

Falsafah Hermeneutika al-Qur'an: Upaya Menuju Rekonstruksi Eksegesis Teks

M. Abd. Rouf

Universitas Nahdlatul Ulama Blitar
abdulroufridhwan@gmail.com

Fuad Ngainul Yaqin

Universitas Nahdlatul Ulama Blitar
putrapeta@gmail.com

Nafisatuzzahro'

Universitas Nahdlatul Ulama Blitar
nafisatuz@gmail.com

Ananda Emiel Kamala

Universitas Nahdlatul Ulama Blitar
anandaemiel21@gmail.com

Keywords: Hermenutika, al-Qur'an, Religion	Abstract As a text, the Qur'an is basically an inanimate object. He can speaks because of human reason that understands it. As said by Imam Ali ra. "Indeed, the Mushaf of the Qur'an does not speak, but it is humans who speak." This kind of "historical—as well as historical text"—will certainly lead Muslims to always carry out "excavation of meaning" throughout history. Various theories of interpretation also appear in the scene of Islamic civilization. This short article is an attempt to uncover the dimensions of text historicity that has been drowned out by dominant discourses in the course of Islamic civilization for centuries. Using a hermeneutic approach, concluded that 1). It is possible for the text historicity to be reappeared in realm of Islamic discourse. 2). In turn, text reconstruction efforts will be possible and give birth to a plural variety of meaning, in accordance with the plurality level of Islamic society. 3). Hermeneutics as a new interpretation theory in Islamic world—as a terminology—of course does not mean that it is completely incompatible with the breath of the Islamic spirit. With a careful study of these hermeneutic aspects, will make them a new science in the tradition of the Qur'anic studies.
Kata Kunci: Hermeneutika, al-Qur'an, Agama.	Abstrak Sebagai sebuah teks, al-Qur'an pada dasarnya adalah teks atau benda mati yang tak bisa bicara. Ia dapat berbicara lantaran terdapat akal manusia yang menggerakkannya. Sebagaimana dikatakan oleh Imam Ali ra. "Sesungguhnya mushaf al-Qur'an itu tidaklah berbicara, akan tetapi yang berbicara itu adalah manusia". Fakta "historis—sekaligus historisitas teks"— semacam ini tentu

	akan mengarahkan umat Islam untuk senantiasa melakukan “penggalian makna” sepanjang sejarah. Ragam teori interpretasi pun muncul dalam belantika peradaban Islam. Tulisan singkat ini merupakan sebuah upaya menguak dimensi historisitas teks yang sekian abad telah ditenggelamkan oleh wacana dominan dalam perjalanan peradaban Islam. Dengan pendekatan hermeneutik didapati suatu kesimpulan bahwa 1). Aspek historisitas teks dimungkinkan dimunculkan kembali dalam ranah diskursus keislaman. 2). Upaya rekonstruksi teks pada gilirannya akan menjadi mungkin dan akan melahirkan ragam makna yang plural sesuai dengan tingkat kepluralan masyarakat Islam. 3). Hermeneutika sebagai teori interpretasi yang baru dalam dunia Islam—sebagai sebuah terminologi—tentu bukan berarti tak cocok sama sekali dengan nafas spirit Islam. Bisa jadi, dengan pengkajian secara jeli terhadap aspek-aspek hermeneutik tersebut, pada suatu saat nanti malah akan menjadikannya sebagai ilmu baru dalam tradisi ilmu-ilmu al-Qur’an.
--	---

PENDAHULUAN

Bila tantangan kultural dan peradaban yang dihadapi oleh umat Islam tujuh abad yang lalu ketika Imam al-Zarkasy menulis *al-Burhan fi Ulum al-Qur’an* atau ketika Imam al-Suyuti menulis *al-Itqan fi Ulum al-Qur’an* adalah bagaimana mempertahankan memori kultural Islam, peradaban, dan pemikirannya dari serbuan tentara Salib dari Barat, maka tantangan yang dihadapi oleh generasi Islam saat ini tentunya lebih kompleks dan membutuhkan penyikapan segera secara tepat.¹ Itu adalah pernyataan Nasr Hamid Abu Zaid lebih dari dua puluh lima tahun yang lalu ketika ia menulis “*Mafhum al-Nas; Dirasah fi 'Ulum al-Qur'an*” sebagai refleksi atas pembacaannya terhadap ilmu-ilmu al-Qur’an warisan ulama klasik kita. Pernyataan tersebut nampaknya perlu kita renungkan secara seksama dalam kesadaran alam berfikir kita saat ini.

Bagaimana tidak! Di satu sisi umat Islam saat ini tengah dikepung oleh ledakan arus ilmu pengetahuan yang luar biasa dahsyatnya yang berasal dari Barat, sementara di lain sisi, ia masih disibukkan oleh pertanyaan klasik: bagaimana hukumnya seorang wanita menjadi imam, yang penuh dengan khilafiyah itu. Kasarnya, orang-orang Barat sudah sampai ke bulan akan tetapi umat Islam sendiri masih disibukkan dengan pekerjaan bagaimana memakai jas yang baik. Sudah dapat dipastikan, ledakan arus ilmu pengetahuan tersebut pada akhirnya akan membawa dampak pada seluruh sendi-sendi bangunan kehidupan umat manusia baik mulai pola sikap perilaku, pola pandang hingga pada hal yang sangat normatif sekalipun; keber-agama-an.

Oleh karena peradaban Arab-Islam didaku sedemikian kuat sebagai peradaban teks, dalam pengertian bahwa dasar-dasar seluruh bangunan keilmuan Islam maupun pola pandang seorang muslim baik terhadap *it's self* ataupun the *other* berporos pada satu sumber; Kitab Suci, maka konsep takwil—yang merupakan sisi lain dari teks—merupakan mekanisme penting dalam peradaban untuk memproduksi sebuah ilmu

¹ Nasr Hamid Abu Zaid, *Mafhum al-Nas Dirasah fi 'Ulum al-Qur'an*, (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi, 2000), h. 11.

pengetahuan.² Tak salah bila kemudian ketika peradaban Islam mengalami masa regresif dan dipenuhi oleh nalar skolastik, maka satu hal yang perlu dipertanyakan ulang adalah: “Bagaimana umat Islam memahami dinamisasi operasional takwil selama ini?”

Tentu sebagai bagian dari umat manusia yang memiliki kebudayaan, kita tak bisa menafikan dinamika perkembangan metode-metode baru di belahan kebudayaan lain, sebagai alat bantu dalam proses “pentakwilan teks”. Sebab bagaimanapun juga bahwa pengadopsian temuan-temuan kebudayaan lain yang kemudian kita terapkan dalam sejarah dan kebudayaan kita sebenarnya bukanlah bagian dari kutukan dosa sejarah, melainkan, kalau boleh dikatakan, hal itu merupakan sebuah keniscayaan sejarah bagi umat manusia manapun. Tentu proses pengadopsian tersebut bukanlah semata-mata pengadopsian secara *arbitre*, namun pastinya telah diiringi dengan berbagai kemungkinan yang akan terjadi dalam mengguratkan sejarah pada masa yang akan datang.

Oleh sebab itu, menghadirkan teori hermeneutik sebagai alat bantu “pentakwilan teks” yang notabene masih baru dalam gelanggang penafsiran teks di dunia Islam tentu bukan berarti menyulut api dosa dalam tradisi kita sendiri. Bisa jadi teori hermeneutik ini dalam rentang sejarahnya ke depan menjadi mitra sejajar yang harmonis dengan tradisi ilmu tafsir kita. Teori hermeneutik dalam konteks tulisan ini bisa dijadikan sebagai teori kritik atas logika-logika skolastik tafsir Islam, yang kemudian teori ini diharapkan dapat memungkinkan melakukan upaya rekonstruksi makna teks sebagai jendela dalam merumuskan kesadaran ilmiah terhadap penafsiran, yang pada gilirannya dapat melahirkan makna yang “humanis” dalam konteks kekinian.

METODE PENELITIAN

Sesuai dengan karakter kajiannya, penelitian ini lebih tepat menggunakan pendekatan *library research* (studi literatur) dan *critical discourse analysis* (analisis wacana kritis). Pendekatan literatur ini penting lantaran ia bekerja dengan cara mengumpulkan, memilih, memilah, dan mengolah serta menganalisis semua data literatur yang telah tersedia, untuk kemudian menarik satu benang pemikiran. Sedangkan pendekatan “analisis wacana kritis” untuk mengungkap makna tersembunyi di balik suatu ungkapan teks dengan mengaitkannya dengan konteks di mana teks tersebut diwicarakan.³ Sehingga makna yang dihadirkan suatu teks—dan *author*—dapat terjembatani tidak hanya untuk makna masa lalunya saja (*mu’ashiran linafsihi*) tetapi juga untuk makna saat ini (*mu’ahsiran lana*). Inilah yang kemudian, akan menghasilkan upaya-upaya pembaharuan makna secara lebih kontekstual yang relevan untuk situasi kedisinian kita saat ini.

² Ibid., h. 9.

³ Yoce Aliah Darma, *Analisis Wacana Kritis*, Yrama Widya, (Bandung, 2009), h. 18.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Hermeneutika: Mendayung dua Tradisi Antara Barat dan Islam

Kehadiran teori hermeneutika dalam diskursus *eksegesis* (teori penafsiran teks-teks keagamaan) teks dewasa ini, dapat dikategorikan sebagai petanda awal bagi munculnya arah baru bagi berkembangnya dinamika pemikiran keagamaan kontemporer secara umum. Baik dinamika pemikiran keagamaan yang terjadi dalam tradisi kristiani maupun dalam tradisi pemikiran keagamaan Islam sendiri. Dalam perspektif evolusi ilmu pengetahuan, hal demikian dipandang abash—atau bahkan bisa dikatakan sebagai keharusan sejarah—bagi keberlangsungan proses epistemifikasi sebuah gugusan ide antara satu ide dengan ide yang lain. Di samping tentunya, hal tersebut menunjukkan adanya desakan kebutuhan antara pemeluk agama untuk melakukan penyegaran pemahaman agamanya atas ketidaksergapan teks dalam mengawal gelombang sejarah yang kian kompleks.

Fenomena yang kita dapatkan menunjukkan bahwa hermeneutika sebagai teori interpretasi teks—pada awalnya—memiliki tilas evolusi yang begitu panjang di dunia Barat, sebelum pada akhirnya,⁴ ia meresap masuk dalam bangunan pemikiran Islam kontemporer. Perkembangan hermeneutika di Barat—dalam pengertian spesifik epistemik—setidaknya dapat kita telusuri melalui munculnya upaya-upaya pemberontakan yang dilakukan oleh sejumlah intelektual tercerahkan (kaum reformis) terhadap monopoli penafsiran teks yang dilakukan oleh pihak gereja.

Munculnya upaya pemberontakan tersebut dalam bentangan sejarahnya merupakan awal bagi usaha pembebasan penafsiran teks dari dogma sekaligus menandai babak baru dalam perkembangan teori hermeneutika modern.⁵ Era ini hingga kemudian munculnya seorang filosof sekaligus teolog Jerman Schleiermacher pada abad ke sembilan belas Masehi, hermeneutika masih berkuat pada wilayah penafsiran teks-teks liturgis agama tanpa merambah pada teks-teks lain. Di tangan Schleiermacher hermeneutika kemudian mulai merambah pada garapan lain selain teks liturgis seperti hukum dan sastra. Pada generasi selanjutnya, tepatnya di tangan W. Dilthey, wilayah garapan hermeneutika semakin luas meliputi teks-teks liturgis dan non-liturgis sekaligus serta ia sudah mulai masuk dalam kajian fenomena pemahaman dalam ilmu-ilmu Humonaria. Domain garapan hermeneutika dalam fase selanjutnya, semakin luas

⁴ Istilah hermeneutik juga diasosiasikan dengan nama dewa dalam mitologi Yunani “Hermes” yang merupakan penyampai dan penerjemah “pesan-pesan” dari Tuhan kepada manusia melalui medium bahasa yang dapat dimengerti oleh manusia. Jadi, bisa dikatakan bahwa Hermes dalam mitologi Yunani dapat dikategorikan sebagai simbol penting dalam mentransformasikan ide Tuhan yang abstrak menjadi gugusan ide yang kemudian dapat dipahami oleh sasaran ide tersebut; manusia. Benar atau salah ide Tuhan dalam penyampaian tersebut sangat tergantung pada pola penyampaian Hermes kepada manusia itu.

⁵ Untuk perkembangan gagasan hermeneutik beserta tipologi pengertiannya lihat: Ricard E. Palmer, *Hermeneutics; Interpretation Theori in Schleimacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, Terj. Musnur Hery dan Damanhuri Muhamad, Cet. Ke-2, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), h. 8-14.

dan universal meliputi seluruh materi baik teks maupun non-teks, metafisika dan alam terlebih ketika hermeneutika di tangan Heidegger dan Gadamer.

Teori-teori Hermeneutika Barat tersebut ketika mencapai titik perkembangannya yang kompleks kemudian mulai diasup oleh para sarjana-sarjana Islam kontemporer semisal Arkoun dengan *Naqd al'Aql al-Islamî*, Nasr Hamid Abu Zaid dengan karya kontroversialnya *Mafhûm al-Nas Dirâsah fi 'Ulûm al-Qur'an*, Shahrour dengan karyanya *al-Kitâb wa al-Qur'an*; Qirâah Mu'âsyirah Hasan Hanafi dengan *La Phenomologie de L'Exegese, essai d'une hermeneutique existentielle a partir du Nouveau Testament* yang merupakan risalah doktoralnya ketika ia menempuh pendidikannya di Paris dan lain sebagainya. Meski masing-masing dari para sarjana tersebut memiliki perbedaan dalam alur gerak proyeknya, akan tetapi, keseluruhan proyek tersebut dapat dikategorikan dalam satu rajutan spesifik, yaitu berupaya melakukan reposisi teks pada aras historisitasnya.

Sesuai dengan arah perkembangannya, hermeneutika secara ketat tak bisa dipatok dalam satu definisi yang ketat dan seragam. Hal demikian terjadi lantaran masing-masing tokoh hermeneutik (hermeneut) memiliki pemahaman dan latarbelakang yang berbeda dalam memahami sebuah objek yang akan dikaji. Dalam bahasa lain, arah, fokus, tujuan, pra pemahaman turut mempengaruhi terhadap orientasi masing-masing tokoh.

Meski dari sudut pandang titik tolak dan aplikasi hermeneutika berbeda antar satu hermeneut dengan hermeneut lain, akan tetapi pada prinsipnya mereka memiliki kapasitas kesamaan ranah garapan hermeneutik mengenai bagaimana memahami sebuah teks dengan pemahaman yang tepat?⁶ Bagaimana sebuah pemahaman itu dapat terbentuk? Jadi, dapat dikatakan bahwa persoalan esensial yang berupaya diangkat oleh hermeneutika adalah problem interpretasi teks secara umum baik berupa teks-teks liturgis keagamaan ataupun berupa teks-teks historis.⁷

Sebagai piranti intreperstasi teks, secara umum, hermeneutika dalam aspek fungsionalnya tidak memandang teks sebagai teks literal semata, melainkan ia berupaya menyelami makna batin dari kandungan makna teks itu sendiri. Penyelaman makna batin tersebut dalam perspektif hermeneutik –terlebih dalam hermeneutika Gadamer – harus mempertimbangkan berbagai horizon yang memungkinkan perolehan makna secara tepat. Di antara horizon yang menjadi titik tekan ranah hermeneutik adalah horizon teks, horizon pengarang dan horizon konteks.

Dengan dapukan teori hermeneutik, terlebih ketika mempertimbangkan ke tiga horizon tersebut, tindak intrepretasi diharapkan mampu melahirkan sebuah upaya rekonstruksi dan reproduksi makna sebuah teks. Upaya intrepretasi dalam batas ini tidak hanya menjadi upaya reproduksi makna semata, tetapi lebih dari itu, upaya

⁶ Dafid Caissier, *Muqadimah fi al-Hermeneutiqâ*, Terj. Wajih Qunshu, (Beirut: Dâr al-‘Arabiyah li al-‘Ulûm, 2007), h. 146.

⁷ Nasr Hamid Abu Zaid; *Iskâliyât al-Qirâat wa Aliyât al-Ta'wil*, h. 13.

interpretasi diharapkan dapat melacak sebuah keterbentukan sebuah teks, dan muatan apa saja yang hendak dimasukkan dalam teks tersebut oleh sang pengarang. Di samping tentunya, ia berupaya melahirkan makna teks tersebut sesuai dengan konteks ketika ia dipahami atau dibaca. Dengan retorika lain, interpretasi hermeneutik dalam wilayah garapnya mempertimbangkan tiga hal sebagai pondasi dasar dalam melakukan penafsiran, yaitu, teks, konteks dan kemudian kontekstualisasi.⁸

Satu hal yang menjadi titik tekan hermeneutik, dalam upaya melahirkan makna yang kontekstual sesuai dengan konteks di mana sang penafsir hidup adalah wilayah “konteks”. Sebab bagaimanapun juga bahwa tindak interpretasi tanpa mempertimbangkan konteks di mana sang penafsir itu hidup hanya akan mengakibatkan teks teralokasi dari bingkai realitas dan akan berakibat pada penempatan teks pada posisi yang tinggi bagai intan di menara gading. Oleh karenanya, prapemahaman eksistensial seorang penafsir dalam koridor ini menjadi penting tak bisa dinafikan. Dengan demikian, pada gilirannya sangat memungkinkan sekali tindak interpretasi akan memunculkan beragam makna dari sebuah teks. Bisa jadi, teks yang sama akan dimaknai secara berbeda oleh sang penafsir yang berbeda pula. Atau bahkan, teks yang sama akan melahirkan makna yang berbeda ketika ia diinterpretasikan oleh penafsir yang sama ketika tindak penafsiran tersebut dilakukan di suatu tempat atau waktu yang berbeda.

Selain itu, sebagai metode interpretasi hermeneutika menempatkan bahasa dalam wilayah yang sedemikian penting dalam tindak interpretasi. Sebab segala sesuatu tidak akan dapat memberi nilai pengetahuan secara langsung kepada manusia kecuali ia terlebih dahulu dikonsepsikan melalui medium bahasa. Kesadaran manusia hanya akan dapat mencerap alam sebagai nilai pengetahuan apabila ia menganggapnya sebagai nilai diskursus simbol.⁹ Lebih dari itu, mengenai nilai pentingnya bahasa dalam diskursus hermeneutik, Gadamer memberikan catatan bahwa “bahasa adalah tempat eksistensial manusia” dan bahkan bahasa dalam konsepsi hermeneutik tidaklah dimaknai bahasa sebagai definitif formal yang merujuk pada buku, teks ataupun dokumen, akan tetapi bahasa dalam pengertian ini, merupakan eksistensi yang paling luas, kita pun bisa berubah posisi menjadi bahasa dan bahkan juga bisa menjadi teks¹⁰ sebagai objek hermeneutik.

Di lain sisi, panorama hermeneutik dalam horizon intelektual pemikir Islam kontemporer mendapatkan padanan etimologis dengan istilah takwil dalam tradisi pemikiran Islam klasik. Nasr Hamid Abu Zaid menyebutnya sebagai “epistemologi tafsir” (*nadzariyah al-Tafsîr*) sebagai nama lain dari hermeneutik.¹¹ Toha Abdurrahman

⁸ Mujdiarahardjo, *Hermeneutika Gadamerian: Kuasa Bahasa dalam Wacana Politik Gus Dur*, ed. Zainal Habib, (Malang : UIN Malang Press, 2007), h. 91.

⁹ Imârah Nâsir, *Al-Lughah wa al-Takwil : Muqârabât fi al-Hermeneuthîqâ al-Gharbiyah wa al-Takwil al-‘Arabi al-Islamî*, (Beirut: Dâr al-Farabi, 2007), h. 16.

¹⁰ Mujdiarahardjo., *Hermeneutika Gadamerian*, h. 91.

¹¹ Nasr Hamid Abu Zaid, *Iskâliyât al-Qirâat wa Aliyât al-Ta’wîl*, h. 13.

pemikir asal Magribi menyebutnya dengan istilah *takwiliyât* untuk menunjukkan sebuah pengertian upaya mendapatkan pemahaman terhadap sebuah teks dan lain sebagainya.¹² Bisa jadi, kedua terma tersebut saling melengkapi meski hermeneutik lahir dari entitas yang berbeda dari Islam dan tentunya tak usah bersaing satu sama lain.

Falsafah Hermeneutika al-Qur'an

Sebagai sebuah teks, al-Qur'an pada dasarnya adalah teks atau benda mati – tanpa berniat mengurangi nilai transedentalnya sedikitpun – yang tak bisa bicara. Ia dapat berbicara lantaran terdapat akal manusia yang menggerakkannya. Fakta semacam ini sesuai dengan perkataan Imam Ali ra. lebih seribu abad yang lalu ketika benih-benih perpecahan umat Islam mulai tumbuh “*sesungguhnya mushaf al-Qur'an itu tidaklah berbicara, akan tetapi yang berbicara itu adalah manusia*”.¹³ Ini adalah sebuah fakta historis yang bila kita renungkan pada abad ini masih menemukan altar yang jelas dalam kesadaran kekinian kita.

Oleh karenanya, menjadi sedemikian wajar apabila umat Islam hingga kapanpun dan dimanapun tidak akan dapat menggali dimensi penting nilai-nilai al-Qur'an sedikitpun tanpa ia berani melakukan pembacaan, penafsiran ataupun pentakwilan atas teks tersebut. Sebab bagaimanapun juga bahwa penafsiran ataupun pentakwilan merupakan piranti dasar guna menyibak apa-apa yang tersembunyi di balik lingkaran huruf-huruf, kalimat-kalimat ataupun surat-surat yang ada dalam al-Qur'an. Bila tak demikian, maka dimensi fungsionalis al-Qur'an sebagai petunjuk bagi umat manusia hanya akan menjadi ritual semata tanpa mempunyai aroma praksis dalam kehidupan. Hal ini tentunya sama sekali akan bertentangan dengan semangat awal diturunkannya al-Qur'an itu sendiri. Karenanya, tindak menyingkap aspek makna al-Qur'an tersebut merupakan tugas setiap generasi dan tak mengenal kata final.

Dalam upaya menyingkap makna teks tersebut, satu hal yang tak bisa dinafikan oleh para penafsir adalah bahwa teks-teks agama, baik itu al-Qur'an ataupun al-Hadist, dalam kondisi apapun bukanlah merupakan fakta teks yang terpisah dari horizon historis di mana ia “menjadi teks yang hegemonik” pada masanya. Dengan pengertian lain, dimensi budaya dan setting sosial menjelang kemunculan teks tersebut dan sesudahnya turut memberikan andil dalam proses pembentukannya. Dan sumber keilahian teks tersebut pada hakikatnya tidaklah mengabaikan fakta bahwa sebagai

¹² Untuk melihat dialektika terma hermeneutika dan takwil dalam wilayah pemikiarn Islam lihat lebih lanjut dalam : Abdul Ghanî Bârah, *al-Hermeneuthiqâ wa al-Falsafah; Nahwa Masyrû' Aql Takwîlî*, (Beirut: al-Dâr al-'Arabiyah li al-'Ulûm, 2008)

¹³ Nasr Hamid Abu Zaid, *al-Khithâb wa al-Takwîl*, Cet. Ke-3, (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi, t.th), h. 173.

sebuah teks bahasa, ia mempunyai korelasi yang kuat dengan altar historisitas; tempat, masa dan kondisi sosial di mana ia ketika itu dibentuk.¹⁴

Dengan demikian bahwa untuk mengkaji nilai konsep teks al-Qur'an melalui horizon historis perspektif budaya Arab Jahiliyah abad ke tujuh hijriyah merupakan sebuah kemestian. Hal ini dimaksudkan agar seorang pengkaji teks mampu melahirkan pengalaman hermeneutik-ilmiah bukan ideologis yang kemudian berujung pada munculnya kesadaran ilmiah terhadap tradisi. Dengan ungkapan lain, pembacaan melalui perspektif budaya akan melahirkan pembacaan yang produktif (*qirâh al-Muntajah*) bukan malah melahirkan pembacaan yang tertutup (*qirâh al-Mugliqah*). Sebab tidak akan bisa dan tidak akan mungkin mengkaji teks kalam Tuhan dalam alam sakral yang sangat abstrak. Ketika kalam Tuhan itu turun menyapa manusia melalui medium bahasa, maka sudah dapat dipastikan bahwa ia telah kena jerat dan lekat dengan fenomena hukum kemanusiaan.

Sebagai konsep teks dan untuk menghindari kecurigaan teologis, dalam aras ini nampaknya perlu kita menegaskan dan memperjelas terlebih dahulu mengenai hakikat dari konsep teks melalui akar teologisnya. Dalam tradisi pemikiran Islam, khususnya dalam aspek ilmu kalam, sifat dasar Wahyu Tuhan dapat dikategorikan menjadi dua mainstream. Wahyu sebagai Kalam Tuhan yang Azali dan Wahyu sebagai Kalam Tuhan yang Makhluq. Yang pertama mendasarkan tesisnya pada al-Qur'an sebagai Kalam Tuhan pada dasarnya adalah bagian dari sifat Zat Tuhan. Sebagai manifestasi Zat Tuhan maka seluruh untaian yang ada dalam al-Qur'an baik itu berupa huruf maupun bacaannya seluruhnya bersumber dari *lauh mahfudz*. Pendapat ini yang dipegangi oleh kelompok Asy'ariyah. Sementara yang kedua, yang direpresentasikan oleh kelompok Muktazilah yang mengukuhkan bahwa Wahyu sebagai Kalam Tuhan pada dasarnya bagian dari sifat tindakan Tuhan (*sifat al-Af'âl*). Dan sebagai hasil perbuatan Tuhan maka ia mengandaikan adanya dua entitas sebagai bentuk tilas timbal balik atas perbuatan-Nya itu, yakni Tuhan dan Alam. Dengan demikian Kalam Tuhan berarti masuk dalam kategori Makhluq.¹⁵ Dari pandangan yang terakhir ini, historisitas hermeneutik teks kemudian dapat dipahami secara wajar oleh kesadaran manusia.

Implikasi dari kedua pandangan teologis atas teks tersebut dalam sejarahnya menimbulkan dampak yang luar biasa bagi dinamika perkembangan pemikiran Islam. Bila dampak dari pandangan pertama menimbulkan kebekuan pada konsep teks dan berujung pada pembacaan tautologis dan *secret*, maka sebaliknya, yang kedua dapat memungkinkan dinamisasi terhadap perkembangan konsep teks dalam turats Islam.

Pandangan teks sebagai Tindakan Tuhan dalam pengertian historisitasnya memungkinkan al-Quran didekati melalui berbagai pendekatan interpretasi teks. Keterbukaan pendekatan ini kemudian memungkinkan teks dapat dianalisis dari

¹⁴ Nasr Hamid Abu Zaid, *al-Nas wa al-Sulthah wa al-Haqîqah; Irâdah al-Ma'rifah wa Irâdah al-Haimanah*, Cet. Ke-4, (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi, 2006), h. 92.

¹⁵ Nasr Hamid Abu Zaid, *al-Khithâb wa al-Takwîl*, h. 68-69

berbagai sudut pandang, baik melalui konsep i'jaz teks dengan membandingkan dengan teks-teks lain dalam konteks kebudayaan kala itu, ataupun melalui analisis terhadap proses terbentuknya teks tersebut dengan berbagai latar belakang yang mengitarinya.

Dalam sudut pandang hermeneutik, konsep teks al-Qur'an terbentuk akibat dari adanya konteks yang menjadi titik tolak turunnya wahyu. Atau dengan kata lain, teks itu terbentuk akibat dari adanya dialektika yang efektif antara wahyu sebagai kalam Tuhan yang "tak terbatas" dengan realitas yang "partikular" sebagai sasaran di mana wahyu itu diturunkan. Implikasi dialektik semacam ini dalam konsep teks telah melahirkan karakteristik teks yang berbeda baik dalam kaitannya dengan teks-teks dalam kebudayaan maupun dalam kaitannya dengan *khitab* teks itu sendiri. Perbedaan karakter teks dalam kebudayaan dapat dilihat sedemikian jelas dengan penolakan al-Qur'an disebut sebagai teks puisi. Sementara dalam hal *khitab* nampak jelas dari adanya konsep *nasakh* yang kemudian melahirkan distingsi antara ayat Makiyah dan ayat Madaniyah. Sehingga dengan demikian, tidak berlebihan bila kemudian dikatakan bahwa al-Qur'an sebagai sebuah kitab suci, dalam keterbentukannya tidaklah terlepas dari aspek budaya melainkan, ia merupakan bagian dari kontruksi budaya dan pada saat yang sama, ia memproduksi budaya sekaligus.¹⁶

Selain itu, dapukan hermeneutik khususnya hermeneutika Gadamer dalam memandang konsep wahyu bukanlah sebuah fenomena pengalaman hermeneutik yang lugu. Dengan eksplanasi lain, bila dalam tataran konsepsi para ulama klasik mengenai konsep wahyu bahwa ia adalah suatu fenomena yang turun dari alam ide Tuhan kemudian diturunkan pada Muhammad sebagai penerima pertama melalui Jibril dengan menggunakan kode khusus; bahasa, tanpa mengkuratkan sejumlah problem hermeneutik, maka tak demikian halnya dalam perspektif hermeneutik. Penerimaan wahyu oleh Muhammad Saw. dari Tuhan dalam sudut pandang hermeneutik mengandaikan pola relasi yang sejajar antara Muhammad Saw. sebagai makhluk eksistensial yang historis dengan wahyu Tuhan dengan perantara Jibril As. sebagai representasi makhluk eksistensial yang ahistoris dan abstrak. Pola relasi sejajar ini memungkinkan terjadinya peleburan horizon antara dua entitas yang sama-sama berbeda dalam tingkat eksistensi; Muhammad Saw. dan Jibril As. yang pada gilirannya wahyu Tuhan itu dapat diceraap oleh Nabi yang *ummi*.

Problematika Penafsiran al-Qur'an: Catatan kritis

Tak diragukan, Al-Qur'an sebagai wahyu Tuhan sebelum kemudian dibukukan dalam mushaf resmi, mushaf ustmani, sebagaimana yang ada dihadapan kita saat ini, merupakan wacana oral yang disampaikan oleh nabi kepada para sahabatnya. Wacana oral wahyu semacam ini pada dasarnya dapat memungkinkan membuka peluang besar bagi tumbuhnya dinamisasi perkembangan penafsiran dan ragam bacaan atas al-Qur'an di antara para sahabat ketika itu. Hingga kemudian terma-terma bahasa agama "kebenaran tunggal" dan "fenomena pentakfiran" tak bergentayangan secara liar yang

¹⁶ Nasr Hamid Abu Zaid, *Mafhum al-Nas Dirasah fi 'Ulum al-Qur'an.*, h. 24.

siap menghampiri setiap individu yang hendak mengurai makna al-Quran kapan dan dimanapun ia hendak melakukannya.

Kenyataan demikian, tentu tak dapat dinafikan dari adanya peran Muhammad Saw. sebagai refrensi utama dalam mengurai makna teks lantaran aura campur tangan Tuhan tak dapat dipisahkan darinya. Di samping, dipantik oleh kenyataan bahwa banyak diantara sebagian sahabat yang secara langsung mendapat emanasi penafsiran secara langsung dari Tuhan lantaran mereka adalah orang-orang yang dekat dengan nabi dan merupakan saksi langsung (*syâhid al-'Iyân*) atas sebab musabab turunnya wahyu.

Situasi semacam ini tentu akan berimplikasi berbeda ketika wahyu itu kemudian dibukukan menjadi mushaf resmi, atau dalam bahasanya Arkoun, menjadi mushaf tertutup (*al-mushaf al-Rasmi al-Muglq*), terlepas dari situasi perseteruan politik yang kacau yang mengharuskan Ustman ra. berbuat demikian, yang kemudian berujung pada pembakaran mushaf-mushaf sebelumnya, atautkah dipicu lantaran banyaknya para sahabat yang tewas dalam peristiwa yang terkenal dalam sejarah para sahabat, "*bi'ru' al-Ma'unah*". Peralihan dari sistem "wacana oral" dan kemudian berubah menjadi sistem "wacana tertutup" ini pada gilirannya menyebabkan wahyu kemudian direduksi menjadi sebuah fakta yang harus dikukuhkan bersama bahwa "wahyu yang benar adalah wahyu yang tertera dalam al-Qur'an" dan sebaliknya, wahyu selain al-Qur'an adalah sebuah fakta yang tak memiliki kebenaran historis yang faktual.

Fenomena semacam ini menyeruak sedemikian kuat dalam tradisi pemikian keagamaan, bahkan hingga saat ini, lantaran pembacaan atas wahyu sebagaimana halnya yang dilakukan baik oleh para mufassirin, mutakallimin, ataupun fuqaha' klasik lebih didominasi oleh pembacaan teologis-ortodoks dan menfragmentasikan wahyu dalam korps Sunni, Syiah, ataupun Khawarij dan korps-korps lainnya. Tak ayal bila kemudian pembacaan yang lebih penting dari itu – teologis-ortodoks, yakni pembacaan historisitas terhadap wahyu menjadi wilayah yang tak tersentuh dan bahkan memasukkannya dalam kawasan teologis yang "tak terpikirkan" (*La Mufakkir fih*).¹⁷

Ketika wahyu bertransformasi dari bahasa oral menjadi bahasa tulis, tentu implikasi yang didapatkan adalah bahwa wacana yang subur kemudian teralineasi dalam kerangkeng teks tulis. Sebab bagaimanapun juga bahwa tulisan merupakan salah satu bentuk alienasi-diri dari sebuah wacana.¹⁸ Dalam batas ini, tugas hermeneutik sejatinya menemukan lanskapnya yang riil bahwa ia harus menampilkan bahasa tulis agar dapat dipahami sebagai wacana yang hidup seperti ketika ia masih dalam berbentuk wacana oral. Dan sudah dapat dipastikan, pembacaan terhadap sebuah teks merupakan tugas tertinggi dari sebuah pemahaman.

¹⁷ Muhammad Arkoun, *al-Qur'an, Min al-Tafsîr al-Maurûts ila Tahlîl al-Khitâb al-Dînî*, terj. Hasyim Shalih, (Beirut: Dar al-Thali'ah, tt), h. 9.

¹⁸ Hans G. Gadamer, *Truth and Method*, terj. Ahmad Sahidah, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), h. 474.

Ketiadaan pemahaman atas nilai fungsi hermeneutik ini dalam tradisi ulama klasik pada ghalibnya akan menempatkan pemahaman al-Qur'an sebagai sebuah wahyu dalam pengertian definitif-etis-formal. Dalam bahasa ulama klasik, ia adalah sebuah wahyu yang diturunkan pada nabi melalui malaikat Jibril As. saja. Atau meminjam bahasa Arkoun, ia hanya menjadi semacam bentuk nilai ritus yang dibaca oleh individu yang meyakini bahwa yang diawali dengan bacaan basmallah dan diakhiri dengan bacaan ikhtitam *Shadaqa Allah al-'Adzîm*.¹⁹ Sebaliknya, pemahaman wahyu sebagai nilai "ontologis teks" kemudian diabaikan dan dibuang dalam selokan "haram".

Fakta ini didukung oleh kenyataan bahwa pada ghalibnya, nilai ontologis teks sebagai fakta-fakta linguistik-hermeneutik tersebut hanya dipandang sambil lalu dan menempatkannya pada sudut nalar yang jauh dari jamahan pikiran manusia. Al-Qur'an sebagai fakta linguistik, oleh para ulama klasik dianggap sebagai hasil pancaran langsung dari blue print alam *Lauh al-Mahfudz* tanpa ada sedikitpun intervensi bahasa kultural Arab. Tak ayal bila implikasi serius dari anggapan yang sudah terlanjur mengerak dalam nalar khalayak ini kemudian mengarah pada satu pandangan penafsiran "otoritatif tunggal" yang hanya bisa dinikmati oleh para pemegang otoritas agama yang *qualified* atau seolah-olah dianggap *qualified*.

Klasifikasi pandangan penafsiran yang oleh mayoritas jumbuh dianggap *qualified* ataupun sebaliknya, *non-qualified* dalam tradisi keilmuan Islam setidaknya dapat ditelusuri melalui bangunan ragam turats tafsir itu sendiri. Dalam turats tafsir, jamak diketahui bahwa terdapat corak interpretasi teks yang tidak tunggal dan masing-masing mempunyai landasan keabsahannya tersendiri. *Pertama*, corak transmisi (*tafsir bi al-Ma'tsur*), *kedua*, corak rasionalis (*tafsir bi al-Ra'yi*), *ketiga*, corak intuitif (*tafsir al-Sufi*).

Bila yang pertama, corak transmisi dalam anggitan penelusuran makna teks dalam konsepsi epitemiknya lebih menekankan pada fakta-fakta historis dan analisis linguistik teks di mana ke dua piranti tersebut dimungkinkan dapat membantu meraih makna teks secara objektif, sesuai dengan wacana teks yang turun pada masa pewahyuan, maka tidak demikian halnya dengan corak yang ke dua. Dalam gugusan epistemiknya, corak yang kedua, corak rasionalis dalam upaya merengkuh makna teks didominasi oleh piranti nalar yang berbasiskan pada sejumlah proyeksi gugusan kekinian dan kemudian dicarikan paut dalam untaian-untaian teks al-Qur'an sebagai justifikasi proyeksinya tersebut. Sementara corak yang ke tiga, corak intuitif dalam perengkuhan makna leksikal teks tak berbeda jauh dengan corak yang ke dua. Teks al-Qur'an dalam pandangan corak intuitif adalah lahan justifikasi untuk mengatasi hausnya eksperimentasi spekulasi intuitif jiwa.

Corak pertama merupakan corak yang dianggap paling absah dalam penafsiran teks, dan merupakan otoritas tunggal yang mewakili kalam Tuhan dari *Lauh Mahfudz*, di mana kelompok ini direpresentasikan oleh golongan Ahlus Sunnah, dan penafsiran ke dua ataupun ke tiga yang diwakili oleh kelompok Muktazilah dan Mutasawifah

¹⁹ Muhammad Arkoun, *al-Qur'an, Min al-Tafsîr al-Maurûts.*, h. 12.

merupakan representasi golongan yang tak ada relnya dalam agama. Sehingga menjadi wajar bila hasil sejumlah tafsir yang berbentuk kitab-kitab yang dihasilkan oleh ke dua kelompok minoritas tersebut berujung pada pembakaran dan streotif kafir dan tuduhan-tuduhan subversif lainnya.²⁰

Dalam aras ini, tentunya bisa diwajari bila kemudian metode yang berkembang dalam lipatan buku-buku tafsir klasik tersebut hanyalah sebuah metode yang linear transmisional yang cenderung mendaku ke arah “pembelaan Tuhan” (teosentris) dan mendiskriditkan karakter eksistensi manusia sebagai orbit dari teks sakral itu sendiri (antroposentris). Sedangkan wacana atau sebuah metode yang hendak mengembalikan “*khittah*” esensi penurunan teks (*tafsir bil ra’yi*) sebagai kibaran lepas bukti kemajuan intelektual manusia kandas di tengah jalan, dan dianggap menyalahi prosedur penafsiran absah (*tafsir bil ma’tsur*). Atau bisa jadi, ditambah dengan adanya postulasi arbitre klasik yang mengatakan bahwa “*sebaik-baiknya umat adalah zamanku; nabi Muhamad*”²¹, maka dianggap semakin bertentangan saja dengan kaidah mapan dalam konsep teologi Islam “*al-Ma’lum min al-Din bi al-Dharurah*”.

Lantas kemudian, apakah betul bahwa makna yang dikukuh oleh korps Ahlu Sunnah itu betul-betul menjamin bahwa ia adalah representasi makna objektif yang dikehendaki Tuhan, dan harus kita pegangi kuat-kuat dalam konteks kekinian. Bukankah makna objektif dalam bingkai literatur sejarah hanyalah berupa sebetuk pseudo pemahaman objektif belaka. Dalam pengertian lain, keobjektifan makna teks hanya diakui dan dikukuh oleh masing-masing kelompok tanpa pengakuan dari kelompok diluar dirinya. Baik itu pemahaman objektif versi Ahlu al-Sunnah, Muktazilah ataupun Syi’ah, semuanya berbeda satu sama lain sesuai dengan keyakinan doktrinnya masing-masing.

Sampai di sini, tanpa disadari atau tidak bahwa dalam metode penafsiran klasik sejatinya telah mengguratkan sejumlah problem penafsiran teks itu sendiri. Sebuah problem metafisis teks dalam kaitannya dengan relasi sang penafsir dengan teks sakral di mana dalam kesadaran sarjana klasik, problem-problem tersebut berupaya dihindari sedemikian rupa untuk dikaji secara serius. Sebagai misal seputar wacana: Mungkinkah seorang penafsir dapat mencapai pemahaman makna objektif teks? Mampukah seorang penafsir dengan segala keterbatasannya sampai pada “maksud” Tuhan secara sempurna?²² Dan pertanyaan-pertanyaan lain yang menggelayut dalam kesadaran kita terkait relasi antara sang penafsir dengan pengarang ataupun dengan teks. Di sinilah fungsi Hermeneutik mendapatkan tempat guna mengatasinya.

Rekonstruksi Teks: Upaya Pembacaan Hermeneutis

Setelah mendedahkan uraian-uraian singkat di atas, nampaknya ada sejumlah hal yang perlu kita akui dan kemudian kita sepakati sebelum pada akhirnya melakukan

²⁰ Nasr Hamid Abu Zaid, *Iskâliyât al-Qirâat wa Aliyât al-Ta’wîl*, h. 15.

²¹ Gamal al-Banna, *al-’Audah ila al-Qur’an*, (Kairo: Dar al-Shorouk, 2008), h. 87.

²² Nasr Hamid Abu Zaid, *Iskâliyât al-Qirâat wa Aliyât al-Ta’wîl*, h. 17.

sebuah upaya rekonstruksi penafsiran teks yang *accountable* sebagai akhir dari refleksi pembacaan hermeneutis ini. *Pertama*, posisi ilmu tafsir di antara ilmu-ilmu Islam yang lain dalam frame evolusi ilmu pengetahuan. *Kedua*, mengenai konsepsi watak teks al-Qur'an itu sendiri sebagai representasi kebudayaan yang hadir dalam masa tertentu. Di mana ke dua hal tersebut diandaikan representasi absah dari domain penjelmaan Agama Islam. Bila pertama merupakan penjelamaan pergulatan logika yang menggelanyuti epos-epos teks itu sendiri, maka yang kedua adalah asli representasi domain teks itu sendiri. *Ke tiga*, sejauhmana sumbangsih hermeneutika dalam upaya pembacaan terhadap teks al-Qur'an. Ketiga hal tersebut hemat penulis merupakan kunci utama bagi arah melakukan proses rekronstruksi, di samping tentunya tak menafikan hal-hal lain yang diluar ke tiga hal tersebut.

Fakta sejarah menunjukkan bahwa para ulama klasik telah mengklasifikasikan teori evolusi ilmu pengetahuan Islam menjadi tiga kategori. *Pertama*, ilmu yang sudah matang dan masih berkembang semisal, ilmu nahwu dan ilmu-ilmu ushul, *ke dua*, ilmu yang sudah matang dan sudah tidak memungkinkannya untuk berkembang semisal, ilmu fikih dan hadist, *ke tiga*, ilmu yang belum sampai kematangan dan memungkinkan untuk senantiasa berkembang seperti, ilmu balaghah dan ilmu tafsir.²³

Pengkalisifikasian ilmu-ilmu Islam dalam kerangka tipologi di atas, – terlebih mengenai ilmu tafsir dan balaghah – secara teoritis dapat dikatakan bahwa pada masa lampau terdapat pengakuan dan kesadaran yang proporsional dalam benak alam bahwa sadar para sarjana klasik bahwa segala ilmu terlebih ilmu-ilmu pinggiran (*'ulûm al-Hawâmis*), dalam pengertian ilmu bantu teks, dalam perkembangannya tak bisa dibatasi oleh zona yang membentuk realitas masanya. Secara faktual, hal tersebut menandakan kemungkinannya ilmu tersebut dari satu masa ke masa yang lain terus mengalami metaformosis menuju kematangannya. Atau malah, bisa jadi, kematangan sebuah ilmu merupakan hanya sekedar anggapan yang ilusif semata tak menemui pijakan yang final. Absah saja, kematangan suatu ilmu dalam masa, tempat dan periode tertentu berbanding berbalik ketika ilmu tersebut diterapkan dalam situasi dan kondisi yang berbeda dari masa ketika ia berkembang sebelumnya. Pendeknya, perbedaan ruang, masa dan tempat tertentu akan mengarahkan metodologi dan orientasi apa yang tepat untuk digunakan sebagai pendekatan terhadap sebuah nilai objek ilmu.

Dalam tradisi keilmuan tafsir (*'ulûm al-Qur'an*) hal demikian seyogyanya menjadi hal yang lumrah. Bukan karena ada hal yang baru (*'ulûm al-Dakhilah*) sebagai pendekatan penafsiran Kitab Suci lantas kemudian menampiknya dan membuangnya dalam kawah “hitam” sehingga tak pantas sama sekali untuk dijamah. Apalagi dipergunakan untuk melakukan perengkuhan – meminjam bahasa pemikir dekonstruksionis Lebanon, Ali Harb – “pembacaan makna yang tak terbaca” oleh kesadaran ulama klasik kita. Bagaimanapun juga bahwa perangkat baru tersebut

²³ Amin al-Khuli, *al-Tafsîr; Mu'âlim Hayatihi wa Minhajihi al-Yaum*, (Kairo: Maktabah Usrah, 2003), h. 32-33.

apapun itu bentuknya merupakan hasil karya cipta manusia yang dianugrahi Tuhan buat manusia.

Krisis kesadaran “metodologis” dalam alam nalar tafsir skolastik ini secara tak sadar – dan sayangnya hal semacam ini kemudian dikukuhkan secara bulat dan dilembagakan dalam bentuk lembaga-lembaga formal dengan adanya intervensi dari pihak penguasa ataupun agamawan yang pro status quo tanpa adanya reaksi balik dari kelompok lain atas hegemoni wacana ampuh tersebut– dapat menjerumuskan umat Islam kepada apa yang dinamakan oleh Arkoun sebagai “epistemologi ortodoks” yang dalam batas-batas tertentu dapat menumpulkan terhadap status makna teks itu sendiri.

Tak salah bila kemudian sebagai hasil absah dari anak “epistemologi ortodok” itu dalam gugusan tafsir klasik hanya bertamasya ria dengan “ruang bahasa” sebagai ladang percobaan keindahan gramatika al-Qur’an *an sich*. Nilai ontologis kekuatan bahasa teks hanya direduksi menjadi sekedar material pemuas ahli gramatolog. Atau paling banter, tindak nalar ini hanya sekedar mensyarah ataupun mentaqlik dan hampir tidak terdapat nuansa kreatifitas sama sekali. Tak pelak, bila kemudian wacana tafsir menjadi regresif atau dalam bahasa Muhammad Abduh bahwa al-Qur’an tak lagi sebagai sumber petunjuk (*huda’*) bagi semesta alam.²⁴

Oleh karenanya, apa yang kemudian dikehendaki oleh rekonstruksi penafsiran teks dalam tataran konsepsi epistemik tak lain adalah upaya pembongkaran terhadap seluruh paradigma seorang penafsir terhadap sebuah teks. Sebab sudah menjadi semacam aklamatis bersama baik bagi korps Muktaẓilah, Sunni, Syiah dan Sufi bahwa teks dalam tataran lafadz (*madlul*) takkan mengalami sebuah perubahan sedikitpun; dalam pengertian teks dalam perspektif teks tertulis (rasm ustmani) bukan teks dalam pengertian “wacana oral”. Akan tetapi yang senantiasa mengalami perubahan adalah esensi nalar manusia sebagai wadah bagi perkembangan sebuah ilmu.²⁵ Dengan demikian, sangat dimungkinkan sekali akan melahirkan makna yang beragam di antara para penafsir dan sudah barang tentu menjadi keabsahan pula bahwa makna yang telah hadir pada masa lalu akan tergantikan – atau bahkan akan punah – dengan hadirnya

²⁴ Kritikan atas nalar ini secara jelas dalam turast tafsir pernah dilontarkan Muhammad Abduh. Dalam pandangannya, *pertama*; tafsir klasik lebih banyak berputar-putar pada kandungan lafad (leksikografi) dan kajian gramatikal (morfologi). Dan ini bukanlah tafsir yang berupaya menyelami makna terdalam dari al-Qur’an melainkan hanyalah pelatihan analisa makna dan gramatika *an sich* sehingga maknanyapun kering dari esensi kalam Tuhan. *Kedua*; Tafsir klasik lebih banyak meleburkan diri dalam maksud *authar* kalam (baca :ayat), sebagaimana tampak dalam penelusupan “ilat” tasyri’dan sebab dan hikmahnya, tanpa begitu hirau akan kondisi riil ketika itu. *Ketiga*, Tafsir klasik penuh dengan aroma israiliyat dan tak memiliki altar historis yang jelas. Oleh sebab itu, atas dasar premis ini maka Muhammad Abduh berupaya menghadirkan tafsir bergenre “tafsir sosial-kontekstual” (*tafsîr al-Adab al-Ijtima’i*) yang menjadikan “al-Qur’an sebagai petunjuk” dan membersihkan unsur-unsur mistis dalam bangunan turast tafsir. Hanya saja, apa yang dianggit oleh Muhammad Abduh hemat penulis sejatinya belum pada upaya rekonstruksi epistemik universal, akan tetapi sebagai pantik ke arah sana hal tersebut bisa diterima. Untuk kajian tafsir Muhammad Abduh silahkan lihat lebih jauh: Abdul Ghafar Abdul Rahim, *al-Imam Muhammad Abduh wa Minhajh fi al-Tafsir*, (Kairo: Dar al-Anshar, 1980).

²⁵ Muhammad Ibrahim Syarif, *Ittijâhât al-Tajdîd fi Tafsîr al-Qur’an al-Karîm*, (Kairo: Dar al-Salam, 2008), h. 9.

makna yang baru dalam konteks kekinian. Hal ini sesuai dengan studi diakronik terhadap konsep-konsep kosa kata dalam teks.²⁶

Pengandaian perubahan paradigma sang penafsir terhadap teks – dari pola pandangan teolog-ortodoks menjadi pola pandang teolog ilmiah – tentu tak bisa dipisahkan dari paradigma atau pemahaman seorang penafsir mengenai hakikat “konsep teks” itu sendiri. Keduanya bagaikan satu unit kesatuan epistemologis. Bila konsep teks masih dipandang lugu tak memiliki dimensi ruang kemakhlukan (dimensi kemanusiaan) maka upaya rekonstruksi penafsiran teks hanya akan melahirkan “makna” yang apologis. Dimensi “konteks” yang menjadi titik pijak teks yang berarti adalah sabda wahyu tetap tersingkirkan. Dalam aras ini, sebuah kemestian bagi sang penafsir terlebih dahulu harus melakukan “proses historisasi” terhadap nilai hakikat konsep teks itu sendiri.

Teks apapun itu bentuknya, al-Qur’an, Injil, Taurat adalah sama-sama berangkat dari gugusan ide Tuhan Semesta Alam; Allah Swt. Teks itu turun sesuai dengan konteks masing-masing di mana ia hendak diturunkan. Ketika ia turun tentu sesuai dengan bahasa yang digunakan oleh sasaran teks tersebut. Al-Qur’an turun menggunakan bahasa Arab lantaran Arab adalah basis sosial dan ideologis sasarannya. Injil dan Taurat turun ke bumi juga menggunakan bahasa kaumnya ketika itu. Dengan demikian, teks-teks tersebut telah bergumul dengan bahasa dan sekaligus kebudayaan kaum tersebut. Ini adalah sebuah keniscayaan jika “Ide Tuhan” itu ingin bisa ditangkap dan dipahami oleh manusia.

Dalam situasi demikian, sudah dapat dipastikan bahwa masing-masing teks tersebut memiliki strategi tersendiri untuk mempertahankan eksistensinya masing-masing; – baik itu strategi dalam kaitannya dengan relasi teks dengan aparatur politik, ideologi, budaya ataupun dalam kaitannya teks dengan dogma-metafisis teks yang dilestarikan oleh kekuatan para agamawan. Dalam sudut pandang diakronik hal ini menjadi sebuah kewajaran sejarah. Kata-kata dalam teks-teks itu – kecuali al-Qur’an – tumbuh mengikuti siklus evolusi nalar dan kebudayaan manusia dari waktu ke waktu. Sehingga dengan demikian, kosa kata dalam teks-teks itu memungkinkan terjadinya pola pertumbuhan dan kepunahan (dalam pengertian penggunaan) oleh suatu masyarakat tertentu dan pada periode tertentu pula. Sementara sebaliknya, kosa kata al-Qur’an tak mengalami kepunahan hingga saat ini lantaran dalam sejarahnya ia telah dipaku dan diunifikasikan dalam satu “korpus resmi”, korpus ustmani – sebagaimana

²⁶ Diakronik adalah salah satu metode linguistik yang secara etimologi adalah pandangan terhadap bahasa yang pada prinsipnya menitikberatkan pada unsur “waktu”. Jadi, secara diakronik kosa kata adalah sekumpulan kata yang masing-masingnya tumbuh dan berubah secara bebas dengan caranya sendiri yang khas. Beberapa kosa kata dalam suatu kelompok akan berhenti tumbuh (penggunaannya) oleh masyarakat dalam jangka waktu tertentu. Dan sebagiannya yang lain dapat terus digunakan dalam waktu yang lama. Dan sangat dimungkinkan bahwa kata-kata baru akan muncul dan melakukan debut sejarah barunya pada periode itu. Lebih jauh lihat: *Toshihiko Izutsu, God and Man in the Koran; Semantics of the Koranic Weltanschauung*, terj. Agus Fahri Husein, dkk, Cet. Ke-2, (Yogyakarta: PT Tiara Wacana, 2003), h. 32.

penulis singgung di atas. Bentuk keunifikasian tersebut kemudian dilembagakan oleh kekuatan negara, budaya hegemonik Arab, kelompok agamawan dan ortodoksi agama. Lengkap sudah kekebalan al-Qur'an tak bisa digugat yang menempatkannya pada nilai metafisis teks dan sejatinya unsur-unsur inilah yang kemudian membuat teks al-Qur'an semakin menemui kesakralannya itu.²⁷

Dengan demikian bahwa persoalan yang menggelayut dalam alam bahwa sadar kita adalah bahwa sejauhmana standar orsinalitas teks, terlebih teks al-Qur'an itu sendiri. Apakah yang dimaksud orsinalitas teks itu adalah ketika ia masih berada dalam kawasan "Gugusan Ide Tuhan" dan hal ini berarti manusiapun tak bisa merabanya, atautkah yang dimaksud orsinalitas teks itu berupa "wujud teks rapi" yang dalam historisitas pengkultusannya tak terlepas dari persengkataan ideologis, politis, sebagaimana teks yang ada dihadapan kita saat ini. Lantas, bila kenyataannya teks yang kita yakini itu demikian – dalam pengertian ada aura kemanusiaan dalam menjaga aspek sakralitasnya, maka bagaimana kita memandang teks tersebut dalam upaya perengkuhan makna yang tepat sesuai dengan konteks kekinian kita di mana horizon jarak yang memisahkan kekinian kita dengan masa teks turun sedemikian jauh?

Dalam aras ini, sesuai dengan apa yang penulis uraikan di atas tentu sangat absah bila penulis mengatakan bahwa nilai orsinalitas murni teks pada dasarnya bukan berada dalam tingkat historisitas teks itu sendiri, melainkan nilai orsinalitas teks berada jauh dalam gugusan konsep ide Tuhan. Dengan demikian bahwa ketika teks al-Qur'an ataupun teks-teks lainnya ketika ia turun ke bumi maka nilai orsinalitas teks itu kemudian mengalami apa yang dinamakan dengan percampuran "dua ide besar"; gugusan ide manusia yang partikular dan guguan ide Tuhan yang universal. Di sini dalam batas-batas tertentu Ide Tuhan tersebut harus lending atau bahkan harus sepenuhnya membumi yang kemudian diserahkan pada manusia seutuhnya sebagai wakil kebertuhananNya di bumi. Sebab keber-Ada-an Tuhan akan ada dan diakui bila terdapat hubungan kausalitis antara Tuhan dan hambanya. Oleh sebab itu, postulat Tuhan Tak Perlu di Bela perlu mendapatkan tempat dalam kesadaran berfikir kita.

Dari uraian tersebut, setidaknya didapatkan bahwa teks-teks Tuhan pada dasarnya adalah sama. Yang membedakan satu teks dengan teks lainnya adalah penerimaan dan pola ketahanan teks tersebut terhadap proses evolusi sesuatu kebudayaan dalam masyarakat tertentu. Teks bisa bertahan hingga saat ini tergantung pada apa yang dinamakan dengan "sistem kehidupan yang kompleks". Sehingga dengan demikian, hal tersebut dapat memperjelas dan mengabsahkan terhadap nilai historisitas teks al-Qur'an dan sekaligus dapat mempertegas konsep teks itu sendiri. Konsep teks dalam siratan abstraksi di atas betul-betul telah menjelma menjadi nilai antroposentris– sebagaimana penulis uraikan di muka – dan tentunya layak diperlakukan sebagaimana teks-teks lain dalam kebudayaan.

²⁷ Muhammad Arkoun, *al-Qur'an; min al-Tafsîr al-Maurûts ila Tahlîl al-Khitâb al-Dinî*, h.82.

Dengan proses historisasi konteks terhadap konsep teks ini, dalam konsepsi hermeneutik, watak teks kemudian dapat ditemukan sebagai penjelmaan dari fungsi afirmatif atas “kelenturan penafsiran” yang sesuai dengan pertimbangan horizon di mana sang penafsir itu hidup. Sebab bagaimanapun juga bahwa konteks lahirnya sebuah teks dengan konteks dunia pembaca atau penafsir tentu tak berada dalam ruang yang sama. Oleh sebab itu, upaya meyingkap makna teks merupakan tindak bersama antara dunia teks dengan dunia penafsir melalui medium bahasa dan pertimbangan konteks yang menjadi pembentuk tipologi karakter teks tersebut. Dengan demikian, makna yang dibangun oleh tindak interpretasi tersebut akan semakin plural sesuai dengan prapemahaman yang dimiliki oleh sang penafsir. Dan makna teks dapat dimungkinkan melampaui ruang partikular masanya dan hadir pada masa berikutnya yang sama sekali baru dari zaman ketika ia pertama kali diturunkan atau dengan bahasa lugasnya, “*al-Nas Mu’syiran Lana wa Mu’asyiran Linafsihi*. Dari bingkai semacam ini, penulis pada akhirnya dapat menyakini apa yang menjadi dasar diturunkannya al-Qur’an itu betul-betul menemukan lanskap orsinilnya.

KESIMPULAN

Tulisan singkat ini merupakan sebuah upaya refleksi penulis guna menguak dimensi historisitas teks yang sekian abad telah ditenggelamkan oleh wacana dominan dalam perjalanan peradaban Islam. Meski diakui bahwa ini jauh dari kesempurnaan. Dengan pendekatan hermeneutik tentu aspek historisitas teks tersebut dimungkinkan akan kita dapatkan kembali. Dan upaya rekonstruksi teks pada gilirannya akan menjadi mungkin dan akan melahirkan ragam makna yang plural sesuai dengan tingkat kepluralan masyarakat Islam. Hermeneutika sebagai teori interpretasi yang baru dalam dunia Islam tentu bukan berarti tak cocok sama sekali dengan nafas spirit kita. Bisa jadi, dengan pengkajian secara jeli terhadap aspek-aspek hermeneutik tersebut pada suatu saat nanti malah akan menjadikannya sebagai ilmu baru dalam tradisi ilmu-ilmu al-Qur’an.

REFERENSI

- Abu Zaid, Nasr Hamid, *Iskâliyât al-Qirâat wa Aliyât al-Ta’wîl*. Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi, t.th.
- _____, *al-Khithâb wa al-Takwîl*, al-Markaz al-Tsaqafi, Cet. Ke-3. Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi, 2008.
- _____, *al-Nas wa al-Sulthah wa al-Haqîqah; Irâdah al-Ma’rifah wa Irâdah al-Haimanah*, Cet. Ke-4. Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi, 2006.
- _____, *Mafhum al-Nas Dirasah fi ‘Ulum al-Qur’an*, Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi, 2000.
- Abdul Rahim, Abdul Ghafar, *al-Imam Muhammad Abduh wa Minhajh fi al-Tafsir*, Kairo: Dar al-Anshar, 1980.
- Al-Banna, Gamal, *al-‘Audah ila al-Qur’an*, Kairo: Dar al-Shorouk, 2008.
- Aliah Darma, Yoce, *Analisis Wacana Kritis*. Bandung, Yrama Widya, 2009.

- Al-Khuli, Amin, al-Tafsîr; *Ma'âlim Hayath wa Minhajihi al-Yaum*. Kairo: Maktabah Usrah, 2003.
- Arkoun, Muhammad, al-Qur'an, *Min al-Tafsîr al-Maurûts ila Tahlîl al-Khitâb al-Dinî*, terj. Hasyim Shalih. Beirut : Dar al-Thali'ah , tth.
- Caisser, Dafid, *Muqadimah fi al-Hermeneutiqâ*, terj. Wajih Qunshu. Beirut: al-Dâr al-'Arabiyah li al-'Ulûm, 2007.
- E. Palmer, Ricard, *Hermeneutics; Interpretation Theori in Schleimacher, Diltthey, Heidegger, and Gadamer*, terj. Musnur Hery dan Damanhuri Muhamad, Cet. Ke- 2. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- G. Gadamer, Hans, *Truth and Method*, terj. Ahmad Sahidah. Jogjakarta: Pustaka Pelajar, 2004.
- Ghanî Bârah, Abdul, *al-Hermeneuthiqâ wa al-Falsafah; Nahwa Masyrû' Aql Takwîlî*. Beirut: al-Dâr al-'Arabiyah li al-'Ulûm, 2008.
- Ibrahim Syarif, Muhammad, *Ittijâhât al-Tajdîd fi Tafsîr al-Qur'an al-Karîm*. Kairo: Dar al-Salam, 2008.
- Izutsu, Toshihiko, *Gon and Man in the Koran; Semantics of the Koranic Welthanschauung*, terj. Agus Fahri Husein dkk, Cet. Ke-2. Yogyakarta: PT Tiara Wacana, 2003.
- Mabruk, Ali, Al-Nubuawah; *Min ilm al-'Aqâid ila Falsafah al-Târikh, Dar al-Tanwir*. Beirut, 1992.
- Mujdiarahardjo, *Hermeneutika Gadamerian; Kuasa Bahasa dalam Wacana Politik Gus Dur*, ed. Zainal Habib. Malang: UIN Malang Press, 2007.
- Nâsir, Imârah, *Al-Lughah wa al-Takwil, Muqârabât fi al-Hermeneuthîqâ al-Gharbiyah wa al-Takwil al-'Arabi al-Islamî*. Beirut: Dâr al-Farabi, 2007.