Vol. 05 No. 09 (2026) : 118-137
e-ISSN: 2964-0131
p-ISSN-2964-1748
UNISAN JURNAL: JURNAL MANAJEMEN DAN PENDIDIKAN
e-ISSN: 2964-0131 p-ISSN-2964-1748
Available online at https://journal.an-nur.ac.id/index.php/unisanjournal

HERMENEUTIKA FILOSOFIS, SUBJEKTIF DAN MODERAT

Suryadi[1], Sarwadi[2], Agus Mushoddiq[3], Abdul Fatah Idris[4]
Universitas Ma'arif Lampung (UMALA), Indonesia
Email: suryadisthimm@gmail.com ; sarwadimm@gmail.com, [3]ma.mushodiq@umala.ac.id, [4]abdulfatahidris05@gmail.com

Abstract

Artikel ini mengkaji tiga aliran utama dalam pemikiran hermeneutika kontemporer hermeneutika filosofis, subjektif, dan moderat serta implikasinya terhadap studi Al-Qur'an dan Hadis. *Permasalahan yang dibahas* adalah ketegangan yang terus berlangsung antara pendekatan objektif-tekstualis yang mengklaim adanya satu makna otoritatif dan pendekatan subjektif-relativis yang melarutkan otoritas teks ke dalam cakrawala pembaca. Studi ini *bertujuan* untuk memetakan ketiga paradigma tersebut dan menguraikan kerangka kerja hermeneutika moderat yang menyeimbangkan upaya pencarian makna asli teks dengan peran sah pembaca dalam penafsiran. Dengan menggunakan *metode penelitian* kepustakaan kualitatif, artikel ini menganalisis karya ilmiah kontemporer dari jurnal-jurnal Indonesia maupun internasional selama satu dekade terakhir. *Temuan penelitian* menunjukkan bahwa hermeneutika filosofis, khususnya konsep peleburan cakrawala (fusion of horizons) dari Gadamer, memberikan landasan ontologis untuk memahami penafsiran sebagai peristiwa dialogis, sementara hermeneutika subjektif menekankan peran konstruktif pembaca. Aliran moderat, yang diwakili oleh hermeneutika seimbang Gracia dan konsep hermeneutika terbatas (bounded hermeneutics), menawarkan sintesis yang menjaga kesucian teks ilahi sekaligus tetap responsif terhadap konteks kontemporer. Artikel ini menyimpulkan bahwa hermeneutika moderat merupakan paradigma yang paling tepat untuk mengembangkan penafsiran Al-Qur'an yang kontekstual namun bertanggung jawab di Indonesia.

Keywords: *Philosophical, Subjective, Moderate, Qur'anic Interpretation, Fusion of Horizons*

PENDAHULUAN

Hermeneutika telah menjadi salah satu isu paling kontroversial dalam studi Islam kontemporer. Kontroversi ini berakar pada perbedaan mendasar mengenai status ontologis teks suci dan otoritas penafsiran. Kelompok yang menolak hermeneutika umumnya berargumen bahwa metode ini berasal dari tradisi Barat dan digunakan untuk memahami Bible, sehingga dianggap tidak sesuai dengan struktur *'ulūm al-Qur'ān* serta berpotensi menimbulkan relativisme makna dan melemahkan otoritas wahyu . Ulama tradisional seperti Al-Suyuti dan Ibn Taymiyyah menolak hermeneutika karena dianggap bertentangan dengan epistemologi Islam yang berbasis wahyu dan syariat. Sebaliknya, kelompok yang menerima hermeneutika memandangnya sebagai alat bantu untuk menafsirkan

Alquran secara kontekstual dan relevan dengan tantangan kontemporer .[1] Ketegangan inilah yang menjadikan hermeneutika sebagai medan perdebatan yang tidak hanya bersifat metodologis, tetapi juga teologis dan ideologis. Di antara tokoh yang paling kontroversial dalam diskursus ini adalah Nasr Hamid Abu Zayd dan Fazlur Rahman. Abu Zayd, intelektual Mesir yang dituduh murtad karena teori interpretasinya, menekankan historisitas teks Alquran dan menolak sakralisasi statis . Melalui hermeneutika sastra-linguistik, ia memposisikan Alquran sebagai produk budaya yang harus dipahami dalam konteks sosio-historis, sebuah pendekatan yang memicu relativisasi tafsir dan dekonstruksi ilmu Islam tradisional .[2] Ia menuai kritik tajam dari ulama Salaf yang menolak desakralisasi teks, meskipun hermeneutikanya menawarkan pembacaan dinamis atas Alquran [3] Sementara itu, Fazlur Rahman mengembangkan teori *double movement* yang menuntut pemahaman Alquran melalui dua gerak: dari konteks kekinian ke masa turunnya wahyu untuk menemukan ideal moral, lalu kembali ke konteks kekinian untuk menerapkan ideal moral tersebut.[4] Teori ini dinilai sebagai representasi hermeneutika metodologis Barat yang berimplikasi pada relativisasi ajaran normatif Islam dan dekonstruksi hukum-hukum *qaṭ'ī*.[5]

Meskipun demikian, sejumlah sarjana Muslim kontemporer berupaya mencari jalan tengah melalui pendekatan integratif yang menggabungkan fleksibilitas hermeneutika dengan keutuhan prinsip *uṣūl tafsīr*. Model seperti *Tafsir Maqāṣidī* dan pendekatan kontekstual Quraish Shihab menjadi contoh konkret bagaimana integrasi ini dapat diterapkan untuk menghasilkan metodologi tafsir yang lebih relevan dan responsif terhadap tantangan kontemporer tanpa mengorbankan otoritas teks wahyu .[6] Dengan demikian, hermeneutika dalam studi Islam kontemporer bukan sekadar metode alternatif, melainkan medan negosiasi epistemologis yang menuntut kejelasan pijakan ontologis, batas metodologis, dan etika penafsiran yang bertanggung jawab. Di satu sisi, ia menawarkan kerangka metodologis yang memungkinkan teks suci berdialog dengan realitas modern yang

---

[1] Ali Mursyid . Pro Kontra Hermenutika Di Kalangan Dosen Tafsir (Studi Kasus di Institut Ilmu Al-Quran Jakarta UIN Syarif Hidayatullah dan Universitas PTIQ) 2025 https://repository.iiq.ac.id/xmlui/handle/123456789/4622?show=full

[2] Iwan Setiawan, Abd Aziz,. Pendekatan Hermeneutik Nasr Hamid Abu Zayd Dalam Studi Al-Qur'an: Analisis Terhadap Konsep Teks Dan Produk Budaya.2026 https://journal.ptiq.ac.id/index.php/alburhan

[3] Al-Ayyuubi, Mohammad Salahuddin. "Implementation of Gracia's Hermeneutics in Qur'anic Studies from the Perspective of Indonesian Muslim Scholars." *Al-Dhikra* (2023). https://journal.ptiq.ac.id/index.php/aldhikra/article/download/262/240/

[4] Robi Rahman, Daden Analisis Kritis terhadap Pembaruan Interpretasi Fazlur Rahman dalam Studi Al-Qur'an**.** Vol. 2 No. 1 (2025): Al Mudzakarah: Journal of Islamic Studies https://garuda.kemdiktisaintek.go.id/documents/detail/5477997

[5] Ibid

[6] Ahmad, Nur. "Kajian Hermeneutik Al-Qur'an Kontemporer: Telaah Kritis terhadap Model Hermeneutika Nasr Hamid Abu Zaid." *Jurnal Hermeneutik*, Vol. 9, No. 1, 2016. DOI: 10.21043/hermeneutik.v9i1.886

terus berubah. Di sisi lain, ia sering dituduh membawa benih relativisme yang mengancam otoritas wahyu dan menempatkan subjektivitas penafsir di atas teks. Ketegangan ini tidak hanya bersifat akademis, tetapi juga berdampak pada lanskap keberagamaan di Indonesia, di mana perdebatan tentang hermeneutika sering kali terpolarisasi antara pendukung yang melihatnya sebagai keniscayaan metodologis dan penolak yang menganggapnya sebagai ancaman terhadap kemurnian ajaran Islam.Fenomena penolakan hermeneutika memperlihatkan ketegangan epistemologis yang tidak sekadar metodologis, melainkan juga teologis dan ideologis. Titik keberatan utama mereka terletak pada asumsi hermeneutika bahwa setiap pemahaman adalah interpretasi subjektif yang bersifat relatif, sehingga makna teks tidak lagi memiliki kepastian dan dapat didesakralisas. Di karena dianggap sebagai produk Barat yang memandang semua pemahaman sebagai interpretasi subjektif yang bersifat relatif.[7] Kekhawatiran ini bukan tanpa dasar: hermeneutika subjektif yang dikembangkan oleh tokoh-tokoh seperti Hans-Georg Gadamer dan Jacques Derrida memang menekankan bahwa teks bersifat terbuka dan maknanya tidak lagi terikat pada intensi pengarang, melainkan pada apa yang tertera dalam teks itu sendiri dan bagaimana pembaca memahami dan menggunakannya. Dalam konteks keagamaan, teori ini berimplikasi pada rekomendasi bahwa teks Al-Qur'an ditafsirkan sesuai dengan konteks dan kebutuhan kekinian, lepas dari realitas historis dan *asbāb al-nuzūl*-nya di masa lalu.[8] Rekomendasi semacam itu perlu dibaca secara kritis karena sesungguhnya mencampuradukkan antara *kontekstualisasi* dan *dekontekstualisasi*: yang pertama menuntut pemahaman mendalam atas latar sosio-historis wahyu sebelum menarik makna untuk masa kini, sedangkan yang kedua justru memutus relasi organik antara teks dan konteks kemunculannya. Thohar al-Abza, dalam artikelnya "Kritik Muhammad Shahrur terhadap Asbab al-Nuzul dalam Penafsiran al-Qur'an" (*Journal of Qur'an and Hadith Studies*, Vol. 1, No. 2, 2012), membuktikan kelemahan pendapat Shahrur yang menyatakan bahwa penafsiran masa kini tidak memerlukan *asbāb al-nuzūl* karena tradisi itu dianggap sekadar bentuk sejarah yang hanya berlaku pada masa pewahyuan.[9] Padahal, sebagaimana ditegaskan Fatihatun Nadliroh dkk. dalam "Reasserting the Role of Asbab al-Nuzul in Contextualizing Quranic Teachings: A Critical Hermeneutical Inquiry in the Modern Age" (*At-Tibyan: Jurnal Ilmu Alquran dan Tafsir*, Vol. 10, No. 1, 2025), integrasi *asbāb al-nuzūl* ke dalam hermeneutika Alquran kontemporer justru meningkatkan kesetiaan terhadap teks sekaligus

---

[7] Afrilianti, A. (2024). Epistemologi Hermeneutika. *A. Bahroni, PH Suciyati, & Wahyudi (Eds.), Ontologi, Epistemologi, dan Aksiologi*, 221-240..

[8] Alma Zakkiyah. "Pro Kontra Hermeneutika di Kalangan Dosen Tafsir (Studi Kasus di Institut Ilmu Al-Quran Jakarta, UIN Syarif Hidayatullah, dan Universitas PTIQ)." Skripsi, Institut Ilmu Al-Qur'an Jakarta, 2025

[9] al-Abza, M. Thohar. "Kritik Muhammad Shahrur terhadap Asbab al-Nuzul dalam Penafsiran al-Qur'an." *Journal of Qur'an and Hadith Studies*, Vol. 1, No. 2, 2012, hlm. 41–64

relevansi kontekstual, sehingga *asbāb al-nuzūl* harus diposisikan sebagai mekanisme interpretatif inti, bukan catatan historis pelengkap[10] Mengabaikan *asbāb al-nuzūl* dengan alasan "kebutuhan kekinian" sama halnya dengan mengklaim memahami maksud sebuah kalimat tanpa mengetahui siapa yang mengatakannya, kepada siapa, kapan, dan dalam situasi apa suatu kekeliruan metodologis yang berpotensi melahirkan penafsiran parsial dan menyimpang dari tujuan utama syariat.

Namun, reduksi hermeneutika hanya pada dimensi subjektifnya merupakan kesalahan teoretis yang serius. Sebagaimana ditegaskan dalam literatur, teori relativitas dan subjektivitas penafsiran hanyalah salah satu model dari beberapa model teori hermeneutika modern Barat. [11] Pernyataan bahwa teori relativitas dan subjektivitas penafsiran hanyalah salah satu model dari beberapa model teori hermeneutika modern Barat menuntut penelusuran tipologis yang cermat terhadap keragaman internal tradisi hermeneutika itu sendiri, sebab mengidentifikasinya secara monolitik sebagai teori relativitas merupakan kekeliruan kategori yang mengabaikan spektrum model yang terbentang di dalamnya,Dalam khazanah hermeneutika modern Barat, setidaknya dapat diidentifikasi tiga aliran utama: aliran objektivis yang dikembangkan oleh Friedrich Schleiermacher, Wilhelm Dilthey, dan Emilio Betti; aliran subjektivis yang diasosiasikan dengan Hans-Georg Gadamer; serta aliran objektivis-cum-subjektivis yang diupayakan Paul Ricœur. Emilio Betti, misalnya, merumuskan empat kanon interpretasi objektif otonomi hermeneutika objek, totalitas makna, aktualisasi pemahaman, dan harmonisasi pemahaman yang secara eksplisit menempatkan objektivitas sebagai prinsip epistemologis yang harus dijaga dalam proses penafsiran, dan bahkan menegaskan bahwa kebenaran objektif dapat dicapai, dalam batas-batas perspektif yang diadopsi. Sejalan dengan itu, E.D. Hirsch melalui *Validity in Interpretation* (1967) menegaskan bahwa objektivitas dapat dicapai dalam studi humaniora melalui pemisahan tegas antara *meaning* (makna teks yang tidak berubah) dan *significance* (signifikansi yang berubah sesuai konteks pembaca), serta memperingatkan bahaya relativisme yang lahir dari "ateisme kognitif". Adapun Paul Ricœur menempuh jalan tengah dengan menolak reduksi teks pada subjektivitas penafsir maupun pada struktur objektif semata, dan sebaliknya menekankan dialektika antara pemahaman (*comprehension*) dan penjelasan (*explanation*) sebagai dua momen yang saling melengkapi dalam proses interpretasi Dalam konteks kajian Alquran, Sahiron Syamsuddin memetakan aliran penafsiran kontemporer ke dalam tiga kelompok quasi-objektivis konservatif, subjektivis, dan quasi-objektivis progresif di mana aliran ketiga, yang dianut oleh

[10] Nadliroh, Fatihatun, Suwarno, dan Ahmad Yusam Thobroni. "Reasserting the Role of Asbab al-Nuzul in Contextualizing Quranic Teachings: A Critical Hermeneutical Inquiry in the Modern Age." *At-Tibyan: Jurnal Ilmu Alquran dan Tafsir*, Vol. 10, No. 1, 2025. DOI: 10.32505/at-tibyan.v10i1.11436

[11] Siswanto, J. (2024). *Horizon Hermeneutika*. UGM PRESS

Fazlur Rahman, Mohammad al-Thalibi, dan Nashr Hamid Abu Zayd, justru memberikan perhatian yang sama terhadap makna asal literal (*al-ma'nā al-aṣlī*) dan pesan utama (*al-maghzā*) di balik makna literal.[12] Fazlur Rahman sendiri merumuskan teori *double movement* sebagai hermeneutika yang memadukan pemikiran al-Syātibī tentang makna universal teks.[13]. dengan pemikiran Emilio Betti tentang gerak bolak-balik antara dunia teks dan dunia penafsir [14].Implikasi akademiknya, mengidentifikasi hermeneutika secara monolitik sebagai teori relativitas dan subjektivitas penafsiran bukan hanya mengabaikan keragaman model internal tradisi hermeneutika modern Barat, melainkan juga menutup ruang bagi seleksi kritis dan integrasi metodologis yang bertanggung jawab dalam studi Alquran kontemporer; pengakuan terhadap spektrum model objektivis, subjektivis, dan objektivis-cum-subjektivis justru memungkinkan peneliti memilih dan mengadaptasi kerangka hermeneutis yang paling sesuai dengan prinsip *'ulūm al-Qur'ān* dan kebutuhan kontekstual masing-masing kajian.Terdapat pula hermeneutika objektif yang berupaya merekonstruksi makna asli teks, serta berbagai posisi di antara keduanya. Dalam konteks studi Al-Qur'an, Sahiron Syamsuddin menyederhanakan tipologi pembacaan kontemporer menjadi tiga macam: quasi-objektivis konservatif, subjektivis, dan quasi-objektivis progresif[15]. Abdullah Saeed juga memetakan model pembacaan Al-Qur'an ke dalam tiga kategori: tekstualis, semi-tekstualis, dan kontekstualis. Pemetaan-pemetaan ini menunjukkan bahwa lanskap hermeneutika jauh lebih kompleks daripada sekadar dikotomi objektif-subjektif.

Gap antara *das sollen* dan *das sein* terletak pada kenyataan bahwa sebagian besar diskursus di Indonesia masih berkutat pada polarisasi ekstrem: antara penerimaan tanpa reserve terhadap hermeneutika sebagai metode ajaib yang menyelesaikan semua masalah, dan penolakan total yang mengabaikan kekayaan nuansa di dalam tradisi hermeneutika itu sendiri. Padahal, Tradisi hermeneutika modern menawarkan spektrum posisi yang jauh lebih kaya daripada sekadar dikotomi objektivis–subjektivis, mulai dari hermeneutika filosofis yang berfokus pada hakikat pemahaman sebagai peristiwa ontologis, hermeneutika subjektif yang menekankan peran konstruktif pembaca, hingga hermeneutika moderat yang berupaya menjembatani keduanya. Hans-Georg Gadamer, melalui *Wahrheit und Methode* (1960), menggeser hermeneutika dari aras epistemologis ke aras ontologis

---

[12] Syamsuddin, Sahiron. *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*. Edisi Revisi. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2017

[13] Fahrudin, Ahmad. "Kritik Keabsahan Tafsir Hermeneutika: Menjaga Dimensi Ilahiah Tafsir Al-Qur'an." *Jurnal Muntashir*, Universitas PTIQ Jakarta, 2026

[14] Betti, Emilio. *Teoria generale della interpretazione*. Milan: Giuffrè, 1955

[15] Sahiron Syamsuddin, "Tipologi Pembacaan Al-Qur'an Kontemporer," *Digilib UIN Sunan Kalijaga* (2016
https://www.google.co.id/search?hl=id&q=Sahiron+Syamsuddin,+%22Tipologi+Pembacaan+Al-Qur%27an+Kontemporer,%22+Digilib+UIN+Sunan+Kalijaga+(2016

dengan menegaskan bahwa *being that can be understood is language* dan bahwa pemahaman (*Verstehen*) merupakan modus fundamental keberadaan manusia, bukan sekadar prosedur metodis untuk menangkap makna teks. Dalam kerangka ini, prasangka (*Vorurteil*), tradisi, dan cakrawala (*Horizont*) bukanlah penghalang objektivitas, melainkan kondisi ontologis yang memungkinkan pemahaman itu sendiri, sehingga peleburan cakrawala (*Horizontverschmelzung*) antara teks dan penafsir menjadi peristiwa hermeneutis yang produktif. Pada kutub lain, hermeneutika subjektif yang berakar pada teori resepsi dan estetika penerimaan menegaskan bahwa makna teks tidak sepenuhnya otonom, melainkan turut dikonstitusi oleh horizon harapan (*Erwartungshorizont*), pengalaman, dan kondisi emosional pembaca; subjektivitas di sini bukan gangguan terhadap objektivitas, melainkan elemen penting yang memperkaya dan menghidupkan makna teks. Di antara kedua kutub tersebut, Paul Ricœur menawarkan hermeneutika moderat yang menolak reduksi teks pada subjektivitas penafsir maupun pada struktur objektif semata, dengan menempatkan penafsir *in medias res* selalu di tengah, tidak di belakang dan tidak di depan teks serta menekankan dialektika antara *explanation* (penjelasan struktural) dan *comprehension* (pemahaman eksistensial) sebagai dua momen yang saling melengkapi. Dalam konteks kajian Alquran, Sahiron Syamsuddin memetakan aliran hermeneutika kontemporer ke dalam tiga kelompok quasi-objektivis konservatif, subjektivis, dan quasi-objektivis progresif di mana aliran ketiga, yang dianut oleh Fazlur Rahman dan Nashr Hamid Abu Zayd, memberikan perhatian yang sama terhadap makna asal literal (*al-ma'nā al-aṣlī*) dan pesan utama (*al-maghzā*) di balik makna literal. Dengan demikian, pengakuan terhadap spektrum hermeneutika filosofis, subjektif, dan moderat membuka ruang bagi seleksi kritis dan integrasi metodologis yang lebih bertanggung jawab dalam studi Alquran, alih-alih mereduksi hermeneutika secara monolitik sebagai teori relativitas dan subjektivitas penafsiran semata.

Urgensi kajian ini terletak pada kebutuhan mendesak akan kerangka konseptual yang dapat memandu penafsiran Al-Qur'an yang kontekstual namun tetap bertanggung jawab secara metodologis. Hermeneutika filosofis Gadamer, yang berpusat pada konsep *fusion of horizons* antara teks dan pembaca, menawarkan kerangka interpretatif yang menekankan dialog, pemahaman historis, dan keterbukaan terhadap makna. [16] Prinsip-prinsip hermeneutika Gadamer. [17] Keterbukaan dialogis dan kesadaran historis—sejalan dengan nilai-nilai moderasi beragama dalam Islam, seperti *tawasuth* (jalan tengah), *tasamuh* (toleransi),

[16] Sayyidatina Aisyah dkk., "Hermeneutika Filosofis Gadamer dalam Kajian Al-Qur'an: Relevansi bagi Moderasi Beragama di Indonesia," *Indonesian Journal of Islamic Thought and Philosophy* 8, no. 1 (2026) https://ejournal.radenintan.ac.id/index.php/ijitp/article/view/29649

[17] Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. Terj. Joel Weinsheimer dan Donald G. Marshall. London: Continuum, 2004

dan *ta'adul* (keseimbangan) [18] Keterbukaan dialogis menuntut penafsir bersedia mendengar "yang lain" dan tidak mengklaim monopoli makna, sedangkan kesadaran historis mengakui bahwa setiap pemahaman selalu terikat pada konteks sosial dan historis penafsirnya; keduanya beresonansi dengan *tawasuth* yang menolak ekstremisme tafsir, *tasamuh* yang menghargai perbedaan pendapat, serta *ta'adul* yang menempatkan keadilan sebagai orientasi penafsiran. Dengan demikian, penerapan gagasan hermeneutika filosofis dalam kajian Alquran bukanlah akomodasi terhadap relativisme, melainkan kontribusi epistemologis bagi pengembangan paradigma tafsir yang inklusif, kontekstual, dan moderat di tengah pluralitas masyarakat Indonesia. Sementara itu, hermeneutika moderat yang dikembangkan oleh Jorge J.E. Gracia menekankan keseimbangan antara pencarian makna asal teks dan peran pembaca dalam penafsiran, sehingga dapat diaplikasikan pada kajian Al-Qur'an dan Hadis tanpa bertentangan dengan kaidah-kaidah penafsiran yang telah mapan. [19]

Kajian pustaka menunjukkan bahwa pembahasan tentang hermeneutika dalam studi Islam telah menjadi bidang yang dinamis dalam satu dekade terakhir. Penelitian oleh Sayyidatina Aisyah dkk. (2025) mengkaji relevansi hermeneutika Gadamer bagi moderasi beragama di Indonesia dan menemukan bahwa prinsip keterbukaan dialogis dan kesadaran historis Gadamer sejalan dengan nilai-nilai *wasathiyyah*. Mohammad Salahuddin Al-Ayyuubi (2023) mendeskripsikan hermeneutika moderat Gracia dan upayanya diaplikasikan oleh sarjana Muslim Indonesia dalam kajian Al-Qur'an.[20] Studi lain menawarkan formulasi *bounded hermeneutics* sebagai model penafsiran moderat yang relevan dengan dinamika zaman namun tetap menjaga kesakralan teks ilahi. [21] Namun, sebagian besar kajian tersebut masih terfokus pada satu tokoh atau satu aliran tertentu, dan belum banyak yang secara sistematis memetakan ketiga paradigma filosofis, subjektif, dan moderat dalam satu kerangka komparatif. Di sinilah letak kebaruan (*novelty*) makalah ini: ia menawarkan pemetaan konseptual tersebut memiliki nilai akademik yang signifikan karena mampu menjelaskan posisi masing-masing paradigma dalam studi Islam, menyingkap ketegangan epistemologis yang menyertainya, serta merumuskan sintesis moderat sebagai jalan tengah yang produktif bagi pengembangan studi

---

[18] Aisyah, Sayyidatina, Farkha Fitri Fadilah, Idam Mugi Salam, Kholil Mustofa, Akbar Nugraha Muhammad, Achmad Rifki Al-Farizi, dan Muhammad Nur. "Hermeneutika Filosofis Gadamer dalam Kajian Al-Qur'an: Relevansi bagi Moderasi Beragama di Indonesia." *Indonesian Journal of Islamic Theology and Philosophy*, Vol. 8, No. 1, 2026. DOI: 10.24042/ijitp.v8i1.29649. https://garuda.kemdiktisaintek.go.id/documents/detail/6569545 DAN https://ejournal.radenintan.ac.id/index.php/ijitp/article/view/29649

[19] Mohammad Salahuddin Al-Ayyuubi, "Implementation of Gracia's Hermeneutics in Qur'anic Studies from the Perspective of Indonesian Muslim Scholars," *Al-Dhikra* (2023) https://journal.ptiq.ac.id/index.php/aldhikra/article/download/262/240/523

[20] Ibid

[21] Bounded Hermeneutics: A Moderate Model of Qur'anic Interpretation," *Jurnal Indonesia Sosial Sains* (2026), https://garuda.kemdiktisaintek.go.id

Islam di Indonesia. Dalam lanskap keilmuan Islam kontemporer, setidaknya dapat diidentifikasi beberapa paradigma yang saling berkompetisi: paradigma normatif-teologis yang berakar pada tradisi tekstual klasik, paradigma historis-empiris yang mendekati Islam sebagai fenomena sosial-budaya, serta paradigma integratif-interkonektif yang berupaya menjembatani keduanya. M. Amin Abdullah, melalui gagasan integrasi-interkoneksi, menawarkan paradigma dialogis-interkonektif yang memandang ilmu agama dan ilmu umum tidak lagi terpisah secara dikotomis, melainkan saling terhubung dalam sebuah jaring pengetahuan yang kompleks. Paradigma ini berfungsi sebagai titik tengah antara kecenderungan Islamisasi ilmu yang purifikatif dan pendekatan sekularisasi ilmu yang menegasikan otoritas wahyu-. Sementara itu, Nahdlatul Ulama mengembangkan *Fiqih Peradaban* sebagai model sintesis yang mengintegrasikan warisan metodologi fikih klasik (*uṣūl al-fiqh*, *qawā'id fiqhiyyah*) dengan pendekatan *maqāṣid al-sharī'ah* dan wawasan ilmu sosial modern, sehingga ijtihad tetap berada dalam parameter metodologi klasik yang diperluas. Sintesis semacam ini memungkinkan tradisi tidak diposisikan sebagai kendala yang menghambat pembaruan, melainkan sebagai sumber epistemologis yang memberikan legitimasi teologis dan keilmuan bagi inovasi metodologis. Dengan demikian, pemetaan konseptual yang menjelaskan posisi masing-masing paradigma, ketegangan di antara mereka, dan bagaimana sintesis moderat dapat menjadi jalan tengah, bukan hanya berfungsi sebagai klasifikasi akademik semata, melainkan juga sebagai kerangka kerja yang memungkinkan peneliti memilih dan mengadaptasi pendekatan yang paling sesuai dengan prinsip *'ulūm al-Qur'ān* dan kebutuhan kontekstual masyarakat Muslim Indonesia.

Berdasarkan latar belakang di atas, rumusan masalah dalam makalah ini adalah: 1.Bagaimana karakteristik hermeneutika filosofis dalam pemikiran Hans-Georg Gadamer? 2.Bagaimana hermeneutika subjektif memandang relasi antara teks, pembaca, dan makna? 3.Bagaimana hermeneutika moderat menawarkan sintesis antara objektivisme dan subjektivisme? 4. Bagaimana implikasi ketiga paradigma tersebut bagi pengembangan studi Al-Qur'an dan Hadis di Indonesia?

METODE

Penulisan makalah ini menggunakan metode kualitatif deskriptif berbasis studi kepustakaan (*library research*) dengan pendekatan komparatif-konseptual. Metode ini dipilih karena objek kajian bersifat teoretis dan konseptual, sehingga penelusuran sistematis terhadap literatur menjadi niscaya. Data dihimpun dari pelbagai sumber literatur ilmiah, terutama artikel jurnal relevan dalam sepuluh tahun terakhir, buku, dan sumber akademik lain yang kredibel. Studi kepustakaan tidak sekadar mengumpulkan data, melainkan menuntut kemampuan membaca, menafsir, dan mengorganisasi gagasan secara kritis[22] Data dianalisis secara

[22] Sugiyono. *Metode Penelitian Kualitatif*. Bandung: Alfabeta, 2019 dan

interaktif-kualitatif melalui reduksi data, penyajian data, dan penarikan simpulan[23] Dengan alur ini, kajian diarahkan untuk membangun argumentasi yang sistematis, reflektif, dan teruji secara akademik.

Analisis data dilakukan melalui tiga tahap. Pertama, identifikasi karakteristik masing-masing paradigma hermeneutika, khususnya aliran objektivis, subjektivis, dan objektivis-cum-subjektivis. Aliran objektivis yang diasosiasikan dengan Betti dan Hirsch menekankan rekonstruksi makna asal serta pemisahan antara *meaning* dan *significance*; aliran subjektivis yang berakar pada Gadamer menempatkan pemahaman sebagai peristiwa ontologis yang melibatkan prasangka, tradisi, dan peleburan cakrawala; sedangkan aliran moderat yang dirumuskan Ricœur berupaya mendialektikakan *explanation* dan *comprehension*. Kedua, perbandingan posisi teoretis dan implikasi metodologisnya, terutama menyangkut status makna, peran pembaca, otoritas teks, dan batas tafsir. Ketiga, sintesis untuk merumuskan kontribusi paradigma moderat bagi studi Islam kontemporer, yakni paradigma yang tidak terjebak pada objektivisme kaku maupun relativisme subjektif[24].

Sintesis tersebut diharapkan menghasilkan pemetaan konseptual yang menjelaskan posisi masing-masing paradigma, ketegangan di antara mereka, dan bagaimana sintesis moderat dapat menjadi jalan tengah yang produktif bagi pengembangan studi Islam di Indonesia. Paradigma moderat menawarkan keterbukaan dialogis dan kesadaran historis yang sejalan dengan nilai *tawasuth*, *tasamuh*, dan *ta'adul*, sehingga penafsiran tidak berhenti pada klaim kebenaran tunggal, tetapi juga tidak larut dalam relativisme. Kontribusinya bagi studi Islam kontemporer terletak pada kemampuan menjembatani pendekatan tekstual-normatif dan historis-empiris, serta menghasilkan tafsir yang kontekstual, etis, dan transformati. [25]

Zed, Mestika. *Metode Penelitian Kepustakaan*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2004

[23] Miles, Matthew B., dan A. Michael Huberman. *Qualitative Data Analysis: An Expanded Sourcebook*. Thousand Oaks: Sage Publications, 1994

[24] Betti, Emilio. *Teoria generale della interpretazione*. Milan: Giuffrè, 1955;Hirsch, E.D. *Validity in Interpretation*. New Haven: Yale University Press, 1967;Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. Terj. Joel Weinsheimer dan Donald G. Marshall. London: Continuum, 2004;Ricœur, Paul. *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981

Palmer, Richard E. *Hermeneutika: Teori Baru Mengenai Interpretasi*. Terj. Masnur Hery dan Damanhuri Muhammad. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005;Syamsuddin, Sahiron. *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*. Edisi Revisi. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2017

[25] Abdullah, M. Amin. *Islamic Studies dalam Paradigma Integrasi-Interkoneksi: Sebuah Ontologi*. Yogyakarta: Suka Press, 2007;Kementerian Agama Republik Indonesia. *Moderasi Beragama*. Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2019;Aisyah, Sayyidatina, dkk. "Hermeneutika Filosofis Gadamer dalam Kajian Al-Qur'an: Relevansi bagi Moderasi Beragama di Indonesia." *Indonesian Journal of Islamic Theology and Philosophy*, Vol. 8, No. 1, 2026. DOI: 10.24042/ijitp.v8i1.29649;Qomar, Mujamil. *Paradigma Studi Islam*. Bandung: Penerbit Unisba, 2023

HASIL DAN PEMBAHASAN

A. Hermeneutika Filosofis: Pemahaman sebagai Peristiwa Ontologis

Hermeneutika filosofis, yang paling sering diidentikkan dengan pemikiran Hans-Georg Gadamer, berangkat dari pertanyaan yang lebih mendasar daripada hermeneutika metodologis: bukan "bagaimana kita menafsirkan teks dengan benar?" melainkan "apa yang terjadi ketika kita memahami?". Bagi Gadamer, pemahaman bukanlah tindakan subjektif yang dapat dikendalikan sepenuhnya oleh penafsir, melainkan peristiwa ontologis di mana penafsir dan teks saling terlibat dalam dialog yang produktif. Gadamer menegaskan bahwa bahasa adalah modus operandi cara manusia berada di dunia dan bentuk yang seolah-olah merangkum seluruh konstitusi dunia; bahasa adalah waktu, eksistensi manusia, keberadaan, dan kebenaran. [26] Dalam kerangka ini, prasangka (*Vorurteil*) bukanlah penghalang objektivitas, melainkan kondisi yang memungkinkan pemahaman itu sendiri, sebab prasangka dan tradisi merupakan kondisi esensial bagi terjadinya pemahaman-. Pemahaman bersifat produktif, bukan reproduktif: makna tidak sekadar ditemukan dalam teks, tetapi dihasilkan melalui dialog antara horizon teks dan horizon pembaca, sehingga fusi horizon (*Horizontverschmelzung*) menjadi mekanisme epistemologis yang memungkinkan teks klasik tetap relevan dalam menjawab persoalan kontemporer. Dalam kajian Alquran, prinsip keterbukaan dialogis dan kesadaran historis Gadamer sejalan dengan nilai-nilai moderasi beragama dalam Islam, seperti *tawasuth* (jalan tengah), *tasamuh* (toleransi), dan *ta'adul* (keseimbangan). Dengan demikian, hermeneutika filosofis Gadamer menawarkan kerangka interpretatif yang menekankan dialog, pemahaman historis, dan keterbukaan terhadap makna, sehingga penafsiran tidak pernah lepas dari konteks sosial dan historis penafsirnya.

Konsep kunci dalam hermeneutika Gadamer adalah fusion of horizons (*Horizontverschmelzung*). Setiap teks membawa horizonnya sendiri konteks historis, bahasa, dan dunia makna tempat ia lahir sebagaimana setiap penafsir membawa horizonnya sendiri pemahaman awal, tradisi, dan konteks sosial yang membentuk cara pandangnya. Dalam kerangka hermeneutika filosofis Hans-Georg Gadamer, horizon dipahami bukan sebagai batas tertutup yang memisahkan teks dan penafsir, melainkan sebagai cakrawala pemahaman yang senantiasa bergerak dan memungkinkan terjadinya dialog; pemahaman otentik terjadi ketika horizon teks dan horizon penafsir saling melebur (*Horizontverschmelzung*), sehingga makna tidak direduksi menjadi rekonstruksi psikologis pengarang maupun proyeksi subjektif pembaca semata. Konsekuensinya, penafsiran bersifat produktif dan historis: ia tidak pernah berangkat dari titik nol, melainkan selalu bertolak dari prasangka,

---

[26] Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. Terj. Joel Weinsheimer dan Donald G. Marshall. London: Continuum, 2004

tradisi, dan situasi hermeneutis penafsir, namun justru melalui keterbukaan dialogis terhadap teks, prasangka itu diuji, direvisi, dan diperkaya. Dalam kajian Alquran, kesadaran akan horizon ganda ini menuntut penafsir menyadari konteks kemunculan wahyu sekaligus konteks kekinian pembaca, sehingga penafsiran tidak terjebak pada tekstualisme yang kaku atau kontekstualisme yang lepas dari akar historisnya [27]. Pemahaman terjadi ketika kedua horizon ini berfusi, menciptakan makna baru yang tidak pernah sepenuhnya identik dengan intensi pengarang maupun dengan pra-pemahaman penafsir. Dalam perspektif kajian Al-Qur'an, pendekatan ini menumbuhkan kesadaran reflektif bahwa penafsiran tidak pernah lepas dari konteks sosial dan historis penafsir.

Prinsip kedua yang penting adalah kesadaran historis (*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*). Gadamer menegaskan bahwa kita tidak pernah dapat sepenuhnya keluar dari tradisi yang membentuk kita; tradisi bukanlah belenggu yang memasung kebebasan berpikir, melainkan horizon yang memungkinkan pemahaman itu sendiri menjadi mungkin. Dalam *Wahrheit und Methode*, Gadamer membalikkan asumsi Pencerahan yang memandang prasangka (*Vorurteil*) sebagai sumber kesesatan, dan sebaliknya menempatkan prasangka serta tradisi sebagai kondisi ontologis yang esensial bagi terjadinya pemahaman; kita selalu sudah berada di dalam tradisi sebelum kita mulai menafsir, sehingga tidak ada titik Archimedean di luar sejarah dari mana kita dapat mengamati teks secara netral. Konsekuensinya, kesadaran hermeneutis bukanlah kesadaran yang berusaha menyingkirkan prasangka, melainkan kesadaran yang menguji dan mempertaruhkan prasangka itu dalam dialog dengan teks; peleburan cakrawala (*Horizontverschmelzung*) tidak menuntut penafsir meninggalkan horizonnya sendiri, tetapi justru mengandaikan keterlibatan horizon tersebut secara kritis dan terbuka. Dalam kajian Alquran, pengakuan ini berimplikasi pada pentingnya kesadaran historis penafsir: ia tidak dapat mengklaim membaca Alquran "sebagaimana mestinya" tanpa menyadari bahwa dirinya selalu terikat pada konteks sosial, tradisi keilmuan, dan pra-pemahaman yang membentuk cara pandangnya; namun justru melalui pengakuan semacam itu, penafsiran dapat berlangsung secara produktif, dialogis, dan bertanggung jawab, bukan dogmatis dan ahistoris. Sebaliknya, tradisi bukanlah penghalang objektivitas, melainkan kondisi yang memungkinkan pemahaman itu sendiri. Studi terhadap penafsiran Buya Hamka tentang *lahw al-ḥadīth* (QS. Luqman: 6) menunjukkan bagaimana situasi hermeneutika yang kompleks keterlibatannya dalam Muhammadiyah, pergulatannya dengan politik praktis bersama Masyumi, dan era demokrasi terpimpin membentuk pra-pemahaman yang memungkinkan terjadinya asimilasi horizon antara teks dan penafsi.

[27] *Ibid*

Relevansi hermeneutika filosofis bagi moderasi beragama terletak pada penolakannya terhadap objektivisme yang kaku, yakni posisi epistemologis yang mengandaikan bahwa teks hanya memiliki satu makna tunggal, final, dan berlaku universal, sehingga menutup ruang bagi dialog, perbedaan tafsir, dan kontekstualisasi. Dengan menempatkan pemahaman sebagai peristiwa ontologis yang selalu berlangsung di dalam tradisi, melibatkan prasangka, serta menuntut peleburan cakrawala antara teks dan penafsir, hermeneutika filosofis membuka ruang bagi penafsiran yang terbuka, historis, dan dialogis, tanpa terjatuh pada relativisme yang menegasikan otoritas teks. Sikap ini beresonansi dengan nilai moderasi beragama dalam Islam *tawasuth* (jalan tengah), *tasamuh* (toleransi), dan *ta'adul* (keseimbangan)—karena mendorong penafsir untuk mengakui keterbatasan diri, menghargai perbedaan, dan tetap bertanggung jawab secara metodologis maupun etis dalam mengaktualisasikan pesan wahyu dalam konteks kekinian . Gadamer memandang pemahaman sebagai pengalaman ontologis yang tak terpisahkan dari sejarah, sehingga membuka ruang bagi pluralitas tafsir yang tetap bertanggung jawab secara metodologis. Prinsip keterbukaan dialogis dan kesadaran historis ini sejalan dengan nilai-nilai *tawasuth*, *tasamuh*, dan *ta'adul* dalam Islam.

B. Hermeneutika Subjektif: Teks yang Terbuka dan Pembaca yang Konstruktif

Jika hermeneutika filosofis menekankan hakikat pemahaman sebagai peristiwa ontologis, hermeneutika subjektif melangkah lebih jauh dengan menegaskan bahwa makna teks tidak lagi terikat secara eksklusif pada intensi pengarang. Dalam kerangka ini, teks dipandang sebagai entitas otonom yang maknanya dikonstitusi melalui dialektika antara pembaca, cakrawala, dan konteks sosial-historisnya, sehingga penafsiran bersifat produktif, plural, dan historis. Gadamer (2004) menolak reduksi makna pada maksud psikologis pengarang dan menekankan peleburan cakrawala, sedangkan Barthes (1977) melalui *The Death of the Author* menegaskan bahwa penulis tidak memiliki otoritas final atas makna karyanya; namun, penolakan terhadap intensi pengarang tidak dengan sendirinya berarti relativisme, sebab makna tetap terikat pada teks, tradisi, dan komunitas penafsir yang memberikan validitas intersubjektif. Dengan demikian, hermeneutika subjektif memperluas ruang penafsiran sekaligus menuntut tanggung jawab metodologis dan etis agar pembacaan tidak menjelma menjadi proyeksi subjektivitas yang tak terkendali. Dalam model ini, teks bersifat terbuka dan dapat diinterpretasikan oleh siapa pun, sebab begitu sebuah teks dipublikasikan dan dilepas, ia telah menjadi berdiri sendiri dan tidak lagi berkaitan dengan penulisnya.

Pergeseran ini memiliki implikasi metodologis yang signifikan. Jika makna tidak lagi ditentukan oleh pengarang, maka penafsir tidak perlu lagi berusaha

merekonstruksi konteks historis atau *asbāb al-nuzūl* untuk memahami teks. Sebaliknya, penafsir harus menafsirkan teks berdasarkan apa yang dimilikinya saat ini (*Vorhabe*), apa yang dilihatnya (*Vorsicht*), dan apa yang akan diperolehnya kemudian (*Vorgriff*). Dalam konteks keagamaan, teori ini merekomendasikan bahwa teks Alquran ditafsirkan sesuai dengan konteks dan kebutuhan kekinian, lepas dari realitas historisnya di masa lalu; rekomendasi semacam itu, apabila diterima secara mutlak, mengandung kekeliruan metodologis karena mencampuradukkan kontekstualisasi dengan dekontekstualisasi. Kontekstualisasi menuntut penafsir memahami latar sosio-historis wahyu, termasuk *asbāb al-nuzūl*, sebelum menarik makna bagi masa kini, sedangkan dekontekstualisasi justru memutus relasi organik antara teks dan konteks kemunculannya, sehingga berpotensi melahirkan penafsiran yang parsial, arbitrer, dan menyimpang dari *maqāṣid al-sharī'ah*. Thohar al-Abza (2012) membuktikan kelemahan pendapat yang menolak *asbāb al-nuzūl* dengan alasan kebutuhan kekinian.[28] sedangkan Fatihatun Nadliroh dkk. (2025) menegaskan bahwa integrasi *asbāb al-nuzūl* ke dalam hermeneutika Alquran kontemporer justru meningkatkan kesetiaan terhadap teks sekaligus relevansi kontekstual. [29] Bahkan hermeneutika filosofis Gadamer (2004) menolak objektivisme kaku, tetapi tidak pernah menganjurkan penafsir keluar dari kesadaran historis dan tradisi yang membentuknya. [30] Oleh karena itu, tafsir yang bertanggung jawab tidak memilih antara teks dan konteks, melainkan mendialektikakan keduanya secara kritis, reflektif, dan metodologis.

Pendekatan ini memiliki daya tarik epistemologis yang signifikan, terutama bagi para penafsir yang berupaya menegaskan relevansi Alquran terhadap persoalan kontemporer, seperti keadilan gender, hak asasi manusia, dan pluralisme. Daya tarik itu terletak pada kemampuannya membuka ruang tafsir yang tidak terkurung pada makna literal atau konteks historis semata, sehingga teks suci dapat didialogkan dengan realitas sosial yang terus berubah; namun, daya tarik tersebut menuntut kehati-hatian metodologis, sebab tanpa pijakan epistemologis yang jelas, penafsiran berisiko menjelma menjadi pembenaran ideologis, relativisme makna, atau dekontekstualisasi yang mengabaikan *asbāb al-nuzūl* dan *maqāṣid al-sharī'ah*. Oleh karena itu, pendekatan ini layak diapresiasi secara kritis, yakni sebagai kerangka pembacaan yang produktif untuk memperjuangkan nilai-nilai keadilan dan kemanusiaan, tetapi tetap terikat pada tanggung jawab ilmiah, etis, dan teologis dalam menjaga otoritas teks serta integritas tradisi penafsiran. Namun, tanpa

---

[28] Al-Abza, M. Thohar. "Kritik Muhammad Shahrur terhadap Asbab al-Nuzul dalam Penafsiran al-Qur'an." *Journal of Qur'an and Hadith Studies*, Vol. 1, No. 2, 2012, hlm. 41–64

[29] Nadliroh, Fatihatun, Suwarno, dan Ahmad Yusam Thobroni. "Reasserting the Role of Asbab al-Nuzul in Contextualizing Quranic Teachings: A Critical Hermeneutical Inquiry in the Modern Age." *At-Tibyan: Jurnal Ilmu Alquran dan Tafsir*, Vol. 10, No. 1, 2025. DOI: 10.32505/at-tibyan.v10i1.11436

[30] Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. Terj. Joel Weinsheimer dan Donald G. Marshall. London: Continuum, 2004

batasan yang jelas, hermeneutika subjektif berisiko melahirkan relativisme makna yang tak terkendali. Jika setiap pembaca berhak menciptakan maknanya sendiri, apa yang tersisa dari otoritas wahyu? Kekhawatiran ini bukanlah spekulasi teoretis semata, melainkan kritik yang sering dilontarkan terhadap penerapan hermeneutika di lingkungan perguruan tinggi keagamaan Islam di Indonesia.

C. Hermeneutika Moderat: Jalan Tengah yang Terbatas namun Produktif

Di antara objektivisme yang mengklaim makna tunggal dan subjektivisme yang melarutkan makna, hermeneutika moderat menawarkan jalan tengah yang tidak bersifat kompromistis, melainkan dialektis. Paul Ricœur, sebagai pemikir utama hermeneutika moderat, secara eksplisit menolak dua ekstrem sekaligus: ia tidak mendefinisikan hermeneutika melalui kesesuaian antara genius pembaca dan genius pengarang, namun juga tidak menempatkan subjektivitas pembaca di atas teks [31] Ricœur menegaskan bahwa penafsiran selalu memungkinkan untuk diperdebatkan, dipertentangkan, dan diarbitrase, sehingga validitas tafsir tidak hilang meskipun kebenaran absolut tidak dapat dicapai. [32] Jalan tengah itu terwujud melalui dialektika antara *explanation* (penjelasan struktural atas teks) dan *comprehension* (pemahaman eksistensial penafsir) yang saling membutuhkan, bukan saling meniadakan.. Dalam konteks studi Alquran di Indonesia, Sahiron Syamsuddin memetakan posisi ini sebagai quasi-objektivis progresif, yaitu aliran yang memberi perhatian seimbang pada makna asal literal (*al-ma'nā al-aṣlī*) dan pesan utama (*al-maghzā*) di balik makna literal[33]. Sahiron mengembangkan pendekatan *Ma'nā Cum Maghzā* yang memungkinkan penafsiran kontekstual tanpa melepaskan keutuhan makna teks. [34] Sejalan dengan itu, Jorge J.E. Gracia menawarkan hermeneutika moderat yang menekankan keseimbangan antara pencarian makna asal teks dan peran pembaca dalam penafsiran, yang dapat diaplikasikan baik pada kajian Alquran maupun hadis.[35] Dengan demikian, hermeneutika moderat bukanlah jalan tengah yang ambigu atau kompromistis, melainkan posisi epistemologis yang menuntut tanggung jawab metodologis, kesadaran historis, dan keterbukaan dialogis agar makna tidak dibekukan oleh objektivisme maupun diencerkan oleh subjektivisme Model ini tidak menolak peran

---

[31] Ricœur, Paul. *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981

[32] Ricœur, Paul. *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. Fort Worth: Texas Christian University Press, 1976

[33] Sahiron Syamsuddin. *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*. Edisi Revisi. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2017

[34] Kuliah Umum Hermeneutika Al-Qur'an, Gaet Antusias Mahasiswa Se-Jawa Tengah dan Jawa Timur. https://jateng.nu.or.id/pendidikan-islam/kuliah-umum-hermeneutika-al-qur-an-gaet-antusias-mahasiswa-se-jawa-tengah-dan-jawa-timur-s6JLq

[35] Gracia, Jorge J.E. *A Theory of Textuality: The Logic and Epistemology*. Albany: State University of New York Press, 1995

pembaca dalam penafsiran, tetapi juga tidak mengabaikan pentingnya makna asal teks**.** Hermeneutika moderat Gracia menekankan keseimbangan antara pencarian makna asal teks dan peran pembaca dalam penafsiran, sehingga dapat diaplikasikan pada kajian Al-Qur'an dan Hadis tanpa bertentangan dengan kaidah-kaidah penafsiran yang telah mapan.

Jorge J.E. Gracia, seorang filsuf hermeneutika kontemporer, mengembangkan teori interpretasi yang lebih teknis dan terukur. Ia membedakan antara *meaning* (makna yang terkandung dalam teks) dan *intention* (apa yang ingin dicapai oleh teks), serta menekankan bahwa interpretasi yang baik harus memperhatikan fungsi teks dalam konteks penggunaannya[36]Dengan pendekatan yang menempatkan hermeneutika sebagai sumber daya metodologis yang dapat diintegrasikan secara kritis dengan *'ulūm al-Qur'ān*, hermeneutika tidak lagi diposisikan sebagai ancaman bagi tradisi tafsir, melainkan dapat berjalan harmonis dengan kaidah-kaidah yang telah mapan dalam kajian Al-Qur'an. Orientasi adaptif-integratif ini, sebagaimana ditunjukkan Sahiron Syamsuddin melalui pendekatan *Ma'nā Cum Maghzā*, memandang hermeneutika bukan sebagai pengganti metodologi klasik, melainkan sebagai pelengkap yang memungkinkan penafsir menggali makna historis teks (*al-ma'nā al-aṣlī*) sekaligus mengembangkan signifikansi kontekstualnya (*al-maghzā*) tanpa mengorbankan otoritas wahyu[37].Gagasan serupa juga ditegaskan dalam kerangka hermeneutika moderat Jorge J.E. Gracia, yang menekankan keseimbangan antara pencarian makna asal teks dan peran pembaca, sehingga penggunaannya dapat membantu memahami Al-Qur'an secara inklusif dan harmonis dengan kaidah penafsiran yang telah mapan. Sejalan dengan itu, Lukman S. Thahir dan Darlis Dawing menegaskan bahwa ilmu-ilmu klasik seperti *'ulūm al-Qur'ān*, *'ulūm al-ḥadīth*, dan *uṣūl al-fiqh* justru dapat diperkuat dengan pendekatan hermeneutika menuju pemahaman yang lebih komprehensif dan kontekstual. [38] Oleh karena itu, relasi antara hermeneutika dan tradisi tafsir tidak perlu dipahami sebagai pertentangan dikotomis, melainkan sebagai dialog produktif yang menuntut kejelasan pijakan epistemologis, kesadaran historis, dan tanggung jawab metodologis.

Formulasi lain yang relevan adalah bounded hermeneutics, yang menawarkan model penafsiran moderat dengan menggabungkan prinsip-prinsip *maqāṣid al-sharī'ah*, disiplin *uṣūl al-tafsīr*, dan sensitivitas kontekstual

---

[36] Al-Ayyuubi, Mohammad Salahuddin. "Implementasi Hermeneutika Gracia dalam Studi Al-Qur'an dari Perspektif Sarjana Indonesia." *Al-Dhikra: Jurnal Studi Qur'an dan Hadis*, Vol. 5, No. 2, 2023

[37] Syauqi Ahmad Sahnon, Harun Ar-Rosyid,Fahrizi Alfarobi Muhammad,Samsul Ma'ari,Negotiating Qur'anic Hermeneutics in Indonesia.Published by Pustaka Peradaban in Peradapan Journal of Religion and Society.2026.vo.5 (2),339-355.https://doi.org/10.59001/pjrs.v5i2.1295.
https://www.scilit.com/publications/search/549d71da-0d0b-4d48-bb1f-1f5279338514/newest/1/20

[38] Thahir, Lukman S., dan Darlis Dawing. "Telaah Hermeneutika Hans-Georg Gadamer: Menuju Pendekatan Integratif dalam Studi Islam." *Rausyan Fikr*, Vol. 17, No. 2, 2021, hlm. 349–375

hermeneutika. Model ini mengakui bahwa hermeneutika berkontribusi dalam menghadirkan tafsir yang kontekstual dan responsif terhadap isu-isu kontemporer seperti gender, hak asasi manusia, dan pluralisme, namun juga mengakui kelemahan epistemologis dan sosialnya ketika diterapkan tanpa batas. Dengan kata lain, *bounded hermeneutics* menawarkan kerangka yang memungkinkan penafsir untuk terbuka terhadap makna baru tanpa kehilangan komitmen terhadap kesakralan teks.Dalam konteks Indonesia, hermeneutika moderat memiliki resonansi dengan tradisi *wasathiyyah* yang telah lama menjadi ciri khas Islam Nusantara. Studi terhadap konsep *wasathiyyah* Nawawi al-Bantani menunjukkan bahwa sikap moderat dalam menafsirkan teks suci bukanlah hal baru, melainkan bagian dari warisan intelektual Islam Indonesia. [39] Dengan hermeneutika historis ala Gadamer, perbedaan kondisi historis yang mempengaruhi perbedaan penafsiran diakui, namun tetap dalam kerangka yang menghargai otoritas teks.

D. Implikasi bagi Studi Al-Qur'an dan Hadis di Indonesia

Pemetaan ketiga paradigma ini memiliki implikasi penting bagi pengembangan studi Islam di Indonesia. *Pertama*, Pengakuan terhadap hermeneutika filosofis membantu kita memahami bahwa penafsiran selalu bersifat kontekstual dan historis; tidak ada penafsir yang berdiri di ruang hampa, sebab setiap tafsir niscaya mencerminkan horizon penafsirnya—yakni pra-pemahaman, tradisi, bahasa, dan situasi sosial yang membentuk cara pandangnya. Kesadaran ini menumbuhkan kerendahan hati hermeneutis yang penting dalam menghadapi pluralitas tafsir, karena ia menuntut pengakuan bahwa klaim kebenaran tunggal atas makna teks sering kali merupakan ilusi epistemologis yang mengabaikan keterbatasan dan keterlekatan penafsir pada konteksnya sendiri. Dengan demikian, hermeneutika filosofis tidak melahirkan relativisme, melainkan mengarahkan penafsir pada sikap dialogis, kritis, dan bertanggung jawab, yang memungkinkan perbedaan tafsir dipandang sebagai kekayaan intelektual, bukan ancaman terhadap otoritas teks.*Kedua*, Hermeneutika subjektif mengingatkan kita bahwa teks tidak pernah mati; Alquran terus "hidup" dalam pembacaan komunitas Muslim dari generasi ke generasi, dan maknanya terus diperkaya melalui dialog dengan konteks yang terus berubah. Namun, keterbukaan ini harus diimbangi dengan tanggung jawab metodologis agar tidak jatuh ke dalam relativisme. Dalam kerangka *Living Qur'an*, teks suci tidak sekadar dibaca secara tekstual, melainkan dihidupkan melalui praktik resepsi yang beragam eksegesis, estetis, dan fungsional sehingga makna Alquran senantiasa berdialektika dengan horizon pembaca dan konteks sosial-budayanya. Ahmad Rafiq menegaskan bahwa resepsi Alquran sudah

[39] Konsep Wasathiyyah Nawawi al-Bantani: Perspektif Hermeneutika Historis Gadamer." *Repository PTIQ* (2023) https://repository.ptiq.ac.id

berlangsung sejak masa generasi awal Islam dan mencakup aspek informatif maupun performatif, yang menunjukkan bahwa interaksi antara manusia dan Alquran bersifat majemuk dan berlapis.[40] Namun, Gadamer (2004) mengingatkan bahwa pemahaman bukanlah proyeksi subjektif yang tak terkendali, melainkan peristiwa ontologis yang menuntut peleburan cakrawala antara teks dan penafsir.[41] sedangkan Ricœur (1981) menegaskan bahwa validitas tafsir tetap dapat diuji melalui dialektika antara *explanation* dan *comprehension*. [42] Dengan demikian, keterbukaan terhadap makna yang terus berkembang harus disertai kesadaran historis, kejelasan pijakan epistemologis, dan etika penafsiran yang bertanggung jawab, sehingga *Living Qur'an* tidak berhenti pada deskripsi ritual semata, melainkan berkembang sebagai kajian yang empiris, reflektif-kritis, dan teoretis.*Ketiga*, hermeneutika moderat menawarkan kerangka yang paling viable untuk konteks Indonesia. Dengan menekankan keseimbangan antara makna asal dan peran pembaca, hermeneutika moderat memungkinkan pengembangan tafsir yang kontekstual tanpa mengorbankan otoritas teks. Ia sejalan dengan tradisi *wasathiyyah* yang menjadi ciri khas Islam Indonesia dan relevan dengan kebutuhan akan penafsiran yang inklusif, toleran, dan responsif terhadap tantangan zaman. Dalam kerangka ini, *wasathiyyah* tidak dipahami sebagai sikap kompromistis yang menghindari ketegangan intelektual, melainkan sebagai orientasi epistemologis dan etis yang menuntut keseimbangan (*ta'adul*), jalan tengah (*tawasuth*), dan toleransi (*tasamuh*) dalam mengelola pluralitas tafsir, sehingga penafsir dituntut untuk tetap setia pada otoritas teks sekaligus terbuka terhadap dinamika sosial-budaya kontemporer.

KESIMPULAN

Hermeneutika filosofis, subjektif, dan moderat merepresentasikan tiga posisi teoretis yang berbeda dalam memahami relasi antara teks, pembaca, dan makna. Hermeneutika filosofis Gadamer menekankan pemahaman sebagai peristiwa ontologis yang melibatkan fusi horizon antara teks dan pembaca. Hermeneutika subjektif menegaskan otonomi teks dan peran konstruktif pembaca dalam menciptakan makna. Sementara itu, hermeneutika moderat—sebagaimana dikembangkan oleh Gracia dan diperkaya dengan konsep *bounded hermeneutics*—menawarkan sintesis yang menyeimbangkan pencarian makna asal teks dengan peran pembaca. Temuan utama dari kajian ini adalah bahwa hermeneutika moderat merupakan paradigma yang paling relevan bagi pengembangan studi Al-Qur'an

[40] Rafiq, Ahmad. *The Reception of the Qur'an in Indonesia: A Case Study of the Place of the Qur'an in a Non-Arabic Speaking Community*. Disertasi, Temple University, 2014

[41] Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. Terj. Joel Weinsheimer dan Donald G. Marshall. London: Continuum, 2004

[42] Ricœur, Paul. *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981

dan Hadis di Indonesia, karena ia memungkinkan penafsiran yang kontekstual dan responsif terhadap isu-isu kontemporer tanpa mengorbankan kesakralan dan otoritas teks ilahi. Paradigma ini sejalan dengan tradisi *wasathiyyah* yang menjadi ciri khas Islam Nusantara dan dapat menjadi landasan epistemologis bagi pengembangan tafsir yang inklusif, toleran, dan bertanggung jawab.

SARAN

Berdasarkan kajian ini, disarankan agar para peneliti dan akademisi di bidang studi Islam untuk lebih serius mengkaji tradisi hermeneutika modern secara komprehensif, tidak hanya terfokus pada satu aliran atau tokoh tertentu. Integrasi antara hermeneutika moderat dengan khazanah *uṣūl al-tafsīr* dan *maqāṣid al-sharī'ah* perlu terus dikembangkan sebagai kerangka metodologis yang mapan. Selain itu, diperlukan penelitian lebih lanjut yang mengaplikasikan kerangka hermeneutika moderat pada kasus-kasus tafsir konkret di Indonesia, sehingga kontribusinya bagi pengembangan studi Islam dapat diuji secara empiris. Bagi para pendidik, pemahaman tentang spektrum hermeneutika ini dapat membantu dalam membimbing mahasiswa untuk mengembangkan sikap kritis dan reflektif terhadap proses penafsiran, tanpa jatuh ke dalam ekstremisme objektivis maupun relativisme subjektivis.

DAFTAR PUSTAKA

Abdullah, M. A. (2007). *Islamic studies dalam paradigma integrasi-interkoneksi: Sebuah ontologi*. Suka Press

Afrilianti, A. (2024). Epistemologi hermeneutika. Dalam A. Bahroni, P. H. Suciyati, & Wahyudi (Ed.), *Ontologi, epistemologi, dan aksiologi* (hlm. 221–240).

Ahmad, N. (2016). Kajian hermeneutik Al-Qur'an kontemporer: Telaah kritis terhadap model hermeneutika Nasr Hamid Abu Zaid. *Jurnal Hermeneutik*, .https://doi.org/10.21043/hermeneutik.v9i1.886

Aisyah, S., Fadilah, F. F., Salam, I. M., Mustofa, K., Muhammad, A. N., Al-Farizi, A. R., & Nur, M. (2026). Hermeneutika filosofis Gadamer dalam kajian Al-Qur'an: Relevansi bagi moderasi beragama di Indonesia. *Indonesian Journal of Islamic Theology and Philosophy*, https://doi.org/10.24042/ijitp.v8i1.29649

Al-Abza, M. T. (2012). Kritik Muhammad Shahrur terhadap Asbab al-Nuzul dalam penafsiran al-Qur'an. *Journal of Qur'an and Hadith Studies*, 41–64.

Al-Ayyuubi, M. S. (2023a). Implementation of Gracia's hermeneutics in Qur'anic studies from the perspective of Indonesian Muslim scholars. *Al-Dhikra*. https://journal.ptiq.ac.id/index.php/aldhikra/article/download/262/240/

Al-Ayyuubi, M. S. (2023b). Implementasi hermeneutika Gracia dalam studi Al-Qur'an dari perspektif sarjana Indonesia. *Al-Dhikra: Jurnal Studi Qur'an dan Hadis*,

Betti, E. (1955). *Teoria generale della interpretazione*. Giuffrè.

Bounded hermeneutics: A moderate model of Qur'anic interpretation. (2026). *Jurnal Indonesia Sosial Sains*. https://garuda.kemdiktisaintek.go.id

Fahrudin, A. (2026). Kritik keabsahan tafsir hermeneutika: Menjaga dimensi Ilahiah tafsir Al-Qur'an. *Jurnal Muntashir*.

Gadamer, H.-G. (2004). *Truth and method* (J. Weinsheimer & D. G. Marshall, Trans.). Continuum.

Gracia, J. J. E. (1995). *A theory of textuality: The logic and epistemology*. State University of New York Press.

Hirsch, E. D. (1967). *Validity in interpretation*. Yale University Press.

Kementerian Agama Republik Indonesia. (2019). *Moderasi beragama*. Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI.

Konsep Wasathiyyah Nawawi al-Bantani: Perspektif hermeneutika historis Gadamer. (2023). *Repository PTIQ*. https://repository.ptiq.ac.id

Kuliah umum hermeneutika Al-Qur'an, gaet antusias mahasiswa se-Jawa Tengah dan Jawa Timur. (n.d.). *NU Online Jateng*. https://jateng.nu.or.id/pendidikan-islam/kuliah-umum-hermeneutika-al-qur-an-gaet-antusias-mahasiswa-se-jawa-tengah-dan-jawa-timur-s6JLq

Miles, M. B., & Huberman, A. M. (1994). *Qualitative data analysis: An expanded sourcebook*. Sage Publications.

Mursyid, A. (2025). *Pro kontra hermeneutika di kalangan dosen tafsir (Studi kasus di Institut Ilmu Al-Quran Jakarta, UIN Syarif Hidayatullah, dan Universitas PTIQ)*. https://repository.iiq.ac.id/xmlui/handle/123456789/4622?show=full

Nadliroh, F., Suwarno, & Thobroni, A. Y. (2025). Reasserting the role of Asbab al-Nuzul in contextualizing Quranic teachings: A critical hermeneutical inquiry in the modern age. *At-Tibyan: Jurnal Ilmu Alquran dan Tafsir*, . https://doi.org/10.32505/at-tibyan.v10i1.11436

Palmer, R. E. (2005). *Hermeneutika: Teori baru mengenai interpretasi* (M. Hery & D. Muhammad, Trans.). Pustaka Pelajar.

Qomar, M. (2023). *Paradigma studi Islam*. Penerbit Unisba.

Rafiq, A. (2014). *The reception of the Qur'an in Indonesia: A case study of the place of the Qur'an in a non-Arabic speaking community* [Disertasi doktoral, Temple University].

Rahman, R., & Daden. (2025). Analisis kritis terhadap pembaruan interpretasi Fazlur Rahman dalam studi Al-Qur'an. *Al Mudzakarah: Journal of Islamic Studies*, https://garuda.kemdiktisaintek.go.id/documents/detail/5477997

Ricœur, P. (1981). *Hermeneutics and the human sciences: Essays on language, action and interpretation*. Cambridge University Press.

Sahnon, S. A., Ar-Rosyid, H., Muhammad, F. A., & Ma'ari, S. (2026). Negotiating Qur'anic hermeneutics in Indonesia. *Peradapan Journal of Religion and Society*, 339–355. https://doi.org/10.59001/pjrs.v5i2.1295

Setiawan, I., & Aziz, A. (2026). Pendekatan hermeneutik Nasr Hamid Abu Zayd dalam studi Al-Qur'an: Analisis terhadap konsep teks dan produk budaya. *Al-Burhan*. https://journal.ptiq.ac.id/index.php/alburhan

Siswanto, J. (2024). *Horizon hermeneutika*. UGM Press.

Sugiyono. (2019). *Metode penelitian kualitatif*. Alfabeta.

Syamsuddin, S. (2016). *Tipologi pembacaan Al-Qur'an kontemporer*. Digilib UIN Sunan Kalijaga. https://www.google.co.id/search?hl=id&q=Sahiron+Syamsuddin,+%22Tipologi+Pembacaan+Al-Qur%27an+Kontemporer,%22+Digilib+UIN+Sunan+Kalijaga+(2016)

Syamsuddin, S. (2017). *Hermeneutika dan pengembangan Ulumul Qur'an* (Edisi Revisi). Pesantren Nawesea Press.

Thahir, L. S., & Dawing, D. (2021). Telaah hermeneutika Hans-Georg Gadamer: Menuju pendekatan integratif dalam studi Islam. *Rausyan Fikr*, 349–375.

Zakkiyah, A. (2025). *Pro kontra hermeneutika di kalangan dosen tafsir (Studi kasus di Institut Ilmu Al-Quran Jakarta, UIN Syarif Hidayatullah, dan Universitas PTIQ)* [Skripsi, Institut Ilmu Al-Qur'an Jakarta].

Zed, M. (2004). *Metode penelitian kepustakaan*. Yayasan Obor Indonesia