Menafsirkan Kisah-kisah al-Qur'ān di Era Modern

Pendekatan Demitologisasi dalam Menyingkap Pesan Eksistensial



Itmam Aulia Rakhman

Sanksi Pelanggaran Pasal 113

Undang-undang Nomor 28 Tahun 2014

tentang Hak Cipta

Setiap orang yang dengan tanpa hak melakukan pelanggaran hak ekonomi sebagaimana dimaksud dalam pasal 9 ayat (1) huruf i untuk penggunaan secara komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 1 (satu) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp 100.000.000,00 (seratus juta rupiah).

Setiap orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin pencipta atau pemegang hak cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi pencipta sebagaimana dimaksud dalam pasal 9 ayat (1) huruf c, huruf d, huruf f, dan/atau huruf h, untuk penggunaan secara komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 3 (tiga) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp 500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).

Setiap orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin pencipta atau pemegang hak melakukan pelanggaran hak ekonomi pencipta sebagaimana dimaksud dalam pasal 9 ayat (1) huruf a, huruf b, huruf e, dan/atau huruf g, untuk penggunaan secara komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 4 (empat) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp 1.000.000.000,00 (satu miliar rupiah).

Setiap orang yang memenuhi unsur sebagaimana dimaksud pada ayat (3) yang dilakukan dalam bentuk pembajakan, dipidana dengan pidana penjara paling lama 10 (sepuluh) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp 4.000.000.000,00 (empat miliar rupiah).

Menafsirkan Kisah-kisah al-Qur'ān di Era Modern

Pendekatan Demitologisasi dalam Menyingkap Pesan Eksistensial

Itmam Aulia Rakhman

Menafsirkan Kisah-kisah al-Qur'ān di Era Modern
Pendekatan Demitologisasi dalam Menyingkap Pesan Eksistensial

Penulis: Itmam Aulia Rakhman

Copyright@2026

Penata Letak : Afifah

Pendesain Sampul : Tim Madani

Diterbitkan oleh : Yayasan Marwah Madani Riau

Alamat: Dusun IV Kasang Kulim Desa Kubang Jaya, Kec. Suak Hulu
Kabupaten Kampar, Riau Indonesia, Kp. 28452

ISBN:

Telp. 0851-1720-7375

Email: admin@madanipublisher.id

Cetakan Pertama Oktober 2026
..... Halaman, Ukuran A5

Hak cipta dilindungi oleh undang-undang
Dilarang memperbanyak atau mengutip sebagian atau seluruh ini buku ini tanpa izin tertulis dan Penerbit.

PENGANTAR PENULIS

Buku ini berangkat dari kegelisahan sederhana: mengapa kisah-kisah al-Qur'an—yang menempati lebih dari seperempat kitab suci—sering dibaca sebagai catatan masa lalu yang beku, bukan sebagai cermin yang hidup untuk menjawab pergulatan manusia modern. Berbagai narasi supranatural, dari terbelahnya laut hingga transformasi Bani Israil, kerap berhenti pada kekaguman literalistik tanpa menyentuh pesan eksistensialnya. Di tengah dominasi sains dan rasionalitas, pembacaan demikian justru menjauhkan wahyu dari kehidupan pembacanya.

Karena itu, buku ini menawarkan sebuah pendekatan: demitologisasi Rudolf Bultmann, sebuah metode hermeneutis yang menggali kebenaran eksistensial di balik "cangkang" bahasa mitologis, bukan untuk menghapusnya. Namun, kerangka ini tidak diterapkan secara mentah. Dengan kesadaran bahwa al-Qur'an adalah *Kalāmullāh* yang sakral, penulis merumuskan konsep "Demitologisasi Terbatas"—sebuah modifikasi yang menghormati dimensi transenden wahyu sekaligus membuka ruang bagi pemaknaan kontekstual. Melalui empat kisah pilihan, pembaca diajak melihat bagaimana narasi suci dapat tetap agung sebagai realitas iman, namun sekaligus berbicara secara transformatif bagi zaman ini.

Semoga buku ini menjadi sumbangan kecil bagi upaya menghadirkan al-Qur'an sebagai petunjuk yang hidup, *shāliḥ li kulli zamān wa makān*.

Tegal, Oktober 2026
Penulis
Itmam Aulia Rakhman

DAFTAR ISI

PENGANTAR PENULIS ii

DAFTAR ISI..... vii

BAB I PENDAHULUAN..... 1

BAB II .....

BAB V PENUTUP..... 73

DAFTAR PUSTAKA 75
Tentang Penulis .....

BAB 1
Kisah-kisah al-Qur'an

1.1. Hakikat *Qashash al-Qur'an*

- **Definisi etimologis dan terminologis *al-qashash***

  Secara etimologis, istilah kisah berasal dari bahasa Arab *qiṣṣah* dengan bentuk jamak *qaṣaṣ*. Kata ini merupakan bentuk *maṣdar* (infinitif) dari akar kata *qaṣṣa-yaquṣṣu* yang memiliki arti ganda, yaitu menceritakan dan mengikuti jejak. Penggunaan makna "mengikuti jejak" mengandung filosofi mendalam bahwa ketika seseorang sedang bercerita, ia seolah-olah sedang menelusuri kembali alur atau jejak peristiwa yang telah terjadi agar dapat dipahami maknanya oleh pendengar. Dalam konteks kebahasaan yang lebih luas, kisah juga diartikan sebagai riwayat, cerita, atau rangkaian kejadian yang benar-benar dialami.[1]

  Secara terminologis, Manna al-Qaththan mendefinisikan *qaṣaṣ al-Qur'ān* sebagai pemberitaan al-Qur'ān mengenai keadaan umat-umat terdahulu, sejarah para nabi, serta peristiwa-peristiwa nyata (*al-ḥawādith al-wāqi'ah*) yang benar-benar terjadi di masa lampau.[2] Penegasan aspek historisitas (*wāqi'ī*) ini sangat krusial untuk membuktikan bahwa narasi Qur'āni bukanlah fiksi imajinatif, mitos dalam makna peyoratif, atau dongeng yang dibuat-buat, melainkan

[1] Mustaqim, "Kisah al-Qur'ān: Hakekat, Makna, dan Nilai-Nilai Pendidikannya."

[2] Manna' Khalil al-Qattan, *Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'ān* (Bogor: Pustaka Litera Antar Nusa, 2013).

berita jujur yang bersumber dari wahyu Ilahi. Hal ini sejalan dengan pernyataan eksplisit al-Qur'ān bahwa kisah-kisah tersebut disampaikan "dengan sebenarnya" (*bi al-ḥaqq*) oleh Dzat Yang Maha Mengetahui, sehingga setiap detailnya memiliki otoritas kebenaran mutlak yang melampaui sekadar cerita hiburan.[3]

Meskipun penuturannya sering kali bersifat global dan tidak selalu mengikuti batasan kronologis yang kaku sebagaimana karya sejarah umum, narasi al-Qur'ān secara unik mampu menyinergikan tiga dimensi utama secara simultan: dimensi kebenaran fakta (*ḥaqīqī-wāqi'ī*), keindahan gaya sastra (*al-fannī al-balāghī*), dan misi edukatif-spiritual (*al-tarbawī*).[4] Dengan demikian, kisah dalam al-Qur'ān dipahami sebagai narasi yang memiliki otoritas kebenaran mutlak, yang tujuannya bukan sekadar memberikan informasi masa lalu, melainkan sebagai medium pedagogi ilahiah untuk memberikan petunjuk (*hidayah*) dan pelajaran (*'ibrah*) bagi umat manusia sepanjang zaman.[5]

Definisi di atas menegaskan bahwa kisah dalam al-Qur'ān bukanlah sekadar genre sastra yang kebetulan dipakai untuk memperindah penyampaian. Ia adalah bagian integral dari struktur wahyu itu sendiri—sebuah pilihan ilahiah yang mengandung hikmah

---

[3] Mustaqim, "Kisah Al-Qur'ān: Hakekat, Makna, dan Nilai-nilai Pendidikannya."

[4] Mustopa Kamal Nurzaman, "Studi Historis-Fungsional atas Kisah-kisah dalam al-Qur'ān," *Tajdid* 25, no. 2 (2018).

[5] Mustaqim, "Kisah al-Qur'ān: Hakekat, Makna, dan Nilai-nilai Pendidikannya."

mendalam. Al-Qur'ān tidak memilih bentuk naratif karena keterbatasan bahasa, melainkan karena kisah mampu menyentuh lapisan terdalam manusia: ia menghadirkan keteladanan tanpa menggurui, menampilkan konsekuensi tanpa menghakimi, dan membuka ruang refleksi tanpa memaksakan kesimpulan. Dalam kerangka ini, kisah berfungsi sebagai cermin yang memantulkan pergulatan manusia sepanjang zaman—dari persoalan keimanan, keadilan, hingga pengkhianatan—sehingga pembaca dapat melihat dirinya sendiri di dalamnya. Kesadaran akan posisi strategis kisah inilah yang kemudian mendorong para pemikir Muslim untuk memetakan porsi dan fungsi narasi dalam peta besar al-Qur'ān, sebagaimana akan dijelaskan berikut ini.

- **Porsi kisah dalam al-Qur'an**

  Al-Qur'ān sebagai petunjuk hidup manusia (*hudan li al-nās*) memuat beragam tema yang saling bertautan, membentuk sebuah kesatuan pandangan dunia (*weltanschauung*) yang komprehensif. Dalam upaya memahami struktur tema tersebut, pemikir kontemporer Muhammad Syahrur menawarkan sebuah pembagian yang menarik dan sistematis, yang tidak sekadar mengategorikan konten, tetapi lebih pada mengidentifikasi cara kerja wahyu dalam berinteraksi dengan realitas.[6]

  Syahrur membaginya menjadi tiga tema pokok yang saling melengkapi. *Pertama*, bagian yang tetap (*al-*

[6] Muhammad Syahrur, "Prinsip dan Dasar Hermeneutika al-Qurān Kontemporer," ed. Sahiron Syamsuddin, Cetakan II (Yogyakarta: Kalimedia, 2021). Hal. 95-99.

juz al-tsābit), yang berisi prinsip-prinsip hukum, nilai-nilai etika, dan aturan-aturan universal yang bersifat transenden dan tidak berubah oleh ruang dan waktu, seperti prinsip keadilan, tauhid, dan kejujuran. Bagian ini menjadi fondasi kokoh (*tsawābit*) bagi seluruh bangunan ajaran Islam. *Kedua*, bagian yang dinamis (*al-juz al-mutaghayyir*), yang mencakup penjelasan tentang fenomena alam semesta (*kauniyyah*) dan gerakan mekanis di dalamnya. Bagian ini menjadi objek eksplorasi ilmiah manusia, di mana ayat-ayat al-Qur'ān berfungsi sebagai stimulus untuk merenungi tanda-tanda kekuasaan Allah (*āyāt*) dan mengundang akal manusia untuk terus menjelajah, meneliti, dan memahami hukum-hukum alam yang telah ditetapkan-Nya. *Ketiga*, adalah aktivitas sadar manusia, yang sering termanifestasi dalam bentuk kisah-kisah historis (*al-Qaṣaṣ*).[7]

Kategori ketiga ini memiliki fungsi khusus, yakni merekam dinamika interaksi manusia –baik sebagai individu maupun komunitas– dengan nilai-nilai ilahiah (al-juz al-tsābit) dalam pentas sejarah. Kisah-kisah ini lebih merupakan narasi pedagogis yang memuat pola-pola (sunan) ilahiah dalam menyikapi tindakan manusia, baik yang taat maupun yang membangkang.

Signifikansi kategori ketiga ini terlihat dari porsi besarnya dalam mushaf. Diperkirakan sekitar seperempat dari total ayat-ayat al-Qur'ān –atau setara dengan lebih dari 1.600 ayat– disampaikan dalam

[7] Muhammad Syahrur, "Prinsip dan Dasar Hermeneutika al-Qurān Kontemporer," ed. Sahiron Syamsuddin, Cetakan II (Yogyakarta: Kalimedia, 2021). Hal. 95-99.

bentuk kisah yang memikat, berlapis makna, dan dibangun dengan struktur naratif yang unik. Porsi yang besar ini mengisyaratkan betapa pentingnya metode bercerita (*uslūb al-qashṣ*) dalam komunikasi edukatif al-Qur'ān. Angka ini bukanlah kebetulan statistik semata, melainkan cermin dari pilihan ilahiah yang sadar: kisah dipilih sebagai salah satu medium utama untuk mentransmisikan pesan-pesan terpenting al-Qur'ān.[8]

Melalui medium kisah, al-Qur'ān tidak hanya mentransmisikan doktrin akidah dan tata cara ibadah secara formal, tetapi –dan ini yang lebih penting– menyampaikan ajaran tentang etika individu, relasi sosial, prinsip-prinsip kemanusiaan universal (*al-kulliyyāt al-khams*), serta psikologi spiritual manusia dengan cara yang hidup dan kontekstual. Kisah-kisah tentang para nabi, kaum-kaum terdahulu, serta perumpamaan-perumpamaan (*amtsāl*), berfungsi sebagai cermin reflektif bagi pembaca sepanjang zaman. Pesan moral, pelajaran sejarah (*ʿibrah*), dan prinsip hidup disampaikan bukan melalui instruksi doktriner yang kaku, melainkan melalui penelusuran terhadap sebab-akibat perbuatan, penggambaran konsekuensi pilihan, dan penghadiran keteladanan secara naratif.[9]

---

[8] Thoriqul Aziz and Ahmad Zainal Abidin, "Pendekatan Munasabah Psikologiah Muhammad Ahmad Khalafullah: Analisis Kisah Luth dan Kaumnya dalam al-Qurān," *Nun: Jurnal Studi al-Qusrān dan Tafsīr di Nusantara*, 5.2 (2019), 151–83.

[9] Umaiyatus Syarifah, "Manhaj Tafsīr dalam Memahami Ayat-ayat Kisah dalam al-Qurān," *Ulul Albab Jurnal Studi Islam* 11, no. 2 (2010): 142–56.

Pendekatan ini menyentuh tidak hanya pada level kognitif, tetapi juga afektif dan psikologis, membimbing pembaca untuk menarik kesimpulan dan internalisasi nilai secara mandiri. Dengan kata lain, al-Qur'ān melalui kisah-kisahnya mengajak manusia untuk merenungi cerita dan menemukan sendiri hikmah yang relevan dengan konteks kehidupannya, sehingga pesannya tetap segar dan aplikatif melintasi zaman.[10]

Keunikan kisah al-Qur'ān tidak terletak pada panjangnya atau detailnya, melainkan pada kemampuannya menyampaikan pesan yang kompleks dengan cara yang sederhana dan membekas. Al-Qur'ān tidak menceritakan segala sesuatu; ia memilih momen-momen tertentu, menghadirkan dialog-dialog kunci, dan membiarkan bagian-bagian lain kosong agar pembaca dapat mengisinya dengan refleksi. Sebuah peristiwa yang dalam catatan sejarah mungkin berlangsung bertahun-tahun, dalam al-Qur'ān hanya diwakili oleh beberapa ayat—namun justru di situlah kekuatannya. Selektivitas ini bukanlah kekurangan, melainkan strategi pedagogis: al-Qur'ān ingin pembaca berhenti, merenung, dan bertanya, bukan sekadar mengikuti alur cerita dari awal hingga akhir. Dengan kata lain, kisah al-Qur'ān dirancang untuk dibaca sebagai *teks yang terbuka*, yang memungkinkan setiap generasi menemukan makna baru sesuai dengan konteks dan pergulatan zamannya.

[10] Abdul Mustaqim, "Kisah al-Qurān: Hakekat, Makna, dan Nilai-nilai Pendidikannya," *Ulumuna* 15, no. 2 SE-Articles (June 2017), https://doi.org/10.20414/ujis.v15i2.199.

Lebih jauh, kisah al-Qur'ān tidak pernah hadir sebagai narasi yang netral. Setiap kisah selalu membawa "sudut pandang ilahiah" yang mengarahkan pembaca pada kesimpulan tertentu—bahwa kebenaran akan menang atas kebatilan, bahwa kesabaran berbuah keselamatan, bahwa kezaliman menuai kehancuran. Namun, sudut pandang ini tidak disampaikan secara doktriner, melainkan melalui konsekuensi peristiwa yang dibiarkan berbicara sendiri. Pembaca diajak menyaksikan bagaimana Firaun binasa, bagaimana Bani Israil tersesat, bagaimana Nabi Ibrahim selamat—dan dari sana, ia menarik pelajaran secara mandiri. Inilah yang membuat kisah al-Qur'ān terasa hidup: ia tidak menggurui, tetapi mengundang; tidak memaksa, tetapi meyakinkan. Dalam kerangka inilah kisah berfungsi sebagai medium pedagogis dan transformatif yang khas, sebagaimana akan diuraikan pada bagian berikutnya.

- **Fungsi pedagogis dan transformatif kisah**

  Jika pada bagian sebelumnya kita telah melihat bagaimana al-Qur'ān memilih kisah sebagai medium strategis untuk menyampaikan pesan, kini tiba saatnya menelusuri lebih dalam: apa sesungguhnya yang dilakukan kisah terhadap pembacanya? Pertanyaan ini penting karena kisah al-Qur'ān tidak berhenti pada fungsi informatif—ia tidak sekadar memberitahu apa yang terjadi di masa lalu. Lebih dari itu, kisah berfungsi sebagai piranti pedagogis yang mendidik jiwa dan sekaligus sebagai katalis transformatif yang menggerakkan perubahan. Ia mengajarkan nilai tanpa

menceramahi, menanamkan kesadaran tanpa memaksa, dan menumbuhkan keteladanan tanpa menggurui. Dalam kerangka inilah para ulama dan pemikir Muslim sejak lama menempatkan kisah sebagai salah satu metode pendidikan ilahiah yang paling efektif—sebuah metode yang menyentuh akal, hati, dan perilaku sekaligus. Bagian ini akan mengurai dua sisi fungsi tersebut: pedagogis dan transformatif, dengan berpijak pada penegasan al-Qur'ān sendiri bahwa kisah-kisahnya adalah *aḥsan al-Qaṣaṣ*—kisah terbaik yang bertujuan agar manusia mengambil pelajaran dan berpikir kritis.

Al-Qur'ān sendiri menyebut kisah-kisahnya sebagai *aḥsan al-Qaṣaṣ*—kisah terbaik—sebuah penegasan bahwa narasi Qur'āni memiliki kualitas literer dan pedagogis yang melampaui kisah-kisah biasa. Sebutan ini bukanlah klaim estetis semata, melainkan isyarat teologis: kisah-kisah tersebut dirancang untuk membimbing manusia agar mengambil pelajaran (*'ibrah*) dan berpikir kritis, bukan sekadar terhibur oleh alur cerita.[11]

Fungsi pedagogis kisah al-Qur'ān tidak bekerja melalui instruksi langsung, melainkan melalui penelusuran sebab-akibat yang membiarkan pembaca menemukan sendiri hukum moral di balik peristiwa. Ketika al-Qur'ān menceritakan bagaimana Bani Israil membangkang lalu tersesat di padang gurun selama empat puluh tahun, ia tidak serta-merta berkata

[11] Muhammad Bestari, "Al-Qur'ān Sebagai Wahyu Allah, Muatan Beserta Fungsinya," *Dirasat* 15, no. 02 (2020): 118–37, https://doi.org/10.1001/ds.v15i02.124.

"jangan membangkang". Ia membiarkan konsekuensi itu berbicara, sehingga pembaca merasakan sendiri beratnya harga sebuah pembangkangan. Begitu pula ketika kisah Firaun berakhir dengan jasad yang terdampar, al-Qur'ān tidak menambahkan komentar "inilah balasan bagi tiran". Ia membiarkan gambar itu melekat di benak pembaca, hingga kesimpulan tentang keadilan Ilahi tumbuh dari dalam, bukan dipaksakan dari luar. Inilah pedagogi naratif yang khas: ia mendidik tanpa menceramahi, menanamkan nilai tanpa menggurui, dan mengundang pembaca menjadi subjek yang aktif menimbang makna.

Sementara itu, dimensi transformatif kisah al-Qur'ān terletak pada kemampuannya menggerakkan perubahan, bukan sekadar menambah pengetahuan. Kisah-kisah tersebut tidak berhenti pada level kognitif—tidak cukup hanya diketahui dan dihafal—melainkan menyentuh lapisan afektif dan psikologis, menggugah rasa, membangkitkan keberanian, dan menumbuhkan harapan. Seorang pembaca yang merenungi kisah Nabi Ibrahim yang tidak mempan dibakar api, misalnya, tidak hanya mengetahui bahwa Allah Mahakuasa; ia diajak merasakan bagaimana kepercayaan kepada Tuhan mampu menumbuhkan keteguhan di tengah ancaman. Demikian pula kisah Nabi Musa yang menghadapi Firaun dengan segala kesombongannya bukan sekadar informasi sejarah, melainkan cermin bagi setiap orang yang berjuang melawan ketidakadilan di zamannya. Di sinilah kisah berfungsi sebagai katalis transformasi: ia tidak mengubah dunia secara langsung, tetapi mengubah

cara pembaca memandang dunia—dan dari perubahan cara pandang itulah, perubahan tindakan perlahan tumbuh. Dengan demikian, fungsi pedagogis dan transformatif kisah berjalan beriringan: yang satu menanamkan pemahaman, yang lain menggerakkan tindakan; yang satu membentuk akal, yang lain membentuk karakter.

Dalam kerangka ini, Ahmad Khalafullah mendefinisikan kisah al-Qur'ān sebagai bentuk seni sastra ilahi yang lebih menekankan nilai-nilai moral, sastra, dan pesan teologisnya ketimbang akurasi historis semata.[12] Namun demikian, penulis secara tegas menolak implikasi bahwa pendekatan semacam ini mengandaikan adanya unsur mitos dalam al-Qur'ān. Bagi penulis, pengakuan terhadap dimensi simbolis dan sastra dalam narasi al-Qur'ān tidak serta-merta menegasikan validitas historisnya, melainkan justru mengungkapkan multi-dimensionalitas wahyu yang mampu menyampaikan kebenaran transenden melalui bentuk-bentuk literer yang paling sesuai dengan konteks manusia, sekaligus menjaga kemurnian pesan ilahiah dari segala distorsi mitologis. Dengan kata lain, ketiadaan mitos dalam al-Qur'ān justru terletak pada kemampuannya menyampaikan kebenaran abadi melalui bahasa simbolis tanpa terjatuh pada konstruksi mitologis yang bertentangan dengan akidah Islam.

[12] Muhammad A Khalafullah, "al-Qur’ān Bukan Kitab Sejarah: Seni, Sastra, dan Moralitas Dalam Kisah-Kisah Al-Qur’ān," ed. Zuhairi Misrawi dan Anis Maftukhin (Jakarta: Paramadina, 2002).

1.2. Tiga Perspektif Teori Mitos

Sebelum masuk ke pembahasan satu per satu, penting untuk memahami mengapa sub-bab ini menghadirkan tiga perspektif teori mitos—Mircea Eliade, Roland Barthes, dan Angelika Neuwirth—alih-alih hanya satu. Alasannya sederhana: mitos adalah fenomena yang terlalu kaya untuk dijelaskan oleh satu pendekatan tunggal. Eliade, dengan pendekatan fenomenologis-historisnya, membantu kita memahami mitos sebagai sejarah suci yang menjadi fondasi makna dan tatanan sosial. Barthes, dengan pendekatan semiologis-kritisnya, membuka mata kita pada bagaimana mitos bekerja sebagai sistem penandaan yang menaturalisasi ideologi. Sementara Neuwirth, dengan pendekatan kontekstual-sastranya, menjembatani kekhasan narasi al-Qur'ān dengan realitas sosiologis komunitasnya. Ketiganya tidak saling bersaing, melainkan saling melengkapi: yang satu menyoroti dimensi sakral, yang lain dimensi ideologis, dan yang terakhir dimensi kontekstual.

Dengan menghadirkan ketiga perspektif ini secara berdampingan, pembaca diajak untuk tidak terjebak pada satu cara pandang. Eliade mengingatkan bahwa mitos bukanlah sekadar cerita palsu, melainkan wahana yang menghubungkan manusia dengan realitas transenden. Barthes mengingatkan bahwa mitos juga bisa menjadi alat kuasa yang menyembunyikan kepentingan tertentu di balik penampilan yang alamiah. Neuwirth mengingatkan bahwa dalam al-Qur'ān, mitos justru berfungsi secara paradoksal: ia dipakai untuk menyampaikan kebenaran transenden, tetapi sekaligus melakukan demitologisasi terhadap pemahaman politeistik tentang alam dan

sejarah. Ketegangan antara ketiga perspektif inilah yang akan menjadi bekal bagi pembaca untuk memahami mengapa "mitos" dalam pengertian akademik tidak sama dengan "dongeng", dan mengapa istilah itu justru berguna untuk menyingkap kedalaman makna kisah-kisah al-Qur'ān. Dengan bekal ini, kita siap memasuki pembahasan pertama: mitos sebagai sejarah suci menurut Mircea Eliade.

- **Kisah sebagai Sejarah Suci (*sacred history*)**

  Sebagaimana telah ditegaskan pada sub-bab sebelumnya, kisah-kisah al-Qur'ān adalah *al-qaṣaṣ al-ḥaqq*—kisah yang benar, yang merujuk pada peristiwa nyata dalam sejarah suci. Penegasan ini menjadi titik tolak bagi pembahasan Eliade: jika al-Qur'ān sendiri menegaskan historisitas kisahnya, bagaimana kita memahami konsep "sejarah suci" yang ia tawarkan?

  Dalam konteks akademik, istilah "mitos" yang digunakan dalam kajian ini sama sekali bukan dalam pengertian peyoratif. Sebagaimana akan dielaborasi lebih lanjut, mitos dipahami sebagai wacana simbolik yang sarat makna—sebuah kerangka yang memungkinkan kita menyingkap "inti" pesan eksistensial (*kerygma*) di balik lapisan bahasa budaya, tanpa menafikan validitas historis kisah.[13]

  Dalam kerangka Eliade, mitos adalah "sejarah suci" (*sacred history*)—narasi tentang peristiwa primordial yang terjadi *in illo tempore*, yang menjadi paradigma dan model teladan bagi seluruh tindakan manusia yang signifikan. Bagi Eliade, mitos bukanlah cerita khayalan,

[13] Jamil Shaliba, "Al Mu'jam Al Falsafi Jilid I," *Daar Al Kitab Al Lubnani, Kairo*, 1978.

melainkan fondasi eksistensial yang menjawab pertanyaan mendasar tentang asal-usul, tujuan, dan tempat manusia di dalam kosmos. Dengan demikian, membaca kisah al-Qur'ān sebagai "sejarah suci" berarti mengakui bahwa kisah-kisah tersebut bukan sekadar rekaman masa lalu, melainkan wahana yang menghubungkan manusia dengan realitas transenden dan memberikan pola makna bagi kehidupannya.[14]

Penelitian tidak akan memperdebatkan validitas teologis pendekatan ini dalam tradisi *mainstream*, melainkan mengeksplorasi bagaimana manifestasi dan logika internal demitologisasi bekerja dalam strategi penafsiran. Implikasi yang dibahas dibatasi pada kontribusi teoretis bagi studi tafsir kontemporer, khususnya dalam wacana kontekstualisasi dan rasionalisasi penafsiran yang menjaga relevansi al-Qur'ān agar tetap *shāliḥ li kulli zamān wa makān.*

- **Kisah sebagai sistem penandaan tingkat kedua**

  Roland Barthes, dalam *Mythologies*, memahami mitos bukan sebagai cerita kuno tentang dewa-dewa, melainkan sebagai sistem penandaan tingkat kedua yang menempel pada realitas sehari-hari. Menurut Barthes, mitos adalah sejenis wicara (*a type of speech*) yang dapat melekat pada berbagai objek –dari gulat, produk deterjen, hingga wajah Garbo– dan berfungsi untuk mengubah makna historis menjadi sesuatu yang tampak *alamiah* (natural).

  Dalam pengantarnya untuk edisi 1970, Barthes menyatakan bahwa tujuan bukunya adalah untuk

[14] Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, vol. 81 (Houghton Mifflin Harcourt, 1959).

menganalisis secara semiotik "mekanika bahasa budaya massa" dan mengungkap bagaimana budaya borjuis kecil (*petit-bourgeois*) dimistifikasi menjadi sesuatu yang universal dan given. Di sini, mitos beroperasi sebagai alat ideologi yang menyembunyikan kontradiksi sosial dengan cara menaturalisasikan nilai-nilai tertentu. Sebagai contoh, dalam esai "Dunia Gulat", Barthes menunjukkan bagaimana pertunjukan gulat bukanlah sekadar olahraga, tetapi sebuah spektakel yang penuh tanda-tanda moral yang disajikan sebagai kebenaran yang tak terbantahkan.[15]

Struktur mitos dalam pemikiran Barthes bersifat tiga dimensi dan bertingkat. Barthes menjelaskan bahwa mitos dibangun dari sistem semiologis pertama (bahasa-objek) yang terdiri dari penanda (*signifier*), petanda (*signified*), dan tanda (*sign*). Tanda dari sistem pertama ini kemudian diambil sebagai penanda dalam sistem kedua (mitos), yang kemudian menghasilkan petanda baru berupa konsep ideologis, dan akhirnya membentuk tanda mitis.[16]

Mitos selama ini selalu dipahami dari segi pendidikan ataupun kalau tidak demikian, maka dari segi kebenaran yang tidak dapat dipercaya secara ilmiah.[17] Dalam kerangka linguistik Roland Barthes,

---

[15] Roland Barthes, *Mitologi (Mythologies) Terj. Nurhadi, A. Sihabul Millah*, ed. Inyiak Ridwan Muzir Hadi Purwanto (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2004). Hal. 3-37.

[16] Barthes. Hal. 172-178.

[17] Panis Dhbi Salam, "Myth as an Islamic Symbolic Defense: A Historical-Symbolic Study of the Myth of Gong Gerem in Pringsurat Village,

mitos bukanlah sekadar cerita tradisional atau dongeng, melainkan sebuah sistem komunikasi yang beroperasi melalui wicara untuk memberikan makna. Barthes mendefinisikan mitos sebagai tipe wicara, yang berarti ia adalah sebuah pesan yang disampaikan melalui berbagai bentuk representasi. Mitos bukanlah tentang substansi atau objek pesannya, melainkan tentang cara pesan itu disampaikan sebagai bentuk penandaan (*signification*) yang mentransformasi realitas menjadi pesan yang bermakna dalam konteks sosial.

Segala sesuatu dapat menjadi mitos selama ia dihadirkan melalui sebuah wicara atau wacana. Baik itu tulisan, gambar, foto, film, iklan, ritual, atau bahkan objek sehari-hari, semuanya dapat berfungsi sebagai pembawa pesan mitis. Misalnya, sebatang pohon tidak lagi hanya menjadi pohon, melainkan dapat menjadi simbol keindahan, perlawanan, atau nostalgia, tergantung pada bagaimana ia direpresentasikan dalam wacana.[18]

Mitos juga memiliki dimensi historis. Ia tidak lahir dari "hakikat" sesuatu, melainkan dipilih dan dibentuk oleh sejarah. Setiap era memiliki mitosnya sendiri, yang mencerminkan nilai, ideologi, dan kepentingan zamannya. Dengan demikian, mitos bukanlah entitas yang abadi, melainkan produk sejarah yang terus berubah seiring waktu. Dengan memahami mitos sebagai wicara yang terstruktur, Barthes membuka

---

Temanggung Regency," *Islah: Journal of Islamic Literature and History* 5, no. 1 (2024): 35–54.

[18] Barthes, *Mitologi (Mythologies) Terj. Nurhadi, A. Sihabul Millah*.

ruang untuk membongkar makna tersembunyi di balik praktik budaya sehari-hari, serta mengungkap bagaimana ideologi dominan direproduksi dan dinaturalisasi melalui bahasa dan representasi.[19]

- **Kekhasan narasi al-Qur'an**

  Istilah mitos dalam penelitian ini tidak digunakan dalam pengertian populer yang merujuk pada cerita bohong atau takhayul, melainkan dioperasikan dalam pengertian akademik khusus untuk mengungkap kedalaman makna teks suci. Al-Qur'ān sendiri menegaskan bahwa narasi-narasinya adalah *qaṣaṣ al-ḥaq* (QS. Ali 'Imran: 62), yang secara teologis menjamin realitas historis di balik setiap narasinya. Melalui kerangka Rudolf Bultmann, penggunaan kategori mitos dan demitologisasi justru bertujuan menyaring "cangkang" bahasa kuno guna menyingkap "inti" pesan eksistensial (*kerygma*) yang tetap relevan bagi manusia modern.

  Perspektif Angelika Neuwirth tentang narasi suci al-Qur'ān menawarkan kerangka kontekstual yang menjembatani pendekatan Eliade dan Barthes dalam penelitian ini. Berbeda dengan Eliade yang menekankan sakralitas dan fungsi paradigmatik kisah, serta Barthes yang fokus pada pembongkaran ideologi di balik sistem penandaan, Neuwirth justru memusatkan perhatian pada bagaimana al-Qur'ān mengonstruksi kisah-kisahnya dalam dialektika dengan tradisi sebelumnya (Biblikal) dan konteks

[19] Agus Wismanto, "Strukturalisme Mistik: Tahayul/Mitos/Dongeng De Saussure (1857-1913) & Roland Barthes (1915-1980)," *Sasindo: Jurnal Pendidikan Bahasa Dan Sastra Indonesia* 7, no. 1 (2019).

sosio-historis komunitas Muslim awal. Menurut Neuwirth, al-Qur'ān tidak sekadar mereproduksi narasi-narasi yang telah ada, melainkan mentransformasikannya ke dalam kerangka monoteistik yang berpusat pada kekuasaan tunggal Tuhan.[20] Perspektif ini akan digunakan sebagai kerangka pemersatu untuk memahami kekhasan narasi al-Qur'ān sebelum dianalisis lebih lanjut melalui kacamata Eliade (untuk *Tafsīr Faiḍ al-Raḥmān*) dan Barthes (untuk *Tafsīr al-Manār*) dalam sintesis teoretis di sub-bab berikutnya.

Kisah-kisah al-Qur'ān (*al-Qaṣaṣ*) merupakan elemen fundamental yang tidak hanya berfungsi sebagai rekaman historis, melainkan sebagai medium pedagogis dan teologis yang menyampaikan pesan-pesan ilahi (*hikmah*) melalui narasi yang memikat dan penuh makna. Al-Qur'ān sendiri menyebut kisah-kisahnya sebagai *ahsan al-Qaṣaṣ* (kisah terbaik), yang bertujuan agar manusia dapat mengambil pelajaran (*ibrah*) dan berpikir kritis.[21]

Sejalan dengan itu, Ahmad Khalafullah mendefinisikan kisah al-Qur'ān sebagai sebuah bentuk seni sastra ilahi yang lebih menekankan pada nilai-nilai moral, sastra, dan pesan teologisnya ketimbang akurasi

[20] Angelika Neuwirth, *Encyclopaedia of The Quran (Volume Three J-O)*, ed. Jane Dammen McAuliffe, *Brill* (Leiden-Boston: Brill, 2003).

[21] Muhammad Bestari, "Al-Qur'ān Sebagai Wahyu Allah, Muatan Beserta Fungsinya," *Dirasat* 15, no. 02 (2020): 118–37, https://doi.org/10.1001/ds.v15i02.124.

historis semata.[22] Namun demikian, penulis secara tegas menolak implikasi bahwa pendekatan semacam ini mengandaikan adanya unsur mitos dalam al-Qur'ān. Bagi penulis, pengakuan terhadap dimensi simbolis dan sastra dalam narasi al-Qur'ān tidak serta merta menegasikan validitas historisnya, melainkan justru mengungkapkan multi-dimensionalitas wahyu yang mampu menyampaikan kebenaran transenden melalui bentuk-bentuk literer yang paling sesuai dengan konteks manusia, sekaligus menjaga kemurnian pesan *ilahiah* dari segala distorsi mitologis. Dengan kata lain, penulis berpendapat bahwa ketiadaan mitos dalam al-Qur'ān justru terletak pada kemampuannya menyampaikan kebenaran abadi melalui bahasa simbolis tanpa terjatuh pada konstruksi mitologis yang bertentangan dengan akidah Islam.

Sementara itu, Angelika Neuwirth dalam kajiannya mengkategorikan narasi al-Qur'ān ke dalam dua kategori utama: *Myths of Heroic Figures* (narasi tokoh heroik seperti para nabi) dan *Myths of Nature* (narasi intervensi ilahi dalam alam).[23] Penting untuk ditegaskan bahwa istilah "*myth*" di sini bukan sebagaimana yang dipahami secara umum sebagai mitos atau sesuatu yang tidak nyata dan fiktif. "*Myth*" dalam konteks Neuwirth yang dimaksud adalah struktur naratif simbolis yang digunakan untuk

[22] Muhammad A Khalafullah, "al-Qur'ān Bukan Kitab Sejarah: Seni, Sastra, dan Moralitas Dalam Kisah-Kisah Al-Qur'ān," ed. Zuhairi Misrawi dan Anis Maftukhin (Jakarta: Paramadina, 2002).

[23] Seyed Hamed Alizadeh Mousavi, "A Critical Analysis of the Contextual Approach to Myth in the Qur'an: Focusing on Angelika Neuwirth's Perspective," *Journal of Interdisciplinary Qur'anic Studies* 3, no. 1 (2024).

menyampaikan kebenaran transenden dan membangun kesadaran teologis (*theological consciousness*) secara lebih dalam.[24]

Dengan pemahaman ini, kisah-kisah dalam al-Qur'ān dapat dikaji sebagai "*myth*" dalam pengertian akademis yang khusus, yaitu sebagai narasi yang berfungsi untuk menjelaskan dan menggambarkan dunia yang dialami dengan mengungkapkan arketipe-arketipenya tanpa menafikan kebenaran hakikinya.[25]

1.3. Mengapa "Mitos" Bukanlah "Dongeng"?

- **Mitos sebagai wacana simbolik yang sarat makna**

  Kisah-kisah dalam al-Qur'ān bukanlah sekadar arsip masa lalu yang dipamerkan untuk dikenang. Ia adalah al-qaṣaṣ al-ḥaqq—kisah yang benar, yang merujuk pada peristiwa nyata dalam sejarah suci. Penegasan ini penting agar kita tidak keliru menyamakan narasi Qur'āni dengan fiksi atau dongeng kosong. Kebenaran (al-ḥaqq) itu disampaikan melalui metode bercerita (uslūb al-qashṣ) yang berfungsi sebagai medium pedagogi ilahiah: mentransmisikan pesan moral, spiritual, dan prinsip kemanusiaan universal melalui 'ibrah—pelajaran yang dipetik dari sejarah. Tidak kurang dari seperempat total ayat al-Qur'ān—lebih dari 1.600 ayat—dibangun dengan struktur naratif semacam ini, semuanya diarahkan untuk membimbing manusia agar menjadi pembelajar yang aktif dan kritis, melintasi ruang dan zaman.

---

[24] Angelika Neuwirth and Michael A Sells, "Qur'anic Studies Today" (New York: Routledge, 2016).

[25] Neuwirth, *Encyclopaedia of The Quran (Volume Three J-O)*.

Dalam konteks akademik, istilah "mitos" yang digunakan dalam kajian ini sama sekali bukan dalam pengertian peyoratif sebagai cerita bohong atau khayalan. Mitos dipahami sebagai wacana simbolik yang sarat makna. Sebagaimana ditegaskan Jamil Shaliba (1978) dalam *al-Mu'jam al-Falsafi*, mitos adalah pesan komunikasi simbolik yang memadukan imajinasi dan kenyataan untuk menyampaikan kebenaran abstrak, agar lebih membekas dalam akal dan perasaan manusia. Penggunaan teori mitos di sini justru bertujuan menyingkap "inti" pesan eksistensial atau *kerygma* yang seringkali terbungkus dalam lapisan bahasa budaya—tanpa sedikit pun menafikan validitas historis dari kisah-kisah tersebut.

- **Makna mitos dalam pengertian akademik**

  Dalam percakapan sehari-hari, kata "mitos" kerap dipakai secara peyoratif—sinonim dari kebohongan, takhayul, atau dongeng yang tidak memiliki dasar kebenaran. Dalam pengertian ini, mitos diposisikan sebagai lawan dari fakta, sesuatu yang harus ditinggalkan begitu manusia dewasa dan berilmu. Namun, pengertian akademik tentang mitos jauh lebih kaya dan tidak sepejoratif itu. Dalam kajian filsafat, Jamil Shaliba (1978) dalam al-Mu'jam al-Falsafi mendefinisikan mitos sebagai gambaran puitis atau naratif yang mengungkapkan aliran filsafat dengan gaya simbolis, memadukan ilusi (*al-wahm*) dan kenyataan (*al-ḥaqīqah*). Artinya, mitos bukanlah kebohongan, melainkan kendaraan bagi kebenaran abstrak agar dapat dipahami secara lebih membekas oleh akal dan perasaan manusia. Roland Barthes (2004)

bahkan menegaskan bahwa mitos adalah "tipe wicara" (a type of speech)—sebuah sistem penandaan yang dapat melekat pada objek apa pun dan berfungsi mengubah makna historis menjadi sesuatu yang tampak alamiah. Bagi Barthes, mitos tidak lahir dari "hakikat" sesuatu, melainkan dipilih dan dibentuk oleh sejarah; setiap era memiliki mitosnya sendiri yang mencerminkan nilai, ideologi, dan kepentingan zamannya.[26]

Sementara itu, dalam studi agama, Mircea Eliade (1959) memandang mitos sebagai "sejarah suci" (*sacred history*)—narasi tentang peristiwa primordial yang terjadi *in illo tempore*, yang menjadi paradigma dan model teladan bagi seluruh tindakan manusia yang signifikan. Mitos, dalam pengertian ini, bukanlah cerita khayalan, melainkan fondasi eksistensial yang menjawab pertanyaan mendasar tentang asal-usul, tujuan, dan tempat manusia di dalam kosmos.[27]

Angelika Neuwirth (2003) melengkapi pemahaman ini dengan menegaskan bahwa mitos dalam al-Qur'ān berfungsi menjelaskan dan menggambarkan dunia yang dialami manusia dengan menyingkap pola-pola dasarnya (*archetypal patterns*), sehingga dapat memanifestasikan kebenaran yang mengikat, menghasilkan makna, dan memberikan petunjuk. Dengan demikian, perbedaan antara pengertian akademik dan peyoratif terletak pada sikap terhadap makna: yang pertama melihat mitos sebagai wacana simbolik yang sarat kebenaran eksistensial, sementara

[26] Barthes, *Mitologi (Mythologies) Terj. Nurhadi, A. Sihabul Millah*.
[27] Eliade, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*.

yang kedua mereduksinya menjadi sekadar cerita palsu yang layak dibuang.[28]

- **Dari literalisme menuju pembacaan eksistensial**

  Dominasi pembacaan literal-historis terhadap kisah-kisah al-Qur'ān telah lama menjadi arus utama dalam tradisi tafsir klasik. Pola ini tercermin jelas dalam kitab-kitab seperti Tafsīr al-Ṭabarī, Tafsīr Ibnu Kaśīr, dan Tafsīr al-Jalālain—yang menjadi bukti otentik bagaimana narasi simbolik seringkali dikonkretkan menjadi peristiwa fisik yang ajaib. Al-Ṭabarī, misalnya, secara tegas menyatakan bahwa Aṣḥāb al-Sabt benar-benar berubah bentuk menjadi kera secara fisik, bahkan menyebut ciri-ciri manusiawi mereka masih dapat dikenali melalui pandangan matanya.[29] Ibnu Kaśīr kemudian menyimpulkan bahwa kutukan itu mencakup perubahan sifat maupun fisik.[30] Dominasi pemaknaan literal semacam ini menciptakan apa yang dapat disebut sebagai "kebekuan makna" (*al-jumūd al-ma'nawī*): pesan eksistensial dan nilai moral universal yang seharusnya relevan bagi manusia modern menjadi kabur, tertutup oleh lapisan narasi keajaiban fisik semata. Kisah-kisah tersebut pun terjebak dalam penafsiran mitologis yang tidak kontekstual, sehingga pesan moral dan spiritualnya kurang berdampak pada kehidupan umat.

---

[28] Neuwirth, *Encyclopaedia of The Quran (Volume Three J-O)*.

[29] Abu Ja'far Muhammad bin Jarir al-Ṭabarī, "Tafsīr Al-Ṭabarī," in *Vol. 2* (Jakarta: Pustaka Azzam, 2008), 45.

[30] Al-Imam Abul Fida Isma'il Ibnu Kaśir Ad-Dimasyqi, "Tafsir Al-Qur'ān Al-'Aẓim Juz 15 Al-Isra' 1 s.d. Al-Kahfi 74," ed. Terj. Bahrun Abu Bakar (Bandung: Penerbit Sinar Baru Algensindo, 2000).

Menghadapi kebuntuan ini, diperlukan pergeseran dari literalisme menuju pembacaan eksistensial. Di sinilah demitologisasi Rudolf Bultmann menawarkan jalan keluar. Bultmann (1958) menegaskan bahwa tujuan demitologisasi bukanlah membuang mitos, melainkan menafsirkannya kembali dengan menekankan kebenaran eksistensial yang terkandung di dalamnya, sehingga manusia dapat tetap meyakini pesan inti (*kerygma*) kitab suci. Mitos, baginya, adalah ungkapan pemahaman tertentu tentang eksistensi manusia—bukan sekadar cerita palsu yang harus dihilangkan. Dengan kata lain, pembacaan eksistensial tidak menolak validitas historis kisah, tetapi menggeser fokus dari pertanyaan "apakah ini benar-benar terjadi secara fisik?" menuju pertanyaan yang lebih mendasar: "apa makna peristiwa ini bagi kehidupan dan kemanusiaan saat ini?" Sebagaimana ditegaskan Neuwirth, kisah-kisah al-Qur'ān menciptakan makna independen (*independent meaning*) di samping makna asli (*original meaning*), dan struktur narasinya mendukung tujuan wahyu. Peralihan dari literalisme ke pembacaan eksistensial inilah yang memungkinkan kisah-kisah al-Qur'ān tetap berbicara secara bermakna kepada manusia modern, tanpa kehilangan dimensi transendennya sebagai *Kalāmullāh*.[31]

1.4. Urgensi Pendekatan Hermeneutis terhadap Kisah al-Qur'an

- **Dominasi literal-historis**

[31] Angelika Neuwirth, *Scripture, Poetry, and the Making of a Community: Reading the Qur'an as a Literary Text* (Oxford University Press, 2014).

Kisah-kisah dalam al-Qur'ān bukanlah sekadar narasi historis yang bertujuan mendokumentasikan peristiwa masa lalu secara kronologis, melainkan wahana pedagogis-teologis yang sarat dengan pesan moral, spiritual, dan eksistensial. Al-Qur'ān sendiri menyebut kisah-kisahnya sebagai ahsan al-qaṣaṣ (kisah terbaik) yang bertujuan agar manusia dapat mengambil pelajaran ('ibrah) dan berpikir kritis. Karakteristik utama qaṣaṣ al-Qur'ān terletak pada selektivitasnya: al-Qur'ān tidak menyajikan detail historis yang panjang lebar, melainkan hanya menyoroti aspek-aspek tertentu yang relevan dengan pesan yang ingin disampaikan, seperti konflik antara kebenaran dan kebatilan, keteladanan para nabi, serta konsekuensi dari kepatuhan atau pembangkangan terhadap perintah ilahi. Dengan demikian, pemahaman terhadap qaṣaṣ al-Qur'ān menuntut pendekatan hermeneutis yang tidak berhenti pada makna literal-historis, tetapi berusaha menyingkap pesan universal di balik bentuk naratifnya.

Dalam diskursus akademik sejauh ini, dominasi penafsiran literal-historis dalam tradisi tafsir klasik, khususnya terhadap kisah-kisah al-Qur’ān, merupakan realitas yang tak terbantahkan. Pola pendekatan ini tercermin secara jelas dalam sejumlah kitab Tafsir bi al-Ma’tsur, di antaranya Tafsīr al-Ṭabarī, Tafsīr Ibnu Kaśīr, dan Tafsīr al-Jalalain—yang menjadi bukti otentik bagaimana narasi simbolik sering kali dikonkretkan menjadi peristiwa fisik yang ajaib. Pemilihan ketiga karya ini didasarkan pada kepopulerannya yang luar biasa, terutama di lingkungan pesantren, di mana kitab-

kitab ini menjadi rujukan utama dalam kurikulum pengajian tafsir.

Al-Ṭabarī, dalam kitab *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl āy al-Qur'ān* yang disebut *Ummu al-Tafasir*, secara tegas menyatakan bahwa *Aṣḥāb al-Sabt* benar-benar berubah bentuk menjadi kera secara fisik. Menurut penjelasannya, meskipun wujudnya kera, ciri-ciri manusiawi mereka masih dapat dikenali melalui pandangan matanya, dan makhluk-makhluk ini hanya bertahan hidup selama tiga hari dalam wujud barunya tanpa mampu makan, minum, dan berkembang biak. Al-Ṭabarī mengkritik pendapat Mujāhid yang hanya menyebut perubahan sifat, dengan argumentasi bahwa pendapat tersebut menyalahi ijma' para ulama terpercaya yang meriwayatkan perubahan fisik secara kolektif.[32]

Ibnu Kaśīr, ketika menjelaskan kisah *Aṣḥāb al-Sabt* dalam QS. al-Baqarah [2]:65,[33] memaparkan dua pendapat terkait kutukan Allah yang menjadikan sebagian Bani Israil sebagai kera dan babi. Pertama, pendapat Mujāhid menyatakan bahwa yang berubah adalah sifat-sifat mereka (menyerupai kera dalam perilaku), sementara pendapat lain berargumen bahwa perubahan terjadi pada bentuk fisik mereka (menjadi

[32] Abu Ja'far Muhammad bin Jarir al-Ṭabarī, "Tafsīr Al-Ṭabarī."

[33] Kelompok Aṣḥāb al-Sabt adalah salah satu umat terdahulu yang kisahnya diceritakan dalam al-Qurān. Nama mereka merujuk pada pelanggaran yang mereka lakukan terhadap ketentuan Allah, khususnya larangan beraktivitas pada hari *Aṣḥāb al-Sabt*. (Noor Akmaldin, "al-Qurān Tematis: Kisah-kisah dalam al-Qurān 2," *Jakarta: SIMAQ*, 2010.) Peristiwa ini terjadi pada Bani Israil, yang melanggar perintah Allah dengan tetap menangkap ikan di hari Sabtu, padahal hari tersebut seharusnya dikhususkan untuk beribadah. (Syarifah, "Manhaj Tafsīr dalam Memahami Ayat-ayat Kisah dalam al-Qurān.")

kera secara nyata). Ibnu Kaśīr kemudian menyimpulkan bahwa pendapat yang paling kuat menggabungkan kedua pandangan tersebut, yakni bahwa kutukan itu mencakup perubahan sifat maupun fisik.[34]

Tafsīr al-Jalalain—sebagai kitab "saku" para santri yang dipelajari di hampir seluruh pesantren di Jawa—juga kerap menyisipkan detail-detail literal dan riwayat *isrā'īliyyāt* dalam penafsirannya.[35] Dominasi pemaknaan literal dalam ketiga kitab ini (al-Ṭabarī, Ibnu Kaśīr, dan al-Jalalain) menciptakan apa yang dapat disebut sebagai "kebekuan makna" (*al-jumūd al-ma'nawī*), di mana pesan eksistensial dan nilai moral universal yang seharusnya relevan bagi manusia modern menjadi kabur, tertutup oleh lapisan narasi keajaiban fisik semata.

- **Tantangan modernitas**

  Pemahaman ini menimbulkan tantangan di era modern, di mana sains dan rasionalitas menjadi tolok ukur kebenaran. Kisah *Ashāb al-Sabt* dan juga kisah-kisah al-Qur'ān lainnya sejatinya mengandung nilai-nilai universal yang dapat diaplikasikan dalam berbagai aspek kehidupan, termasuk moral, sosial, dan spiritual.[36] Sebagaimana dikutip oleh Alizadeh Mousavi, Angelika Neuwirth (2003) mengungkapkan, kisah dan

[34] Al-Imam Abul Fida Isma'il Ibnu Kaśir al-Dimasyqi, *TafsīrAl-Qurān Al-'Aẓim Juz 1 Al-Fatiḥah - Al-Bāqarah*, ed. Terj. Bahrun Abu Bakar (Bandung: Penerbit Sinar Baru Algensindo, 2000). Hal. 557-564

[35] Jalaluddin As-Suyuthi and Jalaluddin Al-Mahalli, "Tafsir Jalalain," *Surabaya: Imaratullah*, 2003.

[36] Abdul Mustaqim, "Kisah al-Qurān: Hakekat, Makna, dan Nilai-nilai Pendidikannya," *Ulumuna* 15, no. 2 SE-Articles (June 2017), https://doi.org/10.20414/ujis.v15i2.199.

narasi yang berbeda tersebut –termasuk kisah-kisah dalam al-Qur'ān– mewujudkan proses mitopoiesis yang dinamis yang menciptakan makna independen (*independent meaning*) di samping makna asli (*the original meaning*) dan struktur narasi yang selanjutnya mendukung tujuan wahyu.[37]

Ketika kisah-kisah tersebut disajikan secara literal, ini menyebabkan kisah-kisah tersebut terjebak dalam penafsiran mitologis yang tidak kontekstual,[38] sehingga pesan moral dan spiritual yang terkandung di dalamnya menjadi kabur dan kurang berdampak pada kehidupan umat.[39] Oleh karena itu, pendekatan kajian perlu diperluas tidak hanya pada dimensi kebahasaan (literal) dan historis, tetapi juga pada dimensi filosofis dan aplikatif agar dapat memberikan kontribusi yang lebih signifikan bagi pemecahan masalah kontemporer.[40]

- **Kontekstualisasi Kisah al-Qur'an**

  Menghadapi tantangan hermeneutis antara teks suci dan nalar modern inilah, konsep demitologisasi yang digagas oleh Rudolf Bultmann menawarkan sebuah pisau analisis yang relevan. Demitologisasi

---

37 Alizadeh Mousavi, "A Critical Analysis of the Contextual Approach to Myth in the Qur'an: Focusing on Angelika Neuwirth's Perspective."

38 Mitos adalah narasi yang berfungsi untuk menjelaskan dan menggambarkan dunia yang dialami dengan mengungkap pola-pola arketipalnya; ini sering dipentaskan dalam kerangka kosmik atau supernatural untuk mewujudkan kebenaran yang mengikat, menghasilkan makna, dan memberikan panduan. Neuwirth, *Encyclopaedia of The Quran (Volume Three J-O)*. Hal. 477-478

39 Cici Noviana Cici, 'A Kaidah-kaidah Penafsiran dan Ilmu-ilmu al-Qurān', Kontemplasi: Jurnal Ilmu-ilmu Ushuluddin, 2024.

40 Agus Imam Kharomen, 'Kajian Kisah al-Qurān dalam Pemikiran Muhammad Ahmad Khalafullah (1916–1988)', Syariati: Jurnal Studi al-Qurān dan Hukum, 5.02 (2019), 193–204.

bukanlah upaya untuk membuang atau mengingkari kebenaran kisah-kisah tersebut, melainkan sebuah metode interpretasi yang berusaha menyaring "cangkang" bahasa dan gambaran dunia mitologis untuk menyingkap "inti" pesan eksistensial atau *kerygma* di baliknya.[41] Pendekatan ini memungkinkan sebuah kisah yang sarat dengan elemen supranatural untuk tetap berbicara secara bermakna kepada manusia modern, dengan mengalihkan fokus dari pertanyaan "apakah ini benar-benar terjadi?" menuju pertanyaan eksistensial "apa makna peristiwa ini bagi kehidupan dan kemanusiaan saat ini?"

[41] Tangkas Siahaan, "Teologi Modern Rudolf Bultmann; Eskatologi dan Demitologisasi," *Matheteuo: Religious Studies* 3, no. 2 (2023): 95–106.

BAB 2
Demitologisasi Rudolf Bultmann

2.1. Mengenal Rudolf Bultmann

- **Biografi intelektual dan konteks historis**

Rudolf Bultmann adalah seorang teolog Kristen Jerman yang pemikirannya sangat berpengaruh dalam perkembangan hermeneutika biblika abad ke-20. Ia lahir pada tanggal 20 Agustus 1884 di Wiefelstede, Oldenburg, Jerman, dan meninggal pada tahun 30 Juli 1976 di Marburg (91 tahun). [42] Bultmann menempuh pendidikan teologi di universitas-universitas terkemuka di Jerman, termasuk Tübingen, Berlin, dan Marburg, di mana ia kemudian menghabiskan sebagian besar karier akademiknya sebagai profesor Perjanjian Baru dari tahun 1921 hingga 1951. Pemikirannya terbentuk dalam konteks teologi Jerman yang diwarnai oleh pergumulan antara tradisi iman Kristen dan tantangan modernitas, khususnya perkembangan ilmu pengetahuan dan kritik historis terhadap Alkitab.[43]

Ketertarikan utama Bultmann adalah bagaimana pesan Perjanjian Baru dapat tetap bermakna bagi manusia modern yang hidup dalam dunia yang didominasi oleh pandangan ilmiah. Menurut Bultmann, mitos bukan sekadar cerita dongeng, melainkan ekspresi dari pemahaman tertentu tentang eksistensi manusia. Namun demikian, manusia modern sering

[42] Nur Shofa Ulfiyati, "Pemikiran Hermeneutika Rudolf Bultmann: Eksistensialisasi dan Demitologisasi," *Atthiflah: Journal of Early Childhood Islamic Education*, 2020.

[43] P Joseph Cahill, "The Theological Significance of Rudolf Bultmann," *Theological Studies* 38, no. 2 (1977): 231–74.

kesulitan memahami pemberitaan Perjanjian Baru karena dibungkus dalam bahasa mitologis yang berasal dari gambaran dunia pra-ilmiah. Atas dasar inilah Bultmann mengembangkan konsep demitologisasi sebagai upaya serius untuk menjembatani kesenjangan antara teks kuno dan pembaca modern.[44] Tujuannya bukanlah membuang mitos, melainkan menafsirkannya kembali dengan menekankan kebenaran eksistensial yang terkandung di dalamnya, sehingga manusia dapat tetap meyakini pesan inti (*kerygma*) kitab suci.[45]

Sepanjang kariernya, Bultman telah menghasilkan banyak tulisan, namun hanya beberapa karya besarnya yang akan penulis paparkan, karena pengaruhnya yang luas terhadap teologi abad ke-20. Pada tahun 1926, ia menerbitkan buku *Jesus and the Word* yang menafsirkan Injil secara eksistensial. Menurutnya, yang utama bukanlah tindakan objektif Yesus di luar diri manusia, melainkan panggilan untuk mengambil keputusan. Yesus dipandang sebagai pengkhotbah Firman yang memampukan manusia memaknai eksistensinya sendiri.[46]

Pada tahun 1941, pendekatan terhadap Perjanjian Baru berubah drastis ketika Bultman menyebarkan tulisan *New Testament and Mythology*.[47] Ia melampaui

---

44 Martin J De Nys, "Myth and Interpretation: Bultmann Revisited," *International Journal for Philosophy of Religion*, 1980, 27–41.

45 Shuiying Jennie Huang, "Bultmann's Program of Demythologizing: Dialectical Theology versus Philosophical Existentialism" (Texas Christian University, 2015).

46 Christopher Riesling, "Bultmann's Moral Theology: Analysis and Appraisal," *Theological Studies* 30, no. 2 (1969): 225–48.

47 Rudolf Bultmann, *New Testament and Mythology In: Philosophy, Religious Studies, and Myth* (Routledge, 2014).

pandangan teolog liberal dengan menyatakan bahwa mitologi tidak hanya terdapat pada peristiwa tertentu, melainkan mewarnai seluruh pola pikir Perjanjian Baru. Ia menekankan perlunya demitologisasi agar Injil dapat disajikan secara murni. Pandangannya semakin dipertegas dalam buku *Geschichte und Eschatologie* (1958), di mana ia menyatakan bahwa makna sejarah terletak pada masa kini, sehingga manusia harus mengarahkan pandangannya kepada dirinya sendiri, bukan kepada Allah atau dunia.[48]

- **Pengaruh Martin Heidegger dan filsafat eksistensial**

  Pengaruh filsafat eksistensial Martin Heidegger terhadap pemikiran Rudolf Bultmann tidak dapat dilepaskan dari pertemuan intelektual keduanya di Universitas Marburg pada tahun 1923–1924, ketika Heidegger menjabat sebagai profesor luar biasa di sana. Pertemuan ini melahirkan hubungan kolaboratif yang erat; Heidegger tidak hanya berpartisipasi dalam seminar-seminar Bultmann tentang teologi Perjanjian Baru, tetapi juga memberikan kuliah tentang "*Das Problem der Sünde bei Luther*" (Problem Dosa Menurut Luther) dalam seminar Bultmann pada tahun 1924, serta menyampaikan kuliah *Der Begriff der Zeit* (Konsep Waktu) di hadapan Perhimpunan Teolog Marburg pada tahun yang sama.[49]

  Dalam suratnya kepada Karl Jaspers pada 13 Juni 1924, Heidegger bahkan menyatakan bahwa "satu-

[48] Riesling, "Bultmann's Moral Theology: Analysis and Appraisal."

[49] Martin Heidegger, "Der Begriff Der Zeit: Vortrag Vor Der Marburger Theologenschaft, Juli 1924," in *Der Begriff Der Zeit* (de Gruyter, 1995).

satunya manusia sejati di universitas adalah teolog Bultmann, yang saya temui setiap minggu." Kedekatan ini memungkinkan terjadinya dialog intensif antara filsafat dan teologi yang kemudian membentuk kerangka konseptual bagi hermeneutika Bultmann.[50]

Bultmann sendiri secara eksplisit mengakui pentingnya analisis eksistensial Heidegger bagi pemikiran teologisnya. Dalam karyanya *New Testament and Mythologie*, ia menyatakan bahwa "analisis Dasein (keberadaan manusia) tampaknya tidak lebih dari sekadar versi sekuler dan filosofis dari pandangan Perjanjian Baru tentang kehidupan manusia." Menurut Bultmann, karakteristik utama keberadaan manusia dalam sejarah adalah kecemasan.[51] Manusia hidup dalam ketegangan permanen antara masa lalu dan masa depan, dan pada setiap saat dihadapkan pada alternatif: tenggelam dalam dunia alamiah yang konkret sehingga kehilangan individualitasnya, atau meninggalkan segala rasa aman dan menyerahkan diri tanpa cadangan kepada masa depan untuk mencapai eksistensi autentik.

Bagi Bultmann, pemahaman eksistensial ini persis sama dengan pemahaman Perjanjian Baru tentang kehidupan manusia. Terhadap kritik yang menuduhnya memaksakan kategori-kategori Heideggerian ke dalam teks Perjanjian Baru, Bultmann membalikkan tuduhan

---

[50] Ahmad Rifai Abun, Jamhari Jamhari, and Muhammad Hidayaturrohim, "Kehidupan Kontemporer Dalam Wacana Eksistensialisme Martin Heidegger," *Jurnal Ilmu Agama: Mengkaji Doktrin, Pemikiran, Dan Fenomena Agama* 20, no. 1 (2019): 116–24.

[51] Bultmann, *New Testament and Mythology In: Philosophy, Religious Studies, and Myth*.

tersebut dengan menyatakan bahwa "kita seharusnya merasa heran bahwa filsafat telah melihat secara mandiri apa yang dikatakan oleh Perjanjian Baru." Dengan demikian, filsafat Heidegger tidak dipahami sebagai kerangka asing yang dipaksakan, melainkan sebagai alat konseptual yang membantu mengartikulasikan pemahaman tentang eksistensi manusia yang sudah terkandung dalam Perjanjian Baru.[52]

2.2. Apa Itu Mitos Menurut Bultmann?

- **Definisi mitos**

  Rudolf Bultmann mendefinisikan mitos sebagai "cara berpikir dan berbicara yang menggambarkan hal-hal yang tidak bersifat duniawi (*transenden*) seolah-olah ia bersifat duniawi (fisik/nyata)." Dengan kata lain, mitos menggunakan bahasa dan gambaran yang akrab dengan kehidupan sehari-hari untuk menjelaskan realitas ilahi yang berada di luar jangkauan akal manusia biasa.[53] Misalnya, mitos menggambarkan kehadiran Tuhan yang transenden seolah-olah Ia berada "di atas langit" (jarak spasial), atau menyebut peristiwa luar biasa sebagai "mukjizat" yang diberikan kepada seseorang. Bahkan, mitos dapat menjelaskan wabah penyakit sebagai ulah "laba-laba jahat" (setan).[54]

---

52 James M Byrne, "Bultmann and Tillich," *The Blackwell Companion to Modern Theology*, 2004, 372–87.

53 David W Congdon, *The Mission of Demythologizing: Rudolf Bultmann's Eschatological Dialectical Theology* (Princeton Theological Seminary, 2014).

54 Stephen J Patterson, *The God of Jesus: The Historical Jesus and the Search for Meaning* (A&C Black, 1998).

Definisi ini dipertegas oleh sumber lain: mitos adalah "penggambaran peristiwa-peristiwa supranatural (di luar hukum alam) dengan menggunakan bahasa duniawi, misalnya kelahiran dari seorang perawan atau kebangkitan dari kematian." Jadi, bagi Bultmann, mitos bukanlah sekadar cerita fiktif atau dongeng kosong. Mitos adalah bentuk bahasa yang berusaha mengungkapkan realitas transenden (yang tidak dapat dilihat dan diraba) dengan menggunakan kata-kata dan gambaran yang dapat dipahami oleh manusia biasa, karena bahasa ilmiah biasa tidak mampu menjangkaunya.[55]

Penting untuk dipahami bahwa Bultmann tidak menggunakan istilah "mitos" dalam pengertian negatif sebagai sesuatu yang tidak benar.[56] Sebaliknya, ia menegaskan bahwa mitos justru mengekspresikan kebenaran, tetapi kebenaran tersebut terbungkus dalam bahasa simbolis dari pola pikir kuno. Makna mitos tidak terletak pada deskripsinya tentang dunia objektif atau peristiwa supranatural di luar sana, melainkan pada apa yang ingin diungkapkannya tentang eksistensi manusia di dunia ini.[57]

Mitos adalah ungkapan pemahaman tertentu tentang eksistensi manusia, dan kadang-kadang mitologi dianggap sebagai ilmu atau pengetahuan primitif yang bertujuan menjelaskan gejala-gejala

---

55 W Bruce Masse et al., "Exploring the Nature of Myth and Its Role in Science," *Geological Society, London, Special Publications* 273, no. 1 (2007): 9–28.

56 Gert Malan, "Combining Ricoeur and Bultmann on Myth and Demythologising," *HTS: Theological Studies* 72, no. 3 (2016): 1–6.

57 Alfred A Glenn, "Rudolf Bultmann: Removing the False Offense," *Journal of the Evangelical Theological Society* 16, no. 2 (1973): 73–81.

langka atau mengejutkan yang dianggap sebagai akibat dari roh-roh jahat. Namun, Bultmann membedakan mitos sejati dari sains primitif: mitos tidak memiliki jarak dari kosmos seperti yang dimiliki oleh pandangan ilmiah, melainkan menganggap dirinya dalam perjumpaan langsung dengan kosmos, dipandu oleh pertanyaan tentang eksistensinya sendiri, dan mencari kekuatan-kekuatan "numinous" –ilahi atau *diabolical*– yang dialami manusia sebagai dasar dan batas dari dunia serta tindakan dan penderitaan mereka.[58]

- **Mitos sebagai ekspresi pemahaman eksistensial**

  Studi yang dilakukan oleh Rudolf Bultmann terhadap teks-teks Perjanjian Baru menunjukkan bahwa terdapat ketegangan yang tak terhindarkan antara pandangan dunia mitis yang melatarbelakangi kitab suci dengan kesadaran modern yang ilmiah dan historis, yang pada akhirnya berdampak pada pergeseran paradigma dalam memahami narasi-narasi suci dari makna literal menuju makna eksistensial.[59]

  Kritik Bultmann terhadap bahasa mitologis dalam Perjanjian Baru inilah yang kemudian melahirkan metode demitologisasi, yang berusaha menyingkap *kerygma* –yaitu pesan inti atau makna eksistensial– yang tersembunyi di balik bungkus bahasa mitos yang dianggapnya sudah usang. Menurut Bultmann, tugas demitologisasi bukanlah menolak teks melainkan melakukan interpretasi ulang yang membuatnya dapat

---

[58] Irhamil Muthoharoh, "Demitologisasi dalam Hermeneutika Bultmann: Sebuah Tawaran Metodologis Bagi Tafsir al-Qur'ān Kontemporer," *Quranicons* 1, no. 1 (2025): 350–60.

[59] Rudolf Bultmann, "Jesus Christ and Mythology," *Charles Scribner's Sons*, 1958.

berbicara secara bermakna kepada manusia modern yang hidup dalam dunia yang telah "terdesakralisasi".[60]

Lebih lanjut, Richard E. Palmer dalam *Hermeneutics: Interpretation Theory* menyebutkan bahwa demitologisasi Bultmann pada hakikatnya bukanlah penghapusan mitos, melainkan sebuah strategi interpretatif yang ambisius untuk mentransformasikan makna teks keagamaan dengan berfokus pada pertanyaan eksistensial tentang keberadaan manusia di hadapan Tuhan.[61] Dalam konteks ini, bahasa mitos dipandang sebagai cara kuno untuk mengekspresikan realitas transenden, yang perlu "diterjemahkan" agar pesan iman yang sejati dapat dihadirkan kembali (*recovery*) dan diresapi dalam konteks kekinian.

- **Mengungkapkan kebenaran Eksistensial**

  Demitologisasi, sebagaimana dikutip dari Abraham dan kawan-kawan, merupakan metode teologis yang dipelopori oleh Rudolf Bultmann untuk menggali kembali pesan hakiki yang tersembunyi di balik konsepsi-konsepsi mitologis dalam teks Kitab Perjanjian Baru.[62] Metode ini muncul sebagai respons terhadap tantangan dunia modern yang semakin sulit menerima gambaran-gambaran kosmologis dan supranatural kuno, seperti alam tiga tingkatan (surga, bumi, neraka), intervensi malaikat atau setan, serta

[60] John C Cooper, "The" New Hermeneutic" and Metaphysics," *The Bucknell Review* 19, no. 1 (1971): 125.

[61] Richard E Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer* (Northwestern University Press, 1969).

[62] Abraham, Lisaldy, and Pakpahan, "Demitologisasi Bultmann Sebagai Analogi Jembatan Dialektika kepada Manusia Posmodern."

mukjizat yang dianggap bertentangan dengan pemahaman ilmiah. Bultmann meyakini bahwa inti pesan Kristen –yaitu kabar keselamatan (*kerygma*)– terbungkus dalam bahasa dan kerangka berpikir mitologis abad pertama. Oleh karena itu, diperlukan usaha penafsiran ulang secara eksegetis untuk membedakan antara "cangkang" mitos yang bersifat historis-kondisional dengan "inti" teologis yang bersifat universal dan relevan bagi manusia modern. Tujuan utamanya bukan membuang cerita-cerita tersebut, melainkan menginterpretasikan pernyataan-pernyataan mitologis itu sehingga makna eksistensialnya dapat dipahami dalam konteks kekinian.[63]

Penjelasan mengenai hakikat mitos dalam kerangka demitologisasi ini diuraikan dengan jelas oleh Palmer (1969).[64] Proses demitologisasi sama sekali tidak dimaknai sebagai penghapusan total terhadap narasi-narasi yang dianggap sebagai mitos atau sekadar dongeng belaka. Sebaliknya, pendekatan ini memandang mitos sebagai suatu bentuk ekspresi simbolis yang kaya. Mitos dianggap sebagai cara manusia mengungkapkan pengalaman dan pemahamannya tentang realitas yang melampaui deskripsi faktual-empiris.[65]

---

[63] Bultmann, "Jesus Christ and Mythology."

[64] Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*.

[65] Upaya demitologisasi kitab suci dari sarjana muslim ditandai dengan munculnya tokoh-tokoh seperti Ahmad Khan, Amir Ali, dan Ghulam Ahmad Parves di India, serta Muhammad Abduh di Mesir.[65]

Dengan menggunakan simbol, kiasan, dan narasi yang bersifat metaforis, mitos berusaha menyampaikan kebenaran eksistensial tentang hubungan manusia dengan yang transenden, seperti makna hidup, penderitaan, dosa, dan penebusan. Dengan demikian, demitologisasi bukanlah dekonstruksi yang merusak, melainkan suatu hermeneutika (seni menafsir) yang serius yang berusaha menerjemahkan "bahasa" mitos ke dalam konsep-konsep yang dapat dipahami oleh kesadaran manusia modern tanpa kehilangan kedalaman spiritualnya.[66]

Implikasi dan penerapan metode ini sangat luas dalam studi teologi dan hermeneutika Alkitab. Dengan demitologisasi, peristiwa-peristiwa seperti kebangkitan Yesus tidak disangkalkan sebagai peristiwa historis, tetapi ditekankan pada makna eksistensialnya, yaitu pembebasan manusia dari kuasa ketidakberartian dan kematian spiritual. Narasi mukjizat, misalnya, ditafsirkan bukan sebagai suspensi hukum alam, melainkan sebagai tanda (*sign*) yang menyatakan penyertaan dan kuasa Ilahi dalam dunia. Pendekatan ini membuka ruang dialog antara iman dan rasionalitas modern, sekaligus menantang orang beriman untuk memahami pesan agamanya secara lebih mendalam, melampaui pemahaman *harfiah*. Dalam konteks yang lebih luas, prinsip

[66] Syahna and Mayangsari, "A Demythologizing Religious Narratives: Bultmann's Approach to Hadith within Modern Theological Studies: Demitologisasi Narasi Keagamaan: Pendekatan Bultmann terhadap Hadits dalam Studi Teologi Modern."

demitologisasi bahkan menginspirasi pendekatan serupa dalam kajian teks-teks suci agama lain, di mana usaha pencarian makna di balik bentuk-bentuk simbolis dan kultural menjadi jembatan untuk menghadirkan pesan abadi agama dalam dinamika zaman yang terus berubah.[67]

Dalam menganalisis kisah-kisah al-Qur'ān, penulis menggunakan kategorisasi naratif yang digagas oleh Angelika Neuwirth, seorang ahli studi al-Qur'ān terkemuka. Neuwirth mengklasifikasikan narasi al-Qur'ān ke dalam dua kategori utama yang luas: pertama, "*Myths of Heroic Figures*" (Mitos Tokoh-Tokoh Heroik), yang mencakup kisah para nabi dan rasul –seperti Nabi Musa, Ibrahim, Yusuf, dan Muhammad SAW– yang perjuangan, ujian, dan interaksinya dengan masyarakat menjadi pusat cerita untuk menyampaikan pesan teologis dan moral. Kedua, "*Myths of Nature*" (Mitos Alam), yang merujuk pada narasi yang menggambarkan fenomena kosmologis dan ciptaan Allah –seperti penciptaan langit dan bumi, siklus siang dan malam, gunung, laut, atau hujan– yang berfungsi sebagai tanda-tanda kebesaran Ilahi (*ayat kauniyyah*) serta mendorong refleksi tentang keesaan, kekuasaan, dan kebijaksanaan Tuhan.[68]

Kategorisasi ini membantu menjelaskan bagaimana al-Qur'ān tidak hanya menyampaikan

[67] Fahruddin Faiz dan Ali Usman, "Hermeneutika al-Qurān: Teori, Kritik dan Implementasinya" (Dialektika, 2019).

[68] Alizadeh Mousavi, "A Critical Analysis of the Contextual Approach to Myth in the Qur'an: Focusing on Angelika Neuwirth's Perspective."

sejarah spiritual, tetapi juga membangun kesadaran kosmologis yang terintegrasi, di mana kisah manusia dan fenomena alam sama-sama menjadi medium untuk memahami hubungan antara manusia, alam, dan Sang Pencipta.[69]

2.3. Empat Langkah Operasional Demitologisasi

Berikut adalah kerangka operasional demitologisasi Rudolf Bultmann berdasarkan buku *The Mission of Demythologizing*:[70]

1. Identifikasi Kebenaran Eksistensial

Langkah pertama dalam proses demitologisasi adalah mengenali bahwa mitos bukan sekadar cerita khayalan atau dongeng primitif yang tidak berguna. Bultmann menegaskan bahwa mitos mengandung kebenaran mendalam tentang eksistensi manusia, yaitu upaya manusia untuk memahami dirinya di hadapan realitas transenden yang misterius dan seringkali menakutkan. Mitos berbicara tentang pergumulan hidup, harapan keselamatan, dan ketergantungan manusia pada kuasa di luar dirinya. Dengan kata lain, kebenaran mitos terletak pada kemampuannya mengungkapkan pemahaman diri (*Selbstverständnis*) manusia dalam menghadapi yang Ilahi, meskipun dibungkus dalam bahasa dan gambaran dunia kuno.[71]

2. Kritik Budaya (*Historical-Cultural Analysis*)

Setelah mengidentifikasi kebenaran eksistensialnya, langkah kedua adalah melakukan analisis kritis terhadap latar belakang historis-budaya yang membentuk mitos tersebut. Di sini, penafsir perlu membedakan dengan cermat antara inti pesan iman (*kerygma*) dengan bungkus budaya atau *Weltbild* (gambaran dunia) kuno yang melekat padanya, seperti kosmologi tiga tingkat, konsepsi tentang roh jahat, atau

---

69 Alizadeh Mousavi.

70 David W Congdon, The Mission of Demythologizing: Rudolf Bultmann's Eschatological Dialectical Theology (Princeton Theological Seminary, 2014).

71 David W Congdon, The Mission of Demythologizing: Rudolf Bultmann's Eschatological Dialectical Theology (Princeton Theological Seminary, 2014).

pemahaman tentang mukjizat sebagai pelanggaran hukum alam. Analisis ini bertujuan untuk memahami bahwa mitos adalah produk zamannya, sehingga elemen-elemen kulturalnya tidak boleh dianggap abadi atau mutlak kebenarannya.[72]

3. Pembebasan *Kerygma* (*Deconstantinizing*)

Langkah ketiga adalah proses pembebasan, di mana *kerygma* (pesan inti Injil) dilepaskan dari keterikatannya pada berbagai kepentingan ideologis dan politis. Bultmann, terutama dalam konteks perjuangannya melawan Nazi, menekankan bahwa Injil tidak boleh disandera oleh ideologi negara, nasionalisme sempit, atau pandangan dunia yang mengklaim diri absolut. Proses *deconstantinizing* ini memastikan bahwa *kerygma* tidak menjadi alat legitimasi kekuasaan duniawi atau sekadar cerminan nilai-nilai budaya tertentu. Dengan demikian, kemurnian Injil sebagai kabar baik yang transenden tetap terjaga.[73]

4. Penerjemahan Eksistensial

Langkah terakhir adalah menyajikan kembali *kerygma* yang telah dimurnikan ke dalam bahasa dan kerangka berpikir manusia modern. Bultmann menggunakan filsafat eksistensial (terutama Heidegger) sebagai alat bantu untuk menerjemahkan pesan iman agar dapat dipahami secara otentik oleh pendengar masa kini. Tujuannya bukan sekadar membuat Injil terdengar modern, melainkan agar pendengar dapat mengalami pemahaman diri yang baru ketika dihadapkan pada tuntutan dan kasih karunia Allah. Proses ini menempatkan manusia dalam posisi untuk mengambil keputusan iman secara konkret dalam situasi historisnya sendiri.[74]

---

[72] David W Congdon, The Mission of Demythologizing: Rudolf Bultmann's Eschatological Dialectical Theology (Princeton Theological Seminary, 2014).

[73] Congdon, *The Mission of Demythologizing: Rudolf Bultmann's Eschatological Dialectical Theology*.

[74] David W Congdon, The Mission of Demythologizing: Rudolf Bultmann's Eschatological Dialectical Theology (Princeton Theological Seminary, 2014).

2.4. Konsep "Demitologisasi Terbatas"

Kerangka “Demitologisasi Terbatas” ini berangkat dari asumsi teoretis (*theoretical assumption*) yang oleh Md. Salleh Yaapar disebut sebagai *hermeneutics of recovery* (hermeneutika penemuan kembali), hermeneutika yang sangat mempercayai keberadaan makna atau makna-makna dalam komunikasi manusiawi ini, terdiri dari dua tipe penafsiran yang saling melengkapi. *Pertama,* adalah tafsir oleh penafsir luaran (*exoteric exegete*) yang beroperasi pada permukaan atau pada tingkat literal teks. *Kedua, takwil*, yaitu hermeneutika spiritual oleh penafsir dalaman (*exoteric exegete*) yang melampaui bentuk-bentuk lahir, menuju realitas spiritual benda-benda.[75] sebuah model yang berbeda secara fundamental dengan *hermeneutics of suspicion* yang cenderung meragukan atau membongkar teks dari dalam. Dalam *hermeneutics of recovery*, penafsir berangkat dari sikap dasar untuk membenarkan teks dan berusaha memulihkan makna-makna yang terkandung di dalamnya, bukan untuk mencurigai atau membongkar otoritas teks.[76]

Sikap ini sejalan dengan posisi mayoritas ulama tafsir yang memandang al-Qur'ān sebagai *Kalāmullāh* yang otentik dan transenden, sehingga proses penafsiran harus dilakukan dengan penuh hormat dan tidak keluar dari koridor yang telah ditetapkan oleh prinsip-prinsip *‘Ulūm al-Qur’ān*.[77] Dalam konteks studi al-Qur'ān, *hermeneutics of recovery* menegaskan bahwa “Demitologisasi Terbatas” tidak selalu berarti mengeliminir unsur-unsur mitik atau supranatural dari suatu ayat. Sebaliknya, pendekatan ini memastikan bahwa proses interpretasi menghormati makna literal teks sebagai lapisan pertama pemahaman, sekaligus mengembangkan pembacaan kontekstual

---

[75] Md. Salleh Yaapar, “Ziarah Ke Timur: Ta’wil Sebagai Bentuk Hermeneutika Islam,” *Ulumul Qur’an: Jurnal Ilmu Dan Kebudayaan* Vol. III, no. 3 (1992): 4–10. Hal. 8.

[76] Yaapar. Hal. 8

[77] Barbara Stowasser, “The Qur’an and Its Meaning,” *The Arab Studies Journal* 3, no. 1 (1995): 4–8.

yang menggali pesan eksistensial di balik narasi-narasi supranatural.[78]

Dengan kata lain, mukjizat seperti terbelahnya laut, transformasi Bani Israil menjadi kera, atau penghidupan mayat tidak perlu diingkari atau direduksi menjadi sekadar fenomena alamiah, tetapi justru diakui sebagai realitas iman yang sekaligus mengandung pesan-pesan moral dan spiritual yang relevan sepanjang masa. Konsep *i'jāz al-Qur'ān* (kemukjizatan al-Qur'ān) dan *mughayyibāt* (hal-hal gaib yang wajib diimani) berperan sebagai kontrol teologis untuk memastikan bahwa proses interpretasi tidak mengikis dimensi transenden dan kemukjizatan al-Qur'ān.[79]

Dengan demikian, penelitian ini mengadopsi secara operasional empat langkah demitologisasi yang dikembangkan Bultmann, yaitu: (1) identifikasi kebenaran eksistensial dalam mitos, (2) kritik budaya terhadap bungkus historis mitos, (3) pembebasan *kerygma* (pesan inti) dari keterikatan ideologis, dan (4) penerjemahan eksistensial ke dalam konteks masa kini.[80]

- **Mengapa al-Qur'an Berbeda dari Bibel?**
  - **Konsep *Kalāmullāh***

    Meskipun terdapat titik temu yang signifikan, perbedaan fundamental antara Bibel dan al-Qur'ān tidak dapat diabaikan begitu saja ketika hendak mengadaptasi kerangka demitologisasi Bultmann. Perbedaan pertama dan paling mendasar terletak pada konsepsi teologis tentang hakikat dan proses pewahyuan itu sendiri.[81] Dalam tradisi

[78] Muthoharoh, "*Demitologisasi Dalam Hermeneutika Bultmann: Sebuah Tawaran Metodologis Bagi Tafsir Al-Qur'ān Kontemporer*." Hal. 355.

[79] M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, ed. Abd. Syakur Dj. (Tangerang: Lentera Hati, 2019). Hal. 45.

[80] David W Congdon, "Demystifying the Program of Demythologizing: Rudolf Bultmann's Theological Hermeneutics," *Harvard Theological Review* 110, no. 1 (2017): 1–23. Hal. 8-12.

[81] Robert G Morrison, "Natural Theology and the Qur'an," *Journal of Qur'anic Studies* 15, no. 1 (2013): 1–22.

Kristen, pemahaman tentang pewahyuan lebih dekat kepada konsep "pengilhaman" (*inspiration*), di mana Roh Kudus mendorong para penulis kitab suci –yang notabene adalah manusia biasa dengan latar belakang dan gaya bahasanya masing-masing– untuk menuliskan kesaksian iman mereka tentang karya penyelamatan Allah dalam sejarah, yang berpuncak pada diri Yesus Kristus.[82]

Dengan kata lain, Bibel dipandang sebagai kesaksian manusia tentang firman Allah, yang proses penulisannya melibatkan pergumulan, konteks historis, serta tradisi lisan komunitas beriman dalam kurun waktu yang panjang. Sebaliknya, dalam Islam, wahyu (*waḥy*) dipahami secara harfiah sebagai "firman Allah" (*Kalām Allāh*) yang diturunkan secara verbatim (lafal dan maknanya) kepada Nabi Muhammad melalui perantaraan Malaikat Jibril. Al-Qur'ān bukanlah perkataan atau interpretasi Nabi Muhammad tentang pengalaman spiritualnya, melainkan ia bertindak semata-mata sebagai penerima (*resipien*) yang pasif sekaligus penyampai (messenger) yang akurat.[83] Konsekuensinya, otoritas al-Qur'ān bersifat mutlak dan sakral secara ontologis, berbeda dengan Bibel yang lebih merupakan "suara Tuhan" yang disampaikan melalui "suara manusia" para penulisnya.[84]

Perbedaan fundamental kedua terletak pada status historisitas kisah-kisah yang dikandungnya. Dalam tradisi Kristen, terutama sejak berkembangnya kritik historis pada abad ke-19, kitab-kitab dalam Bibel dipandang sebagai

---

82 Syifa Urrahmi, "Konsep Wahyu Al-Qur'ān Dalam Perspektif Muhammad Arkoun Dan Nasir Hamid Abu Zayd," *Al-Qolamuna: Journal Komunikasi Dan Penyiaran Islam* 1, no. 4 (2024): 2018–2236.

83 Sansan Ziaul Haq, "Fenomena Wahyu Al-Quran," *Al-Fanar: Jurnal Ilmu Al-Qur'ān Dan Tafsir* 2, no. 2 (2019): 113–32.

84 Avina Amalia Mustaghfiroh and Muhammad Alfatih Suryadilaga, "*Telaah Sosiologi Pengetahuan terhadap Konteks Pewahyuan al-Qur'ān dan Pengilhaman Bibel,*" *Al-Dhikra* 3, no. 2 (2021).

Daftar Pustaka

Abraham, Jessica Elizabeth, Ferdinand Lisaldy, and Gernaida Pakpahan. "Demitologisasi Bultmann Sebagai Analogi Jembatan Dialektika Kepada Manusia Posmodern." *Jurnal Teologi Gracia Deo* 6, no. 1 (2023): 1–16.

Abu Ja'far Muhammad bin Jarir al-Ṭabarī. "Tafsīr Al-Ṭabarī." In *Vol. 2*, 45. Jakarta: Pustaka Azzam, 2008.

Abun, Ahmad Rifai, Jamhari Jamhari, and Muhammad Hidayaturrohim. "Kehidupan Kontemporer Dalam Wacana Eksistensialisme Martin Heidegger." *Jurnal Ilmu Agama: Mengkaji Doktrin, Pemikiran, Dan Fenomena Agama* 20, no. 1 (2019): 116–24.

Ad-Dimasyqi, Al-Imam Abul Fida Isma'il Ibnu Kaśir. *Tafsir Al-Qur'ān Al-'Aẓim Juz 1 Al-Fatiḥah - Al-Bāqarah*. Edited by Terj. Bahrun Abu Bakar. Bandung: Penerbit Sinar Baru Algensindo, 2000.

———. "Tafsir Al-Qur'ān Al-'Aẓim Juz 15 Al-Isra' 1 s.d. Al-Kahfi 74." edited by Terj. Bahrun Abu Bakar. Bandung: Penerbit Sinar Baru Algensindo, 2000.

Akmaldin, Noor. "Al-Quran Tematis: Kisah-Kisah Dalam Al-Quran 2." *Jakarta: SIMAQ*, 2010.

Al-Qattan, Manna' Khalil. *Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an*. Bogor: Pustaka Litera Antar Nusa, 2013.

Alizadeh Mousavi, Seyed Hamed. "A Critical Analysis of the Contextual Approach to Myth in the Qur'an: Focusing on Angelika Neuwirth's Perspective." *Journal of Interdisciplinary Qur'anic Studies* 3, no. 1 (2024).

Amir, Ahmad N, Abdi O Shuriye, and Ahmad F Ismail. "Muhammad Abduh's Contributions to Modernity." *Asian Journal of Management Sciences and Education* 1, no. 1 (2012): 163–75.

As-Samarani, Muhammad Sholeh bin Umar. *Faiḍ Al-Raḥmān Fī Tarjamati Tafsīr Kalām Mālik Al-Dayyān*. Edited by Habib. Yogyakarta: IDEA Press, 2024.

———. *Tafsir Faiḍ Ar-Raḥmān Fī Tarjamāh Kalām Mālik Ad-*

Dayyān. Edited by M.Ag. Dr. Habib, S.Ag. Yogyakarta: Idea Press, 2024.

As-Suyuthi, Jalaluddin. *Al-Itqan Fi Ulumil Qur'an ('Ulum Al-Qur'an)*. Edited by Tim Editor Indiva. *Indiva Pustaka*. Surakarta: Indiva Pustaka, 2009.

As-Suyuthi, Jalaluddin, and Jalaluddin Al-Mahalli. "Tafsir Jalalain." *Surabaya: Imaratullah*, 2003.

Atabik, Ahmad. *Mukjizat A-Qur'an: Jejak Intelektual Ulama Klasik Hingga Kontemporer*. Edited by Ahmad Saerozi. Yogyakarta: CV. Litera Mulia Abadi, 2025.

Aziz, Thoriqul, and Ahmad Zainal Abidin. "Pendekatan Munasabah Psikologiah Muhammad Ahmad Khalafullah: Analisis Kisah Luth Dan Kaumnya Dalam Al-Qur'an." *Nun: Jurnal Studi Alquran Dan Tafsir Di Nusantara* 5, no. 2 (2019): 151–83.

Barthes, Roland. *Mitologi (Mythologies) Terj. Nurhadi, A. Sihabul Millah*. Edited by Inyiak Ridwan Muzir Hadi Purwanto. Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2004.

Bestari, Muhammad. "Al-Qur'an Sebagai Wahyu Allah, Muatan Beserta Fungsinya." *Dirasat* 15, no. 02 (2020): 118–37. https://doi.org/10.1001/ds.v15i02.124.

Bleicher, Josef. "Bultmann's Theological Hermeneutic." In *Contemporary Hermeneutics*, 104–262. Routledge, 2017.

Bultmann, Rudolf. "Jesus Christ and Mythology." *Charles Scribner's Sons*, 1958.

———. *New Testament and Mythology In: Philosophy, Religious Studies, and Myth*. Routledge, 2014.

———. "Zum Problem Der Entmythologisierung." *Kerygma Und Mythos* 2, no. 3 (1965).

Byrne, James M. "Bultmann and Tillich." *The Blackwell Companion to Modern Theology*, 2004, 372–87.

Cahill, P Joseph. "The Theological Significance of Rudolf Bultmann." *Theological Studies* 38, no. 2 (1977): 231–74.

Cici, Cici Noviana. "A Kaidah-Kaidah Penafsiran Dan Ilmu-Ilmu Al-Qur'an." *Kontemplasi: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, 2024.

https://api.semanticscholar.org/CorpusID:268492525.
Congdon, David W. “Demystifying the Program of Demythologizing: Rudolf Bultmann’s Theological Hermeneutics.” *Harvard Theological Review* 110, no. 1 (2017): 1–23.
———. *The Mission of Demythologizing: Rudolf Bultmann’s Eschatological Dialectical Theology*. Princeton Theological Seminary, 2014.
Cooper, John C. “The" New Hermeneutic" and Metaphysics.” *The Bucknell Review* 19, no. 1 (1971): 125.
Eliade, Mircea. *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*. Vol. 81. Houghton Mifflin Harcourt, 1959.
Faiz, Fahruddin, and Ali Usman. *Hermeneutika Al-Qur’an: Teori, Kritik Dan Implementasinya*. Dialektika, 2019.
Fina, Lien Iffah Naf’atu. “Membaca Metode Penafsiran Al-Qur’an Kontemporer Di Kalangan Sarjana Barat Analisis Pemikiran Angelika Neuwirth.” *Ulumuna: Jurnal Studi Keislaman* 18, no. 2 (2014).
Fitriansyah, Nuzul. “Literary Tafsīr and Qur’anic Narratives: Muḥammad Aḥmad Khalafullāh and AH Johns in Comparative Perspective.” *Basmala: Journal of Qur’an and Hadith* 1, no. 2 (2025): 115–39.
Glenn, Alfred A. “Rudolf Bultmann: Removing the False Offense.” *Journal of the Evangelical Theological Society* 16, no. 2 (1973): 73–81.
Halimah, Siti, Yosi Nofa, and Zidni Ilman Nafian. “The Concept of Islamic Reform in Muhammad Abduh’s Thought.” *Mursyid: Journal of Islamic Teaching and Learning* 1, no. 1 (2025): 19–29.
Haq, Sansan Ziaul. “Fenomena Wahyu Al-Quran.” *Al-Fanar: Jurnal Ilmu Al-Qur’an Dan Tafsir* 2, no. 2 (2019): 113–32.
Heidegger, Martin. “Der Begriff Der Zeit: Vortrag Vor Der Marburger Theologenschaft, Juli 1924.” In *Der Begriff Der Zeit*. de Gruyter, 1995.
Huang, Shuiying Jennie. “Bultmann’s Program of Demythologizing: Dialectical Theology versus

Philosophical Existentialism." Texas Christian University, 2015.
Khalafullah, Muhammad A. *Al-Qur'an Bukan Kitab Sejarah: Seni, Sastra, Dan Moralitas Dalam Kisah-Kisah Al-Qur'an*. Edited by Zuhairi Misrawi dan Anis Maftukhin. Jakarta: Paramadina, 2002.
Kharomen, Agus Imam. "Kajian Kisah Al-Qur'an Dalam Pemikiran Muhammad Ahmad Khalafullah (1916–1988)." *Syariati: Jurnal Studi Al-Qur'an Dan Hukum* 5, no. 02 (2019): 193–204.
Malan, Gert. "Combining Ricoeur and Bultmann on Myth and Demythologising." *HTS: Theological Studies* 72, no. 3 (2016): 1–6.
Masse, W Bruce, Elizabeth Wayland Barber, Luigi Piccardi, and Paul T Barber. "Exploring the Nature of Myth and Its Role in Science." *Geological Society, London, Special Publications* 273, no. 1 (2007): 9–28.
Morrison, Robert G. "Natural Theology and the Qur'an." *Journal of Qur'anic Studies* 15, no. 1 (2013): 1–22.
Muhammad Abduh, Muhammad Rāsyid Riḍā. *Tafsīr Al-Qur'ān Al-Ḥakīm Al-Masyhūr Bi Al-Tafsīr Al-Manār (Al-Juz' Al-Thālith)*. Beirut Libanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, n.d.
Muhammad Abduh, and Muhammad Rasyid Riḍā. *Tafsir Al-Qur'ān Al-Hakīm Al-Masyhur Bi Tafsir Al-Manār*. Beirut Libanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1925.
Mustaghfiroh, Avina Amalia, and Muhammad Alfatih Suryadilaga. "TELAAH SOSIOLOGI PENGETAHUAN TERHADAP KONTEKS PEWAHYUANAL-QUR'AN DAN PENGILHAMAN BIBEL." *Al-Dhikra* 3, no. 2 (2021).
Mustaqim, Abdul. "Kisah Al-Qur'an: Hakekat, Makna, Dan Nilai-Nilai Pendidikannya." *Ulumuna* 15, no. 2 SE-Articles (June 30, 2017). https://doi.org/10.20414/ujis.v15i2.199.
———. "Metode Penelitian Al-Qur'an Dan Tafsir." idea press, 2017.
———. *Metode Penelitian Al-Qur'an Dan Tafsir*. Yogyakarta: Idea Press, 2014.

Muthoharoh, Irhamil. "Demitologisasi Dalam Hermeneutika Bultmann: Sebuah Tawaran Metodologis Bagi Tafsir Al-Qur'an Kontemporer." *Quranicons* 1, no. 1 (2025): 350–60.

Neuwirth, Angelika. *Encyclopaedia of The Quran (Volume Three J-O)*. Edited by Jane Dammen McAuliffe. *Brill*. Leiden-Boston: Brill, 2003.

———. *Scripture, Poetry, and the Making of a Community: Reading the Qur'an as a Literary Text*. Oxford University Press, 2014.

Neuwirth, Angelika, and Michael A Sells. "Qur'anic Studies Today." New York: Routledge, 2016.

Nurzaman, Mustopa Kamal. "Studi Historis-Fungsional Atas Kisah-Kisah Dalam Al-Qur'an." *TAJDID* 25, no. 2 (2018).

Nys, Martin J De. "Myth and Interpretation: Bultmann Revisited." *International Journal for Philosophy of Religion*, 1980, 27–41.

Palmer, Richard E. *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*. Northwestern University Press, 1969.

Patterson, Stephen J. *The God of Jesus: The Historical Jesus and the Search for Meaning*. A&C Black, 1998.

Pradita, Yola. "Memaknai Kisah Daud Dan Batsyeba Melalui Kritik Naratif Dalam Teks 2 Samuel 11: 1-27." *DANUM PAMBELUM: Jurnal Teologi Dan Musik Gereja* 1, no. 1 (2021): 37–55.

Riesling, Christopher. "Bultmann's Moral Theology: Analysis and Appraisal." *Theological Studies* 30, no. 2 (1969): 225–48.

Salam, Panis Dhbi. "Myth as an Islamic Symbolic Defense: A Historical-Symbolic Study of the Myth of Gong Gerem in Pringsurat Village, Temanggung Regency." *Islah: Journal of Islamic Literature and History* 5, no. 1 (2024): 35–54.

Shaliba, Jamil. "Al Mu'jam Al Falsafi Jilid I." *Daar Al Kitab Al Lubnani, Kairo*, 1978.

Shihab, M. Quraish. *Kaidah Tafsir*. Edited by Abd. Syakur Dj.

Tangerang: Lentera Hati, 2019.
Siahaan, Tangkas. "TEOLOGI MODERN RUDOLF BULTMANN; ESKATOLOGI DAN DEMITOLOGISASI." *Matheteuo: Religious Studies* 3, no. 2 (2023): 95–106.
Stowasser, Barbara. "The Qur'an and Its Meaning." *The Arab Studies Journal* 3, no. 1 (1995): 4–8.
Suma, Muhammad Amin. *Ulumul Qur'an*. Jakarta: Rajawali Pers, 2013.
Syahna, Ananda Aprilia Aulia, and Putri Ayu Mayangsari. "A Demythologizing Religious Narratives: Bultmann's Approach to Hadith within Modern Theological Studies: Demitologisasi Narasi Keagamaan: Pendekatan Bultmann Terhadap Hadits Dalam Studi Teologi Modern." *Aqwal: Journal of Qur'an and Hadis Studies* 5, no. 1 (2024): 54–71.
Syahrur, Muhammad. *Prinsip Dan Dasar Hermeneutika Al-Qur'an Kontemporer*. Edited by Sahiron Syamsuddin. Cetakan II. Yogyakarta: Kalimedia, 2021.
Syarifah, Umaiyatus. "Manhaj Tafsir Dalam Memahami Ayat-Ayat Kisah Dalam Al Quran." *ULUL ALBAB Jurnal Studi Islam* 11, no. 2 (2010): 142–56.
Ulfiyati, Nur Shofa. "Pemikiran Hermeneutika Rudolf Bultmann: Eksistensialisasi Dan Demitologisasi." *Atthiflah: Journal of Early Childhood Islamic Education*, 2020. https://api.semanticscholar.org/CorpusID:246574597.
Urrahmi, Syifa. "Konsep Wahyu Al-Qur'an Dalam Perspektif Muhammad Arkoun Dan Nasir Hamid Abu Zayd." *Al-Qolamuna: Journal Komunikasi Dan Penyiaran Islam* 1, no. 4 (2024): 2018–2236.
Wismanto, Agus. "Strukturalisme Mistik: Tahayul/Mitos/Dongeng De Saussure (1857-1913) & Roland Barthes (1915-1980)." *Sasindo: Jurnal Pendidikan Bahasa Dan Sastra Indonesia* 7, no. 1 (2019).
Yaapar, Md. Salleh. "Ziarah Ke Timur: Ta'wil Sebagai Bentuk Hermeneutika Islam." *Ulumul Qur'an: Jurnal Ilmu Dan Kebudayaan* Vol. III, no. 3 (1992): 4–10.

Tentang Penulis

Dr. H. Itmam Aulia Rakhman, Lc., M.S.I. lahir di Banyumas, 6 November 1981. Ia meraih gelar Doktor (Dr.) dari Program Studi Doktor Studi Islam, Konsentrasi Ilmu al-Qur'ān dan Tafsīr, Pascasarjana UIN Walisongo Semarang pada 23 Juni 2026 dengan predikat Pujian/Cumlaude. Sebelumnya, ia menyelesaikan S1 di Universitas Al-Azhar Mesir (2013) dan S2 Magister Studi Islam konsentrasi Tafsir Hadis di UIN Walisongo Semarang (2017) dengan predikat cumlaude serta wisudawan terbaik.

Saat ini, ia mengabdikan diri sebagai Dosen Tetap Universitas Islam Bakti Negara Tegal, dengan tugas tambahan menjabat sebagai Ketua Prodi Ilmu al-Qur'ān dan Tafsir (2019–2023) serta Kepala LP3M (2023–2026), dan Wakil Rektor III Bid. Kemahasiswaan dan Kerjasama (2026-2030). Selain aktif menulis di berbagai jurnal nasional dan internasional, ia juga merupakan Pengasuh Pondok Pesantren Sunan Giri Tegal, Kepala Rumah Tahfidz al-Qur'an (RTQ) Al-Hasanah, serta Pembina Majelis Ta'lim. Ayah dari empat anak ini menekuni bidang kajian al-Qur'ān, tafsir, dan living Qur'ān.