudian menjadi formula pengobatan, doa-doa dan sebagainya yang ada dalam

⁴ Ghafur, "Metodologi", 203-205.

⁵ Ghafur, "Metodologi", 205.

masyarakat muslim tertentu. Karena fenomena ini dikaitkan dengan Alquran maka kemudian diinisiasikan dalam wilayah studi Alquran dengan nama *living Quran*. Mansyur menyebutnya sebagai fenomena *Quran in Everyday Life*, yakni makna dan fungsi Alquran yang riil dipahami dan dialami masyarakat muslim.⁶

Menurut Muhammad Yusuf, *living Qur'an* adalah upaya untuk membuat hidup dan menghidup-hidupkan Alquran oleh masyarakat, dalam arti respon sosial (realitas) terhadap Alquran. Baik itu Alquran dilihat masyarakat sebagai ilmu (*science*), dalam wilayah profan (tidak keramat) di satu sisi dan sebagai petunjuk (*huda*) dalam yang bernilai sakral (*sacred value*) di sisi lain. Menurutnya, *living Quran* berkaitan dengan hubungan antara Alquran dan masyarakat Islam serta bagaimana Alquran disikapi secara teoritik maupun dipraktikkan secara memadai dalam kehidupan sehari-hari. Dengan demikian, menurutnya, *living Quran* adalah studi tentang Alquran yang tidak bertumpu pada eksistensi tekstualnya, melainkan studi tentang fenomena sosial yang lahir terkait dengan kehadiran Alquran dalam wilayah geografi dan mungkin pada masa tertentu pula.⁷

Fenomena apa saja yang dapat dikategorikan sebagai objek kajian *living Quran*? Menurut Muhammad ada sejumlah fenomena terkait pengalaman muslim berinteraksi dengan Alquran, yaitu (1), belajar membaca Alquran dan metode yang digunakan untuk belajar membacanya; (2) membaca Alquran terkait dengan cara membaca, waktu membaca, surah dan ayat tertentu yang dibaca dan motivasi membaca Alquran; (3) Kesan yang muncul pada pembaca dari pesan ayat tertentu dalam Alquran; (4) menghafal Alquran terkait motivasi menghafal, metode menghafal, suka duka menghafal, jumlah hafalan, jadwal setoran hafalan, cara ustaz menyimak hafalan dan sebagainya; (5) gambaran atau pandangan pembaca Alquran tentang Alquran yang muncul dari hasil pengalamannya berinteraksi dengan Alquran;

⁶ M. Mansyur, "Living Qur'an dalam Lintasan Sejarah Studi Qur'an" dalam M. Mansyur dkk., *Metodologi Penelitian Living Qur'an dan Hadis* (Yogyakarta: TH Press dan Teras, 2007), 5-8.

⁷ Muhammad Yusuf, "Pendekatan Sosiologi dalam Penelitian Living Qur'an" dalam M. Mansyur dkk., *Metodologi Penelitian Living Qur'an dan Hadis* (Yogyakarta: TH Press dan Teras, 2007), 36-37 dan 39.

(6) menerjemahkan ayat Alquran terkait motivasi, tujuan dan pengalaman penerjemah serta hasil terjemah; (7) menafsirkan ayat Alquran berdasarkan interpretasi pembaca untuk diaplikasikan dalam kehidupan sehari-hari melalui perkataan maupun perbuatan; dan (8) ayat-ayat favorit dari Alquran yang dijadikan sebagai semboyan hidup baik oleh perorangan, kelompok, organisasi maupun lembaga pendidikan.⁸

Versi lain terkait fenomena terkait kajian *living* Quran dalam bentuk *everyday life of the Qur'an* dikemukakan oleh Muhammad Yusuf. Dia mengemukakan 19 fenomena terkait respon masyarakat muslim terhadap kehadiran Alquran dalam kehidupan mereka, yaitu: (1) pembacaan Alquran (keseluruhan atau bagian tertentu) secara rutin pada waktu dan tempat tertentu; (2) penghafalan Alquran baik keseluruhan maupun sebagian atau surah dan ayat tertentu; (3) penulisan atau ukiran potongan-potongan ayat-ayat tertentu (dalam bentuk kaligrafi yang bernilai estetis) pada benda tertentu untuk dijadikan hiasan; (4) pembacaan ayat-ayat Alquran oleh para qari` (pembaca profesional) dalam acara dan peristiwa tertentu; (5) Pengutipan ayat-ayat Alquran yang dicetak sebagai aksesoris pada stiker, kartu ucapan, gantungan kunci, undangan resepsi pernikahan; (6) pembacaan ayat Alquran pada upacara kematian; (7) Lomba tilawah dan tahfiz Alquran baik lokal, nasional maupun internasional; (8) penggunaan Alquran sebagai jampi-jampi, terapi jiwa (pelipur lara), doa untuk pasien, dan obat penyakit-penyakit tertentu; (9) penggunaan ayat Alquran sebagai jimat; (10) dalil dan hujjah Alquran yang dipakai oleh mubaligh, khatib atau da'i; (11) penggunaan ayat Alquran sebagai slogan politik sejumlah parpol Islam; (12) puitisasi Alquran dan pembacaannya; (13) penggunaan Alquran pada lagu dan sinetron religi yang bersifat dakwah; (14) penggunaan ayat Alquran oleh ruhaniawan sebagai pengusir jin, makhluk jahat, ruh gentayangan atau fenomena kegaiban lainnya; (15) penggunaan wirid dengan bilangan tertentu untuk memperoleh "kemuliaan" atau "keberuntungan" melalui *riyadhah*

⁸ Muhammad, "Mengungkap Pengalaman Muslim Berinteraksi dengan Al-Qur'an" dalam M. Mansyur dkk., *Metodologi Penelitian Living Qur'an dan Hadis* (Yogyakarta: TH Press dan Teras, 2007), 13-34.

meski terkadang terkontaminasi dengan unsur-unsur mistis dan magis; (16) penggunaan ayat Alquran sebagai bacaan dalam menempuh latihan beladiri dari perguruan beladiri Islam; (17) pendokumentasian Alquran dalam bentuk kaset, CD, LCD, DVD, Harddisk dan HP baik visual maupun audiovisual; (18) penggunaan ayat Alquran oleh para terapis dalam praktik *ruqyah* dan penyembuhan alternatif; dan (19) potongan ayat-ayat Alquran yang dijadikan media pembelajaran Alquran (TPA, TPQ dsb) sekaligus belajar bahasa Arab. Ini hanyalah sebagian inventarisasi fenomenologis terkait *living Quran*, tentu masih ada fenomena lain yang belum dikemukakan.⁹

Metode apa yang dapat digunakan untuk mengkaji *living Quran*? Belum ada metode khusus yang dipastikan sebagai metode yang tepat dalam mengkaji *living Quran*. Metode-metode yang dikemukakan terkait kajian ini hanyalah merupakan tawaran yang masih perlu dikaji ketepatannya dalam mengkaji model penelitian dan kajian Alquran jenis ini. Di antara gagasan metodologis terkait kajian *living Quran* ini, ada dua tawaran metodologis yang dikemukakan oleh sarjana muslim di Indonesia. Pertama, pemikiran metodologis dari Muhammad Yusuf. Setelah memaparkan sejumlah fenomena terkait dengan *living Quran*, ia menggagas aspek metodologi yang mungkin digunakan untuk mengkajinya.

Yusuf memasukkan kajian *living Quran* sebagai bagian dari *religious research*, yakni penelitian agama sebagai gejala sosial. Dengan menempatkan *living Quran* sebagai sistem keagamaan, maka kajiannya ditempatkan sebagai sistem keagamaan, yakni sistem sosiologis, jadi bukan meletakkan agama sebagai doktrin, tetapi agama sebagai gejala sosial. Di sini penelitian *living Quran* diharapkan dapat menemukan segala sesuatu dari hasil pengamatan (observasi) yang cermat dan teliti atas perilaku komunitas muslim dalam pergaulan sosial-keagamaannya hingga ditemukan segala unsur yang menjadi komponen dari perilaku yang terjadi melalui struktur luar dan struktur

⁹ Yusuf, "Pendekatan Sosiologi", 43-46.

dalam (*deep structure*) agar dapat ditangkap makna dan nilai-nilai (*meaning and value*) yang melekat dari sebuah fenomena yang diteliti.¹⁰

Jika *living* Quran disepakati berada di bawah payung sosiologi atau sosiologi agama, maka pendekatan yang tepat adalah antropologi, sehingga bangunan perspektif pada umumnya menggunakan perspektif mikro atau paradigma humanistik, seperti fenomenologi, etnomenologi, meneliti *everyday life* (tindakan dan kebiasaan yang tetap) dan arkeologi. Sementara paradigma penelitian sosial-agama yang dapat digunakan ada tiga, yaitu paradigma positivistik, paradigma naturalistik dan paradigma rasionalistik (*verstehen*). Paradigma yang ketiga ini sering digunakan dalam penelitian filsafat, bahasa, agama (ajarannya) dan komunikasi yang menggunakan metode semantik, filologi, hermeneutika dan analisis isi.¹¹

Living Quran yang memfokuskan pada *how everyday life* termasuk dalam penelitian kualitatif, karena memiliki ciri-ciri sebagai berikut: (1) berlatar alami, karena alat pentingnya adalah sumber data yang langsung dari perisetnya; (2) bersifat deskriptif; (3) lebih memperhatikan proses dari sebuah fenomena sosial ketimbang hasil atau produk fenomena sosial itu; (4) kecenderungan menggunakan analisis secara induktif; dan (5) adanya pergumulan “makna” dalam hidup.¹²

Berikutnya Yusuf menawarkan beberapa metode dalam melakukan penelitian *living* Quran. Pertama, observasi, yaitu salah satu metode utama dalam penelitian sosial keagamaan (kualitatif-naturalistik). Ia merupakan metode pengumpulan data yang paling alamiah dan paling banyak digunakan. Ada empat macam teknik observasi, yaitu observer tak ikut berperan sama sekali dan kehadirannya tidak disadari oleh subyek diteliti; observer berperan pasif; observer berperan aktif; dan observer berperan penuh. Kedua jenis observasi yang terakhir merupakan teknik observasi yang sangat cocok untuk diaplikasikan

¹⁰ Yusuf, “Pendekatan Sosiologi”, 49-50.

¹¹ Yusuf, “Pendekatan Sosiologi”, 50-51.

¹² Yusuf, “Pendekatan Sosiologi”, 56.

dalam penelitian kualitatif-naturalistik seperti dalam tradisi penelitian antropologi yang mengenal metode *everyday life*, yakni pengkajian terhadap kehidupan keseharian yang sudah terpola dan ajeg dari budaya suatu masyarakat. Kedua, wawancara, yakni wawancara terhadap *key person* (tokoh-tokoh kunci) berdasarkan *interview guide* untuk memperoleh data reliabel dan orisinal. Ketiga, dokumentasi, yakni mengumpulkan data melalui rekaman peristiwa yang terdokumentasi secara baik dalam bentuk foto, rekaman atau bahan cetakan. Keempat, hermeneutika yang digunakan dalam memahami makna teks. Metode ini dalam penelitian kualitatif masuk dalam aliran interpretatif yang di dalamnya terdapat interaksionisme simbolik, konstruktivisme sosial etnometodologi dan fenomenologi yang diterapkan dengan metode *verstehen* (upaya memahami secara kejiwaan, kelakuan orang lain serta karya ciptanya, yakni upaya interpretatif untuk memberikan makna kepada sesuatu yang dianggap pada hakikatnya bersifat “fakta objektif”).¹³

Sejalan dengan Muhammad Yusuf, Abdul Mustaqim juga menawarkan model penelitian sosial dengan menggunakan metode penelitian kualitatif untuk meneliti fenomena *living Quran*. Ia mengajukan rancangan penelitian kualitatif dengan beberapa unsur berikut. Pertama, lokasi, dengan menyebutkan tempat komunitas atau kelompok tertentu dan mengemukakan keunikan atau kekhasan lokasi itu yang tidak dimiliki oleh lokasi yang lain. Kedua, pendekatan dan perspektif, yaitu penyajian data secara deskriptif dan detil dengan menggunakan perspektif *emic*, yaitu data dipaparkan dalam bentuk deskripsi menurut bahasa, cara pandang subjek penelitian. Deskripsi sajian datanya harus menghindari adanya evaluasi dan interpretasi dari peneliti. Jika evaluasi atau interpretasi ada maka itu berasal dari subjek yang diteliti. Ketiga, teknik pengumpulan data, yaitu (1) teknik wawancara mendalam (*indepth interview*) di mana wawancara berjalan tidak terstruktur (terbuka, bicara apa saja) dalam garis besar yang terstruktur (mengarah pada jawaban permasalahan penelitian); (2) teknik observasi dalam bentuk keterlibatan langsung dengan kehidupan subjek yang diteliti. Keempat, unit analisis data, kriteria,

¹³ Yusuf, “Pendekatan Sosiologi”, 57-61.

cara penetapan jumlah responden. Unit analisis adalah satuan yang diteliti berupa individu, kelompok, benda atau latar peristiwa sosial. Kriteria terkait kriteria siapa dan apa saja yang dapat dijadikan subjek penelitian. Sementara jumlah responden dapat ditetapkan dengan menggunakan teknik *snow-ball*. Kelima, strategi pengumpulan data, yakni dimulai dengan melakukan peyajagan awal untuk memperkenalkan diri dan tujuan penelitian dan untuk menemukan orang yang memiliki kriteria sebagai informan awal atau informan kunci. Kemudian dilanjutkan dengan pengumpulan data dari satu informan ke informan lainnya sampai data mencapai titik jenuh (tidak ada informasi baru lagi). Keenam, penyajian data. Sajian data terdiri dari hasil analisis data berupa cerita rinci para informan sesuai ungkapan atau pandangan mereka apa adanya tanpa ada komentar, evaluasi dan interpretasi. Yang kedua berupa pembahasan yakni diskusi antara data temuan dengan teori-teori yang digunakan (kajian teoritik atas data temuan). Analisis data dengan pendekatan kualitatif pada prinsipnya berproses secara induksi-interpretasi-konseptualisasi.¹⁴

¹⁴ Abdul Mustaqim, "Metode Penelitian Living Qur'an Model Penelitian Kualitatif" dalam M. Mansyur dkk., *Metodologi Penelitian Living Qur'an dab hadis* (Yogyakarta: TH Press dan Teras, 2007), 70-77.

BAB 7

METODE STUDI SANAD DAN MATAN HADIS

Literatur studi hadis yang memuat pemikiran metodologis telah banyak beredar sejak dekade 90-an. Sejumlah karya Muhammad Syuhudi Ismail terutama *Metodologi Penelitian Hadis Nabi, Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual, Telaah Ma'anil Hadits tentang Ajaran Islam yang Universal, Temporal dan Lokal*, dan *Kaedah Keshahihan Sanad Hadis: Telaah Kritis dan Tinjauan dengan Pendekatan Ilmu Sejarah*, merupakan literatur studi hadis yang sampai hari ini masih dicetak, dipublikasi dan dijadikan referensi dalam kajian hadis. Demikian juga, literatur studi hadis yang secara umum memuat ilmu mushthalah al-hadits atau 'ulum al-hadits standar juga banyak diterbitkan pada dekade 80-an dan 90-an. Literatur studi hadis ini menjadi referensi penting dalam studi hadis di Indonesia dan tidak jarang literatur studi hadis berikutnya merupakan pengulangan, reproduksi atau daur ulang dari literatur yang tersebut.

Untuk memotret perkembangan gagasan mengenai metode studi hadis terutama mengenai metode kritik sanad dan matan pada dekade terakhir di sini akan disajikan beberapa literatur studi hadis yang terbit belakangan. Literatur studi hadis yang dimaksud adalah beberapa buku berikut, yaitu: (1) Yunahar Ilyas dan M. Mas'udi (eds.), *Pengembangan Pemikiran terhadap Hadis* (1996), (2) Hasjim Abbas, *Kritik Matan Hadis* (2004), (3) Umi Sumbulah, *Kritik Hadis Pendekatan Historis Metodologis* (2008), (4) Salamah Noorhidayati, *Kritik Teks Hadis: Analisis tentang ar-Riwayah bi al-Ma'na dan Implikasinya bagi Kualitas Hadis* (2009), (5) Suryadi dan M. Alfatih Suryadilaga, *Metode Penelitian Hadis* (2009).

Pemikiran metodologis dalam studi hadis terkait kritik sanad dan matan untuk menilai kualitas suatu hadis di Indonesia tidak bisa

dilepaskan dari penggagas utamanya, M. Syuhudi Ismail.¹ Beberapa bukunya, terutama *Kaedah Keshahihan Hadis* (1988) dan *Metodologi Penelitian Hadis* (1992) merupakan karyanya yang sangat penting dalam studi hadis di Indonesia. Kedua buku ini tidak memang tidak disajikan di sini, pemikiran metodologis M. Syuhudi Ismail tentang metode kritik sanad dan matan hadis akan ditampilkan melalui tulisannya yang berjudul “Kriteria Hadis Sahih: Kritik *Sanad* dan *Matan*” yang dimuat dalam buku: *Pengembangan Pemikiran terhadap Hadis* (1996). Tulisan ini lebih singkat dan lebih praktis dibanding kedua bukunya di atas. Tulisan ini tidak sedetil bukunya yang lain sudah cukup memadai untuk dijadikan sebagai gambaran mengenai pemikiran Syuhudi Ismail mengenai metode kritik sanad dan matan hadis.

Menurut Syuhudi Ismail (selanjutnya: Ismail) ada beberapa alasan mengapa penelitian terhadap hadis Nabi menjadi penting dilakukan. Pertama, posisi Nabi yang beragam dan fungsi serta tugasnya sebagai Nabi maka perlu diketahui hal-hal mana saja yang berasal dari Nabi yang harus diteladani dan mana yang tidak. Kedua, berkembangnya hadis-hadis palsu yang sebelumnya belum muncul pada masa Nabi. Ketiga, proses penghimpunan hadis ke dalam kitab-kitab hadis yang memakan waktu yang cukup lama sesudah Nabi wafat. Keempat, Jumlah kitab hadis yang begitu banyak dan metode penyusunan yang beragam. Kelima, terjadi periwayatan hadis secara makna.²

Metode kritik sanad dan matan yang dikemukakan oleh Ismail berupa kaidah mayor dan kaidah minor. Kaidah mayor kritik sanad dan matan hadis didasarkan pada kriteria hadis sahih, yaitu (1) *sanad*

¹ Muhammad Syuhudi Ismail dilahirkan di Lumajang, Jawa Timur, pada tanggal 23 April 1943. Setelah menamatkan sekolah rakyat negeri di Sidorejo, Lumajang (1955), ia meneruskan pendidikannya ke Pendidikan Guru Agama Negeri (PGAN) di Yogyakarta (tamat 1959); Pendidikan Hakim Islam Negeri (PHIN) di Yogyakarta (tamat (1961); Fakultas Syariah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Cabang Makassar (Sarjana Muda, tamat 1965); Fakultas Syariah IAIN Alauddin Ujung Pandang (tamat 1973); Studi Purna Sarjana (SPS) di Yogyakarta (Tahun Akademik 1978/1979), dan Program Pascasarjana (S2) Fakultas Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta (tamat 1985). Yunahar Ilyas dan M. Mas’udi (eds.), *Pengembangan Pemikiran terhadap Hadis* (Yogyakarta: LPPPI Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, 1996), 271.

² M. Syuhudi Ismail, “Kriteria Hadis Sahih: Kritik *Sanad* dan *Matan*” dalam Yunahar Ilyas dan M. Mas’udi (eds.), *Pengembangan Pemikiran terhadap Hadis* (Yogyakarta: LPPPI Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, 1996), 5-6.

bersambung; (2) periwayat bersifat *'adil*; (3) periwayat bersifat *dhabith*; (4) tidak terdapat kejanggalan (*syudzudz*); dan (5) tidak terdapat cacat (*'illat*). Unsur satu hingga tiga berkenaan dengan *sanad*, sedang unsur empat dan lima berkenaan dengan *matan*. Kelima unsur ini dapat dipadatkan menjadi tiga unsur, unsur terhindar *syudzudz* dapat dimasukkan ke unsur pertama dan unsur terhindar dari *'illat* dimasukkan ke unsur ketiga.³

Untuk kaidah minor, Ismail membaginya menjadi dua, yaitu kaidah minor kritik *sanad* dan kaidah minor kritik *matan*. Unsur-unsur kaidah minor untuk *sanad* hadis yang dikemukakan oleh Ismail adalah (1) sanad bersambung, mengandung empat unsur kaidah minor: *muttashil*, *marfu'*, *mahfuzh*, dan bukan *mu'allal*; (2) periwayat bersifat adil mengandung empat unsur kaidah minor: beragama Islam, mukallaf, melaksanakan ketentuan agama Islam, dan memelihara *muruah*; dan (3) periwayat bersifat *dhabith* mengandung empat unsur kaidah minor: hafal dengan baik hadis yang diriwayatkannya; mampu menyampaikan riwayat hadis yang dihafalnya kepada orang lain dengan baik; terhindar dari *syudzudz*; dan terhindar dari *'illat*. Menurut Ismail, jika semua unsur ini dijalankan dengan benar dan cermat, maka dihasilkan penilaian kualitas sanad dengan tingkat akurasi yang tinggi.⁴

Untuk kaidah minor kritik *matan* hadis yang merupakan jabaran dari kaidah mayor (*syudzudz* dan *'illah*) Ismail mengemukakan beberapa tolok ukur yang digunakan oleh beberapa ulama. Tolok ukur *matan* hadis yang *maqbul* versi al-Khathib al-Baghdadi adalah: (1) tidak bertentangan dengan akal yang sehat; (2) tidak bertentangan dengan hukum Alquran yang telah *muhkam*; (3) tidak bertentangan dengan hadis mutawatir; (4) tidak bertentangan dengan amalan yang telah menjadi kesepakatan ulama salaf; (5) tidak bertentangan dengan dalil yang sudah pasti; dan (6) tidak bertentangan dengan hadis ahad yang kualitas kesahihannya lebih kuat. Tolok ukur versi Shalah al-Din al-Adlabi adalah (1) tidak bertentangan dengan petunjuk Alquran; (2) tidak bertentangan dengan hadis yang kualitasnya lebih kuat; (3) tidak bertentangan dengan akal yang sehat, indra, dan sejarah; dan

³ Ismail, "Kriteria", 6-7.

⁴ Ismail, "Kriteria", 7-8.

(4) susunan pernyataannya menunjukkan ciri-ciri sabda Nabi. Tolok ukur berikutnya, menurut Ismail yang dapat dipakai untuk studi kritik matan adalah tolok ukur jumbuh ulama dalam meneliti kepalsuan suatu hadis, tanda-tanda matan hadis itu palsu adalah (1) susunan bahasanya rancu; (2) isinya bertentangan dengan akal yang sehat dan sangat sulit diinterpretasikan secara rasional; (3) isinya bertentangan dengan tujuan pokok ajaran Islam; (4) isinya bertentangan dengan hukum alam (*sunnaatullah*); (5) isinya bertentangan dengan sejarah; (6) isinya bertentangan dengan petunjuk Alquran ataupun hadis mutawatir yang telah mengandung petunjuk secara pasti; dan (7) isinya berada di luar kewajaran dari petunjuk umum ajaran Islam.⁵

Dalam kritik sanad dan matan ada beberapa masalah yang biasa dihadapi oleh pengkritik hadis. Pada aspek sanad, masalah yang sering dihadapi adalah (1) adanya periwayat yang tidak disepakati oleh para kritikus hadis; (2) adanya *sanad* yang mengandung lambang-lambang *anna*, *'an* dan semacamnya; dan (3) adanya matan hadis yang memiliki banyak *sanad*, tetapi semuanya lemah (*dha'if*). Sementara pada aspek *matan*, masalah yang sering dihadapi adalah masalah metodologis, yaitu kesulitan dalam menerapkan tolok ukur kaidah kritik matan yang beragam dan memiliki banyak segi. Untuk menghindari kesalahan penelitian, peneliti harus memiliki pengetahuan luas terutama berkenaan dengan ajaran Islam, metode ijtihad, liku-liku kapasitas hadis Nabi dalam menyampaikan hadis, dan kearifan Nabi dalam menghadapi audience dan masyarakat. Kesulitan lainn adalah adanya matan hadis yang bertentangan dengan matan hadis yang lain. Langkah pertama yang dilakukan adalah melihat *sanad*-nya. *Sanad* yang sah diterima sementara yang *dha'if* ditolak. Jika sama-sama kuat, ditempuh metode *al-jam'* atau *tawfiq* (kompromi). Jika tidak bisa dilakukan, ditempuh metode *al-masikh wa al-mansukh* jika *sabab al-wurud* ditemukan. Jika *sabab al-wurud* tidak ditemukan maka ditempuh metode *al-tarjih*. Jika cara ini tidak dapat dilakukan, maka ditempuh metode *tawqif* (membiarkan sementara waktu sampai ditemukan jalan penyelesaiannya).⁶

⁵ Ismail, "Kriteria", 8-9.

⁶ Ismail, "Kriteria", 10-13.

Untuk kritik matan hadis secara spesifik, buku yang ditulis oleh Hasjim Abbas,⁷ *Kritik Matan Hadis Versi Muhadditsin dan Fuqaha* merupakan satu pemikiran metodologis yang penting dalam hal ini. Dalam bukunya ini Abbas mengemukakan beberapa asas metodologi kritik matan. Menurutnya, ada empat hal yang cukup fundamental untuk langkah kegiatan penelitian terhadap matan hadis, yaitu: (1) objek forma penelitian matan; (2) potensi bahasa pengantar matan; (3) hipotesa dalam penelitian matan, dan (4) status *marfu'* dan *mawquf*-nya hadis.⁸

Pertama, objek forma penelitian. Menurut Abbas, kedudukan hadis sebagai wahana untuk memperoleh informasi keislaman perlu diimbangi dengan membatasi ruang gerak penelitian matan agar tidak menjangkau uji kebenaran materi pemberitaan hadis nabawi, terutama jenis hadis *qawli* dan hadis qudsi. Materi berita dalam matan hadis jenis tersebut adalah doktrin agama. Menguji kebenaran materi hadis *qawli* dan qudsi identik dengan menilai wahyu, karena substansi hadis tersebut, secara yuridis berada pada *fi hukm al-wahy*. Dengan demikian, aplikasi metodologi penelitian matan hadis bersandar pada kriteria *maqbul* (diterima) atau *mardud* (ditolak) untuk kepentingan melandasi pemikiran keagamaan (*hujjah syar'iyah*), bukan bersandar pada benar atau salah menurut penilaian keilmuan rasional/empiris. Adapun objek formanya, menurut Abbas, adalah: (1) uji ketetapan nisbah (asosiasi) ungkapan matan; (2) uji validitas komposisi dan struktur bahasa pengantar matan atau uji teks redaksi, serta (3) uji

⁷ Hasjim Abbas lahir di Pemalang Jawa Tengah, tanggal 3 Pebruari 1943, adalah dosen ilmu hadis pada Fakultas Usuluddin IAIN Sunan Ampel Surabaya. Dosen Ilmu Hadis pada Fakultas Syari'ah, Tarbiyah, Dakwah IKAHA (Institut Keislaman Hasyim Asyari) dan pernah menjabat Ketua Jurusan Peradilan Agama pada Fakultas Syariah IKAHA Tebu Ireng Jombang. Dosen pada Fakultas Tarbiyah UNSURI Mojokerto. Dosen tidak tetap pada Fakultas Ushuluddin UNDAR (Universitas Darul Ulum) Jombang. Dosen Luar Biasa pada STAIN Kediri. Pendidikan dasar di SR al-Irsyad (1936) di Pemalang, SLTA Darul Ulum (1962) di Jombang, PGAN 4 tahun (extrasei) 1977 Mojokerto. PGAN 6 tahun (extrasei) 1979 Mojokerto. Pendidikan perguruan tinggi di Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga cabang Surabaya (1962-1965). Sarjana muda Fakultas Syariah IAIN Sunan Ampel Surabaya tahun 1966. Doktorat pada jurusan tafsir hadis. Sarjana lengkap tahun 1976. Pascasarjana Magister Studi Islam (Hukum Islam) Universitas Darul Ulum tahun 2003. Hasjim Abbas, *Kritik Matan Hadis Versi Muhadditsin dan Fuqaha* (Yogyakarta: Teras, 2004), 181.

⁸ Abbas, *Kritik Matan*, 57-58.

taraf koherensi konsep ajaran yang terkandung dalam formula matan hadis.⁹

Kedua, Potensi bahasa teks. Dalam penerapan kaidah untuk menguji validitas teks terjadi mekanisme yang kondusif bagi peluang terjadinya penempatan kata sinonim (*muradif*), eufimisme (penghalusan), pemaparan berita selengkap kronologi kejadian atau berlaku penyingkatan, subjek berita sengaja dianonimkan lantaran kode etik sesama sahabat Nabi saw, sampai fakta penyisipan (*idraj*), penambahan (*ziyadah*), penjelasan yang dirasa perlu (tafsir teks) ungkapan keraguan (*syakk min al-rawiy*) dan sejenisnya. Asas metodologi dalam pengujian bahasa redaksi matan tekanannya pada pendeteksian rekayasa kebahasaan yang merusak citra informasi hadis dan ancaman penyusutan atau penyесatan inti pernyataan aslinya. Jadi, tujuan kritik matan adalah memperoleh data teks yang mempertahankan formula kesahihan makna dan keutuhan kehendak dengan mengeliminir unsur sisipan, tambahan yang mengganggu, serta paling minim kesalahan redaksinya.¹⁰

Ketiga, hipotesa dalam penelitian matan. Hipotesa kerja dalam penelitian matan adalah “tidak berlaku keharusan bahwa sanad yang sah pasti diikuti oleh kesahihan matan”. Sementara hipotesa kerja “sanad hadis yang sah pasti diimbangi dengan matan yang sah pula” hanya berlaku sepanjang *rijal al-hadits* yang menjadi pendukung mata rantai sanad terdiri atas periwayat yang *tsiqah* semua. Hipotesa di atas menunjukkan bahwa sangat mungkin terjadi adanya kesenjangan antara sanad dan matan. Sanad bisa saja cukup sah tetapi isi matannya tidak sah. Bisa pula sebaliknya, sanad hadis tidak shahih tetapi kondisi matan ketika dirujuk kesnad lain justru sah secara meyakinkan. Kondisi seperti ini umumnya terjadi pada hadis yang bersanad *mursal* dan *mursal shahabiy*.¹¹

Keempat, status *Marfu'* dan *Mawquf*. Bagian ini untuk menguji narasi verbal para sahabat yang subjektif dan beragam pola pemberitaannya apakah narasi itu berasal dari Nabi atau terhenti pada sahabat (ijtihad sahabat). Dalam hal ini *muhadditsin* telah *meletakkan*

⁹ Abbas, *Kritik Matan*, 58-59.

¹⁰ Abbas, *Kritik Matan*, 59-60.

¹¹ Abbas, *Kritik Matan*, 61-62.

berbagai indikator untuk menyeleksi materi pemberitaan, antara lain pemakaian lambang pengantar ungkapan dan ikatan waktu. Dengan menggunakan indikator ini akan ditentukan mana matan hadis yang bernuansa nubuwah (*marfu'*) dan mana pula yang merupakan ekspresi ijtihad keagamaan pribadi sahabat (*mawquf*). Untuk melakukan seleksi diperlukan pengetahuan mengenai: (1) kriteria hadis *marfu'* dan *mawquf*; (2) *sighat* ungkapan *marfu'*; (4) nilai kehujjahan hadis *mawquf*. Penentuan klasifikasi hadis *marfu'*, *mawquf* (juga *maqthu'*) sendiri tidak terkait dengan masalah penerimaan (*maqbul*) atau penolakan (*mardud*), melainkan berhubungan dengan strata kehujjahan. Hadis *marfu'* difungsikan sebagai hujjah syar'iyah sementara hadis *mawquf* tergolong ijtihad atau opini sahabat yang bersifat spekulatif yang berpotensi sah atau *fasid* (benar atau rusak).¹²

Abbas kemudian mengemukakan tradisi kritik matan di kalangan muhadditsin dan kalangan fuqaha. Di kalangan muhadditsin metode kritik matan secara garis besar berisi dua kerangka kegiatan. Pertama, mengkaji kebenaran dan keutuhan teks yang susunan redaksinya sebagaimana terketip dalam komposisi kalimat matan hadis. Kedua, mencermati keabsahan muatan konsep ajaran Islam yang disajikan secara verbal oleh periwayat dalam bentuk ungkapan matan hadis. Untuk memperoleh kepastian akan kebenaran dan keutuhan susunan lafal dalam komposisi kalimat diperlukan uji redaksional terhadap data dokumentasi teks matan hadis. Pengujian redaksional dilakukan dengan menganalisis adanya gejala *idraj* (sisipan kata), *taqlib* (pindah tata letak kata), *idhtirab* (kacau), *tashhif/tahrif* (perubahan), reduksi (penyusutan) atas formula asli dan *ziyadah* (penambahan anak kalimat) yang berakibat *tafaarrud* (sikap menyendiri). Termasuk dalam kegiatan uji kebenaran teks matan adalah uji historisitas kejadian yang diungkap untuk menemukan apakah ada kesalahan persepsi atau gejala *ikhtilaf al-hadits*, *naskh-mansukh*, atau gejala *ta'addud al-waqi'iyah* (jamaknya kasus). Upaya pengujian ini menunjukkan digunakannya pendekatan linguistik, semantik dan historis.¹³

Akumulasi langkah muhadditsin dalam kritik teks dokumentasi atas ungkapan redaksi matan hadis memanfaatkan metode *mu'aradhah*

¹² Abbas, *Kritik Matan*, 65-71.

¹³ Abbas, *Kritik Matan*, 85-86.

(*cross reference*) atau disebut juga metode *muqaranah* (perbandingan) atau *muqabalah*. metode *mu'aradhah* (*cross reference*) merupakan metode rujuk silang yang dilaksanakan dengan cara membandingkan antar redaksi matan hadis pada beberapa kitab koleksi hadis, atau intern sebuah kitab hadis. Analisis metode ini diarahkan untuk menemukan indikasi kelemahan redaksional yang perlu diluruskan. Adanya deviasi (penyimpangan) teks matan hadis dapat dilacak dengan menggunakan beberapa indikator: *idraj* (adanya sisipan), *ziyadah* (adanya tambahan informasi dari perawi *tsiqah*), *tashhif* (adanya perubahan bentuk kata) dan *tahrif* (adanya pergeseran cara baca), *maqlub* (adanya pembalikan), *idhtirab/mudhtarib* (adanya kerancuan makna), 'illat hadis (adanya cacat pada matan hadis), dan *syadz* (adanya kejanggalan pada matan hadis).¹⁴

Untuk melakukan kritik terhadap kandungan matan hadis dalam rangka merumuskan konsep ajaran Islam yang dikandung hadis, Abbas mengemukakan beberapa tolok ukur yang dapat digunakan agar konsep yang dihasilkan mencerminkan iklim korespondensi (saling berhubungan) dan koherensi (keterpautan) dengan dalil syara' yang lain. Tolok ukur matan yang dapat diterima itu adalah (1) tidak bertentangan dengan Alquran; (2) tidak bertentangan dengan hadis lainnya atau dengan sirah nabawiyah; dan (3) tidak bertentangan dengan akal, baik terkait dengan logika keagamaan, fakta sejarah, dengan pengetahuan empirik, atau dengan pengetahuan sosial.¹⁵

Di kalangan fuqaha, menurut Abbas, tradisi kritik matan memiliki perbedaan. Kalangan *fuqaha* memfokuskan kritiknya pada aspek substansi doktrinalnya. Langkah metodologi kritik mereka berbasis pada metode *mu'aradhah* (pencocokan) dan *muqaranah* (perbandingan) antar konsep atau makna yang dikandung setiap unit hadis. Target yang ingin dicapai adalah untuk mengkonfirmasi kebenaran doktrin hadis dan menguji koherensi (keterpautan atau keterhubungan) antar doktrin hadis dan dengan doktrin dalil-dalil syara' lainnya. Perbedaannya dengan kalangan muhadditsin di antaranya adalah pengujian mutu kesahihan matan hadis di kalangan muhadditsin sebatas melakukan analisis literal dan sepertinya tidak

¹⁴ Abbas, *Kritik Matan*, 87-111

¹⁵ Abbas, *Kritik Matan*, 112-124

ingin menggugat keabsahan substansinya. Sementara kalangan *fuqaha`* justru lebih mementingkan kritik substansi doktrin yang tersirat di balik matan hadis.¹⁶

Langkah metodologi kritik *fuqaha`* atas kandungan makna pada matan hadis selain bersandar kriteria *maqbul* dan *mardud*, juga mengarah pada kapasitas *ma`mulun bihi* (layak dijadikan dasar perilaku keagamaan dengannya). Orientasi kritik *fuqaha`* terfokus pada *tathbiq* (aplikasi) syariah. Adapun tolok ukur/parameter yang digunakan kalangan *fuqaha`* dalam mengkaji kandungan konseptual matan hadis adalah: (1) konfirmasi hadis dengan Alquran; (2) konfirmasi hadis dengan qiyas; (3) konfirmasi hadis dengan ijma; (4) konfirmasi hadis dengan praktik keagamaan sahabat, praktik keagamaan warga Madinah, atau perilaku perawi hadis; (5) konfirmasi hadis dengan qiyas; (6) konfirmasi hadis dengan sendi-sendi umum syari`ah; (7) konfirmasi sifat periwayatan ahad pada materi pemberitaan yang seharusnya terpublikasikan secara luas (*umum al-balwa*). Selain keberagaman *fuqaha`* dalam pemanfaatan parameter utama tersebut di atas, secara terbatas dikenal pula dikenal pula paramter fakta kesejarahan, sirah nabawiyah, pengamatan indrawi (fakta empirik) dan pendapat akal dan sains.¹⁷

Buku brikutnya terkait dengan penelitian atau kritik hadis pada aspek sanad dan matan ditulis oleh Umi Sumbulah¹⁸ dalam bukunya *Kritik Hadis Pendekatan Historis Metodologis* (2008). Aspek metodologis kritik hadis yang dikemukakan oleh Sumbulah merupakan kesinambungan dan reproduksi dari kaidah-kaidah metodologis kritik hadis yang telah dikembangkan oleh para ulama

¹⁶ Abbas, *Kritik Matan*, 127 dan 129-130.

¹⁷ Abbas, *Kritik Matan*, 142-143.

¹⁸ Umi Sumbulah adalah dosen Fakultas Syariah UIN Malang. IA lahir di Blitar, 26 Agustus 1971. Riwayat pendidikan: MI Darul Ulum Rejosari (1984), MTs Darul Huda Wonodadi Blitar (1987), PGAN Malang (1990), Diploma II Fakultas Tarbiyah IAIN Sunan Ampel cabang Malang (1992), S1 Fakultas Tarbiyah IAIN Sunan Ampel (1994), S2 IAIN Imam Bonjol Padang (1997), dan S3 IAIN Sunan Ampel Surabaya (2003-2007). IA banyak memiliki karya ilmiah baik dalam bentuk penelitian, artikel jurnal, majalah dan buku serta menjadi reviewer beberapa jurnal. IA juga aktif sebagai aktivis gender dan dialog dan kerjasama lintas agama. Ia aktif terlibat dalam forum-forum yang membahas kedua aspek tadi baik di tingkat nasional maupun internasional, baik sebagai peserta, panitia, fasilitator maupun narasumber. Umi Sumbulah, *Kritik Hadis Pendekatan Historis Metodologis* (Malang: UIN-Malang Press, 2008), 259-262.

hadis. Apa yang dikemukakannya sejalan dengan Hasjim Abbas dan juga sejalan dengan Salamah Noorhidayati (dikemukakan setelah ini) pada aspek kritik matan.

Metodologi kritik hadis yang dikemukakan oleh Sumbulah mengikuti kaidah standar kritik sanad dan matan hadis yang selama ini telah mapan di kalangan ulama hadis. Kaidah standar untuk kritik sanad yang dikemukakan oleh Sumbulah adalah (1) kebersambungan sanad yang terkait dengan keterhubungan perawi (*liqa` , mu`asharah*), *sighat tahammul wa al-ada` (sima` , qira`ah, ijazah, munawalah, mukatabah, i`lam, washiyah dan wijadah)* dan kaitan antara kualitas perawi dengan metode periwayatannya (2) keadilan perawi (muslim baligh, berakal, memelihara *muru`ah* dan tidak berbuat fasiq; (3) intelektualitas (*dhabit*) perawi (*dhabit al-hifzh* dan *dhabit al-kitab* atau *dhabit al-zhahir* dan *dhabit al-bathin*); (4) terhindar dari *syudzudz* dan (5) terhindar dari *'illat*.¹⁹

Untuk mengkaji aspek sanad hadis menurut Sumbulah perlu digunakan metode *al-jarh wa al-ta'dil* sebagai pendekatan dalam kritik hadis yang di dalamnya terdapat metode penilaian yang digunakan oleh seorang *mu`addil* dan *jarih* untuk menentukan peringkat-peringkat *ta'dil* dan *al-jarh* pada setiap perawi hadis. Di sini kualitas seorang perawi dinilai aspek kualitas pribadi (keadilan) dan kualitas intelektualnya (kedhabitan). Untuk menilai kualitas pribadi ditempuh dua metode, yaitu (1) melalui pemberitaan yang masyhur di kalangan ulama bahwa perawi yang dinilai itu memiliki sifat yang adil, dan (2) melalui pernyataan seorang *mu`addil* (orang yang memberi sifat positif) bahwa perawi yang dinilai bersifat adil. Sedang untuk menentukan kedhabitan seorang perawi dilakukan metode perbandingan, yaitu membandingkan riwayat perawai yang dinilai dengan riwayat sejumlah perawi yang telah terkenal *tsiqah*.²⁰

Untuk kaidah kesahihan matan hadis, Sumbulah, mengemukakan dua tolok ukur. Pertama, terhindar dari *syadz* yakni (1) terhindar dari adanya sisipan terhadap teks matan (*al-idraj fi al-matn*); (2) terhindar dari adanya unsur pembalikan teks matan (*al-qalb fi al-matn*); (3) tidak merupakan sejumlah hadis yang memiliki kualitas yang sama

¹⁹ Sumbulah, *Kritik Hadis*, 43-76.

²⁰ Sumbulah, *Kritik Hadis*, 76-93.

yang tidak satupun di antaranya yang dapat diunggulkan (*idhtirab fi al-matn*); dan (4) terhindar dari adanya kesalahan ejaan dalam teks matan (*al-tashhif wa al-tahrif fi al-matn*). Kedua, terhindar dari *'illat*. Beberapa metode untuk mengetahui adanya *'illat* dalam matan hadis adalah (1) membandingkan sanad dan matan hadis dengan hadis yang lain; (2) membandingkan riwayat dengan perawi lainnya, jika bertentangan dengan perawi yang lebih *tsiqah* maka perawi tersebut dinilai *ma'lul*; (3) membandingkan antara hadis yang diriwayatkan oleh perawi dengan hadis yang terdapat dalam tulisannya, atau ada tidaknya hadis tersebut dalam tulisannya; (4) mengecek kemungkinan sampai tidaknya hadis yang diriwayatkannya itu melalui penyeleksian oleh seorang syekh; (5) mengecek kemungkinan si perawi mendengar langsung atau tidak suatu hadis dari gurunya; (6) mengecek kemungkinan hadis itu bertentangan atau tidak dengan riwayat sejumlah perawi yang *tsiqah*; (7) mengecek kemungkinan hadis yang diriwayatkan menyalahi hadis yang telah umum dikenal; (7) mendeteksi adanya unsur inti hadis yang diragukan berasal dari Rasulullah.²¹

Kritik hadis pada aspek matan hadis berikutnya dikemukakan oleh Salamah Noorhidayati²² dalam bukunya *Kritik Teks Hadis: Analisis tentang ar-Riwayah bi al-Ma'na dan Implikasinya bagi Kualitas Hadis*. Kata *ar-Riwayah bi al-Ma'na* menurut Noorhidayati memiliki arti bahwa periwayatan hadis yang dilakukan oleh seorang periwayat dengan menggunakan lafal dari dirinya sendiri, baik keseluruhan maupun sebagiannya saja dengan tetap menjaga artinya tanpa menghilangkan apapun apabila dibandingkan dengan hadis yang

²¹ Sumbulah, *Kritik Hadis*, 108-109.

²² Salamah Noorhidayati adalah dosen tetap STAIN Tulungagung Jawa Timur. Ia lahir di Rembang Jawa Tengah tanggal 24 Januari 1974. Riwayat pendidikan SDN VI Pamotan Rembang sambil ngaji di Madrasah Diniyyah Fatimiyyah di Pamotan; MTsN Pamotan Rembang; MA dan nyantri di PP Al-Mawaddah Coper Ponorogo Jawa Timur (tamam 1993); Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga (1998); S2 Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga konsentrasi Hubungan Antar Agama (2004) dan S3 UIN Sunan Kalijaga. Karya ilmiahnya dipublikasikan di sejumlah jurnal ilmiah, seperti Jurnal Syariah, Jurnal Ahkam, Jurnal Tarbiyah, Jurnal Kontemplasi, Jurnal Ta'lim, Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an dan Hadis, Jurnal Tahrir, Jurnal Ta'allum dan Jurnal Kontemplasi. Salamah Noorhidayati, *Kritik Teks Hadis: Analisis tentang ar-Riwayah bi al-Ma'na dan Implikasinya bagi Kualitas Hadis* (Yogyakarta: Penerbit Teras, 2009), 133-135.

diriwayatkan menurut lafal atau teks aslinya.²³ Adanya periwayatan hadis secara makna, menurut Noorhidayati, disebabkan oleh beberapa faktor. Pertama, tidak seluruh hadis Nabi yang diriwayatkan secara mutawatir (*lafzhiy*), berbeda dengan periwayatan Alquran. Kedua, pada masa Nabi sampai masa sahabat, hadis nabi belum dibukukan. Hanya ada beberapa catatan hadis pada sahabat tertentu, periwayatan lebih banyak secara lisan. Ketiga, perbedaan kemampuan periwayat dalam menghafal dan meriwayatkan hadis Nabi. Keempat, periwayatan tekstual hanya dalam bentuk sabda, sementara hadis ada yang berbentuk perbuatan, *taqrir* dan hal ihwal.²⁴

Untuk mengkaji kualitas matan hadis yang diriwayatkan secara makna maka kaidah yang diaplikasikan untuk menelitinya adalah melalui analisis *'illah* hadis dan analisis *syudzudz* hadis. Analisis *'illah* pada matan hadis berarti menelusuri kemungkinan adanya fakta penyebab yang tersembunyi dan tidak transparan dalam matan hadis yang apabila terdeteksi dapat membuat hadis sahih turun nilainya menjadi tidak sahih. Analisis *'illah* ini tidak terkait dengan sanad karena semua unsur pendukung sanad tidak bermasalah. Fakta tersembunyi yang dideteksi adalah (1) periwayat yang sejaman ternyata tidak pernah saling berkomunikasi dan sighthat yang digunakan tidak mencerminkan terjadinya proses pembelajaran (*al-tahammul wa al-'ada*); (2) Redaksi matan yang tampak wajar ternyata mengandung deviasi (penyimpangan di luar kesengajaan, seperti adanya sisipan (*idraj/ziyadah*), salah dalam mrekontruksi kejadian akibat bias persepsi si periwayat, atau menggabungkan informasi lain yang memiliki perpadanan tema tanpa menyertakan isyarat penyekat (*idhtirab*).²⁵

Hasil umum analisis terhadap *'illah* pada matan hadis dapat berbentuk temuan (1) sanad yang tampak *muttashil* dan *marfu'* ternyata *muttashil* dan *mawquf*; (2) sanad yang tampak *muttashil* dan *marfu'* ternyata *muttashil* tetapi *mursal*; (4) terjadi percampuran hadis dengan bagian hadis lainnya; dan (4) terjadi kesalahan penyebutan

²³ Noorhidayati, *Kritik Teks Hadis*, 45-46.

²⁴ Noorhidayati, *Kritik Teks Hadis*, 53.

²⁵ Noorhidayati, *Kritik Teks Hadis*, 78-79.

periwayat, karena ada nama-nama yang mirip, tetapi sebenarnya berlainan pribadinya.²⁶

Langkah metodologis untuk mendeteksi adanya 'illah pada matan hadis adalah sebagai berikut. Pertama, melakukan *takhrij* matan bersangkutan guna mengetahui seluruh jalur sanadnya. Kedua, melakukan *i'tibar* guna mengategorikan *muttaba' tamm/qashir* dan menghimpun matan hadis yang bertema sama sekalipun berujung akhir sanad terpasang nama sahabat yang berbeda (*syahid al-hadits*). Ketiga, mencermati data dan mengukur segi-segi perpadanan atau kedekatan pada: nisbah ungkapan kepada para narasumber, pengantar riwayat, *sighat tahdis* dan susunan kalimat matannya. Kemudian melakukan identifikasi sejauhmana unsur perbedaan yang terjadi. Hasil analisis yang diperoleh akan menentukan apakah deviasi yang terjadi masih dalam batas yang ditoleransi (*khaffah*) ataukah sudah cenderung merusak dan memanipulasi pemberitaan (*qadhahah*).²⁷

Aspek berikutnya yang harus dideteksi pada matan hadis yang diriwayatkan secara makna adalah ada tidaknya *syudzudz* (kejanggalan) pada matan itu. Ada tidaknya *syudzudz* dalam matan hadis hanya mungkin diketahui setelah dilakukan perbandingan matan-matan untuk suatu tema hadis yang terkoleksi pada kitab hadis yang berbeda beserta sanadnya masing-masing. Kritik semacam ini dilakukan untuk memastikan bahwa pemberitaan yang ada dalam hadis itu terjaga kualitas ketahanan informasinya karena didukung oleh banyak sumber, di samping juga untuk mendeteksi pemberitaan mana yang janggal karena tampil berbeda.²⁸

Untuk menentukan adanya kejanggalan dalam sebuah matan hadis, beberapa kriteria dapat diterapkan untuk melacaknya. Kriteria populer yang dapat digunakan adalah: (1) fakta penyendirian (*infirad*) oleh orang-orang yang derajatnya periwayatannya *maqbul*, dan (2) adanya perbedaan (ikhtilaf) pada substansi atau format pemberitaan matan ketika diperbandingkan dengan sejumlah matan hadis yang setingkat sanadnya atau lebih berkualitas. Jika ada matan hadis yang menyalahi kebanyakan hadis matan hadis dari periwayat yang

²⁶ Noorhidayati, *Kritik Teks Hadis*, 80.

²⁷ Noorhidayati, *Kritik Teks Hadis*, 82.

²⁸ Noorhidayati, *Kritik Teks Hadis*, 83.

lebih banyak atau lebih *tsiqah*, maka matan yang menyalahi dinilai mengandung kejanggalan. Penilaian terhadap hadis itu juga perlu dinilai menggunakan tolok ukur berikut matan yang sahih, yaitu (1) tidak bertentangan dengan Alquran; (2) tidak bertentangan dengan hadis yang lebih kuat dan sirah nabawiyah; (3) tidak bertentangan dengan akal sehat, indera dan sejarah; (4) susunan pernyataannya menunjukkan ciri-ciri sabda kenabian. Jika yang terjadi adalah pertentangan (ikhtilaf) substansi antar hadis, maka jalan pemecahannya adalah melakukan kompromi dan melakukan *terjih* jika kompromi tidak bisa dilakukan.²⁹

Kondisi yang biasa terjadi pada periwayatan matan hadis adalah adanya ikhtishar (peringkasan isi matan) dan *taqti'* (pemenggalan isi matan), *al-taqdim* (mendahulukan lafal yang tidak semestinya pada matan) dan *ta'khir* (mengakhirkan lafal yang seharusnya didahulukan pada matan), *al-ziyadah* (menambah lafal pada matan yang sebenarnya tidak ada) dan *nuqshan* (mengurangi lafal matan hadis) dan *ibdal* (penggantian huruf, kata, atau kalimat pada matan). Untuk mengatasi dan menganalisis kondisi matan hadis seperti di atas dilakukannya dengan menggunakan metode *cross reference*, analisis silang pada sejumlah matan hadis yang terdapat pada sejumlah koleksi kitab hadis sehingga ditemukan dan dipastikan teks matan yang sebenarnya dan yang seharusnya.³⁰

Buku selanjutnya yang membahas aspek metodologis dalam studi kualitas hadis (kritik aspek sanad dan matan) adalah *Metodologi Penelitian Hadis* (2009) karya Suryadi dan M. Alfatih Suryadilaga.³¹

²⁹ Noorhidayati, *Kritik Teks Hadis*, 83-86.

³⁰ Lihat contoh kasus masing-masing kondisi matan hadis dan cara penyelesaiannya pada: Noorhidayati, *Kritik Teks Hadis*, 92-121.

³¹ M. Alfatih Suryadilaga adalah dosen UIN Sunan Kalijaga sejak 1998, lahir di Lamongan tanggal 28 Januari 1974. Riwayat pendidikan: PP al-Amin dan Tarbiyatut Tholabah, MA dan SMA, memperdalam Tagfizh al-Quran di Madrasatul Quran Tebuireng Jombang (1991), Fakultas Syariah IAIN Sunan Ampel Surabaya (1992-1996), PPs IAIN IAIN Alauddin Makasar (1996-1998), S3 UIN Sunan Kalijaga (2009). Ia aktif mengelola penerbitan ilmiah baik jurnal maupun penerbitan buku ilmiah dan beberapa diantaranya ia menjadi editornya. Ia juga produktif menghasilkan karya ilmiah. Ia telah menghasilkan puluhan laporan penelitian dan puluhan artikel ilmiah yang dipublikasikan dalam sejumlah jurnal. Ia juga menerbitkan karyanya dalam bentuk buku baik sebagai penulis tunggal maupun bersama dengan sejumlah penulis lainnya. Di antara karyanya dalam bentuk buku adalah "John Wansbrough dan Analisis Historis" dalam A. Mustaqim (ed.), *Pemikiran Tafsir Kontemporer*

Tahapan penelitian kualitas atau validitas hadis melalui kritik sanad dan matan yang dikemukakan oleh Suryadi dan Suryadilaga diawali dengan kegiatan *takhrij al-hadits*, *i'tibar sanad*, kritik sanad dan kemudian kritik matan.

Tahapan pertama, *takhrij al-hadits*, yaitu penelusuran atau pencarian hadis dari berbagai sumber yang asli dengan mengemukakan matan serta sanadnya secara lengkap untuk kemudian diteliti kualitas hadisnya. Tahapan ini diperlukan untuk mengetahui: (1) asal-usul riwayat hadis yang akan diteliti; (2) seluruh riwayat bagi hadis yang akan diteliti; dan (3) ada tidaknya *syahid* dan *mutabi*' sanad yang diteliti. Cara untuk melakukan *takhrij* hadis ada dua, yaitu cara konvensional yaitu pencarian hadis melalui kitab-kitab hadis dan kitab-kitab kamus; dan cara pencarian menggunakan perangkat komputer melalui software hadis (CD-ROM hadis). Cara konvensional dilakukan dengan beberapa cara: (1) menggunakan *rawi* pertama untuk melacak hadis; (2) menggunakan lafadh awal hadis untuk melacak keberadaan hadis; (3) menggunakan sebagian lafadh hadis di awal, tengah atau di akhir matan untuk menelusuri keberadaan hadis; (4) mengetahui dan menggunakan tema hadis untuk melacak keberadaan hadis pada sumber aslinya; dan (5) mengamati secara mendalam keadaan sanad dan matan hadis. Sementara pelacakan keberadaan hadis dengan menggunakan perangkat komputer dilakukan dengan cara (1) memilih lafadh yang terdapat dalam daftar lafadh yang sesuai dengan hadis yang dicari; (2) mengetik salah satu lafadh yang terdapat dalam matan hadis; (3) berdasarkan tema kandungan hadis; (4) berdasarkan kitab dan bab sesuai yang ada dalam kitab aslinya; (5) berdasarkan nomor

(2002). :keabsahan Perempuan sebagai Imam Sholat Bagi Pria (Analisis Sanad dan Matan)" dalam M. Shodiq (ed), *Sunnah Nabi yang Tertindas* (2003), "Hadis-hadis Nabi dalam *al-Kafi* karya al-Kulani" dan "Sunan Ibn Majah" dalam M. Alfath Suryadilaga (ed.), *Studi Kitab Hadis* (2003), "Kasim Ahmad dan Orisinalitas Hadis" dalam M. Khudori Shaleh (ed.), *Pemikiran Islam Kontemporer* (2003), "Khitam Perempuan dalam Perspektif Hadis" dalam M. Shodik (ed.), *Telaah Ulang Wacana Seksualitas* (2003), *Metodologi Ilmu Tafsir* (2005), "Model-model Living Hadis" dalam Shahiron Syamsuddin (ed.), *Metodologi Penelitian Living Quran dan Hadis Teori dan Praktek* (2007), *Aplikasi Penelitian Hadis dari Teks ke Konteks* (2009), ditulis bersama Suryadi: *Metodologi Penelitian Hadis* 2009) dan *Metodologi Syarah Hadis* (2012). Lihat: M. Alfath Suryadilaga, *Aplikasi Penelitian Hadis dari Teks ke Konteks* (Yogyakarta: Teras, 2009), 237-242. Ditambah dengan sumber lain.

hadis; (6) berdasarkan pada periwayat hadis; (7) berdasarkan aspek tertentu dalam hadis; dan (8) berdasarkan takhrij hadis.³²

Tahapan kedua, melakukan dan menyusun *i'tibar* sanad hadis yang kemudian menghasilkan variasi sanad hadis, pembuatan skema seluruh jalur hadis dan kemudian analisis jumlah periwayat. *I'tibar* adalah menyertakan sanad-sanad yang lain untuk suatu hadis tertentu, supaya dapat diketahui ada tidaknya periwayat yang lain untuk sanad hadis dimaksud. Kegunaannya untuk mengetahui keadaan sanad hadis seluruhnya dilihat dari ada atau tidaknya pendukung (*corroboration*) berupa periwayat yang berstatus pendukung pada periwayat yang bukan sahabat Nabi, sedangkan *syahid* ialah periwayat berstatus pendukung untuk sahabat Nabi. Melalui *i'tibar* akan dapat diketahui apakah sanad hadis yang diteliti memiliki *mutabi'* dan *syahid* atau tidak. Kegiatan ini juga memberikan informasi kepada kritikus hadis untuk mengetahui kuantitas periwayat pada masing-masing jalur sanad yang akan membantu penyusunan skema hadis. Jika semua jalur sanad sudah diketahui maka dilanjutkan dengan pembuatan skema dengan mencantumkan (1) jalur seluruh sanad; (2) nama-nama periwayat untuk seluruh sanad; dan (3) metode periwayatan yang digunakan oleh masing-masing periwayat: *al-sima'*, *al-qira'ah*, *al-ijazah*, *al-munawalah*, *al-mukatabah*, *al-i'lam*, *al-washiyyah*, *al-wijadah*.³³

Tahapan ketiga dan keempat, yaitu kritik sanad dan kritik matan. Kritik pada dua aspek hadis ini secara umum menyangkut tujuh kaidah hadis, lima di antaranya terkait sanad dan dua terkait dengan matan. Lima butir untuk sanad yang dimaksud adalah (1) sanad bersambung; (2) periwayat bersifat '*adil*'; (3) periwayat bersifat *dhabith*; (4) terhindar dari kejanggalan (*syudzudz*); dan (5) terhindar dari cacat (*'illah*), sedang dua butir terkait matan adalah (1) terhindar dari kejanggalan (*syudzudz*); dan (2) terhindar dari cacat (*'illah*).³⁴ Ketujuh aspek kritik sanad dan matan ini dijelaskan secara cukup luas oleh Suryadi dan Suryadilaga, namun karena semua aspek ini telah dikemukakan oleh sejumlah penulis sebelumnya,

³² Lihat detil dan contohnya pada: Suryadi dan Suryadilaga, *Metodologi Penelitian Hadis* (Yogyakarta: TH-Press dan Teras, 2009), 31-62.

³³ Lihat detil dan contohnya pada: Suryadi dan Suryadilaga, *Metodologi*, 65-95.

³⁴ Suryadi dan Suryadilaga, *Metodologi*, 101.

maka di sini tidak lagi dikemukakan.³⁵ Hanya dalam aspek kritik matan, Suryadi dan Suryadilaga, mengemukakan tambahan gagasan, bahwa kajian penelitian matan hadis dalam konteks kekinian perlu adanya pengadopsian berbagai ilmu pengetahuan dan teknologi yang berkembang dewasa ini. Tradisi *hadharah al-nash* dalam tradisi kajian hadis perlu didialogkan dan didiskusikan dengan *hadharah al-'ilm* dan falsafah. Penggunaan piranti keilmuan lain dalam kajian matan hadis tidak berarti menganulir berbagai kriteria yang sudah ada. Bangunan metodologi yang sudah ada dalam penelitian matan tetap harus digunakan untuk menghindari pemalsuan hadis. Di sisi lain, pengadopsian ilmu pengetahuan dan teknologi dalam konteks kekinian merupakan sesuatu hal yang tidak terelakkan.³⁶

³⁵ Untuk detil dan contoh kritik sanad dan matan dapat dilihat pada: Suryadi dan Suryadilaga, *Metodologi*, 97-166.

³⁶ Suryadi dan Suryadilaga, *Metodologi*, 167-168.

BAB 8

METODE MEMAHAMI HADIS

Perhatian terhadap perlunya pemahaman hadis atau pensyarahannya mendapat perhatian khusus mulai dekade awal abad ke-21 di kalangan penstudi dan peminat hadis. Selama ini aspek yang banyak diperhatikan adalah metodologi kritik hadis pada aspek penilaian terhadap sanad dan matan untuk menentukan sahih atau tidaknya suatu hadis. Perhatian ini kemudian bergeser ke aspek matan, tidak sekadar menentukan apakah suatu matan hadis dianggap sahih atau tidak (diterima atau ditolak) tetapi juga bagaimana memahami teks matan hadis pada konteks kekinian. Dari sini kemudian muncul sejumlah pemikiran dan gagasan metodologis dari kalangan sarjana muslim di Indonesia yang menawarkan bagaimana metode memahami hadis Nabi yang telah terkodifikasi dalam sejumlah kitab hadis. Berikut ini adalah survei kronologis pemikiran metodologis dalam memahami hadis yang terdapat dalam sejumlah literatur studi hadis yang telah dipublikasikan di Indonesia.

Pada tahun 2002, pemikiran metodologis dalam memahami hadis dapat dilihat pada buku Hamim Ilyas dan Suryadi (eds.), *Wacana Studi Hadis Kontemporer* (2002). Buku ini merupakan kumpulan tulisan yang ditulis oleh sejumlah orang. Salah satu tulisan yang relevan untuk dikemukakan pada buku ini adalah tulisan Suryadi: “Rekonstruksi Metodologis Pemahaman Hadis Nabi”. Dalam tulisannya ini, Suryadi menawarkan Hermeneutika sebagai metode untuk memahami hadis Nabi. Hermeneutika yang ditawarkannya mengandung beberapa unsur metodis, yaitu gramatika bahasa, pendekatan kontekstual-historis, dan penafsiran falsafi.¹

¹ Suryadi, “Rekonstruksi Metodologis Pemahaman Hadis Nabi” dalam Hamim Ilyas dan Suryadi (eds.), *Wacana Studi Hadis Kontemporer* (Yogyakarta: PT Tiara Wacana Yogya, 2002), 141.

Menurut Suryadi, dalam memahami makna hadis yang nota bene merupakan pengejawantahan *qawl*, *fi'l* dan *taqrir* Nabi yang telah termodifikasi dan terkodifikasi dalam kitab-kitab hadis, dengan sendirinya pada dasarnya merupakan upaya memahami teks-teks hadis. Dalam memahami teks yang hadir di hadapan kita, setidaknya tiga variabel utama yang saling terkait yang harus diketahui. Tiga variabel itu adalah: teks, pengarang dan pembaca. Ketiganya dihubungkan oleh alat bantu, yaitu bahasa. Tanpa medium bahasa mustahil *mushannif* atau penghimpun hadis-hadis nabi dan teks-teks hadisnya mampu bersentuhan dengan dunia pembaca, yakni para pengkaji hadis.²

Penekanan pada aspek bahasa di atas menunjukkan bahwa memahami hadis Nabi tidak dapat dipisahkan dari aspek gramatika bahasa Arab. Namun menurut Suryadi, gramatika dan karakter bahasa Arab tidaklah cukup. Dalam kajian hermeneutika bukan hanya aspek ini yang ditekankan, aspek kontekstual historis juga harus dikedepankan. Untuk mengetahui pesan-pesan teks, harus diketahui latar belakang sosial budaya di mana dan dalam situasi apa sebuah teks itu muncul. Kesulitan pendekatan ini adalah pada pengumpulan data historis dari wacana yang terlembagakan dalam sebuah teks. Kesulitan ini bisa menimbulkan munculnya interpretasi yang mengandung unsur tebakan, apropriasi dan rekontruksi imajinatif. Di samping aspek gramatika dan konteks historis, penafsiran falsafi yang mampu membangun preposisi universal berdasarkan logika juga harus dipertimbangkan. Model penafsiran memiliki kemampuan membangun abstraksi dan proposisi butir-butir kebenaran yang diangkat dari teks suci untuk dikomunikasikan lebih luas kepada masyarakat dunia tanpa hambatan budaya dan bahasa. Hanya saja kelemahan model penafsiran ini adalah peran logika deduktif yang begitu kuat sehingga kurang memperhatikan aspek historisitas teks.³

Suryadi mengemukakan empat upaya dalam proses memahami teks, khususnya teks keagamaan, dalam penggunaan hermeneutika dalam studi hadis. Pertama, apakah diri kita cukup memiliki persyaratan untuk menangkap gagasan dari luar? Kedua, cukupkah data yang kita miliki berkaitan dengan kualitas pribadi dan intelektual

² Suryadi, "Rekontruksi", 147.

³ Suryadi, "Rekontruksi", 147-148.

serta kondisi sosio-kultural saat teks tersebut dilahirkan? Ketiga, rentang waktu yang panjang antara pembaca dan pengarang menimbulkan pertanyaan, bagaimana menghubungkan antara teks dan pengarangnya? Dan keempat, apakah kriteria untuk dapat memahami teks secara tepat dan benar?⁴

Tulisan berikutnya yang relevan untuk dikemukakan dalam buku *Wacana Studi Hadis Kontemporer* adalah “Paradigma Memahami Hadis Modern” karya Syamsul Anwar. Dalam tulisannya ini Anwar menawarkan penggunaan pendekatan integralistik dan penggunaan *‘ilm jughrafiya al-haditswa tawqitih*. Pendekatan integralistik dalam memahami hadis merupakan upaya untuk mendapatkan suatu kesimpulan atau suatu diktum agama harus dilakukan dengan cara menghimpun seluruh hadis yang terkait dan menghubungkan hadis-hadis itu satu sama lain sehingga dari keseluruhan itu ditarik kesimpulan. Dalam kenyataan, sering kali pemahaman hadis dilakukan secara parsial, dalam arti suatu kesimpulan hanya ditarik dari satu dua hadis. Untuk mendukung pemahaman integralistik ini secara lebih memadai, menurut Anwar, perlu dikembangkan suatu cabang ilmu hadis baru yang kiranya dapat disebut *‘ilm jughrafiya al-haditswa tawqitih*, yang di dalamnya dikaji berbagai tempat yang disebutkan dalam hadis, yaitu di mana lokasi tempat tertentu, kapan atau pernahkah Nabi datang ke tempat tersebut.⁵

Tulisan berikutnya yang juga perlu dikemukakan dari kumpulan tulisan buku *Wacana Studi Hadis Kontemporer* adalah “Kontekstualisasi Hadis dalam Studi Agama” karya Hamim Ilyas. Dalam tulisannya ini Ilyas mengajukan pentingnya melakukan kontekstualisasi pemahaman hadis. Menurut Ilyas, kontekstualisasi merupakan usaha penyesuaian dengan dan dari hadis untuk mendapatkan pandangan yang sejati, orisinal dan memadai bagi perkembangan atau kenyataan yang dihadapi. Ini berarti bahwa kontekstualisasi itu tidak dilakukan untuk menyesuaikan perkembangan dengan teks hadis atau sebaliknya,

⁴ Suryadi, “Rekonstruksi”, 149.

⁵ Syamsul Anwar, “Paradigma Memahami Hadis Modern” dalam Hamim Ilyas dan Suryadi (eds.), *Wacana Studi Hadis Kontemporer* (Yogyakarta: PT Tiara Wacana Yogya, 2002), 164 dan 166-167.

tetapi dilakukan dengan melakukan dialog atau saling mengisi diantara keduanya.⁶

Untuk melakukan kontekstualisasi pemahaman hadis, Ilyas mengemukakan empat prinsip metodologis yang harus diperhatikan. Pertama, prinsip ideologi, yakni prinsip yang menekankan bahwa ideologi keagamaan Islam merupakan sistem doktrin terbuka. Islam merupakan agama sempurna dari sisi kerangka moral untuk membangun kehidupan, yakni membuka sejarah kehidupan manusia yang bermakna dan tidak kosong. Kedua, prinsip otoritas. Harus diterima bahwa para ulama telah berhasil menjaring ribuan hadis yang otentik, karena itu hadis yang dinilai sahih oleh mereka harus diterima, namun pemaknaannya tidak dilakukan secara harfiah. Ketiga, prinsip klasifikasi. Hadis shahih harus diklasifikasikan menjadi dua, yaitu *sunnah al-huda* (sunnah yang dilaksanakan sebagai ibadah) dan *sunnah al-zawa'id* (sunnah yang dilaksanakan sebagai kebiasaan). Sunnah pertama harus diamalkan sementara yang kedua bisa diamalkan bisa pula ditinggalkan. Keempat, prinsip regulasi terbatas, yakni menentukan batas jangkauan dari regulasi atau isi hadis yang diterima kesahihannya agar generalisasi yang tidak akurat bisa dihindarkan. Di sini diperlukan *'ilm al-Asbab al-wurud* dan literatur sejarah hidup Nabi untuk mengetahui latar belakang historis kemunculan hadis-hadis tersebut.⁷

Muh. Zuhri dalam bukunya, *Telaah Matan Hadis Sebuah Tawaran Metodologis* (2003), menawarkan beberapa metode dalam memahami dan melakukan kritik terhadap matan hadis. Menurut Zuhri, memahami (*al-fiqh*) dan mengkritisi (*al-naqd*) terhadap hadis titik pemberangkatannya berbeda, tetapi hasilnya bisa saja sama bisa pula berbeda. Memahami hadis berangkat dari prakonsepsi bahwa hadis yang sedang dikaji otentik berasal dari Nabi. Kritik hadis nabi berangkat dari prakonsepsi netral atau curiga atas otensitasnya. Perangkat penting dalam kritik adalah pengujian atas yang dikritisi. Untuk memahami sebuah hadis diperlukan seperangkat instrumen: pengetahuan bahasa, informasi tentang situasi yang melatari munculnya

⁶ Hamim Ilyas, "Kontekstualisasi Hadis dalam Studi Agama" dalam Hamim Ilyas dan Suryadi (eds.), *Wacana Studi Hadis Kontemporer* (Yogyakarta: PT Tiara Wacana Yogya, 2002), 180.

⁷ Ilyas, "Kontekstualisasi", 180-184.

hadis serta *setting* sosial-budaya. Hasil pemahaman bisa saja berupa sikap kritis dan bahkan menolak otentitas hadis. Sementara, hasil kritik hadis bisa saja hadis dinyatakan otentik atau tidak.⁸

Untuk memahami dan mengkritisi hadis, Muh Zuhri mengemukakan beberapa pendekatan. Pertama, pendekatan kebahasaan. Langkah pertama yang dilakukan untuk pendekatan kebahasaan adalah mengatasi kata-kata sukar pada hadis yang diriwayatkan *bi al-ma'na*; langkah kedua menggunakan ilmu gharib al-hadits untuk memahami hadis; langkah ketiga memahami kalimat jika setelah redaksi kata dalam hadis sudah diketahui maknanya namun masih belum membantu memahami kalimat pada hadis. Untuk memahami kalimat dalam teks hadis, Zuhri mengemukakan dua cara, yaitu menentukan apakah kalimat pada teks hadis memiliki kiasan (*majazi*) atau makna sebenarnya (*haqiqiy*) dan berusaha menemukan *asbab al-wurud*, yakni untuk memahami hadis diperlukan penelusuran hal atau peristiwa yang melatarbelakangi munculnya hadis. Teori *sabab al-wurud* perlu digunakan untuk mengetahui konteks sosial-budaya (*setting* sosial) ketika sebuah hadis muncul.⁹

Kedua, pendekatan penalaran induktif. Cara ini menempatkan teks hadis sebagai data/empiri yang dibentangkan bersama teks-teks lain agar “bericara sendiri-sendiri” dan kemudian dilanjutkan dengan penarikan kesimpulan. Tidak semua hadis dipahami dengan cara ini, sebab cara ini hanya dipergunakan pada hadis yang memiliki muatan konsep dan rumit, sementara hadis yang tidak bermuatan konsep dan rumit tidak perlu digunakan. Penalaran induktif ini dilakukan dengan cara (1) menghadapkan hadis dengan Alquran atau mempertemukan hadis dengan hadis lain secara *integrated*; (2) mempertemukan hadis dengan ilmu pengetahuan; dan (3) penalaran deduktif.¹⁰

Ketiga, pendekatan hermeneutika. Secara umum, hermeneutika menurut Zuhri adalah instrumen untuk mempelajari keaslian teks kuno dan memahami kandungannya sesuai dengan kehendak pencetus yang termuat dalam teks tersebut dengan *approach* sejarah. Dalam

⁸ Muh. Zuhri, *Telaah Matan Hadis Sebuah Tawaran Metodologis* (Yogyakarta: LESFI, 2003), 41.

⁹ Zuhri, *Telaah Matan*, 54-64.

¹⁰ Lihat contoh-contoh aplikasi terhadap beberapa hadis Nabi pada: Zuhri, *Telaah Matan*, 64-83.

memahami sebuah teks, ada tiga subjek yang berperanan. Pihak yang menuangkan ide dalam teks, teks itu sendiri dan pembaca teks. Boleh jadi, apa yang dituangkan dalam teks tidak mewakili seluruh ide yang dituangkan. Apa yang dimaksud penggagas tidak selalu sama dengan teks atau apa yang dipikirkan tidak sama dengan yang ditulis. Boleh jadi, apa yang tertulis tidak sama dengan pemahaman pembaca.¹¹

Pada pendekatan hermeneutika, Zuhri menawarkan hermeneutika versi H.G. Gadamer dalam memahami hadis. Dalam perspektif Gadamer, kutip Zuhri, tugas utama hermeneutika adalah pemahaman terhadap “*being*” yang tiada lain adalah bahasa. Pemahaman di sini merupakan *being qua meaningful understanding* yang merupakan dialektik antara dunia teks dan dunia pembaca, selanjutnya disebut *fusion of horizon*.¹²

Dengan menggunakan perspektif ini, Zuhri kemudian menyatakan bahwa Dalam hermeneutika teks-teks hadis ditempatkan sebagai data yang diminta “berbicara sendiri” bukan sebagai teori, disaksikan oleh riwayat yang mengandung informasi tentang teks itu. Karena hermeneutika dalam rangka mengharapkan pembaca di dunia ini dengan teks yang bernuansa tempo dulu, maka peleburan pembaca terhadap dunia teks menjadi keniscayaan. Untuk melebur ke dunia tempo dulu diperlukan berbagai perangkat dan informasi tentang nuansa ketika teks itu muncul. Kemudian, hasil pemahaman terhadap teks tersebut dituangkan dengan ungkapan yang berhorizon ke arah depan.¹³

Lukman S. Thahir dalam bukunya *Studi Islam Interdisipliner Aplikasi Pendekatan Filsafat, Sosiologi dan Sejarah* (2004) menawarkan pendekatan hermeneutika dalam memahami hadis Nabi. Untuk menghindari kesalahan penafsiran terhadap makna hadis, menurut Thahir diperlukan pemahaman terhadap berbagai variabel dan gagasan yang tersembunyi dibalik sebuah teks matan hadis. Variabel dan situasi yang perlu dipahami itu adalah suasana historis, sosiologis, psikologis dan sebagainya. Betolak dari asumsi dasar ini, ia menawarkan pendekatan hermeneutika yang berangkat

¹¹ Zuhri, *Telaah Matan*, 84-85.

¹² Zuhri, *Telaah Matan*, 85.

¹³ Zuhri, *Telaah Matan*, 85-86.

dari tradisi filsafat bahasa yang kemudian melangkah pada analisis psiko-historis-sosiologis. Jika metode ini diterapkan pada kajian hadis, maka persoalan yang muncul adalah bagaimana menjelaskan isi sebuah matan kepada masyarakat yang hidup dalam tempat dan kurun waktu yang jauh berbeda dari pihak pengarangnya (Nabi Muhammad) untuk kemudian dipahami dan rekonstruksi dalam rangka menafsirkan realitas sosial kekinian.¹⁴

Jika hermeneutika ditarik dalam wacana studi hadis, maka persoalan yang muncul adalah bagaimana menjelaskan isi sebuah matan kepada masyarakat yang hidup dalam tempat dan kurun waktu yang jauh berbeda dari pihak pengarangnya (Nabi Muhammad) untuk dipahami dan direkonstruksi dalam rangka menafsirkan realitas sosial kekinian. Di sini hermeneutik tidak hanya berarti “*science of interpretation*”, yaitu suatu teori tentang pemahaman, tetapi juga berarti ilmu yang menjelaskan perjalanan wahyu (termasuk hadis) dari tahap kata ke tahap dunia; dari huruf ke realitas, dari *logos* ke praksis, dan juga dari *divine mind ke human life*.¹⁵

Argumen Thahir mengenai pentingnya hermeneutika diterapkan dalam studi hadis di antaranya adalah bahwa teks hadis hanya akan menjadi bermakna apabila diposisikan secara relasional dengan masyarakat pembacanya. Sebuah hadis tidak pernah berdiri sendiri, tetapi memiliki kaitan dengan tradisi dan komunitas beragama yang meresponnya. Ketika hadis dilepaskan dari umatnya, maka tidak akan lagi bermakna, kecuali sekedar bundelan kertas yang dipenuhi goresan tinta di koleksi perpustakaan. Untuk menghindari kumpulan hadis menjadi benda-benda arkeologis, matan hadis harus direkonstruksi dan tetap terbuka serta tidak terbatas pada penggal waktu tertentu sebagaimana yang dimaksud si *author* (Nabi Muhammad). Matan hadis harus merefleksikan gerak pergumulan dialektik kekinian dan kedisinian, sesuai dengan semangat peradaban yang hidup di sekeliling *reader*.¹⁶

Metode memahami hadis Nabi dikemukakan oleh Sumbulah (tulisanannya telah dibahas sebelumnya) melalui bukunya *Kritik Hadis*

¹⁴ Lukman S. Thahir, *Studi Islam Interdisipliner Aplikasi Pendekatan Filsafat, Sosiologi dan Sejarah* (Yogyakarta: Qirtas, 2004), 3-4.

¹⁵ Thahir, *Studi Islam*, 8-9.

¹⁶ Thahir, *Studi Islam*, 12-13

Pendekatan Historis Metodologis (2008). Di sini ia menawarkan pemahaman hadis dengan pendekatan tematis-korelatif. Pendekatan tematis-korelatif, menurut Sumbulah, adalah pemahaman terhadap hadis-hadis yang memiliki tema sentral yang sama, dengan cara mengkorelasikan atau menghubungkan makna hadis yang satu dengan makna hadis yang lain. Hal ini dimaksudkan untuk mendapatkan pemahaman yang konprehensif terhadap hadis-hadis Nabi yang selama ini dipandang memiliki makna dalam konteks masing-masing, untuk dicapai pemahaman yang menyeluruh, sehingga tidak ditemukan pertentangan antara hadis yang satu dengan hadis yang lain.¹⁷

Nizar Ali dalam bukunya *Memahami Hadis Nabi Metode dan Pendekatan* (2011) mengemukakan metode pemahaman hadis atau metode *syarh al-hadits*. Metode memahami hadis yang ditawarkan Ali adalah metode syarah hadis yang terinspirasi dari metode tafsir, yaitu *tahliliy*, metode *ijmaliy*, dan metode *muqarin*. Paparan Ali mengenai ketiga metode ini dapat disimak di bawah ini.

Pertama, metode *tahliliy* atau metode syarah *tahliliy*. Metode ini, menurut Ali, merupakan metode yang berusaha menjelaskan hadis nabi dengan memaparkan segala aspek yang terkandung dalam hadis serta menerangkan makna-makna yang tercakup di dalamnya sesuai dengan kecenderungan dan keahlian pensyarah. Penyajian komentar terhadap hadis mengikuti sistematika hadis sesuai urutan hadis yang terdapat dalam sebuah kitab hadis, dimulai penjelasan kalimat demi kalimat, hadis demi hadis secara berurutan. Komentar hadis meliputi berbagai aspek kandungan hadis, seperti kosa kata, konotasi kalimat, latar belakang munculnya hadis (jika ditemukan), kaitannya dengan hadis lain, dan pendapat-pendapat di seputar hadis dari kalangan sahabat, *tabi'in*, dan ulama hadis.¹⁸

Metode *tahliliy* dapat berbentuk *ma'tsur* (riwayat) yang syarahnya ditandai banyaknya riwayat-riwayat dari sahabat, *tabi'in*, *tabi' al-tabi'in* dan ulama hadis, dapat pula berbentuk *ra'y* yang didominasi pemikiran rasional pensyarahnya. Baik *ma'tsur* maupun *ra'y*, pensyarahannya dilakukan dengan menjelaskan makna yang

¹⁷ Sumbulah, *Kritik Hadis*, 232.

¹⁸ Nizar Ali, *Memahami Hadis Nabi Metode dan Pendekatan* (Yogyakarta: Idea Press Yogyakarta, 2011), 39.

terkandung dalam hadis secara komprehensif dan menyeluruh. Dalam prosesnya, hadis dijelaskan kata demi kata, kalimat demi kalimat secara berurutan disertai dengan *sabab al-wurud*. Demikian pula diuraikan pemahaman-pemahaman yang pernah disampaikan oleh sahabat, tabi'in, tabi' al-tabi'in dan ahli syarah hadis dari berbagai disiplin ilmu (teologi, fiqh, bahasa, sastra dan sebagainya). Dijelaskan pula *munasabah* antara satu hadis dengan hadis lainnya. Syarah hadis yang dikemukakan terkadang dipengaruhi oleh keberpihakan pensyarah terhadap mazhab tertentu yang menimbulkan corak syarah seperti corak fiqhy dan sebagainya.¹⁹

Model syarah berbentuk *ma'tsur*, meski berisi uraian panjang namun lebih banyak didominasi oleh pendapat dan riwayat ulama sehingga pendapat atau pemikiran pensyarah malah hampir-hampir tidak terlihat. Analisis meski ada tetapi terbatas pada analisis riwayat. Sementara syarah berbentuk *ra'y*, fungsi riwayat hanya sebagai dasar legitimasi terhadap penjelasan hadis.²⁰

Menurut Ali, kelebihan metode *tahliliy* adalah (1) ruang lingkup pembahasannya sangat luas: kata, frasa, kalimat, *asbab al-wurud*, *munasabah*, dan lainnya; dan (2) memuat berbagai ide dan gagasan dari ulama. Sementara kekurangannya adalah (1) petunjuk hadis menjadi parsial dan terpecah-pecah; (2) melahirkan syarah yang subjektif terutama pada model syarah berbentuk syarah.²¹

Kedua, metode *ijmaliy* (global), yaitu metode menjelaskan atau menerangkan hadis-hadis sesuai dengan urutan dalam kitab hadis yang ada dalam *kutub al-sittah* secara ringkas, tapi dapat merepresentasikan makna literal hadis, dengan bahasa yang mudah dimengerti dan gampang dipahami. Meski banyak memiliki kemiripan dengan metode *tahliliy*, ciri-ciri metode ini dapat dikenali secara khusus diantaranya adalah pensyarah langsung melakukan penjelasan hadis dari awal sampai akhir tanpa perbandingan dan penetapan judul. Pensyarah tidak banyak memiliki ruang untuk mengemukakan pendapat yang luas sehingga penjelasan bersifat umum dan sangat ringkas. Di sini tidak disajikan informasi yang komprehensif tentang periwayat, *asbab*

¹⁹ Ali, *Memahami Hadis*, 40-41.

²⁰ Ali, *Memahami Hadis*, 48-49.

²¹ Lihat rincian paparan kelebihan dan kekuarangan metode ini pada: Ali, *Memahami Hadis*, 49-52.

al-wurud, yang disajikan berkisar tentang makna yang dikandung dalam matan hadis sehingga pemahamannya segera ditangkap dengan mudah dan cepat.²²

Kelebihan metode ini menurut Ali adalah (1) penjelasannya yang ringkas dan padat sehingga dapat segera diserap oleh pembacanya; dan (2) bahasanya mudah dan singkat sehingga mudah dipahami. Kekurangan metode ini adalah (1) menjadikan petunjuk hadis bersifat parsial karena tidak menjelaskan kaitan satu hadis dengan hadis lainnya; (2) tidak ada ruang untuk mengemukakan analisis yang memadai.²³

Ketiga, metode *muqarin*, yaitu metode memahami hadis dengan cara (1) membandingkan hadis yang memiliki redaksi yang sama atau mirip dalam kasus yang sama dan atau memiliki redaksi yang berbeda dalam kasus yang sama; dan (2) membandingkan berbagai pendapat ulama syarah dalam mensyarah hadis. Perbandingan hadis dengan hadis mencakup perbandingan analisis redaksional, perbandingan penilaian riwayat, dan perbandingan kandungan makna. Di sini juga dibahas perbedaan *asbab al-wurud*, perbedaan pemakaian dan susunan kata, dan perbedaan konteks. Sementara untuk perbandingan pendapat pensyarah menyangkut berbagai aspek baik menyangkut kandungan makna hadis maupun korelasi (*munasabah*) antara hadis dengan hadis.²⁴

Penjelasan syarah dengan menggunakan metode *muqarin*, menurut Ali, dimulai dengan menjelaskan pemakaian *mufradat* (kosa kata), urutan kata, maupun kemiripan redaksi. Jika yang akan diperbandingkan adalah kemiripan redaksi, misalnya, maka langkah yang akan ditempuh adalah (1) mengidentifikasi dan menghimpun hadis yang redaksinya bermiripan; (2) membandingkan antara hadis yang redaksinya bermiripan itu, yang membicarakan satu kasus yang sama, atau dua kasus yang berbeda dalam satu redaksi yang sama; (3) menganalisis perbedaan yang terkandung di dalam berbagai redaksi yang mirip, baik perbedaan tersebut mengenai konotasi hadis maupun redaksinya, seperti berbeda dalam menggunakan kata dan susunannya

²² Ali, *Memahami Hadis*, 52-55.

²³ Ali, *Memahami Hadis*, 55-56.

²⁴ Ali, *Memahami Hadis*, 57-58.

dalam hadis, dan sebagainya; (4) memperbandingkan antara berbagai pendapat pensyarah tentang hadis yang dijadikan objek bahasan.²⁵

Untuk memahami matan hadis dengan baik, Ali menawarkan enam pendekatan dalam studi hadis. Pertama, pendekatan bahasa. Pendekatan ini akan membantu penelitian hadis dalam memahami kandungan petunjuk matan hadis yang dikaji mengingat hadis menggunakan bahasa Arab yang disampaikan Nabi dengan susunan yang baik dan benar. Pendekatan ini dibutuhkan jika dalam periwayatan hadis terhadap lafal yang berbeda meski semakna yang diakibatkan oleh periwayatan *bi al-ma'na*. Pendekatan ini juga digunakan jika sebuah matan hadis terdapat aspek-aspek keindahan bahasa (*balaghah*) yang memungkinkan mengandung pengertian *majaziy* (metaforis) sehingga berbeda dengan pengertian *haqiqiy*.²⁶

Kedua, pendekatan historis. Pendekatan ini digunakan jika sabda Nabi memiliki latar belakang sejarah atau peristiwa yang melingkupinya. Untuk memahami hadis dilakukan dengan melihat konteks situasi yang melatarbelakanginya. Ketiga, pendekatan sosiologis. Pendekatan ini digunakan untuk menangkap makna matan hadis dengan melihat aspek dimensi sosialnya atau adanya informasi aspek sosiologis di dalamnya. Untuk memahami hadis, kajian dilakukan dengan memperhatikan keterkaitan hadis dengan kondisi dan situasi masyarakat pada saat munculnya hadis. Keempat, pendekatan sosio-historis. Pendekatan ini berusaha memahami hadis dengan melihat sejarah sosial dan *setting* sosial pada saat dan menjelang hadis tersebut disabdakan. Hal itu dilakukan apabila dalam suatu hadis terdapat aspek kesejarahan sosial dan aspek sosiologis sekaligus. Kelima, pendekatan antropologis. Pendekatan ini digunakan untuk memahami hadis dengan cara melihat wujud praktik keagamaan yang tumbuh dan berkembang dalam masyarakat, tradisi dan budaya yang berkembang dalam masyarakat pada saat hadis tersebut disabdakan. Keenam, pendekatan psikologis. Pendekatan ini digunakan untuk memahami hadis dengan memperhatikan kondisi psikologis Nabi dan masyarakat yang dihadapi Nabi ketika hadis tersebut disabdakan.²⁷

²⁵ Ali, *Memahami Hadis*, 59.

²⁶ Ali, *Memahami Hadis*, 66-68.

²⁷ Ali, *Memahami Hadis*, 78-79, 93, 99, 109, dan 113.

Pembahasan mengenai metodologi syarah hadis juga dikemukakan oleh M. Alfatih Suryadilaga dalam bukunya: *Metodologi Syarah Hadis Era Klasik Hingga Kontemporer (Potret Kontruksi Metodologi Syarah Hadis)* (2012). Penjelasan dan uraian Suryadilaga terkait metode syarah tampaknya banyak merujuk uraian Nizar Ali di atas. Karena itu, pemikiran metodologis pada aspek syarah hadis ini antara Suryadilaga dan Nizar Ali terlihat sejalan.

Sebelum menguraikan secara ringkas metode syarah hadis, terlebih dikemukakan tabel yang dibuat oleh Suryadilaga mengenai perbandingan antara metodologi syarah klasik dan kontemporer berikut ini.²⁸

Ciri-ciri Metodologi Syarah Hadis Klasik dan Kontemporer	
Klasik	Kontemporer
-Tema sesuai kitab induknya	- Tema kontekstual
-Bentuk utuh sesuai kitabnya	- Bentuk tidak utuh/pertema (sesuai kebutuhan)
-Metode tahlili, ijmal, muqarin	- Metode: Tematik-kontekstual
-Pendekatan: Bahasa, historis	-Pendekatan: Hermeneutik, fenomenologi
-Hasil: <i>Original Meaning</i>	- Hasil: <i>Applicable Meaning</i>
-Paradigma : Positivistik/Post positivistik	- Paradigma: Kritik Partisipatoris-solutif
- Bayani, Burhani	- Irfani
- Etc	- Etc

Dalam bukunya, Suryadilaga mengemukakan tiga aspek penting dalam syarah hadis, yaitu metode, pendekatan dan pola syarah hadis. Secara berurutan paparan singkat pemikiran metodologisnya di bidang syarah hadis akan dikemukakan satu per satu sebagai berikut.

Pada aspek metode syarah hadis, ada tiga metode yang biasa digunakan. Metode pertama, metode tahlili, yaitu metode yang digunakan untuk menganalisis dan menjelaskan makna-makna yang terkandung dalam hadis dengan memaparkan aspek yang terkandung

²⁸ Tabel dikutip dari M. Alfatih Suryadilaga, *Metodologi Syarah Hadis Era Klasik Hingga Kontemporer (Potret Kontruksi Metodologi Syarah Hadis)* (Yogyakarta: Suka-Press, 2012), xx.

di dalamnya sesuai dengan keahlian dan kecenderungan pensyarah. Sajian syarah tahlili mengikuti sistematika hadis sesuai dengan urutan hadis yang terdapat dalam kitab hadis (*al-kutub al-sittah*). Aspek-aspek yang dibahas pada kandungan hadis adalah kosakata, konotasi kalimat, *asbab al-wurud*, kaitannya dengan hadis lain, dan pendapat-pendapat yang beredar di sekitar pemahaman hadis tersebut, baik berasal dari sahabat, tabi'in maupun para ulama hadis.²⁹

Biasanya bentuk syarah dari metode ini berbentuk *bi al-ma'tsur* (didominasi riwayat dari sahabat, tabi'in dan ulama hadis) dan *bi al-ra'y* (didominasi pemikiran rasional). Kitab-kitab yang menggunakan metode syarah ini menurut Suryadilaga memiliki ciri-ciri berikut: (1) syarah menggunakan pola penjelasan yang komprehensif dan menyeluruh; (2) syarah menyajikan penjelasan kata demi kata, kalimat demi kalimat secara berurutan, dan *asbab al-wurud* (jika ada); (3) syarah disertai pemahaman-pemahaman dari para sahabat, tabi'in dan para ahli syarah hadis dari berbagai disiplin ilmu; (4) ada juga yang menyertakan *munasabah* hadis; dan (5) terkadang syarah diwarnai kecenderungan mazhab pensyarah, seperti corak fiqhiy dan lainnya.³⁰

Kelebihan metode *tahliliy* dalam syarah hadis adalah ruang lingkup bahasannya yang sangat luas dan adanya ruang untuk memuat berbagai ide dan gagasan sehingga pensyarah relatif memiliki kebebasan dalam mengemukakan ide-ide baru dalam memaknai teks hadis. Sementara kelemahannya, metode ini menjadikan petunjuk hadis menjadi bersifat parsial dan melahirkan syarah yang subyektif.³¹

Metode kedua, metode *ijmaliy*, yaitu menjelaskan atau menerangkan hadis-hadis sesuai dengan urutan dalam kitab yang ada dalam *kutub al-sittah* secara ringkas, tetapi dapat merepresentasikan makna literal hadis dengan bahasa yang mudah dimengerti dan gampang dipahami. Pada aspek sistematika, metode ini mirip dengan *tahliliy*, tetapi pada aspek keluasan syarah, *ijmaliy* lebih ringkas sementara *tahliliy* lebih luas.³² Di sinilah kelebihan metode ini, yaitu syarahnya yang singkat dan padat (praktis dan dapat dipahami dalam waktu singkat) serta bahasanya yang mudah. Sementara kelemahannya

²⁹ Suryadilaga, *Metodologi Syarah*, 18-19.

³⁰ Suryadilaga, *Metodologi Syarah*, 20-21.

³¹ Suryadilaga, *Metodologi Syarah*, 26-28.

³² Suryadilaga, *Metodologi Syarah*, 30.

adalah gaya bahasanya yang mirip dengan hadis sehingga kadang sulit dibedakan mana hadis mana syarah. Kelemahan lainnya adalah menjadikan petunjuk hadis menjadi parsial dan keringkasannya mengakibatkan sempitnya ruang untuk mengemukakan analisis yang memadai.³³

Metode ketiga, metode *muqaranah* (komparatif), yaitu metode memahami hadis dengan cara membandingkan hadis yang memiliki redaksi yang sama atau berbeda pada kasus yang sama; atau membandingkan berbagai pendapat ulama dalam mensyarah hadis. Jika hadis yang diperbandingkan adalah hadis yang memiliki kemiripan redaksi langkah-langkahnya adalah (1) mengidentifikasi dan menghimpun hadis yang redaksinya mirip; (2) membandingkan hadis-hadis yang redaksinya mirip, baik pada kasus yang sama atau kasus yang berbeda; (3) menganalisis perbedaan yang terkandung dalam berbagai redaksi hadis yang mirip; dan (4) Membanding berbagai pendapat para pensyarah terkait hadis yang dibahas.³⁴

Kelebihan metode komparatif dalam syarah hadis adalah (1) memberikan wawasan pemahaman yang relatif lebih luas kepada para pembaca bila dibandingkan dengan metode lain; (2) membuka pintu untuk selalu bersikap toleran terhadap pendapat orang lain yang terkadang jauh berbeda; (3) pemahaman dengan metode *muqarin* sangat berguna bagi mereka yang ingin mengetahui berbagai pendapat tentang sebuah hadis; (4) pensyarah didorong untuk mengkaji berbagai hadis serta pendapat-pendapat para pensyarah lainnya. Sementara kekurangannya adalah (1) metode ini tidak relevan bagi pembaca pemula, karena pembahasan yang dikemukakan terlalu luas sehingga sulit untuk menentukan pilihan; (2) metode ini tidak dapat diandalkan untuk menjawab permasalahan sosial yang berkembang di tengah masyarakat, karena pensyarah lebih mengedepankan perbandingan daripada pemecahan masalah; (3) metode ini terkesan lebih banyak menelusuri pemahaman yang pernah diberikan oleh ulama daripada mengemukakan pendapat baru.³⁵

³³ Suryadilaga, *Metodologi Syarah*, 43-44.

³⁴ Suryadilaga, *Metodologi Syarah*, 48-49.

³⁵ Suryadilaga, *Metodologi Syarah*, 58-59.

Aspek kedua yang dikemukakan oleh Suryadilaga adalah aspek pendekatan memahami hadis. Dalam hal ini ia mengemukakan tiga pendekatan untuk diaplikasikan dalam studi hadis, yaitu pendekatan historis, pendekatan sosiologis dan pendekatan antropologis. Ketiga pendekatan ini secara singkat diuraikan sebagai berikut.

Pendekatan pertama, pendekatan historis, yaitu pendekatan memahami hadis dengan cara memperhatikan dan mengkaji situasi atau peristiwa yang terkait latar belakang munculnya hadis. Dengan kata lain, pendekatan historis adalah pendekatan yang dilakukan dengan cara mengkaitkan antara ide dan gagasan yang terdapat dalam hadis dengan determinasi-determinasi sosial dan situasi historis-kultural yang mengitarinya untuk kemudian didapatkan konsep ideal moral yang dapat dikontekstualisasikan sesuai perubahan dan perkembangan zaman. Pendekatan semacam ini sebenarnya dalam batas tertentu telah diaplikasikan dengan menggunakan *asbab al-wurud* sebagai sumber untuk memahami hadis baik *asbab al-wurud* khusus (mikro) maupun *asbab al-wurud* yang tidak memiliki sebab khusus (makro). Penggunaannya tidak terlepas dari asumsi dasar bahwa Nabi ketika bersabda tentu tidak lepas dari situasi dan kondisi yang melingkupi masyarakat di masa itu.³⁶

Dalam upaya memahami hadis haruslah diketahui variabel-variabel yang melingkupinya, bahkan di mana dan untuk tujuan apa hadis tersebut dimunculkan nabi. Lataran berbagai hadis membicarakan hal-hal yang berkenaan dengan banyak masalah, ada yang bersifat lokal, partikular, temporal, ada juga yang berfungsi sebagai perinci atau penjelas bagi ayat-ayat Alquran tertentu. Ada juga yang menjelaskan banyak hal yang tidak terdapat dalam Alquran. Bahkan, ada hadis yang bermuatan *tasyri'iyah* (menjadi ketetapan atau sumber penetapan hukum) dan ada juga yang *af'al jibiliyyah* (perilaku atau tatakrama kehidupan nabi yang tidak menjadi ketetapan hukum atau sumber hukum).³⁷

Pendekatan kedua, pendekatan sosiologi, yaitu cara untuk memahami hadis Nabi dengan memperhatikan dan mengkaji keterkaitannya dengan kondisi dan situasi masyarakat pada saat

³⁶ Suryadilaga, *Metodologi Syarah*, 66-67.

³⁷ Suryadilaga, *Metodologi Syarah*, 69.

munculnya hadis sesuai dengan tugas sosiologi yang “*interpretative understanding of social conduct*”. Penggunaan pendekatan ini didasari pertimbangan bahwa hadis-hadis Nabi dimaksudkan untuk memajukan dan mereformasi masyarakat. Karenanya pemahaman hadis juga harus progresif dan akomodatif dengan kondisi masyarakat kontemporer.³⁸

Di sini kembali aspek *asbab al-wurud* memiliki peran penting dalam memahami konteks sosial-budaya masyarakat Nabi, yang biasa disebut *setting* sosial dari kemunculan hadis. Hanya *asbab al-wurud* tidak dapat digunakan untuk memahami hadis yang bermuatan informasi alam gaib atau akidah karena aspek ini tidak terpengaruh oleh situasi apapun.³⁹

Pendekatan ketiga, pendekatan antropologis. Penerapan pendekatan ini pada hadis berimplikasi pada diperlakukannya hadis sebagai fenomena budaya di mana kajian terhadap hadis terbatas pada aspek fenomena yang muncul terkait dengan hadis tersebut. Pendekatan antropologis dalam memahami hadis adalah pendekatan untuk memahami hadis dengan cara melihat wujud praktik keagamaan yang tumbuh dan berkembang di masyarakat, tradisi dan budaya yang berkembang dalam masyarakat pada saat hadis tersebut disabdakan. Tepatnya, yaitu dengan memperhatikan terbentuknya pola-pola perilaku itu pada tatanan nilai yang dianut dalam kehidupan masyarakat manusia. Kontribusi pendekatan antropologi terhadap hadis adalah ingin membuat uraian yang meyakinkan tentang apa sesungguhnya yang terjadi dengan manusia dalam berbagai situasi hidup dalam kaitan waktu dan ruang yang erat kaitannya dengan statemen suatu hadis.⁴⁰

Dengan pendekatan ini diharapkan akan diperoleh suatu pemahaman kontekstual progresif dan apresiatif terhadap perubahan masyarakat yang merupakan implikasi dari adanya perkembangan sains dan teknologi. Selanjutnya, arah implikasi dari suatu pendekatan yang dipakai adalah mampu memunculkan kemungkinan-kemungkinan

³⁸ Suryadilaga, *Metodologi Syarah*, 78-79.

³⁹ Suryadilaga, *Metodologi Syarah*, 80-81.

⁴⁰ Suryadilaga, *Metodologi Syarah*, 90-91.

pemahaman baru dalam memahami hadis nabi sehingga makna yang terlahir sangat inovatif dan beragam.⁴¹

Aspek ketiga yang dikemukakan Suryadilaga adalah pola syarah hadis. Di sini ia mengemukakan empat pola dalam memahami hadis, yaitu memahami hadis dengan Alquran; memahami hadis dengan hadis; memahami hadis dengan pendekatan bahasa; dan memahami hadis dengan ijtihad. Uraian singkat mengenai pola syarah hadis versi Suryadilaga ini adalah sebagai berikut.

Pertama, memahami hadis dengan Alquran. Pensyarah hadis dengan Alquran memiliki beberapa tujuan, yaitu untuk menasakhi hadis yang disyarahi, menjelaskan hadis dan menguatkan hadis. Kedua, memahami hadis dengan hadis. Untuk mensyarahi hadis dengan hadis ditempuh langkah berikut: (1) melakukan uji validitas yang disyarahi; (2) mengumpulkan hadis-hadis yang setema; (3) jika antar hadis bertentangan dipilih yang paling kuat sanadnya; dan (4) jika sanad sama kuat, ditempuh beberapa cara *al-jam'u wa al-tawfiq* (kompromi atau diamalkan keduanya), menarjih (menguatkan salah satunya) atau menasakh (menghapus salah satunya), atau mentawaqqufkannya (mendiampkannya sampai adanya *qarinah* yang menguatkan salah satunya). Ketiga, memahami hadis dengan pendekatan bahasa. Aspek bahasa hadis yang dikaji dan diuji adalah (1) kesesuaian struktur bahasa hadis dengan kaidah bahasa Arab; (2) kata-kata pada matan hadis menunjukkan kata-kata yang lumrah dipakai pada masa Nabi bukan muncul belakangan; (3) bahasa hadis menggambarkan bahasa kenabian; dan (4) menelusuri kesamaan makna ketika hadis diucapkan Nabi dengan apa yang dipahami oleh pembaca atau peneliti. Kegunaan pendekatan ini adalah pensyarah dapat mengetahui dan memahami makna dari lafazh-lafazh yang *gharib* dan juga mengetahui *'illat* serta *syadz*. Kegunaan lainnya adalah pensyarah dapat mengetahui makna dan tujuan hadis dan juga pensyarah dapat mengkonfirmasi kata-kata hadis yang mungkin berubah maknanya akibat perubahan situasi dan kondisi. Keempat, memahami hadis dengan ijtihad (pendekatan rasional). Ijtihad dalam syarah hadis merupakan cara berpikir dengan segenap kemampuan untuk menginterpretasikan suatu hadis untuk memperoleh pemahaman baru. Langkah-langkah pendekatan ijtihad

⁴¹ Suryadilaga, *Metodologi Syarah*, 91.

dimulai dengan melakukan uji validitas hadis (kritik sanad dan matan), jika sahih dapat diamalkan. Tetapi jika hadis sahih itu ketika disyarahi belum dapat diaplikasikan maka ditempuhlah ijtihad agar diaplikasikan dalam konteks zaman si pensarah.⁴²

⁴² Suryadilaga, *Metodologi Syarah*, 101-147.

BAB 9

METODE STUDI *LIVING* HADIS

Jika pada bagian sebelumnya mengenai studi hadis dibahas mengenai aspek studi teks hadis baik aspek sanad, matan maupun makna hadis, maka berikut ini akan dibahas mengenai metode mengkaji aspek fenomena empirik mengenai bagaimana respon muslim terhadap kehadiran hadis dan kitab hadis di tengah-tengah kehidupan mereka. Kajian semacam ini disebut studi *living* hadis. Beberapa literatur studi hadis yang memuat bahasan ini akan dikemukakan di sini untuk memberikan deskripsi singkat mengenai aspek metode terkait kajian ini.

M. Alfatih Suryadilaga, dalam tulisannya, “Implementasi Pendekatan Integrasi-Interkoneksi dalam Kajian Living Hadis” yang dimuat dalam buku *Islamic Studies dalam Paradigma Integarasi-Interkoneksi (Sebuah Antologi)* (2007) memaparkan secara singkat bagaimana kajian *living* hadis dalam perspektif paradigma integrasi-interkoneksi.

Menurut, Suryadilaga, secara sederhana, “*living* hadis” dapat dimaknai sebagai gejala yang nampak dimasyarakat berupa pola-pola perilaku yang bersumber dari hadis nabi saw. Pola-pola perilaku di sini merupakan bagian dari respons umat Islam dalam interaksi mereka dengan hadis-hadis Nabi (170). Fenomena praktik keagamaan di masyarakat yang muncul dari pemahaman terhadap hadis-hadis Nabi dapat menjadi wilayah kajian tersendiri. Yang menjadi objek bukan lagi teks-teks hadis tetapi pola-pola perilaku masyarakat Islam yang muncul dari pemahaman mereka terhadap teks-teks tersebut. Hadis tidak lagi menjadi sesuatu yang diam (*silent*) dan tertulis (*written*) dalam himpunan kitab-kitab. Ia telah berubah menjadi apa

yang dipraktikkan dan dimanifestasikan dalam kehidupan masyarakat Islam.¹

Karena *living* hadis didefinisikan sebagai gejala yang nampak atau sebagai fenomena dari masyarakat Islam, maka kajian atau studi *living* hadis masuk dalam kategori fenomena sosial keagamaan. Bila demikian halnya, pendekatan atau paradigma yang dapat digunakan untuk mengamati dan menjelaskan bagaimana *living* hadis dalam suatu masyarakat Islam adalah ilmu-ilmu sosial. Pendekatan yang dinilai sesuai dalam hal ini adalah pendekatan fenomenologi. Alasannya adalah pendekatan fenomenologi bertugas untuk mencari atau mengamati fenomena sebagaimana yang tampak. Dalam hal ini ada tiga prinsip yang tercakup di dalamnya: (1) sesuatu yang berwujud; (2) sesuatu itu tampak; (3) karena sesuatu itu tampak dengan tepat maka ia merupakan fenomena. Penampakan itu menunjukkan kesamaan antara yang tampak dengan yang diterima oleh si pengamat, tanpa melakukan modifikasi. Sementara itu, metode ataupun teknik yang sangat membantu untuk mencari atau mengamati fenomena *living* hadis sebagaimana yang tampak adalah metode observasi, wawancara, dan dokumentasi.²

Menurut Suryadilaga, kajian *living* hadis merupakan implementasi dari integrasi-interkoneksi tiga entitas keilmuan: *hadharah al-nash* (budaya teks), *hadharah al-'ilm* (sosial, sains dan teknologi), dan *hadharah al-falsafah* (budaya etik-emansipatoris). Kajian hadis tidak lagi menjadi wilayah normatif-sakral yang hanya dilihat dari sudut pandang kebenaran tekstual, tetapi dapat menggunakan perangkat keilmuan sosial-humaniora yang menjelaskan sebuah gejala sosial keagamaan yang bersifat historis profan serta memadukannya dengan budaya etik emansipatoris.³

Pemikiran metodologis tentang studi *living* hadis kembali dipublikasikan melalui buku pada tahun 2007 oleh sejumlah dosen Tafsir hadis UIN Sunan Kalijaga dengan judul *Metodologi Penelitian*

¹ M. Alfatih Suryadilaga, "Implementasi Pendekatan Integrasi-Interkoneksi dalam Kajian Living Hadis" dalam Amin Abdullah dkk., *Islamic Studies dalam Paradigma Integrasasi-Interkoneksi (Sebuah Antologi)*, editor: Fahrudin Faiz (Yogyakarta: Suka Press, 2007), 170 dan 172.

² Suryadilaga, "Implementasi", 172-173.

³ Suryadilaga, "Implementasi", 173.

Living Qur'an dan Hadis. Buku ini terdiri dari dua bagian, yaitu bagian pertama tentang *living Qur'an* dan bagian kedua tentang *living hadis*. Bagian pertama tidak dibahas di sini karena sudah dikemukakan pada bab pemikiran metodologis bidang studi Alquran. Di sini yang dikemukakan hanya bagian kedua, yakni tentang *living hadis*. Pada bagian *living hadis* ini terdapat tiga orang penulis dengan tulisan yang berbeda membahas tentang *living hadis*. Tulisan ketiganya akan dibahas satu persatu di bawah ini.

Tulisan pertama, tulisan Suryadi dengan judul “dari Living Sunnah ke Living Hadis”. Dalam tulisan ini, Suryadi menyatakan bahwa setelah Nabi wafat, sunnah Nabi tetap merupakan sebuah ideal yang hendak diikuti oleh para generasi muslim sesudahnya, dengan menafsirkannya berdasarkan kebutuhan-kebutuhan mereka yang baru dan materi yang baru pula. Penafsiran yang kontinyu dan progresif ini, di daerah-daerah tertentu disebut sebagai “sunnah yang hidup” atau *living sunnah*.⁴

Menurut Suryadi apa yang disebut dengan *living sunnah* relatif identik dengan *ijma* kaum muslimin dan termasuk di dalamnya pula *ijtihad* dari ulama generasi awal. Dengan demikian, “sunnah yang hidup” adalah sunnah Nabi yang secara bebas ditafsirkan oleh para ulama, penguasa dan hakim sesuai dengan situasi yang mereka hadapi.⁵

Living hadis merupakan wujud dari gerakan hadis yang menghendaki agar hadis-hadis harus selalu ditafsirkan di dalam situasi-situasi yang baru untuk menghadapi problem-problema yang baru, baik dalam bidang sosial, moral, dan lain sebagainya. Fenomena-fenomena kontemporer baik spiritual, politik dan sosial harus diproyeksikan kembali sesuai dengan penafsiran hadis yang dinamis. Inilah barangkali, menurut Suryadi, dengan “hadis yang hidup”.⁶

Menurut Suryadi, hadis perlu direvaluasi, reinterpretasi dan reaktualisasi yang sempurna sesuai dengan kondisi moral-sosial yang sudah berubah dewasa ini. Hal ini hanya dapat dilakukan melalui

⁴ Suryadi “Dari Living Sunnah ke Living Hadis” dalam M. Mansyur, dkk., *Metodologi Penelitian Living Qur'an dan Hadis* (Yogyakarta: TH-Press dan Penerbit Teras, 2007), 92-93.

⁵ Suryadi “Dari Living Sunnah”, 93. Untuk contoh *living sunnah* dari generasi ke generasi lihat pada halaman: 93-97.

⁶ Suryadi, “Dari Living Sunnah”, 100.

studi historis terhadap hadis dengan mengubahnya menjadi “sunnah yang hidup” dan juga dengan secara tegas membedakan nilai riil yang dikandung dari latar belakang situasional.⁷

Suryadi mencontohkan “hadis yang hidup” dalam kasus rampasan perang. Hadis menyebutkan bahwa pejuang yang membunuh musuh berhak mengambil perlengkapan perang musuhnya itu. Dalam konteks sekarang, pembagian rampasan perang semacam itu bisa saja berubah dalam bentuk pemberian hadiah-hadiah khusus seperti kesejahteraan tentara dan tidak mesti harus mengambil perlengkapan perang musuh yang sekarang ini bentuknya canggih seperti pesawat tempur dan kendaraan lapis baja. Pembagian semacam ini bukan melanggar atau menentang hadis Nabi, tetapi ini merupakan *living* hadis atau “hadis yang hidup”.⁸

Tulisan kedua, tulisan M. Alfatih Suryadilaga: “Model-model Living Hadis”. Adanya keinginan untuk melaksanakan ajaran Islam yang sesuai dengan yang diajarkan oleh Nabi Muhammad di kalangan masyarakat menjadikan hadis sebagai sesuatu yang hidup di masyarakat. Inilah, menurut Suryadilaga, yang dimaknai *living* hadis. *Living* hadis lebih didasarkan pada atas adanya tradisi yang hidup di masyarakat yang disandarkan pada hadis. Penyandaran kepada hadis tersebut bisa saja dilakukan hanya terbatas di daerah tertentu saja dan atau lebih luas cakupan pelaksanaannya.⁹

Menurut Suryadilaga, ada tiga varian kajian *living* hadis, yaitu tradisi tulis, tradisi lisan dan tradisi praktik.¹⁰ Pada tulisannya ini ketiga varian ini tidak diuraikan di sini, karena Suryadilaga juga menuliskannya kembali pada karyanya sendiri. Untuk itu untuk ulasan singkat mengenai ketiga varian ini akan dikemukakan pada bukunya yang berjudul *Aplikasi Penelitian Hadis dari Teks Ke Konteks* (2009).

Tulisan ketiga, tulisan Nurun Najwah: “Tawaran Metode dalam Studi Living Sunnah”. Menurut Najwah, kajian hadis dalam karya ilmiah (skripsi) mahasiswa dan dosen selama ini menerapkan

⁷ Suryadi, “Dari Living Sunnah”, 100.

⁸ Suryadi, “Dari Living Sunnah”, 101.

⁹ M. Alfatih Suryadilaga, “Model-model Living Hadis” dalam M. Mansyur, dkk., *Metodologi Penelitian Libing Qur`an dan Hadis* (Yogyakarta: TH-Press dan Penerbit Teras, 2007), 106 dan 113.

¹⁰ Lihat penjelasan dan contohnya pada Suryadilaga, “Model-model”, 116-130.

empat bentuk kajian, yaitu (1) studi teks (interpretasi teks); (2) studi pembacaan kembali terhadap teks (reinterpretasi teks); (3) rekonstruksi teks; dan (4) studi tentang fenomena sosial muslim yang terkait dengan teks Alquran dan hadis Nabi. Dari keempat kajian ini, kajian ketiga dan keempat merupakan kajian *living* sunnah. Kajian rekonstruksi teks adalah penelitian yang lebih mengarahkan upaya kritis terhadap teori/konsep pemikiran dan pemahaman yang ada dengan memberikan solusi baik membangun teori baru atau memodifikasi teori sebelumnya untuk menjawab realitas saat ini. Sementara penelitian fenomena sosial muslim yang bisa dimasukkan dalam kajian studi hadis adalah penelitian di mana aktivitas tersebut dikaitkan oleh si pelaku sebagai aplikasi dari meneladani Nabi atau dari teks-teks hadis (sumber-sumber yang jelas) atau yang diyakini ada.¹¹

Dari kedua bentuk kajian *living* sunnah itu Najwah memilih menjelaskan aspek metodologis dari bentuk kajian rekonstruksi. Kajian rekonstruksi yang dikemukakan Najwah adalah kajian pemahaman hadis secara kontekstual yang menggunakan metode historis dan hermeneutika. Rekonstruksi berarti pembangunan kembali. Dengan rekonstruksi, konsep-konsep pemahaman hadis dibangun kembali dan mengkritisi beberapa konsep yang dianggap bermasalah, yakni dengan menawarkan beberapa konsep yang merupakan modifikasi dari beberapa konsep yang sudah ada.¹² Metode historis dan metode hermeneutika yang merupakan upaya rekonstruksi teks yang dikemukakan oleh Najwah adalah sebagai berikut.

Metode sejarah dipergunakan untuk menguji otentisitas validitas sumber dokumen (teks-teks hadis) dari aspek sanad maupun matan. Dalam kritik sumber dokumen, ada dua aspek yang diteliti, yaitu kritik eksternal dan kritik internal. Kritik eksternal diarahkan untuk menentukan keotentikan dokumen. Dalam studi hadis, kritik eksternal tidak diarahkan pada keaslian fisik dokumen tetapi kepada sumber kitab hadis, yakni semua orang yang terlibat dalam transmisi hadis. Kritik internal diarahkan untuk meneliti keabsahan isi dokumen. Dalam kajian hadis, kritik internal difokuskan pada keabsahan kandungan

¹¹ Nurun Najwah: "Tawaran Metode dalam Studi Living Sunnah" dalam M. Mansyur, dkk., *Metodologi Penelitian Libing Qur'an dan Hadis* (Yogyakarta: TH-Press dan Penerbit Teras, 2007), 132-134.

¹² Najwah: "Tawaran Metode", 139-140.

matan hadis secara historis dengan menggunakan dua kriteria: (1) matan itu secara historis dapat dibuktikan sebagai hadis Nabi, atau bersumber dari Nabi, atau terjadi pada masa Nabi atau disampaikan Nabi; (2) tidak ada bukti historis yang menolak hal tersebut sebagai hadis Nabi.¹³

Metode hermeneutika, merupakan metode yang ditawarkan Najwah untuk merekonstruksi pemahaman hadis. Metode ini memiliki lima tahapan. Tahap pertama, memahami aspek bahasa, yaitu mengkaji (1) perbedaan redaksi masing-masing periwayat hadis; (2) mengkaji makna leksikal/harfiah terhadap lafaz-lafaz yang dianggap penting; dan (3) mengkaji pemahaman tekstual matan hadis tersebut, dengan merujuk kamus bahasa Arab klasik maupun kitab-kitab syarah hadis.¹⁴

Tahap kedua, memahami konteks historis, yakni kajian diarahkan pada kompilasi dan rekonstruksi sejarah dari data mikro (konteks *asbab wurud al-hadis* secara eksplisit dan implisit (konteks makro), serta konteks ketika hadis tersebut dimunculkan dengan merujuk pada kitab-kitab syarah dan sejarah.¹⁵

Tahap ketiga, mengkorelasikan secara tematik-komprehensif dan integral dari nash Alquran, teks hadis yang berkualitas (setema maupun kontradiktif yang berkualitas sahih atau hasan), maupun realitas historis empiris, logika serta teori ilmu pengetahuan.¹⁶

Tahap keempat, memaknai teks dengan menyarikan ide dasar atau ide moralnya. Untuk menemukan ide dasar harus dibedakan wilayah tesktual dan wilayah kontekstual karena hadis merupakan produk dialogis-komunikatif-adaptif Nabi dengan umat Islam pada masanya. Cakupan wilayah tekstual (normatif) adalah (1) menyangkut ide moral/ide dasar/tujuan (*ghayah*) yang tersirat dibalik teks yang sifatnya universal, lintas ruang waktu dan intersubjektif; (2) bersifat absolut, prinsipil, universal, fundamental; (3) mempunyai visi keadilan, kesetaraan, demokrasi, *mu'asyarah bi al-ma'ruf*; (4) menyangkut relasi langsung dan spesifik manusia dengan Tuhan

¹³ Najwah: "Tawaran Metode", 140-141.

¹⁴ Najwah: "Tawaran Metode", 144.

¹⁵ Najwah: "Tawaran Metode", 144.

¹⁶ Najwah: "Tawaran Metode", 145.

yang bersifat universal (bisa dilakukan siapapun, kapanpun dan di manapun).¹⁷

Wilayah kontekstual mencakup (1) menyangkut sarana/bentuk, yakni apa yang tertuang secara tekstual—selama tidak menyangkut 4 kriteria tekstual di atas—pada dasarnya adalah wilayah kontekstual yang tidak mengharuskan untuk dikutip apa adanya. Bentuk adalah sarana, sehingga kontekstual sifatnya; (2) mengatur hubungan manusia sebagai individu dan makhluk biologis, seperti cara makan dan minum serta bagaimana mengolahnya adalah wilayah kontekstual, tidak terbatas pada cara makan dan minum serta apa yang dimakan dan diminum oleh Nabi; (3) mengatur hubungan dengan sesama makhluk dan alam seisinya. Semua aspek yang berkaitan dengan ini dapat dipahami secara kontekstual; (4) terkait aspek sosial, politik, ekonomi, budaya, dan iptek. Semua tatanan ini tidak mesti harus bentuknya persis dengan apa yang ada pada masa Nabi, tapi senantiasa disesuaikan dengan kondisi dan kebutuhan serta ketepatan hal itu diterapkan pada masa kini; dan (5) kontradiktif secara tekstual. Teks-teks hadis yang bertentangan menunjukkan bahwa yang dituju bukan bentuk lahiriyahnya tetapi *point in a direction* (sebagai petunjuk arah) atau *al-maqashid al-syari'ah*.¹⁸

Prosedur untuk menyarikan ide dasar, menurut Najwah, adalah dengan menentukan apa yang tertuang secara tekstual dalam teks sebagai sesuatu yang historis untuk kemudian menentukan tujuan (*ghayah*) yang berada (tersirat) dibalik teks dengan berbagai data yang dikorelasikan secara komprehensif. Tujuan yang sifatnya substansial, absolut, prinsipil, universal, fundamental bermisi keadilan, kesetiaan, demokrasi, *mu'asyarah bi al-ma'ruf* itulah yang merupakan ide dasarnya.¹⁹

Tahap kelima, menganalisa pemahaman teks-teks hadis dengan teori terkait, seperti analisis sosial, politik, ekonomi, budaya (sesuai dengan masalah yang dikaji) dan mengaitkan dengan konteks saat ini. Adapun langkah konkretnya melalui dua tahap. Langkah pertama, studi otentisitas hadis, yakni: (1) pengumpulan (*takhrij al-*

¹⁷ Najwah: "Tawaran Metode", 145-147.

¹⁸ Najwah: "Tawaran Metode", 148-149.

¹⁹ Najwah: "Tawaran Metode", 150.

hadits) teks-teks hadis-hadis yang setema dari *kutub al-tis'ah* dan kitab hadis; (2) pengkajian otentisitas dari aspek sanad dan matan dengan mempertimbangkan hasil penelitian yang dilakukan oleh para ahli hadis sebelumnya, maupun para ilmuwan yang terkait dengan pembahasan. Langkah kedua, operasional hermeneutika hadis, yang mencakup beberapa tahapan: (1) memahami hadis dari aspek bahasa; (2) memahami konteks historis; (3) mengkorelasikan secara tematik-konprehensif dan integral dari data lain; (4) memaknai teks dengan menyarikan ide dasarnya; (5) menganalisa dengan teori analisis sosial, politik, ekonomi, budaya (sesuai dengan masalah yang dikaji) dan mengaitkan relevansinya dengan konteks saat ini.²⁰

Dalam bukunya, *Aplikasi Penelitian Hadis dari Teks Ke Konteks* (2009), Alfatih Suryadilaga, mengemukakan tiga ragam penelitian *living* hadis. Ketiga bentuk itu menurut Suryadilaga adalah kajian *living* hadis dalam bentuk tradisi tulis, tradisi lisan dan tradisi praktik. Ketiganya meski berbeda tetapi terkadang saling terkait. Hal ini disebabkan tradisi praktik lebih menggejala dibanding dengan dua tradisi lainnya, tradisi lisan dan tulisan.²¹

Bentuk pertama, kajian *living* hadis dalam bentuk tradisi tulis. Kajian seperti ini dapat dilakukan pada perilaku masyarakat yang menempatkan ungkapan atau slogan yang berisi salah satu hadis Nabi atau ungkapan yang dianggap hadis dalam tulisan yang dipampang di area publik baik untuk kepentingan tertentu seperti untuk tujuan propaganda atau kampanye dan lainnya. Contoh lainnya adalah hadis yang dicantumkan pada kitab tertentu yang kemudian mempengaruhi perilaku masyarakat yang menjadikan kitab itu sebagai acuan tindakan.²²

Bentuk kedua, kajian *living* hadis terhadap hadis yang 'hidup' dalam tradisi lisan. Kajian terhadap tradisi lisan terkait hadis dapat dilihat pada tradisi bacaan (ayat, zikir, doa, tahlil) yang dipraktikkan masyarakat muslim, di mana bacaan itu sendiri didasarkan pada pemahaman mereka terhadap sejumlah hadis Nabi. Contoh lain adalah tradisi pembacaan kitab hadis al-Bukhari di kalangan pesantren yang

²⁰ Najwah: "Tawaran Metode", 150-151.

²¹ M. Alfatih Suryadilaga, *Aplikasi Penelitian Hadis dari Teks ke Konteks* (Yogyakarta: Penerbit Teras, 2009), 183-184.

²² Lihat contoh kasus dan aplikasi kajiannya pada: Suryadilaga, *Aplikasi*, 184-188.

dilakukan setiap bulan Ramadhan. Selain dibaca hadis-hadis dalam kitab sahih al-Bukhari itu juga diberi arti.²³

Bentuk ketiga, kajian *living* hadis terhadap praktik keagamaan masyarakat muslim yang menjadi tradisi atas dasar pemahaman mereka terhadap hadis-hadis tertentu. Beberapa contoh yang dapat dikemukakan adalah tradisi ibadah salat, tradisi khitan anak perempuan, mandi junub, tradisi ziarah kubur bagi perempuan dan tentang *ruqyah* yang kesemuanya itu dipraktikkan oleh masyarakat berdasarkan hadis-hadis tertentu yang menjadi landasannya.²⁴

²³ Suryadilaga, *Aplikasi*, 188-194.

²⁴ Suryadilaga, *Aplikasi*, 195-201.

BAB 10

METODE STUDI PEMIKIRAN ISLAM

Literatur yang digunakan untuk mengungkap pemikiran metodologis di bidang studi pemikiran Islam di sini pada umumnya adalah literatur yang digunakan pada bab II. Literatur dan wacana metodologis dalam studi pemikiran Islam yang terkandung di dalamnya dipaparkan di bawah ini.

Metodologi Studi dan Penelitian Ilmu-ilmu Ushuluddin (2000) **Karya Syahrin Harahap**

Salah satu intelektual muslim yang membahas secara khusus tentang langkah-langkah studi pemikiran Islam adalah Syahrin Harahap¹ dalam bukunya, *Metodologi Studi dan Penelitian Ilmu-ilmu Ushuluddin* (2000). Ia mengemukakan bentuk studi pemikiran Islam dalam bentuk khusus, yaitu studi tokoh, yakni pengkajian terhadap pemikiran/gagasan seorang pemikir, keseluruhannya atau sebagiannya. Studi tokoh sendiri dapat dimasukkan dalam jenis penelitian sejarah karena di dalam penelitian sejarah termasuk studi biografis yang terkait dengan studi tokoh, yaitu penelitian terhadap kehidupan seorang tokoh dalam hubungannya dengan masyarakat, sifat, watak pengaruh pemikiran dan idenya serta pembentukan watak tokoh tersebut selama hayatnya.²

¹ Syahrin Harahap Lahir tanggal 16 Agustus 1961 di Garoga, Tapanuli Selatan, Sumatera Utara. Dia adalah guru besar Fakultas Ushuluddin (1998) dan dosen pascasarjana IAIN Sumatera Utara pada bidang Pemikiran Modern dalam Islam dan PEMikiran Islam Kontemporer. Riwayat pendidikan, SD (1974), santri di berbagai pesantren di Sumatera Utara (1979), IAIN Sumatera Utara (1984), Program magister Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah (1990), dan S3 (doctor) di bidang Perkembangan Modern dalam Islam (1993). Di antara jabatan akademik yang didudukinya adalah Pembantu Dekan Bidang Akademik (1996) dan Dekan (1999) Fakultas Ushuluddin IAIN Sumatera Utara.

² Syahrin Harahap, *Metodologi Studi dan Penelitian Ilmu-ilmu Ushuluddin* (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2000), 62-63.

Menurut Harahap, studi tokoh merupakan kajian yang urgen. Urgensinya adalah: (1) Sifatnya yang demikian menarik bagi manusia sebagai cara untuk mengetahui perkembangan sejarahnya; (2) Studi tokoh juga dijadikan sebagai tempat berpijak untuk memulai gagasan yang lebih besar di masa depan dari apa yang pernah dipikirkan dan digagaskan tokoh-tokoh terdahulu; dan (3) Sebagai seleksi validitas perkembangan berbagai penemuan baru.³

Unsur-unsur metodis dalam studi pemikiran tokoh, menurut Harahap adalah sebagai berikut. Unsur pertama, penegasan objek kajian, yaitu dengan menetapkan objek material dan objek formal. Objek material studi tokoh adalah pemikiran salah seorang tokoh, seluruh karyanya atau salah satunya, seluruh bidang pemikirannya atau salah satunya. Sementara objek formalnya adalah pemikiran tokoh dikaji sebagai pemikiran tentang Islam, bukan dikaji dengan pendekatan hukum, tafsir, fiqih, dakwah, dan lain-lain. Meski tinjauan interdisipliner atau holistik sangat dibutuhkan untuk pengayaan analisis, tetapi harus disadari bahwa pendekatan utama adalah pemikiran dalam Islam, yang lain hanya sebagai alat memperkaya analisis.⁴

Unsur metodis kedua adalah penjelasan data. Ada tiga tahapan pada unsur metodis ini. Tahapan pertama, inventarisasi, yaitu membaca dan mempelajari secara luas dan mendalam pemikiran tokoh yang bersangkutan agar kemudian dapat diuraikan setepat dan sejelas mungkin. Hal ini penting sebab suatu kajian yang kritis dan filosofis tentang pemikiran seorang tokoh akan sukar dilakukan oleh seorang yang tidak mempunyai pemahaman yang mendalam tentang objek yang diteliti. Selain itu dibaca dan dipelajari pula bahan-bahan yang tersebar dalam kepustakaan mengenai tokoh yang akan dibahas. Tahapan kedua, evaluasi kritis, yaitu dengan melakukan studi langsung mengenai pemikiran tokoh yang bersangkutan penulis membuat perbandingan antara uraian-uraian ahli mengenainya, serta memperlihatkan kekuatan dan kelemahan analisis mereka. Tahapan ketiga, sintesis, yaitu menentukan mana pendapat yang memperkaya dan mana pendapat yang menyeleweng, dari sini kemudian disusun

³ Harahap, *Metodologi*, 64-65.

⁴ Harahap, *Metodologi*, 65-66.

sintesis yang menyimpan semua unsur baik yang sesuai, dan menyisihkan segala yang tidak sesuai.⁵

Unsur metodis ketiga adalah membuat kerangka isi tulisan. Secara garis besar isi karya ilmiah studi tokoh terdiri dari: *Bagian pertama*, pendahuluan yang menjelaskan (1) latar belakang masalah, yang berisi penelaahan mengenai pentingnya pembahasan masalah atau yang mendorongnya memilih masalah itu; (2) Masalah pokok penelitian (perumusan masalah). Masalah pokok diupayakan harus singkat dan hanya memuat satu masalah; (3) Tujuan penelitian, yang menjelaskan upaya pokok yang akan dikerjakan dan garis besar hasil yang akan dicapai; (4) Studi (tinjauan) kepustakaan, yakni komentar mengenai tulisan yang telah ada yang berhubungan dengan pemikiran tokoh yang akan dibahas. Dengan demikian, tinjauan pustaka sekaligus membuktikan bahwa penulis telah banyak membaca menyangkut masalah yang dibahas, bahkan sampai di luar bidang khususnya; (5) Pendekatan dan metodologi. Pendekatan yang digunakan, misalnya pendekatan sejarah (*historical approach*) dengan metode yang relevan untuk itu; (6) Sistematika pembahasan.⁶

Bagian kedua dari isi kerangka tulisan adalah pengenalan tokoh. Pada bagian ini tokoh yang bersangkutan diperkenalkan, dari sudut latar belakang internal, yang mencakup latar belakang kehidupan, pendidikan, pengaruh yang diterimanya, relasinya dengan tokoh-tokoh sezaman, segala macam pengalaman yang membentuk pandangannya, serta perkembangan pemikirannya. Di samping latar belakang internal, tokoh juga diperkenalkan dari sudut eksternal, yakni keadaan khusus zaman yang dialami oleh seorang tokoh, dengan kondisi sosio ekonomi, politik, budaya, sastra dan filsafat di masanya. Hal ini penting mengingat seorang tokoh adalah anak zamannya. Tidak ada pemikiran seorang tokoh yang muncul tanpa konteks. Oleh karenanya beberapa faktor yang perlu diterangkan adalah: Apakah latar belakang pemikiran itu dalam sejarah zamannya? Diskursus apa yang berkembang saat pemikiran itu dikemukakan, apakah pemikiran itu merupakan jawaban dan sanggahan terhadap pemikiran orang lain? Apakah pemikiran itu dilontarkan dalam kondisi stabil atau perang?

⁵ Harahap, *Metodologi*, 66.

⁶ Harahap, *Metodologi*, 66-68.

Dan sebagainya. Namun pada bagian kedua ini penulis jangan menggunakan uraian yang terlalu panjang, sebab ini bukan bahasan utama. Jadi disini diperlukan ketangkasan menggunakan kalimat-kalimat singkat dan filosofis.⁷

Bagian ketiga dari isi kerangka tulisan studi tokoh adalah isi (inti) pembahasan yang memaparkan uraian pokok masalah yang dibahas. Di dalam inti pembahasan ini ada tiga hal yang perlu diperhatikan dan dihayati oleh peneliti. Pertama, koherensi intern. Aspek ini perlu diperhatikan agar dapat menganalisis secara tepat dan mendalam semua konsep dan aspek pemikiran tokoh tersebut harus dilihat menurut keselarannya satu sama lain. Ditetapkan inti pikiran tokoh yang mendasar dan topik-topik pemikiran yang sentral. Kemudian dianalisis secara logis dan sistematis serta disesuaikan dengan gaya dan metode pemikiran tokoh tersebut. Kedua, idealisasi dan *critical approach*. peneliti harus berusaha menganalisis setiap poin pemikirannya secara mendalam dan kritis, bukannya reportif dan deskriptif. Sebab analisis kritis merupakan ciri pokok penelitian dalam pemikiran Islam termasuk studi tokoh yang digali pemikirannya. Jadi sangat diperlukan kritis peneliti baik dengan menggunakan pandangan pemikiran orang lain maupun dengan meminjam 'analisis' al-Qur'an dan hadis. Namun disini seorang penulis (peneliti) harus dapat membedakan antara narasi (penuturan dan cara pandang) tokoh yang dikaji, narasi pemikiran orang lain mengenai pemikiran tokoh yang dikaji, dan narasi penulis (peneliti) sendiri. Hal ini dimaksudkan agar orang yang membaca hasil penelitian itu dapat menganalisis secara objektif. Ketiga, pembahasan harus menunjukkan kelengkapan, ketaatasasan dan keeksplisitan analisis.⁸

Bagian keempat dari isi kerangka tulisan adalah kesimpulan. Membuat kesimpulan merupakan salah satu tugas penting yang harus diselesaikan oleh seorang penulis (peneliti). Kesimpulan itu harus diupayakan merupakan kesimpulan baru atau interpretasi baru dari pemikiran tokoh tersebut. Dengan demikian inilah penemuan dari studi dan penelitian yang dilaksanakannya.⁹

⁷ Harahap, *Metodologi*, 68-69.

⁸ Harahap, *Metodologi*, 69.

⁹ Harahap, *Metodologi*, 70.

Selain studi pemikiran Islam dalam bentuk studi pemikiran satu tokoh, Harahap juga mengemukakan satu lagi bentuk studi pemikiran Islam, yaitu studi aliran pemikiran Islam. Menurutnya, studi aliran adalah studi mengenai aliran-aliran pemikiran yang berkembang dalam sejarah pemikiran Islam. Studi jenis ini penting karena merupakan salah satu kekuatan pengendali perkembangan sejarah.¹⁰

Studi aliran pemikiran Islam ini dapat dilakukan melalui tiga langkah. Pertama, pengenalan terhadap aliran. Artinya menyelidiki dan menulis sejarah singkat sejarah aliran tersebut serta pendiri dan tokoh-tokoh utamanya. Kedua, pengenalan terhadap pemikiran-pemikiran/ajaran-ajaran tokoh-tokoh tersebut. Ketiga, Penjelasan secara luas dan akurat mengenai peran yang dimainkan dan pengaruh yang ditinggalkan aliran pemikiran tersebut, baik terhadap pemikiran maupun terhadap keberagaman umat manusia. Keempat, mengadakan perbandingan antaraliran yang berkembang, dan bagaimana aliran-aliran tersebut mempengaruhi manusia. Sebab dalam konteks pemikiran, seseorang dapat menganut satu aliran secara konsisten, tetapi dapat pula menganut dua atau lebih aliran sekaligus dalam keberagamaannya, disadari atau tidak disadarinya.¹¹

“Hermeneutika dalam Pemikiran Islam” Karya Muzairi dalam *Hermeneutika Alqur`an Mazhab Yogya* (2003)

Pemikiran metodologis terkait penggunaan hermeneutika dalam pemikiran Islam dikemukakan oleh Muzairi dalam tulisannya “Hermeneutika dalam Pemikiran Islam” yang dipublikasikan dalam Sahiron Syamsuddin (ed.), *Hermeneutika Alqur`an Mazhab Yogya* (2003). Muzairi menginformasikan bahwa sejak abad ke-20 hermeneutika telah digunakan dalam berbagai disiplin ilmu, tidak terbatas hanya pada studi kitab suci (teks keagamaan) dan teks-teks klasik. Hermeneutika dipakai dalam studi sejarah, hukum, filsafat, kesusasteraan, dan sebagainya yang tercakup dalam ilmu kemanusiaan. Dalam konteks studi Islam, padanan hermeneutika adalah *tafsir*, *ta`wil*, *syarh*, dan *bayan* yang telah menjadi tradisi dalam bidang tafsir, fiqih, kalam dan tasawuf.¹²

¹⁰ Harahap, *Metodologi*, 77.

¹¹ Harahap, *Metodologi*, 77-78.

¹² Muzairi, “Hermeneutika dalam Pemikiran Islam” dalam Sahiron Syamsuddin (ed.), *Hermeneutika Alqur`an Mazhab Yogya* (Yogyakarta: Islamika, 2003), 54.

Untuk memahami lebih jauh hermeneutika, Muzairi mengemukakan pemetaan hermeneutika sebagaimana yang dikemukakan oleh Richard E. Palmer. Pertama, hermeneutika sebagai teori penafsiran kitab suci sebagaimana yang berkembang di kalangan gereja terkait studi Bible. Studi ini melahirkan berbagai corak pemikiran seperti interpretasi mistik, dogmatik, humanis dalam studi Bible dan lain-lain. Kedua, hermeneutika sebagai metode filologi. Kajian ini memunculkan kritik sejarah dalam teologi dan kemudian menjadi metode penelitian dalam filologi. Ketiga, hermeneutika sebagai ilmu pemahaman linguistik. Keempat, hermeneutika sebagai fondasi ilmu kemanusiaan. Kelima, hermeneutika sebagai fenomena *das sein* dan pemahaman eksistensial yang mengarahkan studinya terkait dengan filsafat. Keenam, hermeneutika sebagai sistem penafsiran. Kemudian Muzairi juga mengemukakan pemetaan hermeneutika versi Jose Bleicher yang membagi hermeneutika dalam tiga bagian yaitu, hermeneutika sebagai sebuah metodologi, hermeneutika sebagai filsafat dan hermeneutika sebagai kritik.¹³

Setelah memperhatikan bentuk pemahaman *affective history* dari Gadamer dan model interpretasi Hukman Betti: “*sensus non est inferendus sed effrendus*” (bukan diambil dari kesimpulan melainkan harus diturunkan) Muzairi menyatakan bahwa menafsirkan berarti memformulasikan kembali makna teks agar dapat dipahami saat ini. Teks didialogkan dengan konteks kekinian, tidak pasif, tetapi aktif dan inovatif dalam dimensi ruang dan waktu. Karena itu, proses transformasi antara warisan masa lalu dan masa sekarang menjadi penting, dan itulah yang disebut oleh Fazlur Rahman dengan penafsiran ganda.¹⁴

“Artikulasi Teori Batas (*Nazhariyyah Al-Hudud*) Muhammad Syahrur dalam Pengembangan Epistemologi Hukum Islam di Indonesia” karya Burhanuddin dalam *Hermeneutika Al-Qur`an Mazhab Yogya* (2003)

¹³ Muzairi, “Hermeneutika”, 54-56.

¹⁴ Muzairi, “Hermeneutika”, 59-60.

Pemikiran terkait studi pemikiran hukum Islam ditulis oleh Burhanuddin¹⁵ lewat tulisannya, “Artikulasi Teori Batas (*Nazhariyyah Al-Hudud*) Muhammad Syahrur dalam Pengembangan Epistemologi Hukum Islam di Indonesia” yang dimuat dalam buku *Hermeneutika Al-Qur`an Mazhab Yogya* (2003). Di sini tidak dikemukakan ulasannya mengenai teori batas Muhammad Syahrur, tetapi yang dikemukakan adalah bagaimana ia melihat kemungkinan teori batas itu digunakan dalam konteks pengembangan pemikiran fiqih di Indonesia.

Menurut Burhanuddin, pendekatan kontekstual pada dasarnya merupakan pendekatan yang paling relevan untuk mengembangkan produk-produk nash, khususnya yang berkaitan dengan muamalah dan hukum. Tetapi, menurutnya, jika perkembangan jaman mengalami akselerasi yang tidak terkontrol, misalnya akibat pengaruh hegemoni teknologi dan ilmu pengetahuan yang bebas nilai, maka produk hukum bias larut dan dipaksa untuk mengikuti arus perkembangan yang akan menimbulkan penyimpangan besar-besaran terhadap nash.¹⁶

Menurutnya, pendekatan kontekstual tidak bisa dijadikan sebagai satu-satunya landasan pengembangan hukum Islam. Sebab pendekatan ini terlalu humanis tetapi kering dari nilai-nilai transcendental karena lebih mengutamakan rasio dan kondisi riil daripada teks. Bisa saja produk hukumnya akan mengakui keluarga dari sesama jenis pada aspek hak dan kewajibannya dalam hidup bermasyarakat; bisa saja jual beli sperma bukan hal yang terlarang; euthanasia kemudian dipandang sebagai jalan keluar bagi orang-orang yang frustrasi dan lainnya.¹⁷

Burhanuddin kemudian menawarkan pendekatan Muhammad Syahrur. Meski pendekatan Syahrur masih tergolong pendekatan

¹⁵ Burhanuddin lahir di Cepu, 13 Januari 1977. Saat menulis Tulisan ini dia sedang kuliah di Jurusan Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga. Dia pernah menjadi staf pengajar pada Arabic Course “Ain Syam” Pondok Modern Darussalam Gontor Ponorogo (1997); pembina language advisory Council (LAC) PM. Gontor Ponorogo (1997); dan pengajar KMI Darussalam Gontor (1997-1998). Dia juga pernah menjabat sebagai Direktur FORSTUDIA (*The Critical Islam on Liberation of Thought*) (1999). Beberapa karyanya, di antaranya terjemah *Nahwa Ushul Jadidah li al-Fiqh al-Islami* karya Muhammad Syahrur, dan *Kritik Metodologi Muhammad Syahrur*: Sahiron Syamsuddin dkk., *Hermeneutika Al-Qur`an Mazhab Yogya* (Yogyakarta: Islamika, 2003), 275.

¹⁶ Burhanuddin, “Artikulasi”, 170.

¹⁷ Burhanuddin, “Artikulasi”, 170.

tekstual, tetapi perspektifnya berbeda sekali dengan mainstream kaum tekstualis. Syahrur menggunakan perspektif *hududiyah* dalam memahami nash Alquran dan hadis terkait masalah hukum, bukan perspektif *'ainiyyah* sebagaimana di kalangan fuqaha yang tekstualis. Perspektif *'ainiyyah*, menurutnya, hanya menghasilkan pemahaman teks yang beku dan cenderung tidak relevan dengan perkembangan zaman.¹⁸

Pendekatan yang harus digunakan menurutnya adalah perspektif bahwa ayat-ayat hukum adalah ayat *hududiyah*. Artinya, Allah sebagai satu-satunya Syari' hanya menetapkan batas-batas hukum yang oleh Syahrur disederhanakan dalam enam prinsip batasan hukum berdasarkan prinsip matematis persamaan fungsi $Y=f(x)$.¹⁹ Perspektif *hududiyah* memberikan pemahaman bahwa pada kasus tertentu Allah menentukan batasan hukum yang bersifat mutlak yang tidak boleh dilanggar, seperti hukuman maksimal bagi pencuri dan batas maksimal dan minimal dalam pembagian waris, dan pada kasus lain Allah memberi keluasan ijtihad bagi manusia dan bahkan dalam batas tertentu dapat menembus sekat-sekat batasan hukum Allah, seperti kebolehan makan makanan yang dilarang karena kondisi darurat.²⁰

Berdasarkan kajiannya terhadap teori batas Syahrur, Burhanuddin melihat perlunya rekonstruksi metodologi pendekatan tekstual dan kontekstual dengan memperhatikan batasan-batasan hukum, baik yang bersifat mutlak (*'ainiyyah*) maupun *hududiyah*, di samping kondisi objektif sosio-kultural masyarakat yang selalu berkembang agar produk hukum yang dihasilkan tidak keluar dari batas-batas ketentuan Allah dalam teks, tetapi tetap relevan dengan nalar dan semangat zaman.²¹

Model Penelitian Fiqh Jilid I Paradigma Penelitian Fiqh dan Fiqh Penelitian (2003) Karya Cik Hasan Bisri

¹⁸ Burhanuddin, "Artikulasi", 171.

¹⁹ Untuk melihat prinsip matematis persamaan fungsi ($Y = f [x]$) dari Syahrur dapat dilihat pada bagian lampiran tulisan Burhanuddin. Lihat: Burhanuddin, "Artikulasi", 172-174.

²⁰ Burhanuddin, "Artikulasi", 171-172.

²¹ Burhanuddin, "Artikulasi", 172.

Pada tahun 2003, Cik Hasan Bisri²² mempublikasikan karyanya yang berjudul *Model Penelitian Fiqh Jilid I Paradigma Penelitian Fiqh dan Fiqh Penelitian* (2003). Di sini Bisri mengemukakan sejumlah model penelitian fiqh yang mencapai jumlah 15 model, salah satunya adalah model penelitian pemikiran fuqaha. Sebelum mengemukakan model penelitian pemikiran fuqaha ini, terlebih dahulu dikemukakan paparan singkat mengenai model penelitian fiqh. Bisri menggambarkan kelima belas model penelitian fiqh itu dalam tabel berikut:

Tabel Model Penelitian, Wujud Fokus dan Prioritas Pendekatan Versi Bisri²³

No	Model Penelitian	Wujud Fokus	Prioritas Pendekatan
1	Dalil fiqh	Teks	Teologis-filosofis
2	Kaidah fiqh	Teks	Filosofis-logis
3	Ulama fiqh	Konteks	Historis-sosiologis
4	Pemikiran fuqaha	Teks	Filosofis-logis

²² Cik Hasan Bisri adalah dosen IAIN Sunan Djati Bandung sejak tahun 1978, lahir di Desa Tapos, Kecamatan Ciampea, Kabupaten Bogor, tanggal 5 September 1946. Setelah menyelesaikan pendidikan dasar dan menengah, ia melanjutkan pendidikan tinggi: Program sarjana muda pada Fakultas Hukum Islam Universitas Ibn Khaldun, Bogor (1973); Program Sarjana Lengkap di Jurusan Peradilan Agama Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Gunung Djati Bandung (1978); Program Latihan Penelitian Ilmu-ilmu Sosial di Universitas Hasanuddin, Ujung Pandang (1981); dan Program Pascasarjana Bidang Sosiologi Pedesaan di Fakultas Pascasarjana, Institut Pertanian Bogor (1988). Bisri termasuk dosen yang produktif menulis baik dalam bentuk artikel jurnal maupun buku. Di antara bukunya yang telah diterbitkan adalah: *Peradilan Agama di Indonesia* (1996, 1998, 2000), *Bunga Ranpai Peradilan Islam di Indonesia* (1997); *Penuntun Penyusunan Rencana Penelitian dan Penulisan Skripsi: Bidang Ilmu Agama Islam* (1997, 1999, 2001), *Peradilan Islam dalam Tatahan Masyarakat Indonesia* (1998), *Hukum Islam dan Peradilan Agama dalam Sistem Hukum Nasional* (1998, 1999), *Agenda Pengembangan Pendidikan tinggi Agama Islam* (1998), *Pilar-pilar Penelitian Hukum Islam dan Pranata Sosial* (2001, 2002) dan *Ilmu, Pendidikan Tinggi, dan Penelitian: Wacana dan Kiat Pengembangan Ilmu Agama Islam* (2002). IA juga menyunting beberapa buku: *Dinamika Pemikiran Islam di Perguruan Tinggi: Wacana tentang Pendidikan Agama Islam* (1998 bersama Fuaduddin); *Islamic Law in Muslim Countries* (1999); *Abstract of Dissertation and Theses on Islamic Subject* (2000); *Muslim Family Law in Asian and African Countries* (2001, bersama Tajul Arifin); dan *Model Penelitian Agama dan Dinamika Sosial: Himpunan Rencana Penelitian* (2002, bersama Eva Rufaidah); sebagai kontributor tulisan tulisannya dimuat di beberapa buku: *Panen 20 Tahun Studi Sosiologi Pedesaan* (1996); *Tradisi Baru Penelitian Agama Islam: Tinjauan Antardisiplin Ilmu* (1998); dan *Tokoh dan Pemimpin Agama Biografi Sosial-Intelektual* (1998). Cik Hasan Bisri, *Model Penelitian Fiqh Jilid I Paradigma Penelitian Fiqh dan Fiqh Penelitian* (Jakarta: Kencana, 2003), 415-417.

²³ Bisri, *Model Penelitian Fiqh*, 18.

No	Model Penelitian	Wujud Fokus	Prioritas Pendekatan
5	Madzhab fiqh	Konteks	Filosofis-historis
6	Kitab fiqh	Teks	Filosofis-historis
7	Substansi fiqh	Teks	Filosofis-yuridis
8	Pengajaran fiqh	Konteks	Antropo-sosiologis
9	Institusionalisasi fiqh	Konteks	Antropo-sosiologis
10	Fiqh dan pola perilaku	Konteks	Antropo-sosiologis
11	Rujukan perilaku	Konteks	Antropo-sosiologis
12	Masalah fiqh	Konteks	Antropo-sosiologis
13	Transformasi fiqh	Konteks	Antropo-sosiologis
14	Kompilasi hukum Islam	Teks	Filosofis-yuridis
15	Perkembangan fiqh	Konteks	Filosofis-Sosiologis

Tabel di atas menunjukkan bahwa dalam perspektif Bisri, penelitian fiqh dapat dikaji dengan menggunakan beberapa pendekatan yang diprioritaskan untuk digunakan, yaitu pendekatan teologis, filosofis, yuridis, dan logis untuk kajian teks sebagai fokus penelitian, sedang pendekatan historis, antropologis, dan sosiologis untuk kajian konteks sebagai fokus kajian. Di samping itu, tabel di atas juga menunjukkan beberapa hal. Pertama, dalam penelitian fiqh dapat digunakan beragam pendekatan baik tunggal maupun campuran. Kedua, dalam penelitian fiqh dapat digunakan jasa ilmu-ilmu sosial, yakni ilmu sejarah, antropologi, dan sosiologi. Bahkan dalam hal tertentu dapat digunakan jasa psikologi (sosial) terutama berkenaan dengan perilaku. Demikian pula dalam memahami dan menjelaskan pemikiran fuqaha dapat dilengkapi dengan pendekatan antropologi atau pendekatan sosiologis. Pendekatan antropologis digunakan untuk memahami tradisi dan mata rantai intelektual yang tumbuh dan berkembang dalam lingkungan kebudayaan, atau peradaban, ketika ulama itu terlibat dalam tradisi tersebut. Sedangkan pendekatan sosiologis dapat digunakan untuk menjelaskan struktur sosial ketika ulama itu memproduksi pemikirannya.²⁴

Berikut ini adalah paparan singkat mengenai model penelitian pemikiran fuqaha yang merupakan model penelitian fiqh yang kelima dari daftar Bisri. Menurut Bisri, penelitian terhadap pemikiran fuqaha dapat diarahkan pada dua aspek. Pertama, pendapat dan pemikiran fuqaha (*qawl fuqaha*), yakni kajian yang diarahkan pada pandangan atau pendapat fuqaha. Kajian berkisar pada aliran pemikiran, cara kerja, dan substansi produk pemikiran (fiqh) serta perbandingan pendapat yang ditekankan pada persamaan dan perbedaan. Dalam beberapa literatur, aspek perbedaan (*al-mukhtalafih*) lebih ditonjolkan daripada

²⁴ Bisri, *Model Penelitian Fiqh*, 17-19.

persamaan (*al-muttafaq 'alayh*). Hal ini berakibat pada pengkajian masalah *furu'iyah* (makro dan teknis) lebih menonjol daripada titik temu mengenai masalah *ushuliyah* (makro dan strategis). Ada empat aspek yang perlu diperhatikan dalam kajian pemikiran fuqaha, yaitu: (1) rujukan yang digunakan (baik normatif maupun historis; (2) konteks sosial dan budaya ketika pemikiran diformulasikan; (3) substansi pemikiran, mencakup dimensi historis, definisi situasi dan idealisme; (4) saluran, pelanjut, dan pendukung produk pemikiran.²⁵

Kedua, arus pemikiran. Yang dikaji di sini adalah “arus atas” yang tampak statis dan “arus bawah” yang amat dinamis. “Arus atas” yang tampak dalam produk pemikiran yakni fiqh sedang “arus bawah” merupakan aspek filosofis yang menjadi landasan pemikiran dan menjadi watak dasar dari suatu aliran pemikiran. “Arus bawah” pemikiran fuqaha ini berasal berbagai penjurur, baik vertikal maupun horizontal. Arus vertikal berasal dari “hulu” yakni pemikir generasi terdahulu (imam mazhab) yang menjadi landasan pemikiran sedang arus horizontal berasal dari produk interaksi pemikiran segenerasi.²⁶

Penelitian pemikiran fuqaha pada versi Bisri memiliki dua model, yaitu (1) model pemikiran internal, yakni satuan pemikiran mencakup unsur rujukan, kerangka pemikiran, cara kerja, dan substansi pemikiran; (2) model pemikiran eksternal, yakni satuan pemikiran yang berhubungan dengan unsur lain, mencakup unsur entitas kehidupan, perubahan sosial, tradisi intelektual, dan komunitas pendukung. Wujud pemikiran yang dikaji juga terpilah menjadi dua, yaitu pemikiran dalam wujud teks yang terdokumentasi dalam bahan pustaka atau bahan lainnya (CD dan website). Wujud teks bersifat final dan statis jika si fuqaha telah wafat. Kedua, pemikiran dalam wujud konteks yang tersimpan dalam pikiran fuqaha yang masih hidup. Ia bersifat tentatif dan dinamis.²⁷

Fokus penelitian model pemikiran internal lebih dititik beratkan pada unsur internal pemikiran dari pemikiran fuqaha. *Pertama*, unsur rujukan terdiri atas rujukan normatif dan rujukan empiris. Rujukan normatif berpangkal dari keyakinan, nilai, dan kaidah (dalil) yang

²⁵ Bisri, *Model Penelitian Fiqh*, 191-194.

²⁶ Bisri, *Model Penelitian Fiqh*, 194-195.

²⁷ Bisri, *Model Penelitian Fiqh*, 198.

dianut oleh fuqaha. Sedangkan rujukan empiris berpangkal dari pengalaman hidup fuqaha dan pengalaman orang lain dalam komunitas dan sistem sosial. *Kedua*, unsur kerangka pemikiran berpangkal dari rujukan yang berakumulasi dengan daya berpikir, terutama daya berpikir kreatif. *Ketiga*, unsur cara kerja merupakan aktualisasi dari daya berpikir yang dikerangkakan menjadi cara berpikir, terutama cara berpikir logis (cara penggalan hukum) atau cara merumuskan konsep, atau teori, atau paradigma dalam mengembangkan pemikiran. *Keempat*, unsur substansi produk pemikiran mencakup dimensi historis, dimensi definisi situasi, dan dimensi idealisme. Ketiga dimensi ini merupakan kombinasi dari aspek filosofis, aspek yuridis, aspek historis, dan aspek sosiologis dari produk pemikiran, yang berhubungan secara timbal balik dengan rujukan yang digunakan.²⁸

Fokus penelitian model pemikiran eksternal lebih dititikberatkan pada unsur eksternal dari pemikiran fuqaha. Ada beberapa unsur yang merupakan latar belakang di balik pemikiran itu yang perlu dikaji. Pertama, unsur entitas kehidupan mencakup aspek kultur dan struktur dalam sistem sosial yang bersifat majemuk. Di sini dapat dideskripsikan tentang ragam kultur yang saling berasimilasi, dibalik pemikiran fuqaha yang dijadikan subjek penelitian. Di samping itu, aspek struktural dapat menjelaskan tentang kedudukan, peran dan posisi fuqaha dalam sistem sosial. Kedua, unsur perubahan sosial yang berhubungan dengan timbal balik dengan perubahan pemikiran. Ketiga, unsur tradisi intelektual di kalangan fuqaha mencakup tradisi membaca, tradisi berdialog dan tradisi menulis dalam pengembangan aliran pemikiran. Keempat, unsur komunitas fuqaha sebagai saluran dan pendukung sosialisasi dan transmisi produk pemikiran. Semua unsur ini dapat dikaji secara keseluruhan atau sebagian unsur saja.²⁹

Langkah-langkah penelitian pemikiran fuqaha dapat menggunakan sejumlah metode dan pendekatan. Pemilihan metode penelitian didasarkan kepada pendekatan yang digunakan, yang bertitik tolak dari model fokus penelitian. Dalam fokus penelitian model pemikiran internal dapat digunakan pendekatan teologis, atau filosofis, atau logis, atau gabungan dua pendekatan. Oleh karena itu,

²⁸ Bisri, *Model Penelitian Fiqh*, 199-200.

²⁹ Bisri, *Model Penelitian Fiqh*, 201-202.

pilihan metode penelitian yang dipandang adalah metode hermenetis. Sedangkan dalam fokus penelitian model pemikiran eksternal dapat dipilih pendekatan historis, atau pendekatan antropologis, atau pendekatan sosiologis (atau gabungan), yang ditunjang oleh pendekatan filosofis dan logis terutama ketika memahami substansi pemikiran fuqaha. Oleh karena itu, pilihan metode penelitian yang dipandang tepat adalah metode sejarah, atau metode studi kasus.³⁰

Bisri menggambarkan model, pendekatan, dan metode penelitian pemikiran dalam bentuk tabel berikut:³¹

No	Model Penelitian	Pendekatan	Metode Penelitian
1	Model Pemikiran Internal	Teologis	Hermenetis
		Filosofis	Hermenetis
		Logis	Hermenetis
2	Model Pemikiran Eksternal	Historis	Sejarah
		Antropologis	Studi Kasus
		Sosiologis	Studi Kasus

Inilah penjelasan singkat mengenai tabel di atas sebagaimana dipaparkan oleh Bisri sebagai berikut.

Metode penelitian hermenetis digunakan dalam memahami dan menafsirkan pemikiran fuqaha. Dalam penelitian yang menggunakan pendekatan teologis, filosofis dan logis, digunakan metode hermenetis. Pemikiran fuqaha ditafsirkan oleh peneliti (hermeneut), sehingga dapat disarikan dan dapat dipahami dengan mudah oleh orang lain. Pemikiran yang dinyatakan dalam bentuk ungkapan lisan atau tulisan, pada dasarnya tersusun dalam sejumlah pernyataan, yang di dalamnya terdiri atas rangkaian huruf, kata, dan kalimat. Ia dapat ditafsirkan melalui penafsiran kosa kata, pola kata, pola kalimat, konteks situasi dan konteks sosial dan budaya.³²

Metode penelitian sejarah, pada dasarnya digunakan dalam memahami dan mendeskripsikan, hingga menjelaskan, peristiwa pada masa lampau. Untuk penelitian pemikiran fuqaha dapat dilakukan modifikasi: dengan fokus pemikiran, bukan peristiwa. Namun demikian, pemikiran fuqaha dapat diidentifikasi sebagai rentetan “peristiwa” dalam periode tertentu. Dengan pengertian suatu interaksi antar arus pemikiran pada masa lampau, yang terakumulasi

³⁰ Bisri, *Model Penelitian Fiqh*, 218-219.

³¹ Bisri, *Model Penelitian Fiqh*, 219.

³² Bisri, *Model Penelitian Fiqh*, 219-220.

dalam pemikiran seorang fuqaha sebagaimana terlihat dalam produk pemikiran yang bersangkutan. Dalam proses itu terjadi pergulatan kreatif yang melibatkan unsur batin dan nilai yang dianut, ketika melakukan seleksi dan adaptasi terhadap pemikiran yang berasal dari luar dirinya baik vertikal maupun horizontal.³³

Metode penelitian studi kasus biasa digunakan dalam memahami dan mendeskripsikan pemikiran fuqaha sebagai suatu satuan analisis yang bersifat historis, dalam penelitian yang menggunakan pendekatan antropologis atau sosiologis (mikro). Fokus penelitian dipandang sebagai suatu kesatuan yang utuh dan terintegrasi, yang terdiri dari atas beberapa unsur yang saling berhubungan. Berkenaan dengan hal itu, ia diarahkan untuk menemukan keunikan suatu analisis. Penggunaan metode ini memerlukan data yang rinci dan mendalam. Dalam fokus model penelitian internal, misalnya rujukan, kerangka pemikiran, cara kerja, dan dimensi substansi merupakan satu kesatuan dalam suatu pemikiran. Secara garis besar, cara kerja terpenting dalam metode ini ialah memahami masing-masing unsur, kemudian memahami relasi antarunsur tersebut.³⁴

“Ushul Fiqih Integratif-Humanis: Sebuah Rekontruksi Metodologi” Karya Shofiyullah Mz. dalam *Islamic Studies dalam Paradigma Integrasi-interkoneksi (Sebuah Antologi)* (2007)

Dalam tulisannya ini, Shofiyullah Mz. (Dosen Jurusan Aqidah dan Filsafat Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga) mengemukakan bahwa secara umum kajian ushul fiqh banyak berkuat pada wilayah privat dan domestik seperti perkawinan, waris, hak dan kewajiban suami istri, perlakuan terhadap jenazah, selain yang bersifat seperti tatacara ibadah beserta syarat dan rukunnya, hal-hal yang membatalkan, tatakrama beribadah dan lain sebagainya. Untuk wilayah publik tidak terlalu banyak disentuh oleh literatur ushul fiqh klasik yang ada selama ini seperti bagaimana kebijakan fiskal dan moneter, ekspor-impor, etika masyarakat multikultur dan multireligius, pemanfaatan teknologi informasi dalam ibadah, kejahatan berbasis *cyber crime*, isu HAM dan gender, *trafficking*, kapitalisasi ekonomi, *ulil amri* dalam konteks pemerintahan modern-sekuler dan lain sebagainya. Semuanya

³³ Bisri, *Model Penelitian Fiqh*, 220.

³⁴ Bisri, *Model Penelitian Fiqh*, 220-221.

menjadi tidak banyak disentuh dan dibahas dikarenakan memerlukan energi dan keberanian yang luar biasa untuk tidak sekedar merangkai nash yang tersedia dengan tanpa mempergunakan berbagai disiplin keilmuan yang lain ke dalamnya, baik *social and sciences* ataupun *humanities* yang selama ini dianggap berada di luar wilayah *'ulum al-din* dan bersifat mubah hukumnya untuk mengetahuinya atau sekedar mempelajarinya.³⁵

Shofiyullah juga menulis: ketidakberanian melakukan penelitian dan kajian kritis itu kemudian dirasionalisasikan dengan argument: Apa yang telah dihasilkan para imam mazhab dan para pendukungnya sudah final dan apapun produk pemikiran mereka harus diterima sebagai berlaku “sekali untuk selamanya”. Akibatnya, tradisi keilmuan yang berlangsung kemudian adalah tradisi *syarh* dan *hasyiyah* atas *matn* yang dirumuskan oleh ulama terdahulunya. Generasi berikutnya merasa sudah cukup atas temuan dan rumusan yang dibuat oleh generasi terdahulu; mereka hanya memoles (*talwis*) dan mengomentari serta memberikan anotasi secukupnya tanpa daya kritis sedikitpun.³⁶

Untuk menghindari kondisi studi ushul fiqih yang demikian, Shofiyullah menawarkan rekonstruksi metodologis ushul fiqih dengan menggunakan pendekatan integrasi-humanis yang berbasis pada pendekatan integrasi-interkonektif. Formula ushul fiqih integratif-humanis ini dimaksudkan sebagai produk dari ushul fiqih yang telah mempergunakan pendekatan integrasi-interkonektif. Sebuah ushul fiqih yang telah melakukan sejumlah perubahan dan perbaikan sekaligus pembenahan pada dua arasy sekaligus, mujtahid dan metodologis. Pada wilayah mujtahid Shofiyullah menggunakan lima prasyarat Khaled dan ditambah satu versi dari Shofiyullah sendiri, yaitu: (1) kejujuran (*honesty*), (2) kesungguhan (*diligence*), (3) mempertimbangkan berbagai aspek yang terkait (*comprehensiveness*), (4) mendahulukan tindakan yang masuk akal (*reasonableness*), (5) kontrol dan kendali diri (*self restraint*), dan (6) berada di luar kepentingan politik praktis (*indepent*).³⁷

³⁵ Shofiyullah, Mz., “Ushul Fiqih Integratif-Humanis: Sebuah Rekonstruksi Metodologi” dalam Amin Abdullah dkk., *Islamic Studies dalam Paradigma Integrasi-interkoneksi (Sebuah Antologi)* (Yogyakarta: Suka-Press, 2007), 178-179.

³⁶ Shofiyullah, “Ushul Fiqih”, 179.

³⁷ Shofiyullah, “Ushul Fiqih”, 197.

Sementara pada ranah metodologis, menurut Shofiyullah, berbagai bentuk yang harus dirombak adalah soal definisi, penempatan dan strategi. Dengan mempergunakan pendekatan integrasi dan interkoneksi, ushul fiqih dalam proses *istinbath* yang melakukan operasi pada empat wilayah kajian, *ta'shil* (mencari originalitas teks), dan *ta'wil* (mencari originalitas makna) jelas-jelas membutuhkan bantuan keilmuan “sekuler” seperti hermeneutika, semiotika, filologi, linguistik dan epistemologi. Sementara pada proses *tatbiq* (mewujudkan *maslahah*) dan tarjih (mencari pilihan yang terbaik dan rasional) peran dan bantuan dari sosiologi, antropologi, filsafat, etika, politik, ekonomi dan ilmu-ilmu kemanusiaan lainnya memegang andil yang signifikan.³⁸

“Cinta Sufistik sebagai Kritik Sosial (Aplikasi Metodologis Paradigmati Integrasi-Interkoneksi dalam Kajian Tasawwuf)” Karya Ali Usman dalam *Islamic Studies dalam Paradigma Integrasi-Interkoneksi (Sebuah Antologi)* (2007)

Dalam tulisannya ini, Ali Usman (mahasiswa akhir Jurusan Akidah dan Filsafat Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga) mencoba memanfaatkan paradigma Integrasi-interkoneksi sebagai metodologi dalam mengkaji pemikiran tasawuf sebagai objek materialnya. Mengutip Amin Abdullah, Usman menulis bahwa integrasi-interkoneksi mengandaikan adanya dialog yang saling menyapa antardisiplin ilmu, yaitu antara *hadharah al-nash* (budaya teks), *hadharah al-'ilm* (aspek sosial-humaniora, sains dan teknologi) dan *hadharah al-falsafah* (etik-emansipatoris). Ini berbeda dengan *single entity* yang cenderung menutup diri dan mengklaim cukup dirinya yang mampu mengatasi permasalahan kemanusiaan; dan *isolated entity* yang cenderung berjalan secara terpisah dan sendiri-sendiri tanpa bertegur sapa.³⁹

Menurut Usman, paradigma integrasi-interkoneksi sangat baik digunakan sebagai perangkat metodologi untuk mengkaji persoalan

³⁸ Shofiyullah, “Ushul Fiqih”, 198.

³⁹ Ali Usman, “Cinta Sufistik sebagai Kritik Sosial (Aplikasi Metodologis Paradigmati Integrasi-Interkoneksi dalam Kajian Tasawwuf)” dalam Amin Abdullah dkk., *Islamic Studies dalam Paradigma Integrasi-Interkoneksi (Sebuah Antologi)* (Yogyakarta: Suka Press, 2007), 209-210.

yang menyangkut ilmu-ilmu agama dengan mengkorelasikan dengan ilmu-ilmu sosial atau umum. Paradigma integrasi-interkoneksi sebagai sebuah metodologi dapat ditempuh melalui beberapa model penelitian. Setidaknya ada empat model penelitian yang relevan dan lazim digunakan.⁴⁰

Pertama, model penelitian komparasi. Penelitian ini bisa berupa kajian tokoh dan konsep pemikirannya, yang diperbandingkan antara satu dengan yang lainnya untuk menemukan titik persamaan dan perbedaan, meski dengan latar geografis, keyakinan agama, dan jangka waktu yang jauh berbeda. Kedua, model penelitian yang mengkaji secara parsial dari ragam elemen tradisi Islam, baik pada wilayah filsafat, tasawuf, kalam, fiqh dan lain sebagainya dengan tetap berusaha (meng)integrasi-interkoneksi(kan) dengan bidang ilmu lain. Ketiga, model penelitian pengaruh pemikiran tokoh terhadap pemikiran tokoh yang lain. Keempat, model penelitian aplikasi teori, yaitu penerapan perangkat teori yang sudah ada dalam membaca fenomena. Model ini memungkinkan untuk mengkaji isu-isu aktual yang saat ini sedang berkembang dan menjadi wacana aktual.⁴¹

Menurut Usman, di antara keempat model penelitian itu, model pertama, kedua, dan ketiga sudah banyak diaplikasikan, sementara model keempat sangat jarang dilakukan karena tergolong sulit untuk diterapkan. Usman kemudian mencontohkan penggunaan model penelitian keempat dengan menggunakan analisis integrasi-nterkoneksi dengan menggunakan tasawuf sebagai sudut pandang atau objek formal. Sementara objek material yang dibaca melalui perspektif tasawuf (sebagai objek formal) misalnya tentang radikalisme agama dan lainnya.⁴²

Paparan Usman di atas menunjukkan bahwa kajian tasawuf dapat digunakan dengan menggunakan empat model penelitian berparadigma integrasi-interkoneksi. Peneliti dan pengkaji tasawuf dapat menggunakan salah satu dari keempat model itu dalam kajiannya. Namun Usman mengingatkan bahwa, di antara keempat model penelitian itu, model penelitian keempat, yakni menggunakan

⁴⁰ Usman, "Cinta Sufistik", 210.

⁴¹ Usman, "Cinta Sufistik", 210-211.

⁴² Usman, "Cinta Sufistik", 211-212.

tasawuf sebagai objek formal atau mengaplikasikan teori tasawuf untuk mengkaji berbagai fenomena aktual belum banyak dilakukan. Dengan demikian, model ini perlu dikembangkan lebih jauh khususnya dalam studi tasawuf.

Metode Studi Islam Aplikasi Sosiologi Pengetahuan Sebagai Cara Pandang Karya Muhyar Fanani

Muhyar Fanani, dalam bukunya *Metode Studi Islam Aplikasi Sosiologi Pengetahuan Sebagai Cara Pandang* menawarkan penggunaan prinsip yang dikemukakan oleh Feyerabend, yakni prinsip pengembangbiakan dan prinsip apa saja boleh (*anything goes*) dalam kajian ilmu Kalam. Dengan menggunakan prinsip ini maka metode kajian ilmu Kalam tidak dapat dikembangkan dengan hanya menggunakan metode dan teori tunggal tetapi harus beragam dan berkembang sendiri-sendiri. Berdasarkan prinsip apa saja boleh inilah maka riset-riset ilmu kalam sesungguhnya dapat dilakukan dengan metode apa saja, kapan saja, di mana saja, oleh siapa pun juga dan bagaimana pun juga. Dengan kata lain, metode pengembangan ilmu kalam dapat dilakukan dengan cara apapun juga. Setiap orang bebas dan boleh mengikuti kecenderungannya melakukan usaha kritis memahami ilmu kalam sehingga ia mampu mencapai tingkat keyakinan yang lebih tinggi.⁴³

Berdasarkan atas prinsip ini, maka pengembangan ilmu kalam harus dilakukan dengan cara membebaskan para ilmuwan kalam dari dominasi metode kalam klasik. Berdasarkan kebebasan ini pula, maka pengembangan ilmu kalam merupakan tugas yang tidak pernah berakhir. Penelitian untuk pengembangan ilmu kalam harus dilakukan secara terus-menerus (*on going research*).⁴⁴

“Pendekatan Sejarah Sosial-Intelektual dalam Mengkaji Pemikiran Islam” Karya Nor Huda dalam *Arah Baru Studi Islam di Indonesia Teori dan Metodologi* (2008)

Pada tahun 2008 terdapat tulisan tentang pemikiran metodologis di seputar studi pemikiran Islam dengan menggunakan pendekatan

⁴³ Muhyar Fanani, *Metode Studi Islam Aplikasi Sosiologi Pengetahuan Sebagai Cara Pandang* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), 153-155.

⁴⁴ Fanani, *Metode Studi Islam*, 155-156.

sejarah sosial-intelektual. Tulisan itu adalah “Pendekatan Sejarah Sosial-Intelektual dalam Mengkaji Pemikiran Islam” karya Nor Huda.⁴⁵ Ada dua aspek yang dibahas oleh Huda di sini yaitu kerangka konseptual operasional sejarah sosial-intelektual dan signifikansi pendekatan dan analisis sejarah sosial-intelektual dalam mengkaji dan memahami pemikiran Islam.

Salah satu varian sejarah sosial adalah sejarah intelektual atau sejarah pemikiran (*history of thought*) atau sejarah ide (*history of idea*) baik tentang politik, ekonomi, sosial, teologi, hukum, budaya maupun bidang pemikiran lainnya. Sejarah pemikiran tidak membatasi diri pada pemikiran perorangan, tetapi juga pemikiran kolektif. Biasanya sejarah intelektual mencoba mencari kembali dan memahami penyebaran karya (*ide-ide*) pemimpin-pemimpin kebudayaan pada masyarakat tertentu. Sejarah intelektual juga mencoba memahami hubungan antara ide tertentu pada satu pihak dan di pihak lain “kecenderungan” (*drives*) dan “kepentingan” (*interest*), serta faktor-faktor non-intelektual pada umumnya, dalam sosiologi perorangan dan masyarakat.⁴⁶

Menurut Huda, pendekatan sejarah sosial-intelektual Islam adalah sejarah yang mengkonsentrasikan diri pada perkembangan ilmu-ilmu keagamaan yaitu pendapat-pendapat yang muncul dari para ulama atau pemikir Islam dan penerbitan berbagai karya keilmuan. Maksud dari pendekatan sejarah sosial intelektual di sini adalah rekontruksi masa

⁴⁵ Nor Huda adalah staf pengajar di Jurusan Peradaban Islam Fakultas Adab IAIN Raden Fatah Palembang. Pengampu mata kuliah sejarah sosial intelektual Islam di Indonesia ini lahir di Kudus, Jawa Tengah pada 1970. Pendidikan dasar sampai menengah diselesaikan di kota kelahirannya. Menyelesaikan jenjang kesarjanaannya di jurusan sejarah kebudayaan Islam Fakultas Adab IAIN (UIN) Sunan Kalijaga, Yogyakarta pada 1996. Program magister agama diselesaikan pada 2002 di lembaga yang sama dengan konsentrasi pada sejarah pendidikan Islam. Sejak 2003 mulai menempuh program doktor di UIN Sunan Kalijaga. Beberapa tulisannya telah dimuat di jurnal *Tsaqafiyat* (Fakultas Adab UIN Sunan Kalijaga) dan jurnal *Tamaddun* (Fakultas Adab IAIN Raden Fatah). Sebagai salah satu editor dan co-author buku *Rekontruksi dan Modernisasi Lembaga Pendidikan Islam* (Yogyakarta: Global Pustaka Utama, 2005) dan penulis *Islam Nusantara: Sejarah Sosial-Intelektual Islam di Indonesia* (Yogyakarta: Ar Ruzz Media, 2007). M. Sirozi, dkk., *Arah Baru Studi Islam di Indonesia Teori dan Metodologi* (Yogyakarta: Ar Ruzz Media Group, 2008), 380-381.

⁴⁶ Nor Huda, “Pendekatan Sejarah Sosial-Intelektual dalam Mengkaji Pemikiran Islam”, dalam M. Sirozi, dkk., *Arah Baru Studi Islam di Indonesia Teori dan Metodologi* (Yogyakarta: Ar Ruzz Media Group, 2008), 53-54.

lampau secara sistematis dan objektif terhadap hasil pemikiran atau gagasan keagamaan tertentu dari pemimpin atau tokoh keagamaan dengan memahami proses kecenderungan, atau kepentingan sebuah gagasan keagamaan itu dalam konteks sosial, kebudayaan, ekonomi atau bahkan politik. Aspek latar belakang sosial-kultural perlu diungkap untuk mengeksplorasi faktor-faktor sosial yang memengaruhinya. Demikian pula hubungan antara pemikir atau penulis dengan para pembaca pada masa itu dan peran para penguasa.⁴⁷

Menurut Huda, sebuah produk pemikiran tidak bisa dilepaskan dengan latar belakang kehidupan (*vorhafe*) yang pada gilirannya, akan mempengaruhi sudut pandang (*vorsicht*) dan konsep (*vorgriff*) yang dirumuskan oleh seorang intelektual. Dengan demikian, sejarah sosial-intelektual (*socio-intellectual history*) Islam bukan semata-mata mempelajari riwayat hidup seseorang (biografis) tanpa menghubungkan berbagai aspek yang turut membentuk diskursus atau pandangan hidup seseorang. Dalam sejarah intelektual perlu dikemukakan adanya korespondensi antartokoh yaitu reaksi atau respons atas pemikiran terdahulu.⁴⁸

Ada dua hal yang perlu diperhatikan dalam sejarah intelektual, yaitu: siapa pelaku dan apa tugas sejarah intelektual. Pelaku sejarah intelektual bisa perorangan (seorang tokoh), isme (sosialisme, komunisme, nasionalisme), gerakan intelektual, dan pemikiran kolektif. Tugas sejarah sosial-intelektual adalah (1) membicarakan pemikiran-pemikiran besar yang berpengaruh pada kejadian sejarah; (2) melihat konteks sejarahnya tempat ia muncul, tumbuh dan berkembang (sejarah di permukaan), dan (3) pengaruh pemikiran pada masa masyarakat bawah. Untuk menghadapi tugas-tugas ini, sejarah intelektual mempunyai tiga macam pendekatan, yaitu kajian teks, kajian konteks sejarah dan kajian hubungan antara teks dan masyarakatnya.⁴⁹

Dalam kajian teks, sejarah intelektual berusaha untuk menjelaskan asal-usul (genesis) sebuah pemikiran, konsistensi pemikiran, evolusi pemikiran, sistematika pemikiran, perkembangan dan perubahan

⁴⁷ Huda, "Pendekatan Sejarah", 54-55.

⁴⁸ Huda, "Pendekatan Sejarah", 55.

⁴⁹ Huda, "Pendekatan Sejarah", 55-56.

pemikiran, varian pemikiran, komunikasi pemikiran, dan dialektika internal dan kesinambungan pemikiran, serta intertekstualitas. Kajian konteks sejarah meliputi konteks sejarah, konteks politik, konteks budaya, dan konteks sosial. Sementara kajian hubungan antara teks dan masyarakat meliputi: pengaruh pemikiran, implementasi pemikiran, diseminasi pemikiran dan sosialisasi pemikiran.⁵⁰

Metodologi sejarah sosial-intelektual, menurut Huda, perlu meminjam konsep-konsep ilmu sosial dalam bentuk pendekatan interdisipliner. Hal ini diperlukan agar penulisan sejarah menjadi lebih kritis, tidak lagi deskriptif-naratif tetapi lebih bersifat deskriptif-analitis. Karena melalui bantuan ilmu-ilmu sosial, sejarah sosial-intelektual akan dapat merekonstruksi aspek-aspek pemikiran intelektual masa lampau secara lebih utuh dan tidak terpotong-potong karena peristiwa sejarah itu sendiri bersifat multidimensional. Misalnya, teori dan konsep diperlukan untuk memotret struktur masyarakat yang ikut membentuk pola pikir seorang intelektual. Antropologi diperlukan untuk membantu menganalisis aspek-aspek kebudayaan yang mengitari seorang intelektual. Ilmu filsafat, khususnya hermeneutika diperlukan untuk membantu dalam memahami teks-teks tertulis sang intelektual. Kemudian filologi dapat membantu untuk menangani teks-teks yang sudah berumur tua.⁵¹

Sejarah sosial-intelektual menggunakan metode penelitian sejarah yang memiliki empat tahapan pokok: (1) heuristik, mencari dan menemukan sumber-sumber sejarah, (2) kritik, menilai autentik atau tidaknya suatu sumber, (3) *aufassung*, sintesis dari fakta-fakta yang diperoleh melalui kritik sumber atau disebut juga analisis sumber, (4) *derstellung*, penyajian data dalam bentuk tertulis. Untuk mengumpulkan bukti (evidensi) atau data sejarah digunakan teknik dokumentasi, mencari dokumen-dokumen (bukti tertulis) baik bersifat primer maupun sekunder. Setelah semua data dikumpulkan, selanjutnya dilakukan penyeleksian untuk menentukan keabsahan sumber (tahap kritik intern dan ekstern). Data yang dianggap valid kemudian dianalisis dan ditafsirkan agar menjadi fakta sejarah. Untuk melakukan interpretasi beberapa teknik analisis dapat dipilih, yaitu

⁵⁰ Huda, "Pendekatan Sejarah", 56.

⁵¹ Huda, "Pendekatan Sejarah", 56-57.

teknik analisis isi (*content analysis*), analisis situasional (*action frame of reference*), analisis hermeneutis, atau menggabungkan ketiganya. Analisis isi berguna untuk mengeksplorasi (menyelidiki) keseimbangan atau penyimpangan (bias) politik dalam komunikasi dan digunakan juga untuk mrnguji hubungan antara konsep-konsep dengan isu-isu sosial. Analisis situasional digunakan untuk menganalisis bagaimana pelaku sejarah memberi interpretasi terhadap situasi yang dihadapinya, dan bagaimana aksi dan tindakan yang diambilnya dalam menghadapi situasi demikian. Pada tahap analisis ini, peneliti mengemukakan pandanganya terhadap pelaku sejarah. Terhadap aksi-aksi atau perbuatannya dan situasi yang dihadapi pelaku sejarah itu. Sementara hermeneutika diperlukan untuk memahami teks dan konteks. Untuk memahami konteks diperlukan hermeneutika sosial. Tugas utama ilmu sosial interpretatif (hermeneutika sosial) adalah menemukan maksud yang dimiliki pelaku melalui tindakannya.⁵²

Menurut Huda, hasil pemikiran seseorang sedikit banyak akan ditentukan dan dipengaruhi oleh berbagai variabel berikut ini dengan intensitas yang bervariasi. Pertama, pembacaan seseorang terhadap corak literatur (komunikasi) akan menentukan pemahaman seseorang terhadap teks dan kenyataan sosial (konteks). Kedua, latar belakang dan peran sosial atau *setting* sosial juga akan menentukan sikap seseorang, terutama dalam menentukan pentingnya fokus dan agenda masalah. Ketiga, latar belakang pendidikan atau disiplin ilmu yang dikuasai seseorang akan menentukan cara dan analisis mereka, terutama saat melakukan proses perumusan pemikiran. Keempat, pengalaman dan karakteristik personal juga akan menentukan seseorang dalam melakukan proses perumusan wacana. Kelima, perubahan kondisi-kondisi politik, ekonomi, dan sosio kultural akan mewarnai proses terbentuknya sebuah pemikiran seseorang.⁵³

Signifikansi pendekatan sejarah sosial-inelektual dalam mengkaji pemikiran Islam menurut Huda adalah terletak pada bantuannya mengungkap lahirnya sebuah hasil pemikiran keislaman dari seorang ulama, baik pemikiran dalam bidang tafsir, hukum Islam, tasawuf, maupun Kalam.

⁵² Huda, "Pendekatan Sejarah", 57-63.

⁵³ Huda, "Pendekatan Sejarah", 63-64.

Dengan sejarah sosial-intelektual dapat dianalisis transmisi keilmuan seorang ulama dan aspek-aspek sosial yang dihadapi oleh seorang ulama.⁵⁴

⁵⁴ Huda, "Pendekatan Sejarah", 71.

BAB 11

PENUTUP

Pemikiran metodologis kalangan sarjana muslim Indonesia pada dasarnya dipengaruhi oleh dua arus besar, yaitu pertama, konstruksi metodologi konvensional keilmuan Islam (ulum al-din) baik yang klasik maupun kontemporer yang lahir dari khazanah peradaban Islam sendiri dan kedua, konstruksi metodologis dari keilmuan Barat (ilmu-ilmu sosial-humaniora). Gabungan dua arus besar ini kemudian melahirkan pemikiran metodologis baik bersifat reproduktif maupun produktif kreatif-sintetik yang sejalan dengan konteks kehidupan kekinian. Gabungan dua arus besar ini juga melahirkan tren studi Islam yang mengarah pada corak teoantroposentrik-integralistik, interkonektif, empiris dan kontekstual. Meski demikian, kajian tekstual dan doktrinal tetap dipertahankan sebagai bagian integral dari kajian Islam yang tidak bisa dipisahkan apalagi ditinggalkan.

Sejumlah varian pemikiran yang muncul dalam pemikiran metodologis kalangan sarjana muslim Indonesia pada umumnya bukan bentuk pemikiran yang saling berlawanan atau kontradiktif. Tetapi hanya terbagi-bagi menjadi varian-varian pemikiran yang berkonsentrasi pada wilayah kajiannya masing-masing dan saling melengkapi. Pada pemikiran metodologis di bidang studi Alquran misalnya ada yang mengemukakan metode konvensional adapula yang menawarkan hermeneutika dan living Quran. Pada bidang hadis ada yang menawarkan metodologi kritik sanad dan matan hadis, ada yang kritik matan saja, dan adapula yang menawarkan metodologi memahami hadis (syarh dan hermeneutika) serta living hadis. Pada pemikiran metodologis untuk studi Islam secara umum ada yang mengusulkan sosiologi pengetahuan, pendekatan sejarah sosial-

intelektual, pendekatan integratif-interkonektif dan lainnya. Satu-satunya gagasan yang diperdebatkan adalah penggunaan hermeneutika untuk kajian Alquran.

Pada aspek genesis pemikiran, sarjana muslim Indonesia dipengaruhi oleh dua arus besar tradisi metodologis keilmuan Islam dan tradisi metodologis keilmuan Barat. Secara khusus mereka dipengaruhi oleh sejumlah intelektual muslim Timur Tengah dan Barat serta sejumlah intelektual muslim Indonesia sendiri yang memiliki pemikiran metodologis dalam studi Islam. Sebagian sarjana muslim Indonesia juga dipengaruhi oleh sejumlah intelektual Barat baik langsung maupun tidak langsung terutama terkait hermeneutika dan pendekatan ilmu-ilmu sosial lainnya.

Pemikiran metodologis kalangan sarjana muslim Indonesia tetap mempertahankan kesinambungan penggunaan metode konvensional dalam tradisi Islam namun di lain mereka juga menawarkan pemikiran metodologis yang berbeda dengan sebelumnya. Perubahan dan pengembangan gagasan metodologis terlihat dari penggunaan ilmu-ilmu humaniora seperti linguistik, hermeneutika dan filsafat yang semakin kuat tidak hanya pada wilayah pemikiran Islam tetapi juga pada wilayah studi Alquran dan hadis yang telah memiliki metodologi yang mapan. Mereka juga menekankan tren studi ke arah studi yang lebih bersifat empiris, fungsional dan kontekstual dengan kondisi dan kebutuhan kekinian.

DAFTAR PUSTAKA

- Abbas, Hasjim. *Kritik Matan Hadis Versi Muhaddisin dan Fuqaha*. Yogyakarta: Teras, 2004.
- Abdullah, M. Amin. *Studi Agama: Historisitas atau Normativitas?* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Abdullah, M. Amin. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi Pendekatan Integratif-Interkonektif*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.
- Abdullah, M. Amin dkk., *Islamic Studies dalam Paradigma Integrasi-Interkoneksi (Sebuah Ontologi)*. Yogyakarta: Suka Press, 2007.
- Abdullah, Amin dkk. *Mencari Islam Studi Islam dengan Berbagai Pendekatan*. Yogyakarta: PT. Tiara Wacana, 2000.
- Abdullah, Taufik dan Rusli Karim (ed.). *Metodologi Penelitian Agama Sebuah Pengantar*. Yogyakarta: PT. Tiara Wacana Yogya, 1991.
- Ali, A. Mukti. *Ilmu Perbandingan Agama di Indonesia*. Bandung: Mizan. 1989.
- Ali, Nizar. *Memahami Hadis Nabi Metode dan Pendekatan*. Yogyakarta: Idea Press Yogyakarta, 2011.
- Anwar, Rosihan dkk. *Pengantar Studi Islam*. Bandung: Pustaka Setia, 2009.
- Baidan, Nashruddin. *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.
- Bisri, Cik Hasan. *Model Penelitian Fiqh Jilid I Paradigma Penelitian Fiqh dan Fiqh Penelitian*. Jakarta: Kencana, 2003.
- Buchori, Didin Saefuddin. *Metodologi Studi Islam*. Bogor: Granada Sarana Pustaka, 2005.

- Faiz, Fahrudin. *Hermeneutika Al-Qur'an Tema-tema Kontroversial*. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2011.
- Fanani, Mukhyar. *Metode Studi Islam Aplikasi Sosiologi Pengetahuan Sebagai Cara Pandang*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- Ghazali, Abd Moqsith, dkk. *Metodologi Studi Al Qur'an*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2009.
- Hakim, Atang Abd. dan Jaih Mubarak. 1999. *Metodologi Studi Islam*. Bandung: Remaja Rosdakarya.
- Harahap, Syahrin. *Metodologi Studi dan Penelitian Ilmu-ilmu Ushuluddin*. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2000.
- Hidayat, Komaruddin. *Memahami Bahasa Agama Sebuah Kajian Hermeneutika*. Bandung: Mizan, 2011.
- Ilyas, Hamim dan Suryadi (eds.), *Wacana Studi Hadis Kontemporer*. Yogyakarta: PT Tiara Wacana Yogya, 2002.
- Ilyas, Yunahar dan M. Mas'udi (eds.), *Pengembangan Pemikiran terhadap Hadis*. Yogyakarta: LPPI Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, 1996.
- Kaelan, M.S. *Metode Penelitian Agama Kualitatif Interdisipliner*. Yogyakarta; Paradigma, 2010.
- Kau, Sofyan A.P. *Metode Penelitian Hukum Islam Penuntun Praktis untuk Penulisan Skripsi dan Tesis*. Gorontalo: Sultan Amai Press.
- Khoiriyah. *Memahami Metodologi Studi Islam (Suatu Konsep tentang Seluk Beluk Pemahaman Ajaran Islam, Studi Islam dan Isu-isu Kontemporer dalam Studi Islam)*. Yogyakarta: Teras, 2013.
- Maftukhin, dkk. *Nuansa Studi Islam Sebuah Pergulatan Pemikiran*. Yogyakarta: Teras, 2010.
- Maman Kh., U. et.al. *Metodologi Penelitian Agama Teori dan Praktik*. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2006.
- Mansyur, M. dkk. *Metodologi Penelitian Living Qur'an dan Hadis*. Yogyakarta: TH-Press dan Teras, 2007.

- Mudzhar, M. Atho. *Metodologi Studi Islam dalam Teori dan Praktek*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.
- Muhaimin dkk. *Kawasan dan Wawasan Studi Islam*, Cet. Ke-2. Jakarta: Kencana, 2007.
- Mulyanto, Sumardi (ed.). *Penelitian Agama Masalah dan Pemikiran*. Jakarta: Sinar Harapan, 1982.
- Muhtadi, Asep Saeful dan Agus Ahmad Safei. *Metode Penelitian Dakwah*. Bandung: Pustaka Setia, 2003.
- Muniron, dkk. *Studi Islam di Perguruan Tinggi*. Jember: STAIN Jember Press, 2010.
- Mustaqim, Abdul. *Pergeseran Epistemologi Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- Naim, Ngainun. *Pengantar Studi Islam*. Yogyakarta: Teras, 2009.
- Nasution, Khoirudin. *Pengantar Studi Islam*. Yogyakarta: ACAdemia+TAZZAFA, 2007.
- Nata, Abuddin. *Metodologi Studi Islam*. Jakarta: Rajawali Pers, 1999.
- Nata, Abuddin. *Ilmu Pendidikan Islam*. Jakarta: Kencana, 2010
- Noorhidayati, Salamah. *Kritik Teks Hadis: Analisis tentang ar-Riwayah bi al-Ma'na dan Implikasinya bagi Kualitas Hadis*. Yogyakarta: Penerbit Teras, 2009.
- Nurhakim, Moh. *Metodologi Studi Islam*. Malang: UMM Press, 2004.
- Qomar, Mujamil. *Epistemologi Pendidikan Islam dari Metode Rasional hingga Metode Kritik*. Jakarta: Erlangga, 2005.
- Qomar, Mujamil. *Fajar Baru Islam Indonesia? Kajian Konprehensif atas Arah Sejarah dan Dinamika Intelektual Islam Nusantara*. Bandung: Mizan, 2012.
- Qomar, Mujamil. *Pemikiran Islam Metodologis: Model Pemikiran Alternatif dalam Memajukan Peradaban Islam*. Yogyakarta: Teras, 2012.

- Rahtikawati, Yayan dan Dadan Rusmana, *Metodologi Tafsir Al-Qur`an Strukturalisme, Semantik, Semiotik, dan Hermeneutika*. Bandung: Pustaka Setia, 2013.
- Ridwan, M. Deden (ed.). *Tradisi Baru Penelitian Agama Islam Tinjauan Antardisiplin Ilmu*. Bandung Nuansa, 2001.
- Riyadi, Hendar. *Tafsir Emansipatoris Arah Baru Studi Tafsir Al-Quran*. Bandung: Pustaka Setia, 2005.
- Rosadisastra, Andi. *Metode Tafsir Ayat-ayat Sains dan Sosial*. Jakarta: Amzah, 2007.
- Sahrodi, Jamali. *Metodologi Studi Islam: Menelusuri Jejak Historis Kajian Islam ala Sarjana Orientalis*. Bandung: Pustaka Setia, 2008.
- Shihab, M. Quraish. *Membumikan Al-Quran Fungsi dan Peran Wahyu*. Bandung: Mizan, 1995.
- Shihab, M. Quraish. *Membumikan Al-Quran Jilid 2*. Jakarta: Lentera Hati, 2010.
- Shihab, M. Quraish. *kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat al-Qur`an*. Jakarta: Lentera Hati, 2013.
- Sirozi, M., dkk. *Arah Baru Studi Islam di Indonesia Teori dan Metodologi*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2008.
- Sumbulah, Umi. *Kritik Hadis Pendekatan Historis Metodologis*. Malang: UIN-Malang Press, 2008.
- Suryadi dan M. Alfatih Suryadilaga. 2009. *Metodologi Penelitian Hadis*. Yogyakarta: Teras dan TH-Press.
- Suryadilaga, M. Alfatih. *Metodologi Syarah Hadis*. Yogyakarta: Suka Press UIN Sunan Kalijaga, 2012.
- Suryadilaga, M. Alfatih. *Aplikasi Penelitian Hadis dari Teks ke Konteks*. Yogyakarta: Teras, 2009.
- Suryadilaga, Alfatih dkk., *Metodologi Ilmu Tafsir*, editor: Ainur Rofiq Adnan. Yogyakarta: Teras, 2010.

- Syamsuddin, Sahiron. *Hermeneutika AlQur`an Mazhab Yogya*. Yogyakarta: Islamika, 2003.
- Syamsuddin, Sahiron (ed.). *Hermeneutika Al-Qur`an dan Hadis*. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010.
- Thahir, Lukman S. *Studi Islam Interdisipliner Aplikasi Pendekatan Filsafat, Sosiologi dan Sejarah*. Yogyakarta: Qirtas, 2004.
- Thohir, Ajid. *Studi Kawasan Dunia Islam Perspektif Etno-Linguistik dan Geo-Politik*. Jakarta: Rajawali Pers, 2009.
- Wijaya, Aksin. *Arah Baru Studi Ulum al-Qur`an Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.
- Zuhri, Muh. *Telaah Matan Hadis Sebuah Tawaran Metodologis*. Yogyakarta: LESFI, 2003.

TENTANG PENULIS



Rahmadi, S.Ag., M.Pd.I. lahir pada tanggal 10 Oktober 1974 di Batulicin (Kabupaten Tanah Bumbu). Pendidikan S1 ditempuh di Fakultas Tarbiyah IAIN Antasari Banjarmasin Jurusan Pendidikan Agama Islam (selesai tahun 1999) dan S2 di Program Pascasarjana IAIN Antasari Konsentrasi Pemikiran Pendidikan Islam (selesai tahun 2008). Sejak tahun 2000 diangkat sebagai CPNS dan sejak tahun 2002 menjadi dosen tetap pada Fakultas Ushuluddin dan Humaniora IAIN Antasari Banjarmasin. Jabatan akademis sekarang adalah lektor kepala (Pembina IV/a) dengan mata kuliah keahlian Metodologi Riset.

