

Metode Hermeneutika Kesadaran (Fenomenologi) dalam Memahami Teks

Muhammad Adlan Nawawi

Alumni Program Magister Fakultas Ilmu Budaya Universitas Indonesia

Abstract: The Qur'an is a living text that interact to the horizons that surround it. The existence of the subject as a reader and interpreter produces various ways and outputs of understanding. Subjects speaking with the text within the scope of the two interacting are a form of phenomenological activity. Subjects perceive text as a sign pointing to diverse realities. In the study of phenomenology, the phenomenon is not veiled by the curtain of reality resulting from the perception of the subject. Thus, the meanings of the text are not born in a vacuum, but always involve the consciousness of the subject. This shows that the development of understanding and methodology in understanding the Qur'an (text) is a necessity. The text's horizon will always be in contraction with the subject's horizon based on the consciousness that grows in the period of time and age.

Keywords: *Al-Qur'an, Awareness, Phenomenology, and Text*

Abstraksi: Alquran merupakan teks yang hidup dan berinteraksi dengan horison yang mengitarinya. Keberadaan subjek sebagai pembaca dan penafsir menghasilkan beragam cara dan *output* pemahaman. Subjek berbicara dengan teks dalam ruang lingkup keduanya yang saling berinteraksi adalah sebetuk aktivitas fenomenologis. Subjek mempersepsi teks sebagai tanda yang menunjuk pada beragam realitas. Dalam kajian fenomenologi, fenomena tidak terselubung oleh tirai realitas yang dihasilkan dari persepsi subjek. Dengan demikian, makna-makna teks tidaklah lahir dalam ruang hampa, melainkan selalu melibatkan kesadaran subjek. Hal ini menunjukkan bahwa perkembangan pemahaman dan metodologi dalam memahami Alquran (teks) adalah sebuah keniscayaan. Horison teks akan senantiasa berinteraksi dengan horison subjek berdasarkan kesadaran yang tumbuh dalam kurun waktu dan zaman.

Kata kunci: *Alquran, kesadaran, fenomenologi, dan teks*

Pendahuluan

Metode penafsiran terhadap Alquran mengalami dinamika yang cukup pesat seiring dengan tuntutan zaman. Situasi sosio-historis yang berubah dengan awal masa turunnya Alquran memungkinkan teknik-teknik penafsiran bermunculan dan menyesuaikan diri dengan kebutuhan masyarakat. Bukan hanya masyarakat Arab, namun juga masyarakat dunia.

Sebagai petunjuk (*hudan li al-nas*), Alquran tidak hanya diperuntukkan bagi masyarakat tempat ia pertama kali tersentuh. Perkembangan agama Islam yang cukup pesat yang menempatkan Alquran sebagai pedoman hidup bagi umat Islam, menghasilkan pemaknaan yang beraneka ragam. Berbagai peristiwa dan persoalan yang mengemuka tidak lagi cukup memosisikan Rasulullah saw. sebagai *mubayyin* (pemberi penjelasan) saat beliau tidak lagi bersama umat Islam.

Di masa awal, umat Islam menjadikan Rasulullah saw sebagai referensi tunggal. Berakhirnya masa kenabian membuat para sahabat tampil ke hadapan publik sebagai subjek penafsir atas berbagai pertanyaan dari serangkaian persoalan yang dihadapi umat Islam. Para sahabat mengelaborasi ayat-ayat Alquran dengan berdasar atas kedekatan dan peragaulannya dengan Rasulullah saw.¹

Elaborasi para sahabat tidak terlepas dari 3 (tiga) hal: *pertama*, berdasarkan Alquran; *kedua*, berdasarkan hadits nabi; dan *ketiga*, berdasarkan pemahaman dan *ijtihad*.² Setelah masa para sahabat, perkembangan Islam yang men-dunia dan menjauh dari asal dan sumbernya berkonsekuensi logis pada lahirnya berbagai penafsiran. Pada awalnya, para mufassir menjelaskan makna-makna ayat Alquran yang merujuk pada konteks historisnya maupun sebab turunnya (*asbabun nuzul*). Pada saat itu pula, produk-produk penafsiran telah melibatkan unsur-unsur penalaran, kajian, ijtihad yang sesuai dengan kapasitas dan kemampuan mereka.³ Karakteristik penafsiran inilah yang lazim diketahui sebagaimana disinggung oleh Al-Farmawi dengan 4 (empat) metode penafsiran, yakni: *Tahlili* (analitis), *ijmali* (global), *muqaran* (komparatif), dan *maudhui* (tematik).⁴

Dalam diskursus filsafat, karakteristik penafsiran bisa disebut sebagai cara memahami teks (Alquran). Teks merupakan objek yang merujuk pada fenomena tertentu yang mengandaikan pembacaan subjek dengan pemahaman

yang dimilikinya. Dengan demikian, subjek adalah pihak yang berkuasa penuh atas pemahaman, baik subjek penafsir maupun subjek pembaca karya tafsir.

Tulisan ini mengajukan perspektif filosofis tentang bagaimana pola-pola memahami teks yang sesungguhnya bersumber dari sudut teori fenomenologi. Teks adalah karya “penulis” yang hadir di tengah pembaca dan menghasilkan pergelutan makna tentang maksud dan juga tujuan. Teks tidak lahir dengan sendirinya, hampa situasi dan kondisi. Teks lahir dari fenomena yang mengitarinya, menitipkan pesan kepada subjek sesuai dengan “kesadaran” yang dimilikinya.

Reduksi Fenomenologis

Fenomenologi merupakan aliran dalam pemikiran filosofis yang bercorak idealis yang sangat nampak dalam karakter para filosof Jerman di awal abad ke -20. Tokoh penting di balik ini adalah Edmund Husserl (1859 – 1938). Husserl bermaksud mematenkan fenomenologi sebagai ilmu pasti (*rigorous science*), dimana tanpa pemahaman terhadap fenomena, subjek tidak mampu mengetahui objek yang diamatinya.

Sekilas, fenomenologi merupakan peristilahan yang tidak sulit dikenali. Kata “fenomena” mengandung pemaknaan yang sering terdengar dan mudah dicerna saat dilawankan dengan kata *noumena*. Fenomena sebagai sesuatu yang nampak; sebaliknya *noumena* adalah sesuatu yang berada di baliknya. Perbedaan tersebut mengingatkan kita pada pemikiran Immanuel Kant tentang pernyataannya: subjek hanya mampu mengetahui fenomena dan bukan realitas itu sendiri (*das ding an sich*). Selalu ada tirai yang menyelubungi realitas di belakangnya. Subjek hanya mengenal pengalaman batinnya yang diakibatkan sesuatu dari luar. Bagi Kant, fenomena adalah sesuatu yang menunjuk pada realitas yang tidak dikenali pada dirinya sendiri.

Memahami Kant memudahkan pemahaman tentang fenomenologi dalam perspektif Husserl. Husserl sendiri memiliki perbedaan pandangan tentang fenomena. Inti dari perbedaan tersebut adalah kesadaran subjek dalam memahami realitas. Bagi Husserl, fenomena menampakkan dirinya pada kesadaran. Tidak ada tirai yang menyelubungi subjek dengan realitas sehingga kesadaran yang terjadi adalah kesadaran yang terbuka.

Selanjutnya, fenomena selalu mengandaikan adanya reduksi yang disebut oleh Husserl sebagai *epokhe*. Dengan reduksi, fenomenologi hendak menyatakan bahwa dunia yang dipahami oleh subjek tidak dipahami sebagaimana adanya, melainkan selalu dinetralisir oleh kesadaran. Semua objek yang nampak tidak bisa diterima begitu saja oleh subjek, melainkan selalu berada “dalam ku-

rung”. Artinya, segala fenomena yang terjadi tidak dapat diterima serta-merta tanpa terlebih dahulu mengembalikannya kepada objek-objek itu sendiri (*kembaliilah kepada benda-benda*). Karena itu, yang paling dalam interaksi antara subjek dengan objek adalah interpretasi atau teori tentang dunia.⁵

Diskursus fenomenologi membawa pembacaan tentang objek (teks) dari sudut pandang subjek pembaca. Subjek yang diandaikan memiliki kesadaran dan dilingkupi dengan pengalaman batin yang menjadi dasar dalam memahami objek, teks maupun dunia yang diamatinya. Karena itu, seringkali disebutkan bahwa fenomenologi adalah “ilmu dasar” dimana setiap subjek dan individu pada dasarnya senantiasa melakukan aktivitas fenomenologi. Subjek selalu memandang dunia dari sudut pandangnya.

Setiap pengalaman manusia sebenarnya adalah satu ekspresi dari kesadaran. Seseorang mengalami sesuatu. Ia sadar akan pengalamannya sendiri yang memang bersifat subjektif. Setiap bentuk kesadaran selalu merupakan kesadaran akan sesuatu. Ketika berpikir tentang buku, subjek membentuk gambaran tentang buku di dalam pikirannya. Ketika melihat sebuah papan tulis, subjek membentuk gambaran tentang papan tulis di dalam pikirannya. Inilah yang disebut Husserl sebagai intensionalitas, yakni bahwa kesadaran selalu merupakan kesadaran akan sesuatu.

Subjek (manusia) dan obyek selalu berada di dalam horison makna tertentu dalam dunia kehidupan (*life-world*). Dunia kehidupan adalah dunia di sekeliling manusia yang dialaminya secara familiar di dalam kehidupan sehari-hari. Di dalam dunia kehidupan, manusia memperoleh makna dan identitasnya sebagai manusia. Dalam arti ini fenomenologi adalah suatu upaya untuk memahami kesadaran manusia dalam konteks kaitan dengan dunia kehidupannya. Dunia kehidupan manusia sebagaimana ia mengalaminya secara subjektif maupun intersubjektif dengan manusia lainnya. Yang subjektif adalah pengalaman pribadi kita sebagai manusia yang menjalani kehidupan. Objektif adalah dunia di sekitar kita yang sifatnya permanen di dalam ruang dan waktu. Dan intersubjektif adalah pandangan dunia semua orang yang terlibat di dalam aktivitas sosial di dalam dunia kehidupan.

Pembacaan atas perspektif fenomenologi inilah yang membuat pemahaman tentang teks semakin berkembang. Penafsir dan pembaca adalah subjek yang memahami dunia, dunia teks, dunia sosial-kemasyarakatan dan dunia tempat ia membenamkan diri dalam sekian interaksi. Karena itu, diskursus hermeneutika dan pola-pola penafsiran yang muncul belakangan tidak lepas dari kesadaran dan interaksi subjek dengan dunianya (dunia teks). Hal inilah yang

mendasari pola-pola dan teori-teori pendekatan penafsiran sebagai cara dalam memahami objek.

Metode Penafsiran

Sebagaimana lazim telah diulas sebelumnya, 4 (empat) metode penafsiran seperti yang disinggung oleh Al-Farmawi menjadi pengetahuan umum tentang teknik-teknik penafsiran. Metode *tahlili* menjelaskan kandungan ayat-ayat Alquran secara analitis. Penafsir mengikuti urutan ayat, menguraikan kosa kata dan lafaz, menjelaskan arti serta mengaitkan satu ayat dengan ayat lainnya serta relevansinya dengan surah sebelumnya. Metode ini berpegang pada sebab-sebab turunnya ayat, hadits-hadits Rasulullah saw., riwayat para sahabat dan tabi'in.⁶

Baqir Shadr juga menyebut metode *tahlili* ini sebagai metode *tajzi'iy*. Para mufassir menjelaskan kandungan ayat-ayat Alquran dari berbagai segi dengan memperhatikan runtutan ayat-ayat dan surah-surah Alquran sebagaimana yang tercantum dalam mushaf.⁷ Dengan corak seperti ini, bisa dipahami bahwa metode *tahlili* menjadi metode yang banyak dipakai di masa klasik dan abad pertengahan. Pada masa ini, para mufassir dengan berbagai sudut pandang keahlian keilmuan menyajikan penafsiran yang tidak terlepas dari pemahaman mereka yang disandingkan dengan *asbab al-nuzul* dan *nasikh mansukh*.⁸

Metode *tahlili* inilah yang kemudian berkembang dan melahirkan varian metode lainnya berdasarkan kecenderungan pengetahuan para mufassir. Dengan demikian, kita mengenal lebih lanjut tentang tafsir *bi al-ma'tsur*, tafsir *bi al-ra'yi*, tafsir *sufi*, tafsir *fiqh*, tafsir 'ilmi, tafsir *falsafi*, tafsir *'adabi*.⁹

Metode *ijmali* adalah metode penafsiran dengan menjelaskan ayat-ayat Alquran secara ringkas tanpa uraian panjang lebar, dengan bahasan populer, mudah dimengerti dan mudah dibaca.¹⁰ Mufassir menjelaskan kandungan Alquran sebatas arti tanpa menyinggung hal-hal selain arti yang dikehendaki.¹¹ Metode *ijmali* tidak jauh berbeda dengan *tahlili*. Fokus penting perhatian mufassir pada bahasa atau gaya bahasa (*uslub*) yang terkandung dalam Alquran. Karena itu, dalam metode *ijmali*, mufassir mengemukakan penafsiran yang tidak terlalu jauh dari bunyi teks Alquran itu sendiri. Metode inilah yang muncul dalam beberapa kitab tafsir, seperti *Kitab tafsir Alquran al-Karim*, karya Muhammad Farid Wajdi, *Al-Tafsir al-Wasith* terbitan Majma' al-Buhits al-Islamiyyat, *Tafsir al-Jalalain*, karya Al-Mahally dan al-Suyuthy dan *Taj al-Tafsir* karya Muhammad Utsman al-Mirghani.¹²

Beberapa tafsir yang menggunakan metode *ijmali* menafsirkan ayat-ayat Alquran secara keseluruhan dari awal hingga akhir sampai dengan surah terakhir sebagaimana dalam metode *tahlili*. Namun penjelasan yang diberikan dalam tafsir *ijmali* secara singkat, padat, umum dan cenderung tidak terperinci.¹³ Tafsir *ijmali* memungkinkan setiap orang yang ingin secara singkat memahami makna dan kandungan Alquran memperoleh pemahaman yang cepat. Meski pada kenyataannya cenderung parsial dan tidak komprehensif.

Metode selanjutnya yang disinggung oleh Al-Farmawi adalah metode *muqaran*. Sebagaimana mana istilahnya, metode ini membandingkan teks Alquran dengan teks Alquran lainnya yang memiliki kemiripan redaksi atau kasus satu sama lain. Membandingkan Alquran juga bisa dengan hadits atau dengan pendapat para ulama tafsir dalam menafsirkan Alquran.¹⁴ Dalam melakukan perbandingan, para mufassir memeriksa aspek sebab turunya Alquran, pemakaian kata dan susunan dalam ayat serta korelasi antara konteks masing-masing turunnya ayat.¹⁵

Sementara itu, metode *maudhu'i* adalah metode penafsiran dengan mempelajari ayat Alquran dengan menghimpun ayat-ayat yang memiliki maksud yang sama, dalam arti sama-sama membicarakan satu topik masalah dan menyusunnya berdasarkan kronologi serta sebab-sebab turunnya ayat.¹⁶ Menghimpun dan menyusun ayat-ayat menurut kronologi dilakukan untuk mengetahui pokok-pokok masalahnya.

Dalam hal ini, terdapat 2 (dua) macam cara yang dilakukan dalam rangka melakukan metode yang dimaksud, *pertama*, membahas satu surah secara menyeluruh dan utuh dengan menjelaskan maksudnya yang bersifat umum dan khusus, menjelaskan korelasi antar berbagai masalah yang dikandungnya, sehingga surah itu tampak dalam bentuknya yang betul-betul utuh dan cermat; *kedua*, menghimpun sejumlah ayat dari berbagai surah yang sama membicarakan satu masalah tertentu, menyusun sedemikian rupa dan diletakkan di bawah satu tema pembahasan.

Paradigma Teks

Berdasarkan penjelasan deskriptif di atas, Alquran telah menampakkan dirinya sebagai sebuah teks. Sebagai petunjuk dan pedoman hidup, teks tersebut senantiasa berdialog dengan penerima teks dan membutuhkan penjelasan langsung dari mereka yang dipandang memiliki otoritas dalam memahami, memaknai dan menjelaskan teks tersebut. Rasulullah saw. memiliki otoritas sempurna

sebagai penerima langsung teks Alquran untuk menjelaskan makna dan kandungan yang dikehendaki oleh penyampai teks (Allah swt).

Otoritas tersebut berlanjut dan beralih kepada mereka yang dipandang sebagai sahabat, tabiin lalu tabi' tabi'in di masa-masa sesudahnya. Dalam proses tersebut, masa-masa setelah Rasulullah saw semakin menampakkan perkembangan metode penafsiran yang beraneka ragam. Hal itu merupakan konsekuensi logis, mengingat semakin jauh masa awal turunnya Alquran, semakin jauh sudut-sudut perkembangan Islam dari spektrum wilayah Arab dan sekitarnya, semakin berkembang pula cara memahami dan memaknai teks tersebut.

Pada konteks inilah, perkembangan diskursus Ilmu Tafsir mengalami dinamika yang cukup pesat. Suatu hal yang pasti, Alquran harus senantiasa hidup agar pesan-pesan yang dikandung senantiasa tersebar luas dan dipahami oleh seluruh umat manusia yang hendak berdialog dengannya. Tentu saja, proses penafsiran tidak muncul begitu saja tanpa berusaha sekeras mungkin merujuk teks dengan teks Alquran lainnya, hingga menyandarkannya dengan berbagai korelasi yang ada di dalam Alquran.

Hal itulah yang menunjukkan mengapa secara umum *tafsir* sejak awal dipahami dalam 2 (dua) bagian, tafsir *bi al-ma'tsur* dan tafsir *bi al-ra'yi*. Yang pertama dijelaskan sebagai interpretasi terhadap teks Alquran didasarkan atas penjelasan Alquran, berdasarkan hadits, perkataan sahabat atau mereka yang memiliki otoritas untuk itu.¹⁷ Upaya ini menjelaskan bahwa menjelaskan teks sebisa mungkin dengan mengembalikannya pada teks itu sendiri. Dengan demikian, penafsir atau mereka yang hendak memahami Alquran memiliki pemahaman yang sama dengan pengarangnya, yakni Allah swt.¹⁸

Selain bersandar pada teks itu sendiri, sebisa mungkin pemahaman tentang teks Alquran juga merujuk pada konteks sebab turunnya Alquran saat teks-teks lainnya tidak ditemukan untuk memahami teks-teks semacamnya. Pemahaman tentang konteks historis masih menunjukkan bahwa pengarang memiliki keterkaitan langsung dengan sebab-sebab turunnya teks. Dalam pemahaman lain, pengarang dipandang memiliki maksud tertentu dengan situasi saat pengarang menyampaikan teks. Karena itulah, Al-Wahidi dan Al-Suyuthi memandang ketidakmungkinan memahami sebuah ayat (teks) tanpa mengetahui situasi historis (*asbab al-nuzul*) di mana ayat tersebut turun. Memahami situasi historis adalah cara paling kuat dan efektif memahami teks.¹⁹

Seperti halnya tafsir *bi al-ma'tsur*, tafsir *bi al-ra'yi* pada dasarnya juga menyandarkan titik tolak penafsiran pada teks. Hanya saja teks tersebut dipahami melalui cara penafsiran dengan menyandarkannya pada *ijtihad* atau pemiki-

ran pembaca (*mufassir*). Meski demikian, proses ijtihad dan pemikiran tersebut tidak mudah dengan berbagai syarat yang ditetapkan oleh para ulama tafsir. Penafsir harus memiliki kriteria tertentu dalam memahami dan memaknai ayat atau untuk menunjukkan bahwa apa yang dipikirkannya sebagai *tafsir*-an yang *legitimated*. Al-Dzahabi memberikan syarat-syarat berupa: 1) penguasaan ilmu gramatikal bahasa Arab; 2) penguasaan ilmu bantu penalaran, seperti *ushul fiqh*, *ulumul qur'an*, ilmu *qira'ah*; 3) pemahaman atas ajaran-ajaran dan doktrin-doktrin keagamaan; 4) pemahaman tentang sejarah dan situasi historis turunnya Alquran; 5) pemahaman terhadap hadits-hadits yang digunakan sebagai bahan penafsiran.²⁰

Tafsir *bi al-ma'tsur* dan tafsir *bi al-ra'yi* telah memberi fondasi bagi perkembangan pola dan metode penafsiran di masa selanjutnya. Sebagai teks, ayat-ayat Alquran telah memungkinkan kemunculan teknik-teknik interpretasi yang beraneka macam. Sepeninggal Rasulullah saw., sahabat, tabiin dan tabi' tabi'in menyisakan para pemikir, ilmuan, ahli agama dan para ahli dengan berbagai macam disiplin keilmuan yang beaneka ragam. Mereka hadir di berbagai zaman, situasi dan kondisi yang berbeda dengan masa awal kemunculan Islam, serta masa-masa di mana penafsiran-penafsiran sebelumnya berlangsung dengan kodifikasi kitab-kitab tafsir yang menjadi rujukan.

Tafsir *bi al-ma'tsur* dan tafsir *bi al-ra'yi* lebih lanjut mengisahkan 2 (dua) tipologi yang terus berkembang, antara penafsiran yang didasarkan pada teks itu sendiri, dengan penafsiran yang bersandar pada ijtihad dan pemikiran para mufassir. Teks yang berdiri sendiri senantiasa dituntut untuk berdialog dalam lintas zaman yang melingkupinya. Bukan hanya personalisasi pengarang (Allah swt.), tapi juga personalisasi Rasulullah saw dan mereka yang berangsur setelahnya. Selebihnya, para mufassir bergerak dengan berbagai pola, *pertama*, dasar pijakan penafsiran tidak sekedar dari perperspektif linguisitik (kebahasaan), tapi juga berkembang berdasarkan "*world view*" penafsir.²¹ Penafsiran tidak lagi sekedar pemahaman akan teks, tapi juga pemahaman atas apa yang dipahami oleh penafsir itu sendiri, kemudian mencari legitimasinya dalam teks.²² Teks-teks ayat Alquran bersifat, namun lafadz-lafadz yang dikandungnya menjadi *sign* (penanda) yang senantiasa berkembang dan memunculkan pesan-pesan yang baru.

Teks menjadi "penanda" dengan pesan-pesan yang disampaikan senantiasa mengalami pemahaman yang berkembang. Siklus pemahaman tersebut bersumber pada 3 (tiga) hal: **Penyampai Pesan – Teks – Penerima Teks**. Ketiganya menjalin pemaknaan berdasarkan penangkapan penafsir. Teks sebagai "tanda" kemudian dipahami dalam diskursus penafsiran kontemporer yang memperkenalkan metode penafsiran dengan metode "hermeneutika". Metode ini secara

bahasa diartikan sebagai “menjelaskan”, “menerjemahkan” dan “mengepresikan”.²³ Dalam mitologi Yunani, hermeneutika merujuk pada nama “Hermes” sebagai utusan Tuhan yang menjadi perantara antara dewa Zeus dan manusia. Ia bertugas menjelaskan kepada manusia perintah-perintah Tuhan, menjembatani antara dunia langit dan dunia manusia.

Meski sepenuhnya tidak sama dalam tradisi Islam, namun kehadiran Al-quran sebagai teks memungkinkan kemunculan metode penafsiran terhadapnya dengan perspektif hermeneutika. Pada gilirannya, metode dan teknik-teknik penafsiran pun membicarakan banyak teknik analisis dalam interpretasi, seperti analisis isi, filologis dan semantik. Demikian pula teknik interpretasi tekstual, linguistik, sosio-historis, teologis, kultural dan logis.

Dalam perspektif hermeneutika, terdapat tiga model penerapan. *Pertama*, hermeneutika objektif yang dikembangkan oleh tokoh-tokoh abad modern, seperti Friedrich Schleiermacher (1768-1834), Wilhelm Dilthey (1833-1911) dan Emilio Betti (1890-1968). Dalam perspektif ini, penafsiran berarti memahami teks sebagaimana yang dimaksud dipahami pengarangnya. Teks merupakan ungkapan jiwa pengarang, sehingga apa yang dimaksud dengan makna atau tafsiran tidak didasarkan atas kesimpulan pembaca, melainkan diturunkan dan bersifat instruktif.²⁴

Berdasarkan penjelasan tersebut, setiap teks memiliki 2 (dua) sisi, 1) linguistik yang menunjuk pada bahasa yang memungkinkan proses memahami menjadi mungkin, 2) sisi psikologis yang menunjuk pada isi pikiran pengarang yang termanifestasi dalam *style* bahasa yang digunakan. Terkait dengan metode penafsiran dalam tradisi Islam, praktik hermeneutika objektif dalam teks keagamaan dilakukan dengan mengharuskan penafsiran yang memiliki kekayaan kemampuan atas 1) sisi gramatikal bahasa Arab; 2) pemahaman akan tradisi yang berkembang di masa turunnya teks (ayat) sehingga menimbulkan pemahaman terhadap teks yang dimaksud. Demikian pula, teks-teks sekunder (panafsiran) juga mengharuskan pemahaman akan karakter bahasa dan istilah-istilah yang biasa digunakan serta tradisi di mana karya tersebut ditulis.²⁵

Kedua, hermeneutika subjektif. Metode ini dipopulerkan oleh para pemikir akhir modern, seperti Hans-Georg Gadamer (1900-2002) dan Jacques Derrida (1930). Hermeneutika bukan usaha menemukan makna objektif yang dimaksud penulis, melainkan memahami apa yang tertera dalam teks.²⁶ Penjelasan ini menunjukkan bahwa isi teks berdiri sendiri dan mandiri, tidak bergantung pada ide awal pengarang atau penulis. Dengan demikian, teks bersifat terbuka dan dapat diinterpretasikan oleh siapapun. Saat teks dilepas dan dipublikasikan, maka ia tidak lagi berkaitan dengan penulis. Bagi mereka, “penulis”

telah mati (*the autor is dead*). Seorang penafsir tidak perlu memasuki pemahaman dan tradisi penulis dalam menafsirkan teks. Seorang penafsir harus menafsirkan teks berdasarkan apa yang dimiliki saat ini, apa yang dilihat dan apa yang diperoleh kemudian. Penafsiran atau hermeneutika memproduksi wacana baru, tidak sekedar memproduksi ulang tradisi lama.²⁷ Merujuk pada metode ini, penafsiran terhadap ayat-ayat Alquran dilakukan dengan memunculkan wacana-wacana baru yang sesuai dengan realitas kekinian.

Ketiga, hermeneutika pembebasan yang dipopulerkan oleh Hasan Hanafi (1935) dan Farid Esack (1959). Penafsiran tidak sekedar berada dalam wacana teoritis namun juga terkontekstualisasi dalam praksis kehidupan. Menurut Hanafi, penafsiran adalah sebetulnya proses transformasi dari pikiran Tuhan kepada pikiran manusia. Penafsiran harus memberi solusi dan mafaat bagi pemecahan persoalan-persoalan kehidupan umat manusia.²⁸ Metode Hanafi ini merujuk pada pemikiran fenomenologi dalam diskursus Ilmu Filsafat. Fenomenologi dikenal sebagai pemahaman yang mengaitkan antara kesadaran subjek yang terpaut dengan intensitas objek yang dihadapinya. Subjek tidak berdiri sendiri, melainkan turut didefinisikan oleh objek yang saling mengarah satu sama lain.²⁹

Istilah pembebasan adalah merupakan semangat yang menjadi inspirasi bagi pengejawantahan pesan dari teks. Dalam mengoperasionalkan teknik penafsiran (hermeneutika)-nya, Hanafi memperkenalkan 2 (dua) pengertian terkait metode penafsiran, *pertama*, penafsiran sebagai upaya interpretasi (teori pemahaman); *kedua*, penafsiran sebagai upaya menjelaskan penerimaan wahyu sejak tingkat perkataan ke tingkat dunia, dari huruf ke kenyataan, dari *logos* ke *praxis*, atau—sebagaimana disinggung oleh Saussure, dari *parole* ke *langue*.

Dalam konteks inilah terdapat 3 (tiga) tahapan proses penafsiran, yakni: *pertama*, munculnya kesadaran historis yang akan menentukan orisinalitas kitab suci dalam sejarah; *kedua*, kesadaran eiditis yang menjelaskan dan menafsirkan makna Alquran; dan *ketiga*, kesadaran praktis yang menggunakan makna Alquran sebagai dasar teori tindakan dalam kehidupan riil.³⁰

Sebelum ke level *praxis*, hermeneutika terfokus pada Kritik Historis, dimana keaslian kitab suci tidak didasarkan pada keyakinan semata, namun hasil dari kritik sejarah. Kritik yang terbebas dari beban-beban teologis, filosofis, mistis, spiritual dan fenomenologis. Kritik sejarah merupakan diskursus yang bersifat objektif. Dalam konteks kritik sejarah inilah, terdapat 2 (dua) model pengalihan kata-kata (teks) wahyu. *Pertama*, pengalihan tertulis, berupa kata-kata yang diucapkan oleh Nabi berdasarkan apa yang didiktekan oleh Tuhan melalui malaikat, kemudian didiktekan oleh Nabi kepada penyalinnya dan ditulis serta dipublikasikan hingga saat ini. Proses inilah disebut sebagai wahyu *in verbatim*,

tidak melalui pengalihan lisan, namun ditulis saat pengucapan. *Kedua*, kata-kata yang disampaikan setelah proses pengalihan lisan yang tidak didiktekan langsung oleh Tuhan. Kata-kata ini biasanya disematkan kepada hadits.

Derajat keaslian peralihan model di atas menunjukkan bahwa model pertama memiliki keaslian mutlak dibanding model kedua. Meski demikian, bukan berarti keaslian pertama lepas dari kritik. Kritik lebih lanjut terkait pada kronologi, dimana Alquran diturunkan secara gradual, tidak sekaligus. Gradualitas inilah yang memungkinkan terjadinya *naskh* yang menunjukkan historitas wahyu, keterlibatan wahyu dalam sejarah.³¹

Pada kritik eidetis, penafsiran memasuki tahap hendak menjelaskan dan menafsirkan makna Alquran. Kritik ini melalui 3 (tiga) analisa: 1) analisa linguistik; 2) analisa historis; dan 3) analisa generalisasi. Analisa linguistik terhadap kitab suci dengan sendirinya merupakan analisa yang baik namun cenderung sederhana. Sementara itu, analisa historis menjelaskan situasi-situasi sejarah. Situasi sejarah yang dimaksud adalah: 1) saat wahyu diturunkan. Dalam konteks *in verbatim*, ditulis pada saat yang sama saat ia diucapkan atau diturunkan. Dengan demikian, wahyu tidak diturunkan jika tidak diperlukan untuk menjawab atau membincang suatu saat itu; 2) tidak *in verbatim*, berupa inspirasi penulis wahyu yang berdialog dalam sebuah peristiwa; 3) generalisasi, yang dilakukan di luar situasi. Dalam proses ini yang terjadi adalah perluasan pemaknaan, sehingga wahyu tetap terasa baru, segar dan modern.

Sementara itu, Kritik Praxis merupakan penyempurnaan *logos*. Teori tidak akan membuahkan manfaat tanpa dipraksiskan dalam tindakan. Di balik itu, tidak ada kebenaran teoritis dalam dogma yang hanya diperoleh dari argumen tertentu tanpa mengaitkannya dengan *output* yang ditimbulkan.³²

Sekelumit penjelasan tentang 3 (tiga) pendekatan yang diaplikasikan melalui metode hermeneutika dalam teknik penafsiran terhadap ayat Alquran di atas menunjukkan bahwa teks senantiasa dihidupkan oleh pembaca, penafsir dan penerima pesan dari teks tersebut. Alquran sebagai kitab suci yang senantiasa dituntut memberi pemahaman, petunjuk dan pedoman bagi universalitas kehidupan umat manusia membutuhkan dialog yang tidak sekedar tekstual, tapi juga kontekstual dengan berbagai varian pendekatan yang melingkupinya.

Sebagai teks yang kemudian terakumulasi dalam bahasa, diskursus hermeneutika memasukkan pembahasan tentang teks yang dimunculkan dalam bahasa dalam wacana pemikiran strukturalisme. Ferdinand de Saussure (1857-1913) sebagai tokoh yang memopulerkan aliran strukturalisme menyinggung

teks dan bahasa dengan membedakan antara *langue* dan *parole*. *Parole* mengacu pada penggunaan bahasa individual yang memiliki kekhasannya tersendiri. Sedangkan *langue* mengacu pada bahasa pada umumnya, sebagai sistem yang terdiri atas tanda-tanda linguistik.³³

Langue adalah sistem yang terkait dengan kehidupan sosial, subjektif dan ditentukan oleh tanda bahasa. Sementara *parole* merujuk pada penggunaan bahasa individual yang unik dan bersifat sesaat. Dalam kajian hermeneutika *parole* ditempatkan sebagai sebuah sistem yang berada dalam *mindset* teks saat dimunculkan dipublikasikan dan diaplikasikan dalam kehidupan sosial kemasyarakatan.

Kontekstualisasi Pesan

Alquran adalah kitab suci yang *salih li kulli zaman wa makan*. Selama empat belas abad Alquran tetap bertahan sebagai penerang dalam memecahkan berbagai masalah. Ada 2 (dua) kepentingan umat Islam dewasa ini dalam memahami Alquran. *Pertama*, bagaimana dapat memahami ajaran Alquran yang bersifat universal (*rahmatan li al-alamin*) secara tepat setelah terjadi proses modernisasi, globalisasi, dan informasi yang membawa perubahan sosial yang begitu cepat. *Kedua*, bagaimana sebenarnya konsepsi dasar Alquran dalam menaggulangi ekseseks negatif dari deru roda perubahan sosial pada era modernitas seperti saat ini.³⁴

Pemahaman kontekstual berarti memahami makna ayat-ayat Alquran dengan memperhatikan dan mengkaji keterkaitannya dengan peristiwa atau situasi yang melatarbelakangi turunnya ayat-ayat tersebut, atau dengan kata lain, dengan memperhatikan dan mengkaji konteksnya. Dengan demikian *asbab nuzul* dalam kajian kontekstual yang penting. Namun perspektif kontekstual tidak hanya terbatas pada *asbab nuzul*, tapi juga meliputi konteks sosio-historis di mana *asbab nuzul* merupakan bagian darinya. Pemahaman kontekstual atas ayat-ayat Alquran berarti memahami Alquran berdasarkan kaitannya dengan peristiwa-peristiwa dan situasi ketika ayat-ayat diturunkan, dan kepada siapa serta tujuan ayat diturunkan.

Melalui pendekatan kontekstual, Alquran didialogkan dengan realita zaman. Makna yang lebih luas dari pendekatan tersebut adalah menjadikan Alquran sebagai bagian dari peradaban umat manusia itu sendiri. Pendekatan kontekstual mengandaikan adanya sinergi dan kesepahaman antara tujuan atau "ideal moral" Alquran dengan ketentuan legal spesifik.³⁵

Metode penafsiran dalam tradisi Islam awal hingga masa-masa keemasan Islam didominasi oleh tipikal penafsiran yang menjadikan dalam pusaran. Munculnya pandangan tentang pentingnya memperhatikan konteks-konteks lain di luar teks adalah sebetulnya tuntutan zaman yang menghendaki teks senantiasa mampu berdialog dengan konteks kebutuhan masyarakat yang sedang dihadapinya. Hal itu membuat persoalan dan tema pokok yang dihadapi adalah bagaimana teks Alquran hadir di tengah masyarakat, membicarakan ihwal kekinian, dipahami dan ditafsirkan, diterjemahkan dan didialogkan dengan dinamika dan perkembangan realitas historisnya.³⁶

Metode penafsiran yang diwariskan oleh tradisi Islam memang telah menyinggung pentingnya teks dan konteks sekaligus. Namun, kesadaran yang muncul dari penerapan keduanya hanya sebatas membawa ke masa lalu. Karena itulah variabel kontekstualisasi menjadi perangkat penting agar teks yang berasal dari masa lalu dapat dipahami dan bermanfaat bagi masa sekarang.³⁷

Dalam rumusan kontekstualisasi pesan, pembaca dan penafsir mempunyai peran yang sangat signifikan dalam proses penarikan makna. Teks Alquran didekati dengan berbagai metode sehingga menghasilkan aneka penafsiran. Jika teks dipahami oleh penafsir berbeda, dapat menghasilkan interpretasi yang berbeda pula, karena dipengaruhi oleh sosio-historis dan pengalaman penafsir. Farid Esack menyebutkan bahwa penafsir pasti terpengaruh oleh keadaan lingkungan tempat ia berada. Bahkan, para mufassir semenjak zaman Rasulullah saw. memahami teks Alquran dengan aneka ragam penafsiran, karena setiap penafsir membawa pemahaman awal yang menyertakan konsepsinya masing-masing.³⁸

Karena itu, pemahaman teks tidak ditentukan oleh sebuah kelompok manapun, baik oleh pengarang (*author*) maupun pembaca (*reader*) secara sepihak. Dengan demikian, terjadi interaksi yang senantiasa hidup antara pengarang, teks dan pembaca, sehingga kesimpulan yang dipandang sebagai “kebenaran” didasarkan pada pandangan pembaca. Kontekstualisasi pesan akan memaknai pola-pola tekstual yang terkesan *rigid*, tidak responsif dan stagnan saat diperhadapan dengan berbagai situasi yang berbeda. Padahal, Alquran merupakan petunjuk Allah swt. yang memiliki pesan yang memerlukan relevansi setiap saat. Agar kandungan Alquran tidak menjadi sekedar sejarah masa lalu, melainkan hidup dalam setiap waktu dan tempat.

Menurut Fazlur Rahman, terdapat 2 (dua) kelompok besar yang berpendapat mengenai entitas Alquran terkait cara memahami dan memaknai teks dan pesan Alquran. *Pertama*, mereka yang berpendapat bahwa Alquran sebagai kitab undang-undang yang telah lengkap dan melingkupi segala aspek kehidupan umat manusia; *kedua*, Alquran merupakan landasan religius seluruh aspek

kehidupan. Dengan demikian Alquran merupakan inspirasi kehidupan yang mengarah pada kebenaran dan kebaikan, memberikan ide moral pada seluruh aspek kehidupan manusia.³⁹

Atas dasar itulah kita menempatkan Alquran sebagai kitab suci yang memiliki kandungan yang luar biasa sebagai bentuk mukjizat. Kemukjizatan inilah yang dimaksud oleh Nasr Hamid Abu Zaid sebagai se bentuk **peradaban teks** (*hadlarah al-nash*). Peradaban yang dikandungnya hanya akan bisa dimaknai dan dipahami sejauh teks Alquran dipandang sebagai **korpus terbuka** yang sangat potensial untuk menerima segala bentuk eksploitasi, baik berupa pembacaan, penerjemahan, penafsiran hingga sebagai rujukan.

Berbagai pendekatan penafsiran yang muncul belakangan merupakan respons terhadap kebutuhan untuk menghidupkan “pesan” Alquran. Atas dasar itu, teks dan konteks adalah hubungan yang senantiasa berdialektika dengan perkembangan masyarakat. Memunculkan persoalan baru, menghadirkan pemahaman yang kontekstual, menjawabnya dengan pesan yang telah ada, lalu memunculkan persoalan baru lagi, lalu menjawabnya dengan berbagai perspektif yang sesuai.⁴⁰

Kontekstualisasi teks ini sama sekali tidak melawan warisan tradisi penafsiran Islam awal, melainkan memberi penguatan berdasarkan pemahaman yang lebih berkembang. Fazlur Rahman memiliki pandangan tersendiri tentang bagaimana kontekstualisasi pesan ini berlangsung dan dipahami sebagai sebuah konsekuensi logis. Menurut Rahman, Alquran adalah kata-kata (*kalam*) Allah, dan dalam pengertian biasa, juga keseluruhannya merupakan kata-kata Muhammad. Jadi, Alquran murni merupakan kata-kata Ilahi, namun tentu saja, ia sama-sama secara intim berkaitan dengan personalitas palung dalam Nabi Muhammad yang hubungannya dengan kata-kata (*kalam*) Ilahi itu tidak dapat dipahami secara mekanis seperti sebuah hubungan rekaman. Kata-kata (*kalam*) Ilahi mengalir melalui hati nabi.⁴¹

Konsepsi Rahman ini mengandung 2 (dua) hal, *pertama*, memahami makna Alquran sebagai keseluruhan respons terhadap situasi-situasi khusus. Penafsir memperhatikan aspek-aspek sosio-historis pada saat Alquran diturunkan. Setelah itu dilakukan generalisasi terhadap pesan yang disampaikan Alquran; *kedua* membawa pandangan umum dari pesan Alquran ke dalam konteks sosio-historis saat ini dan mengimplementasikan nilai-nilai yang baru.

Pola ini disebut sebagai *double movement*. Gerakan pertama bertolak dari situasi kontemporer menuju era Alquran diwahyukan. Konsep ini hendak memahami Alquran secara totalitas disamping sebagai ajaran-ajaran yang spesifik

yang merespons persoalan-persoalan masa kini yang juga spesifik. Respon-respons tersebut digeneralisir dan dinyatakan sebagai pernyataan-pernyataan yang memiliki tujuan moral umum yang diambil dari ayat-ayat Alquran yang spesifik yang berkaitan dengan latar-belakang sosio-historis. Gerakan pertama mendukung ayat-ayat sebagai titik tolak berdasarkan lalu menggali dan mensistematisir prinsip-prinsip umum, nilai-nilai dan tujuan jangka panjangnya.⁴²

Gerakan kedua adalah dari masa Alquran diturunkan kembali lagi ke masa sekarang. Ajaran-ajaran prinsip umum harus disatukan dalam konteks sosio-historis kekinian. Karena itu, gerakan ini juga bisa dijadikan instrumen korektif bagi gerakan pertama. Karena jika hasil-hasil pemahaman tidak dapat diterapkan saat dalam konteks kekinian, telah terjadi kegagalan penafsiran pada gerakan pertama berarti juga kegagalan dalam memahami Alquran.⁴³

Rahman memandang kedua gerakan ini adalah upaya untuk menghidupkan ayat-ayat Alquran lewat kontekstualisasi pesan yang memungkinkannya efektif untuk diaplikasikan. Gerakan pertama tidak akan melepaskan diri dari peran para sejarawan, karena merekalah yang mampu mengintrodusir pesan-pesan awal yang dikandung Alquran. Sementara gerakan kedua tidak dapat melepaskan diri dari peran ilmuwan sosial dan para ulama, karena merekalah yang mampu menentukan orientasi efektif dan rekayasa etis.

Kontekstualisasi pesan Alquran merupakan pengejawantahan atas maksud Allah sebagai pengarang (*the Author*), sekaligus menyiratkan makna kreativitas akal manusia sebagai penerima dan penafsir. Kreativitas tersebut ditunjukkan dengan pemaknaan terus-menerus atas teks dan pergulatan pemikiran (*episteme*) zaman yang mengitarinya. Alquran begitu besar dan luas untuk sekedar dimaknai sederhana dan sempit. Alquran begitu dalam untuk sekedar disentuh di aras permukaan. Semakin luas pemahaman dan pemaknaan, semakin menunjukkan orisinalitas teks sebagai bersumber dari Allah swt.

Kontekstualisasi pesan dalam rumusan Rahman tersebut di atas memiliki korelasi korektif dengan reduksi fenomena sebagaimana yang diperkenalkan dalam teori fenomenologi. Pada kenyataannya, realitas yang nampak di hadapan pembaca telah tereduksi sedemikian rupa. Upaya mengambil hikmah dan inspirasi dari pesan Alquran hanyalah sebatas usaha manusia mengambil aspek-aspek tertentu. Dari situlah, pembaca serta penafsir melakukan generalisasi, baik melalui pola deduktif ataupun induktif.

Sikap fenomenologis mengisyaratkan dengan tegas bahwa pembaca tidak akan mampu meraih makna teks secara keseluruhan. Ia hanya memandangnya dari satu sisi, dua sisi dan seterusnya. Sikap fenomenologis tidak bisa

dilandasi atas perkiraan, sebagaimana ilmu *rigorous* yang *ajeg*. Sehingga hanya yang tampak pada pembaca yang bisa ia maknai sesuai dengan latar-belakang pembacaannya.

Penutup

Berbagai metode kontemporer dalam penafsiran teks (Alquran) tidak berlawanan dengan semangat dan pesan Alquran sebagai kitab suci dan pedoman hidup yang memiliki relevansi dalam menjawab berbagai kebutuhan zaman yang dinamis. Pendekatan kontemporer seperti yang ditunjukkan pola penafsiran heremeneutik tidak bertentangan dengan metode penafsiran konvensional. Sebaliknya, justru memperkaya metode-metode penafsiran yang ada sehingga lebih memiliki banyak perspektif dalam berdialog dengan kebutuhan masyarakat.

Berbagai metode tersebut muncul sebagai sebetuk keniscayaan subjek dalam memahami teks. Dalam diskursus filosofis, sulit untuk menghilangkan jejak subjek penafsir dan pembaca dalam setiap karya tafsir. Demikian pula, dalam memahami pesan-pesan Alquran yang disampaikan dalam bentuk teks. Atas dasar itu, kita memahami mengapa fenomenologi sangat mementingkan aspek historis dalam pembacaan dunia (teks), sebab sejarah selalu merangkum horison subjek dan pergumulannya dengan teks. Sejarah menunjukkan bahwa subjek dan teks tidak dapat berdiri sendiri. Pada gilirannya, kebenaran teks atau apa yang dipahami tidak lepas dari kesadaran subjek.

Fenomenologi memandang kesadaran sebagai inti dari pemaknaan. Tidak ada yang tersisa dari pemaknaan atas teks kecuali kesadaran dan subjektivitas. Sebab, pembaca dan penafsir tidak mungkin mewakili keseluruhan dari makna teks. Pada titik itulah “absolutisme” penafsiran diartikan. Absolutisme penafsiran yang bersandar pada aspek tertentu yang dipahami subjek. Karena itu fenomenologi bisa juga disebut sebagai absolutisme subjektif.

Perkembangan panfsiran yang dilandasi dengan penalaran logis (*bi al-ra'yi*) memosisikan teks sebagai objek yang senantiasa hidup dan mampu berdialog. Sehingga kepentingan untuk membuat Alquran sebagai kitab suci yang *salih li kulli zaman wa makan* dapat terakomodasi. Selain membuat teks yang hidup dan dialogis, metode-metode kontemporer juga akan membuat pola-pola penafsiran yang tidak sekedar teoritis dan teo-sentris. Melainkan lebih praktis dan mampu memberi manfaat bagi realitas kehidupan masyarakat.

Teknik-teknik penafsiran konvensional dan kontemporer adalah metode-metode yang dilakukan oleh manusia berdasarkan kebutuhan epistemologis

yang berkembang. Dengan demikian, penafsiran adalah sebuah produk zaman yang dikonstruksi berdasarkan pemikiran dan pemahaman pembaca teks. Ragam penafsiran menunjukkan keanekaragaman pemikiran dengan latar belakangnya masing-masing.

Sebagai sebuah pisau analitis, fenomenologi memberi inspirasi bahwa perkembangan penafsiran dan metode yang mengitarinya adalah sebuah keniscayaan. Hal itu sejalan dengan subjektivitas pembaca dan penafsir yang senantiasa dinamis. Sikap fenomenologis mampu meredam “ego” kebenaran tunggal yang acapkali melahirkan aksentuasi negatif dalam tradisi ilmiah.

Selain itu, metode penafsiran pun senantiasa diarahkan kepada sisi-sisi realistis yang dapat diterima dan diperbincangkan oleh semua pihak dan golongan. Tidak semata mereka yang berkepentingan dengan Alquran sebagai sumber kebenaran, tapi juga mereka yang senantiasa men-*challenge* kitab tersebut, baik dari aspek relevansi ataupun aspek transendental yang tidak semua pihak dapat menerimanya.

Pada gilirannya, Alquran perlu berbicara dengan berbagai bahasa dan kepentingan. Alquran perlu berdialog dengan mereka yang mendukungnya sedari awal ataupun mereka yang memang hanya mencari kelemahannya. Fenomenologi menunjukkan bahwa pembacaan terhadap teks adalah pembacaan yang dilandasi “kesadaran” subjektif, bukan mimpi, imajinasi apalagi sekedar halusinasi. Dengan demikian, pembaca dan penafsiran mampu menjadikan Alquran sebagai pedoman hidup yang senantiasa memiliki relevansi dalam berbagai krun waktu dan zaman.

Catatan Akhir

¹ Quraish Shihab, *Membumikan Alquran*, Bandung: Mizan, 1994, hal. 71

² Manna Khalil al-Qattan, *Studi Ilmu-ilmu Qur'an*, terjemahan: Mudzakkir AS., Jakarta: Litera Antar Nusa, 2001, hal. 470-472

³ Nasruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Alquran*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998, hal. 6

⁴ Abdul Hayy Al-Farmawi, *Metode Tafsir Maudhui*, terjemahan: Suryan A. Jamrah, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1994.

⁵ K. Berteens, *Sejarah Filsafat Barat Kontemporer Jilid I*, Jakarta: Gramedia, 2014, hal. 147-150

⁶ Said Agil Husin Al-Munawwar, *Ijaz Alquran dan Metodologi Tafsir*, Semarang: Toha Putra, 1994, hal. 36

⁷ Muhammad Baqir Shadr, *Al-Tafsir al-Maudhui wa al Tafsir al-Tajzi'i fi Alquran al-Karim*, Beirut: Dar al-Taaruf li al-Mathbu'ah, tt

⁸ Abdul Mustaqim, *Ruh al-Ma'ani Karya al-Alusi dalam Studi Kitab Tafsir*, Yogyakarta: Te-ras, 2004, hal. 156

⁹ Lihat, Arie Machlina Amri, “Metode Penafsiran Alquran”, dalam *Jurnal Insyirah*, Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, Vol. 1 Juni 2014.

¹⁰ Nasruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Alquran*, hal 13.

¹¹ Said Agil Husin Al-Munawwar, *I’jaz Alquran dan Metodologi Tafsir*, hal. 37

¹² Nasruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Alquran*, hal. 13.

¹³ Said Agil Husin Al-Munawwar, *I’jaz Alquran dan Metodologi Tafsir*, hal. 38

¹⁴ Abdul Hayy Al-Farmawi, *Metode Tafsir Maudhui*, hal. 45-46.

¹⁵ Nasruddin Baidan, *Metode Penafsiran Alquran*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002, hal. 62

¹⁶ Abdul Hayy Al-Farmawi, *Metode Tafsir Maudhui*, hal. 36.

¹⁷ Muhammad Husein Al-Dzahabi, *Al-Tafsir wa al-Mufassirun*, I, Beirut: Dar al-Fikr, 1976, hal. 6

¹⁸ Muhammad Husein Al-Dzahabi, *Al-Tafsir wa al-Mufassirun*, hal. 152.

¹⁹ Jalal al-Din al-Suyuthi, *Al-Itqan fi Ulum Alquran*, terjemahan: Tim Editor Indiva, Surakarta: Indiva, 2008, hal. 124

²⁰ Muhammad Husein Al-Dzahabi, *Al-Tafsir wa al-Mufassirun*, hal. 266-268. Ibn ‘Abbas, yang dinilai sebagai salah seorang sahabat Nabi yang paling mengetahui maksud firman-firman Allah swt. menyatakan bahwa tafsir terdiri dari empat bagian: *pertama*, yang dapat dimengerti secara umum oleh orang-orang arab berdasarkan pengetahuan bahasa mereka; *kedua*, yang tidak ada alasan orang untuk tidak mengetahuinya; *ketiga*, yang tidak diketahui kecuali oleh ulama; dan *keempat*, yang tidak diketahui kecuali oleh Allah swt. Quraish Shihab, *Membumikan Alquran*, Bandung: Mizan, 1994, hal. 31. Tanpa pemahaman secara mendalam tentang bahasa Alquran, maka akan besar kemungkinan bagi seorang mufasir akan melakukan penyimpangan (distorsi) dan kesalahan interpretasi (*misinterpretation*). Oleh sebab itu, ilmu bahasa dapat membantu seseorang dalam memahami bahasa Arab, juga memperluas wawasan tentang morfologi dan etimologi adalah yang paling penting seorang mufasir. Bagaimana seseorang dapat memahami makna ayat, kosa kata dan idiom, jika seorang mufasir tidak menerima kata secara literal (harfiyah), maka ia akan terjerumus kepada kesalahan dan dapat membawa kepada penafsiran yang kontroversial.

²¹ Sebagai contoh, Ibn Arabi (1165-1240 M) menafsirkan ayat “Dia membiarkan kedua lautan mengalir yang keduanya kemudian bertemu” (*QS. Al-Rahman, 19*). Ibn Arabi tidak memuali tafsirannya berdasarkan teks, melainkan prinsip-prinsip ajaran spiritualnya, kemudian mencari justifikasi dalam teks. Ibn Arabi memaksudkan 2 lautan tersebut sebagai sebgai lautan substansi raga yang asin dan pahit dan lautan ruh yang murni, yang tawar dan segar yang bertemu dalam wujud manusia. Demikian pula Al-Farabi sebagai seorang filsuf menafsirkan kata *al-malaikah* sebagai intelek aktif (*al-aql al-fa’al*), bukan makhluk supra-natural dan supra-rasional Tuhan dengan segala tugas khususnya.

²² Nasr Hamid Abu Zayd, *Alquran, Hermeneutika dan Kekuasaan*, Yogyakarta: LKiS, 2003, hal. 96

²³ E. Sumaryono, *Hermeneutika Sebuah Metode Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius, 1993, hal. 23.

²⁴ Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics*, London: Routledge & Kegan Paul, 1980, hal. 29. Lihat juga, E. Sumaryono, *Hermeneutik*, Yogyakarta: Kanisius, 1996, hal. 31. Konsep instruktif ini juga menunjukkan bahwa bahasa bersifat instruktif yang diwariskan secara turun-temurun.

²⁵ Sebagai contoh, pemahaman terhadap karya Imam Syafi’i (767-820 M) yang menimbulkan penjelasan tentang *qaul al-qadim* dan *qaul al-jadid*. Demikian pula karya-karya Ibnu Rusyd (1126-1198 M) ketika menjadi bagian dari kekuasaan (hakim) dan sebagai filsuf.

²⁶ Kees Bertens, *Filsafat Barat Abad XX*, Yogyakarta: Kanisius, 1991, hal. 230.

²⁷ Kees Bertens, *Filsafat Barat Abad XX*, hal. 231.

²⁸ Hasan Hanafi, *Dialog Agama dan Revolusi*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994, hal. 1

²⁹ Hasan Hanafi, *Dialog Agama dan Revolusi*, hal. 2.

³⁰ Ahmad Hasan Ridwan, *Reformasi Intelektual Islam: Pemikiran Hasan Hanafi tentang Reaktualisasi Tradisi Keilmuan Islam*, Jakarta: ITTAQA Press, 1998, hal. 54

³¹ Ahmad Hasan Ridwan, *Reformasi Intelektual Islam: Pemikiran Hasan Hanafi tentang Reaktualisasi Tradisi Keilmuan Islam*, hal. 55-56. Menurut Abdullah A. Naim, dengan menukil pendapat Mahmud Taha, gurunya, bahwa ayat-ayat Makiyah bersifat universal daripada ayat-ayat madaniyah yang hanya berbicara untuk umat Islam. Menurut keduanya, Tuhan sesungguhnya menghendaki aturan-aturan universal ini, tetapi masyarakat muslim saat itu belum siap, sehingga kemudian ditunda dan diganti dengan ayat-ayat madaniyah yang lebih bersifat khusus. Artinya, di sini ayat-ayat madaniyah hanya bersifat sementara yang akan segera diganti dengan ayat-ayat makkiyah jika kondisi telah memungkinkan. Artinya lagi, ayat-ayat makiyah yang datang lebih dulu menasikh ayat-ayat madaniyah yang datang belakangan. Abdullah A. Naim, *Dekonstruksi Syariah*, Yogyakarta: LKiS, 1994, hal. 109-110.

³² Ahmad Hasan Ridwan, *Reformasi Intelektual Islam: Pemikiran Hasan Hanafi tentang Reaktualisasi Tradisi Keilmuan Islam*, 60-61

³³ Akhyar Yusuf Lubis, *Teori dan Metodologi Ilmu Pengetahuan Sosial dan Budaya Kontemporer*, Jakarta: Rajawali Press, 2014, hal. 82

³⁴ Sahiron Syamsudin, dkk., *Hermeneutika Alquran*, Yogyakarta: Penerbit Islamika, 1995, hal. xvi

³⁵ dalam perspektif kontekstual, ideal moral yang dituju Alquran lebih pantas diterapkan ketimbang ketentuan legal spesifik. Dalam kasus perbudakan, misalnya, yang dituju Alquran adalah emansipasi budak. Sementara penerimaan Alquran terhadap pranata tersebut secara legal, dikarenakan kemustahilan untuk menghapuskan seketika.

³⁶ Sibawaihi, *Hermeneutika Alquran Fazlur Rahman*, Yogyakarta: Jalasutra, 2007, hal. 14

³⁷ Sibawaihi, *Hermeneutika Alquran Fazlur Rahman*, hal. 28. Sebagai contoh, kontekstualisasi teks yang memaknai pesan Alquran tentang hukum potong tangan. Pesan yang disampaikan adalah keadilan dan pemenuhan hak dan kewajiban. Hak untuk memperoleh benda-benda tidak boleh dilakukan dengan cara yang mengesampingkan aturan. Konstruksi masyarakat Arab yang mengharuskan potong tangan tidak diterapkan dalam konstruksi masyarakat Indonesia yang mengedepankan substansi keadilan dari sebuah perbuatan yang melanggar aturan.

³⁸ Farid Esack, *Qur'an, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*, Oxford: Oneworld, 1998, hal 82-110.

³⁹ Sibawaihi, *Hermeneutika Alquran Fazlur Rahman*, hal. 23.

⁴⁰ Abdullah Ahmad An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, New York: Syracuse University Press, 1990, hal. 182-187

⁴¹ Sibawaihi, *Hermeneutika Alquran Fazlur Rahman*, hal. 35-37.

⁴² Ahmad Syukri Sholeh, *Metodologi Tafsir Alquran Kontemporer dalam Pandangan Fazlur Rahman*, Jakarta: Gaung Persada Press, 2007, hal. 132

⁴³ Ahmad Syukri Sholeh, *Metodologi Tafsir Alquran Kontemporer dalam Pandangan Fazlur Rahman*, hal, 132.

Daftar Pustaka

- Amri, Arie Machlina, "Metode Penafsiran Alquran", dalam *Jurnal Insyirah*, Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, Vol. 1 Juni 2014.
- Abu Zaid, Nasr Hamid, *Alquran, Hermeneutika dan Kekuasaan*, Yogyakarta: LKiS, 2003.
- Baidan, Nasruddin, *Metodologi Penafsiran Alquran*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.
- Bertens, Kees, *Filsafat Barat Abad XX*, Yogyakarta: Kanisius, 1991.
- Bleicher, Josef, *Contemporary Hermeneutics*, London: Routledge & Kegan Paul, 1980.
- Al-Dzahabi, Muhammad Husein, *Al-Tafsir wa al-Mufassirun*, I, Beirut: Dar al-Fikr, 1976.
- Esack, Farid, *Qur'an, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*, Oxford: Oneworld, 1998.
- Al-Farmawi, Abdul Hayy, *Metode Tafsir Maudhui*, terjemahan: Suryan A. Jamarah, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1994.
- Hanafi, Hasan, *Dialog Agama dan Revolusi*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994.
- Lubis, Akhyar Yusuf, *Teori dan Metodologi Ilmu Pengetahuan Sosial dan Budaya Kontemporer*, Jakarta: Rajawali Press, 2014.
- Al-Munawwar, Said Agil Husin, *Ijaz Alquran dan Metodologi Tafsir*, Semarang: Toha Putra, 1994.
- Mustaqim, Abdul, *Ruh al-Ma'ani Karya al-Alusi dalam Studi Kitab Tafsir*, Yogyakarta: Teras, 2004.
- An-Na'im, Abdullah Ahmad, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, New York: Syracuse Iniversity Press, 1990.
- _____, *Dekonstruksi Syariah*, Yogyakarta: LKiS, 1994.
- Al-Qattan, Manna Khalil, *Studi Ilmu-ilmu Qur'an*, terjemahan: Mudzakkir AS., Jakarta: Litera Antar Nusa, 2001.
- Ridwan, Ahmad Hasan, *Reformasi Intelektual Islam: Pemikiran Hasan Hanafi tentang Reaktualisasi Tradisi Keilmuan Islam*, Jakarta: ITTAQA Press, 1998.
- Shadr, Muhammad Baqir, *Al-Tafsir al-Maudhui wa al Tafsir al-Tajzi'i fi Alquran al-Karim*, Beirut: Dar al-Taaruf li al-Mathbu'ah.
- Shihab, Quraish, *Membumikan Alquran*, Bandung: Mizan, 1994.
- Sibawaihi, *Hermeneutika Alquran Fazlur Rahman*, Yogyakarta: Jalasutra, 2007.

- Sholeh, Ahmad Syukri, *Metodologi Tafsir Alquran Kontemporer dalam Pandangan Fazlur Rahman*, Jakarta: Gaung Persada Press, 2007.
- Sumaryono, E., *Hermeneutika Sebuah Metode Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius, 1993
- Al-Suyuthi, Jalal al-Din, *Al-Itqan fi Ulum Alquran*, terjemahan: Tim Editor Indiva, Surakarta: Indiva, 2008.
- Syamsudin, Sahiron, dkk., *Hermenutika Alquran*, Yogyakarta: Penerbit Islamika, 1995.

