

**POLA ANALISIS WACANA STRUKTURALISME STANTON DAN
HERMENEUTIKA; KE ARAH TAFSIR AL-QUR'AN
HUMANIS-HARMONIS**

Muhammad Muchlish Huda
Sekolah Tinggi Agama Islam Nahdlatul Ulama (STAINU) Madiun
Email: yusmanhuda@yahoo.com

Abstrak

Kertas kerja ini dilatarbelakangi oleh suatu pra-kondisi bahwa al-Qur'an adalah kitab suci agama Islam yang sohihun likulli zamanin wa makanin. Ia adalah pedoman hidup bagi umat Islam. Seiring dengan terjadinya dinamisasi masa, untuk menjaga semangat al-Qur'an agar senantiasa relevan dengan problematika kekinian, penafsiran al-Qur'an harus dilakukan dengan full integrated disertai proses kontekstualisasi minus ideologisasi. Mengupayakan pemahaman terhadap al-Qur'an yang full integrated dengan mempertimbangkan unsur ekstrinsik dan intrinsik, medan, komponen dan horizon yang melingkupi teks agaknya akan menimbulkan horizon pemahaman yang lebih luas sehingga barangkali dapat menjadi salah satu acuan tindakan solutif dalam mengatasi problematika sosial-keagamaan yang marak terjadi dalam masyarakat. Wacana berupa teks seperti al-Qur'an bersifat sangat fleksibel. Di tangan interpreter yang tendensius makna teks pun akan menjadi ideologis. Di tangan interpreter yang radikal-ekstremis, makna teks pun akan menjadi rigid dan kaku. Sebaliknya di tangan interpreter yang objektif dengan pemahaman yang tidak tertutupi kerak-kerak ideologis, makna teks pun akan menjadi dinamis, humanis, kontekstual dan terbuka dalam menggumuli kekinian. Dalam konteks tafsir sebagai sebuah ilmu, beberapa teori analisis dan penafsiran karya sastra maupun teks suci keagamaan telah banyak dirumuskan oleh para pakar linguistik, seperti analisis semiotik, hermeneutik dan struktural. Pola analisis dan tafsir ketiganya sangat berbeda. Semiotik menitikberatkan pada tanda-tanda, adapun hermeneutik memotret wacana dan konteks secara integral sementara structural mengkaji adanya keterkaitan struktur intrinsik yang terkandung dalam sebuah karya sastra atau wacana. Kertas kerja ini secara tegas akan mencoba membandingkan visibilitas pola tafsir structural Stanton dan hermeneutik dalam al-Qur'an.

Kata Kunci: Analisis Wacana, Struktural Stanton, Hermeneutik, Tafsir Humanis-harmonis

Pendahuluan

Mengutip apa yang dikatakan oleh Amin Abdullah bahwasannya keberagamaan Islam sesungguhnya bukanlah peristiwa yang “sekali jadi”. Ia adalah proses panjang (*on going process of religiosity*) menuju kematangan dan kedewasaan sikap beragama.¹ Artinya, proses keberagamaan Islam harus hidup dan dinamis sehingga senantiasa tetap mampu menampilkan dialektika pemikiran dan perenungan-perenungan filosofis menuju kedewasaan sikap dalam beragama. Kedewasaan sikap beragama seseorang agaknya dipengaruhi oleh kemampuannya dalam mengakomodir dan mengkomunikasikan dengan baik antara dua hal yakni *normativitas*² ajaran Islam yang dijunjung tinggi, dengan *historisitasnya*. Dinamisasi pemahaman pembaca dengan cara mengerti, memahami dan berempati terhadap masyarakat muslim pelaku syari’at Islam sebagai langkah kontekstualisasinya menjadi langkah terakhir yang niscaya untuk diperhatikan.

Pembacaan al-Qur’an yang ideologis, radikal dan tendensius dengan hanya memahami makna *firstness*³ saja akan melahirkan semangat

¹ M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), hal. 224.

² Dalam wacana studi agama kontemporer, fenomena keberagamaan manusia dapat dilihat dari berbagai sudut pendekatan. Ia tidak lagi hanya dapat dilihat dari sudut dan semata-mata terkait dengan *normativitas* ajaran wahyu –meskipun fenomena ini sampai kapan pun adalah ciri khas daripada agama-agama yang ada- tetapi ia juga dapat dilihat dari sudut dan terkait erat dengan *historisitas* pemahaman dan interpretasi orang-perorang atau kelompok-perkelompok terhadap norma-norma ajaran agama yang dipeluknya serta model-model amalan dan praktek-praktek ajaran agama yang dilakukannya dalam kehidupan sehari-hari. Lihat; Amin Abdullah, *Studi Agama, Normativitas atau Historisitas* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), hal. V.

³ Terdapat beberapa teori mengenai bahasa dan makna, salah satunya adalah teori kontekstual yang mengatakan bahwasannya suatu bahasa tidak akan mempunyai makna jika terlepas dari konteksnya. Artinya suatu bahasa pasti memiliki makna *firstness* atau makna pertama, dan kemudian makna *firstness* tersebut akan berubah menjadi makna *secondness* atau makna kedua dan bahkan *thirdness* atau makna ketiga manakala bahasa tersebut

keberagamaan yang otoriter, sehingga tidak heran jika produk dari sikap tersebut adalah lahirnya fenomena tingkah laku keberagamaan seperti ekstremisme, radikalisme, fanatisme dan fundamentalisme, bahkan anarkisme umat beragama yang mengatasnamakan Tuhan dituduhkan bermula dari penafsiran seperti di atas.

Dalam konteks tafsir sebagai sebuah ilmu, beberapa teori analisis dan penafsiran karya sastra maupun teks suci keagamaan telah banyak dirumuskan oleh para pakar linguistik, seperti analisis semiotik, hermeneutik dan struktural.

Pola analisis dan tafsir ketiganya sangat berbeda. Semiotik menitikberatkan pada tanda-tanda, adapun hermeneutik memotret wacana dan konteks secara integral sementara struktural mengkaji adanya keterkaitan struktur intrinsik yang terkandung dalam sebuah karya sastra atau wacana. Kertas kerja ini secara tegas akan mencoba membandingkan visibilitas pola tafsir struktural dan hermeneutik dalam al-Qur'an.

Berangkat dari semangat *positive thinking apriori*⁴ minus bahwasannya “Hikmah adalah sesuatu yang hilang dari orang Mu'min

diletakkan pada masa yang berbeda dan dalam konteks yang berbeda pula. Artinya makna sebuah kata terikat pada lingkungan kultural dan ekologis pemakainya. Lihat J.D. Parera, *Teori Semantik* (Jakarta: Erlangga, 2004), hal. 47.

⁴ Kebanyakan muslim di Indonesia menganggap sebelum benar-benar mengetahui-bahwa berbagai macam metode pendekatan dalam pengkajian Islam yang dibawa oleh para sarjana eksponen barat seperti pendekatan filosofis, historis, fenomenologis, semiotis dan yang paling ramai dibicarakan adalah pendekatan hermeneutis yang dicetuskan oleh para filsuf barat dianggap sebagai salah satu bentuk “*Ghazwu al-Fikry*” sehingga kebanyakan mereka lebih bersifat *defensif* dan segera bersikap *reaktif* dan menutup diri terhadapnya. Barangkali fenomena apa yang disebut sebagai “*Ghazwu al-Fikry*” tersebut memang ada, tetapi mungkin letak permasalahannya adalah pada perbedaan mengenai bagaimana menghadapi dan merespon fenomena tersebut. Apakah dengan cara frontal yang reaktif-defensif-emosional atau dengan cara yang lebih ilmiah dan cerdas dengan proaktif-

(terpelajar), ambillah dimanapun kamu menemukannya”, kertas kerja ini akan membahas kemungkinan adanya upaya visibilisasi antara pola tafsir structural dan hermeneutika dalam tafsir al-Qur’an. Adapun alasan penulis yang bersimpati terhadap pendekatan structural dan hermeneutik-filosofis tidak lain adalah untuk mengetahui bagaimanakah structural dan hermeneutik-filosofis dapat diterima, atau meminjam istilah Sahiron Samsuddin, dapat plausible diintegrasikan-interkoneksi terhadap ilmu tafsir al-Qur’an.

Strukturalisme dan Ruang Lingkupnya

Kelahiran teori makna wacana sastra strukturalisme ini berawal dari upaya yang dirintis oleh kaum formalis (*asy-Syakliyyah*) Rusia yang ingin membebaskan karya sastra dari lingkungan ilmu-ilmu lain seperti psikologi, sejarah, atau penelitian kebudayaan. Menurut mereka, pendekatan sastra lewat ilmu-ilmu tersebut kurang meyakinkan. Sastra ingin dilihatnya sebagai tindak bahasa atau kata. Puisi misalnya, dilihat sebagai bunyi, morfologi, sintaksis dan semantik. Teori formalisme mereka ini menurut Luxemburg merupakan peletak dasar ilmu sastra modern. Pendekatan yang dipakai kaum formalis itu kemudian berkembang di beberapa negara di Barat menjadi aliran kritik sastra baru

konseptual-argumentatif? saya kira masing-masing dari kita bisa menyimpulkan mana langkah yang terbaik.

yang kemudian dikenal dengan teori wacana strukturalisme (*al-Binaiyyah*).⁵

Teori makna wacana strukturalisme ini pertama kali dikemukakan oleh Ferdinand De Saussure⁶ (1857-1913) seorang linguis Swiss kenamaan ketika menyelidiki mengenai bahasa. Ia menjelaskan teorinya ini dalam kuliah yang ia sampaikan kepada para mahasiswanya. Sepeninggal Saussure, murid-muridnya menyebarkan teori struktural ini. Para mahasiswanya menghimpun materi-materi kuliah ke dalam sebuah buku yang berjudul “Course de Linguistique Generale”.⁷ Teori wacana strukturalisme ini di Prancis pada tahun 1965 berkembang di tangan Claude-Levi-Strauss dan Roland Barthes. Di Inggris berkembang di tangan TS. Elliot dan terutama di Amerika oleh WK. Wismatt dan John Crow Ransom.⁸

Secara garis besar teori wacana strukturalisme ini memandang bahwa Analisis struktur terhadap sebuah karya bertujuan untuk memaparkan secermat mungkin keterkaitan semua anasir dan aspek karya sastra yang bersama-sama menghasilkan makna yang menyeluruh. Di

⁵ Sukran Kamil, *Teori Kritik Sastra Arab Klasik dan Modern* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2009), hal. 182.

⁶ Menurut Ferdinand de Saussure, bila bahasa dilihat secara struktural didapatkan kesimpulan bahwa bahasa bisa ada karena adanya sistem perbedaan (*Sistem of different*) dan inti dari sistem perbedaan ini adalah oposisi biner (*Binary oposition*). Oposisi biner inilah yang menjadi inti dari pemikiran Saussure dan pengikut-pengikutnya yang kemudian dijuluki Saussurean. Oposisi antara penanda/petanda, tuturan/tulisan, *langue/parole*. Oposisi dalam linguistik ini berjalan berdampingan dengan hal yang sama dalam tradisi filsafat barat: makna/bentuk, Jiwa/badan, transendental/imanen, baik/buruk, benar/salah dan sebagainya. Dalam oposisi biner ini, menurut tradisi filsafat barat, istilah yang pertama lebih superior dari yang kedua. Lihat: Christopher Norris, *Deconstruction: Theory and Practice*, terj: Inyik Ridwan Muzir (Jogjakarta: Ar-Ruzz, 2003), hal. 9.

⁷ Abdul Aziz bin Ibrahim el-Ushaili, *Psikolinguistik Pembelajaran Bahasa Arab*, Alih Bahasa: H.M. Jailani Musni (Bandung: Humaniora, 2009), hal. 17.

⁸ Sukran, *Teori Kritik Sastra*, hal. 182.

bidang sastra melayu klasik terdapat beberapa karya yang disunting berdasarkan analisis struktur, seperti Achadiati Ikram berdasarkan teks Hikayat Sri Rama, tahun 1980 dan disertasi Sulastin Sutrisno berdasarkan Hikayat Hang Tuah. Anasir menurut Nabilah Lubis adalah sebuah sistem yang terdiri dari sejumlah anasir yang di antaranya tidak satupun dapat mengalami perubahan tanpa menghasilkan perubahan dalam semua anasir yang lain. Contoh: “Anak yang jahat itu dipukul ayahnya”. Apabila kata dipukul diganti dengan kata memukul atau kata jahat dipindahkan ke belakang kata ayahnya, maka keseluruhan arti kalimat tersebut berubah dan fungsi anasirnya dalam keseluruhannya berubah pula.⁹

Struktural perspektif Ferdinand de Saussure lebih membahas mengenai telaah bahasa secara sinkronik (mempelajari suatu bahasa pada suatu bahasa dalam kurun waktu tertentu) dan diakronik (mempelajari bahasa sepanjang masa). Ia juga berbicara mengenai *la langue* (suatu bahasa tertentu) dan *la parole* (bahasa dalam wujudnya yang nyata, yang kongkret yakni berupa ujaran). Saussure juga berbicara mengenai *signifiant* (citra bunyi yang atau kesan psikologis bunyi yang timbul dalam pikiran kita) dan *signifie* (pengertian atau kesan makna yang timbul dalam pikiran kita).¹⁰

Struktural perspektif Claude Levi-Strauss berbeda lagi. Dalam telaah karya sastra, ia lebih tertarik pada oposisi biner yang membangun struktur karya tersebut. Menurutnya telaah sastra dapat dilakukan dengan

⁹ Nabilah Lubis, *Naskah, Teks dan Metode Penelitian Filologi* (Jakarta: Yayasan Media Alo Indonesia, 2001), hal. 95.

¹⁰ Abdul Chaer, *Linguistik Umum* (Jakarta: PT Rineka Cipta, 2012), hal. 348.

analisa karakter yang berposisi binary dengan karakter lain. Oposisi tersebut dikatakan oleh Derrida sebagai hukum difference yang menyatakan bahwa hukum apapun dibentuk berdasarkan penanguhan dan perbedaan diri.¹¹ Sedangkan strukturalisme perpektif Robert Stanton menganalisis karya sastra dengan mempertimbangkan relasi yang terjadi dalam unsur-unsur karya sastra yang membentuk sebuah struktur dan kemudian secara menyeluruh menghasilkan makna.

Teori Makna Wacana Strukturalisme Perspektif Robert Stanton

Robert Stanton adalah salah satu penganut modern dari aliran strukturalisme. Ia berpandangan bahwa analisis struktural terhadap sebuah karya setidaknya akan membahas mengenai struktur intrinsik yang membangun karya sastra tersebut. Strukturalisme memandang sebuah karya sebagai sesuatu yang otonom yang tersusun dari anasir-anasir sastra yang berdiri sendiri dan dapat menghasilkan makna tanpa adanya campur tangan dari unsur ekstrinsiknya.¹²

Unsur-unsur dalam karya sastra tersebut jenisnya sangat beragam. Sukran Kamil mengklasifikasikan unsur-unsur tersebut sesuai dengan jenis fiksinya. Jika karya tersebut berupa prosa¹³ maka unsur-unsurnya terdiri

¹¹ Gayatri Chakaravorty Spivak, *Membaca Pemikiran Jackues Derrida, Sebuah Pengantar*. Terj. Inyik Ridwan Muzir (Jogjakarta: Penerbit Ar-Ruzz, 2003), hal. 111.

¹² Robert Stanton, *Teori Fiksi Robert Stanton*. Terj. Sugihastuti, Rossi Abi al-Irsyad (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012), hal. 1.

¹³ Prosa biasanya menggunakan kalimat-kalimat atau susunan kata-kata yang mempunyai arti tunggal, yang termasuk dalam jenis prosa adalah novel atau roman, cerpen, esai, kritik, biografi, memoir, catatan harian dan surat-surat. Meskipun demikian, keseluruhan pengungkapan pengalaman di dalamnya dapat menimbulkan banyak arti atau tafsiran. Sementara puisi menggunakan kalimat atau susunan kata yang memiliki arti yang berkembang

dari tema, plot, latar, tokoh dan gaya bahasa. Sedangkan puisi terdiri dari tema, stilistika atau gaya bahasa, imajinasi atau daya bayang, ritme atau irama (matra *bahr/wazan* dalam puisi Arab tradisional), diksi atau pilihan kata, simbol dan enjambemen (sambung-menyambunganya baris baris atau larik seperti qasidah yang barisnya dua sejajar atau ruba'iyat yang barisnya empat dengan tersusun ke bawah).¹⁴

Mengenai unsur-unsur dalam karya sastra ini, Albertine Minderop juga berpedoman sama dengan Sukran Kamil. Dalam metode karakterisasi telaah fiksi yang dihipunkannya ia setidaknya berpedoman pada empat unsur utama pembangun sebuah karya sastra. Bedanya Minderop tidak mengklasifikasikan unsur-unsur tersebut seperti yang dilakukan oleh Sukran Kamil akan tetapi menjeneralisirnya menjadi empat unsur utama yakni; tema, penokohan, situasi dan latar.¹⁵

Karakter dalam sebuah cerita dapat berwujud individu-individu yang muncul dalam cerita tersebut, atau karakter dapat dipahami dalam pertanyaan sebagai berikut; “berapa karakter yang ada dalam cerita/teks itu?”¹⁶ Contoh; dalam surah al-Fatihah teridentifikasi ada dua karakter. Karakter yang pertama adalah Allah yang teridentifikasi dari kalimat **بِسْمِ اللَّهِ** dan karakter yang kedua tentu saja manusia yang meskipun tidak

atau mempunyai makna jamak. Dengan kata lain kalimat-kalimat puisi dapat mempunyai banyak arti, di dalam puisi dibicarakan sajak sehingga puisi sekarang lazim disebut sajak. Lihat: Ida Rochani Adi, *Fiksi Populer: Teori dan Metode Kajian* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), hal. 15.

¹⁴ Sukran, *Teori Kritik Sastra*, hal. 184.

¹⁵ Albertine Minderop, *Metode Karakterisasi Telaah Fiksi* (Jakarta: Pustaka Obor Indonesia, 2011), hal. 2.

¹⁶ *Ibid.*, hal. 33.

termaktub secara shorih kata-kata manusia di dalamnya akan tetapi bisa diidentifikasi dari maksud surah al-Fatihah sebagai wahana doa manusia kepada Tuhannya yang dalam terma agama Islam adalah Tuhan tersebut adalah Allah SWT.

Karakter dapat juga berupa percampuran dari berbagai kepentingan, emosi, dan prinsip moral dari individu-individu tersebut seperti tampak dalam pertanyaan; “Menurutmu bagaimanakah karakter dalam cerita itu?”. Dalam sebagian besar cerita biasanya dapat ditentukan satu karakter utama yaitu karakter yang terkait dengan semua peristiwa yang berlangsung dalam cerita. Contoh; dari narasi yang terdapat dalam surah al-Fatihah dapat dideskripsikan bahwa Allah memiliki karakter seperti الرَّحْمَنُ (Maha Pengasih) الرَّحِيمُ (Maha Penyayang) الْمَحْمُودُ (Terpuji رَبُّ الْعَالَمِينَ (Tuhan Semesta Alam). Sementara manusia yang berdo'a kepada Allah memiliki karakter yang berposisi biner dengan karakter Allah yakni الْعَابِدُ (Yang Menyembah), الْحَامِدُ (Yang memuji) الْمَرْحُومُ (Yang disayangi) dsb.

Alur secara umum merupakan rangkaian-rangkaian peristiwa dalam sebuah cerita. Istilah alur biasanya terbatas pada peristiwa-peristiwa yang terhubung secara kausal saja. Peristiwa kausal merupakan peristiwa yang menjadi dampak dari peristiwa lain dan tidak dapat diabaikan karena akan berpengaruh pada keseluruhan cerita.¹⁷

¹⁷ Robert, *Teori Fiksi*, hal. 26, 22.

Latar adalah lingkungan yang melingkupi sebuah peristiwa dalam cerita, semesta yang berinteraksi dengan peristiwa-peristiwa yang sedang berlangsung. Singkatnya latar adalah tempat dan masa terjadinya peristiwa.

Tema. Unsur kedua dalam sebuah karya sastra adalah tema. Tema berangkat dari pengalaman-pengalaman yang memiliki makna penting sehingga dapat diingat.¹⁸ Tema merupakan aspek cerita yang sejajar dengan makna. Dalam sebuah cerita, makna penting seperti tersebut di atas dinamakan dengan tema atau gagasan utama. Tema memberi kekuatan dan menegaskan kebersatuan kejadian-kejadian yang sedang diceritakan sekaligus mengisahkan kehidupan dalam konteksnya yang paling umum. Seorang pengarang akan meleburkan tema dan fakta dalam satu pengalaman. Tema akan muncul dari fakta-fakta, dan memunculkannya adalah tugas pembaca. Dalam sebuah cerita jarang sekali si pengarang secara implisit mengutarakan tema cerita tersebut.

Contoh; surah al-Fatihah tidak menyebutkan tema. Tema dalam surah al-Fatihah bisa disimpulkan dari alurnya, yakni di awal-awal ayat dalam surah tersebut berbicara mengenai pujian-pujian kepada Allah SWT seperti ayat; **الْحَمْدُ ۝ رَبِّ الْعَالَمِينَ** (Segala puji bagi Allah seru sekalian alam), **مَلِكِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ** (Yang Maha pengasih lagi Maha penyayang) **إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ** (Kepada-Mulah kami menyembah dan kepada-Mulah kami memohon pertolongan)

¹⁸ *Ibid.*, hal. 36.

dan seterusnya. Dan kemudian di sepertiga bagian akhir dari surah tersebut berbicara mengenai permohonan do'a seorang hamba kepada Tuhannya seperti ayat; **إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ** (Tunjukilah kami jalan yang lurus) **صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ** (Jalan orang-orang yang telah Engkau Beri nikmat kepadanya), kemudian ayat yang terakhir; **غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ** berbicara mengenai permintaan hamba agar dijauhkan dari murka Tuhan dan juga dari jalan mereka yang sesat. Maka dari alur ayat tersebut dapat dipahami bahwa tema surah al-Fatihah adalah sistem komunikasi antara Allah dengan manusia untuk mencapai kebahagiaan.

Sarana melambangkan wadah dari sebuah fiksi atau cerita. Pengarang meleburkan fakta dan tema dengan bantuan sarana-sarana sastra seperti konflik, sudut pandang, simbolisme dan ironi. Sarana sastra adalah semacam metode untuk memilih dan menyusun detil-detil cerita. Detail-detail tersebut nantinya akan membentuk berbagai pola yang mengemban tema.

Sudut Pandang dapat dijelaskan dengan pusat kesadaran tempat kita dapat memahami setiap peristiwa dalam cerita. Pendeknya, “kita” memiliki posisi yang berbeda, memiliki hubungan yang berbeda dengan tiap peristiwa dalam tiap cerita di dalam atau di luar satu karakter, menyatu atau terpisah secara emosional. Dari sisi tujuan, sudut pandang

terbagi menjadi empat tipe utama.¹⁹ Perbedaan di antara keempat sudut pandang tersebut dapat dilihat dalam contoh berikut ini:

Pertama Sudut pandang “orang pertama-utama” sang karakter utama bercerita dengan kata-katanya sendiri. Contoh dalam surah al-Anbiya’ ayat 32 Allah berfirman:

وَجَعَلْنَا السَّمَاءَ سَفْهًا مَّحْفُوظًا وَهُمْ عَنْ آيَاتِهَا مُعْرَضُونَ

“Dan Kami (Allah) Menjadikan langit sebagai atap yang terpelihara, namun mereka tetap berpaling dari tanda-tanda itu.”

Dalam surah tersebut Allah bercerita dengan kata-katanya sendiri (orang pertama-utama). Sudut pandang ini memberi kesan “seolah-olah nyata” dalam teks. Kedua sudut pandang “orang pertama-sampingan”, cerita dituturkan oleh satu karakter bukan utama (sampingan). Contoh dalam surah al-Baqoroh ayat 260;

وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ ۗ قَالَ أُولَٰئِمَّا تُوْمِنُ ۗ قَالَ بَلَىٰ ۗ
وَلَكِن لِّيَطْمَئِنَّ قُلُوبِي ۗ قَالَ فَاخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ
كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا ۗ وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٢٦٠﴾

”Dan ketika Ibrahim berkata, “Ya Tuhan-ku, perhatikanlah kepadaku bagaimana Engkau Menghidupkan orang mati.” Allah Berfirman, “Belum percayakah engkau?” Dia (Ibrahim) menjawab, “Aku percaya, tetapi agar hatiku tenang (mantap).” Dia (Allah) Berfirman, “Kalau begitu ambillah empat ekor burung, lalu cincanglah olehmu kemudian letakkan di atas masing-masing bukit satu bagian, kemudian panggillah mereka, niscaya mereka datang kepadamu dengan segera.” Ketahuilah bahwa Allah Maha Perkasa, Maha Bijaksana.”

Dalam ayat tersebut Allah berfirman tidak dengan menggunakan kata-kata Aku seperti pada karakter pertama-utama tetapi dengan

¹⁹ Robert Stanton, *Teori Fiksi*, hal. 53.

menyebut dzatnya sendiri yakni Allah atau orang pertama sampingan. Sudut pandang ini memungkinkan penggambaran karakter utama secara mendetail, mengenai sifat-sifatnya dan lain sebagainya. Ketiga sudut pandang “orang ketiga terbatas”, yakni pengarang mengacu pada semua karakter dan memosisikannya sebagai orang ketiga tetapi hanya menggambarkan apa yang dilihat, didengar dan dipikirkan oleh satu orang karakter saja. Contoh surah Fushilat, ayat 12:

فَقَضَيْنَهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا ۗ وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ
الْأُولَىٰ بِمِصْبَاحٍ وَحِفْظًا ۗ ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ ﴿١٢﴾

“Lalu Diciptakan-Nya tujuh langit dalam dua masa dan pada setiap langit Dia mewahyukan urusan masing-masing. Kemudian langit yang dekat (dengan bumi), Kami hiasi dengan bintang-bintang, dan (Kami Ciptakan itu) untuk memelihara. Demikianlah ketentuan (Allah) Yang Maha Perkasa, Maha Mengetahui.”

Dalam ayat tersebut karakter utama yakni Allah, disamping menggunakan kata ganti orang ketiga pada kata “Diciptakan-Nya” Allah juga berfirman dengan menggunakan kata-kata “kami” dalam kalimat “Kami hiasi dengan bintang-bintang”. Sudut pandang ini lebih dalam lagi, karena memungkinkan adanya dugaan dan terkaan terhadap maksud dan jalan pikiran karakter utama.

Keempat “orang ketiga-tidak terbatas” pengarang mengacu pada setiap karakter dan memosisikannya sebagai orang ketiga. Pengarang juga dapat membuat beberapa karakter melihat, mendengar, atau berpikir atau saat ketika tidak ada satu karakter pun hadir. Contoh surah ar-Rohman, ayat 29:

يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ ﴿٦٨﴾

“Apa yang di langit dan di bumi selalu meminta kepada-Nya. Setiap waktu Dia dalam kesibukan”. Kata ganti untuk Allah sebagai karakter utama dalam ayat tersebut adalah kata ganti orang ketiga yang pemaknaannya sama dengan sudut pandang “orang ketiga terbatas”.

Sarana sastra selanjutnya adalah Gaya dan Tone. Gaya adalah cara pengarang dalam menggunakan bahasa. Meskipun dua orang menggunakan karakter, alur dan latar yang sama akan tetapi hasil tulisan keduanya bisa sangat berbeda. Perbedaan tersebut secara umum terletak pada bahasa, kerumitan, ritme, panjang pendek kalimat dan sebagainya.²⁰ Beberapa pengarang mungkin memiliki gaya bahasa yang unik, efektif dan humoris serta natural sehingga isi teks dengan mudah dapat dipahami oleh pembaca. Contoh simpelnya, gaya bahasa al-Qur'an yang terdapat dalam ayat-ayat makkiyah berbeda dengan gaya bahasa al-Qur'an yang terdapat dalam ayat-ayat madaniyah. Ayat-ayat makkiyah banyak berbicara mengenai keimanan, pengesaan Tuhan, surga, neraka dan hal-hal yang bersifat metafisis lainnya. Sementara ayat-ayat madaniyah mengandung gaya bahasa yang praktis dan kongkrit karena ayat-ayat madaniyah banyak berbicara mengenai hukum-hukum muamalah manusia seperti jinayah, qodhoya, jihad, munakahah, buyu' dan lain sebagainya.

Simbolisme juga termasuk sarana sastra. Ia adalah cara untuk menampilkan gagasan dan emosi yang tampak nyata bagaikan fakta fisis, padahal sejatinya kedua hal tersebut sulit dilihat dan sulit dilukiskan.

²⁰ Robert Stanton, *Teori Fiksi*, hal. 61.

Untuk menampakkan gagasan dan emosi agar tampak nyata adalah dengan simbol.²¹ Contoh surah al-A'rof ayat 40 mengatakan:

وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّىٰ يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ ۗ

“... dan mereka tidak akan masuk surga, sebelum unta masuk ke dalam lubang jarum.”

Untuk memahami ayat di atas maka penganalisa harus memahami makna simbolisme dalam ayat tersebut yakni *الْجَمَلُ* (unta) dan *سَمِّ الْخِيَاطِ* (lubang jarum), sehingga sampailah ayat tersebut pada arti bahwa; suatu hal yang tidak mungkin terjadi bagi orang-orang yang mendustakan ayat-ayat Allah dibukakan pintu langit dan mereka tidak akan masuk surga. Menurut teori makna wacana strukturalisme perspektif Robert Stanton, sebuah karya sastra baik berupa prosa, drama, puisi atau bahkan dalam sebuah teks suci keagamaan yang profan setidaknya pasti terbangun oleh unsur-unsur sastra yang membentuk struktur yang otonom dengan koherensi intrinsik di dalamnya yang saling terkait sehingga karya tersebut dapat melahirkan makna. Dalam keterkaitan tersebut, setiap unsur atau anasir dalam karya sastra tidak memiliki makna sendiri-sendiri kecuali dalam hubungannya dengan anasir lain sesuai dengan posisinya di dalam keseluruhan struktur. Satu hal yang membedakan teori analisis struktural dengan teori analisis lain seperti semiotik dan hermeneutik, bahwa struktural lebih memusatkan perhatiannya pada unsur intrinsik sastra dan

²¹ *Ibid.*, hal. 64.

lepas dari latar belakang sejarah, lepas dari diri dan niat penulis dan lepas dari unsur ekstrinsik yang melingkupi sastra tersebut.

Hermeneutika dan Ruang Lingkupnya

Adalah masih menjadi sebuah perdebatan panjang mengenai integrasi hermeneutika sebagai pendekatan pengkajian terhadap teks literal dalam agama Islam. Sebagian kalangan dengan tegas menolaknya dengan alasan bahwasannya ia tidak termasuk dalam kultur dan frame keilmuan dalam Islam. Sebagian kalangan yang lain masih berusaha mempertimbangkannya, sementara sebagian lagi lebih bersifat inklusif dan berusaha untuk menerimanya, tentu saja dengan dalil-dalil rasionalitasnya.

Perdebatan pun semakin meruncing tajam, terutama setelah terjadi adanya polarisasi antara kalangan modernis-rasionalis-inklusif yang menerima dan menggunakan hermeneutik sebagai pendekatan dalam pengkajian terhadap teks literal Islam (al-Qur'an dan Hadits) yang secara spesifik ditunjukkan oleh Stefan Wild seperti Nasr Hamid Abu Zayd setelah edisi Amin al-Khuli, Khalafallah dan Bint Syati'²² dengan kalangan muslim konservatif-fundamental-eksklusif yang diwakili oleh ulama'-ulama' tradisional-puritan yang masih memegang dengan sangat erat sekali sakralitas khazanah-khazanah Islam normative²³.

²² Abdul Mustaqim, *Studi al-Qur'an Kontemporer, Wacana Baru Berbagai Metode Tafsir* (Yogya: Tiara Wacana, 2002), hal. vii.

²³ Dalam wacana studi agama kontemporer, fenomena keberagaman manusia dapat dilihat dari berbagai sudut pendekatan. Ia tidak lagi hanya dapat dilihat dari sudut dan semata-

Sebuah spekulasi historis menyebutkan bahwasannya hermenutika berasal dari mitologi bahasa Yunani kuno yakni hermes²⁴, seorang dewa yang bertugas menyampaikan berita dari sang Maha Dewa yang dialamatkan kepada manusia. Meskipun secara etimologis dan historis kata hermes diambil dari bahasa Yunani, namun beberapa pendapat mengatakan bahwa secara teologis peran dewa hermes sesungguhnya seperti peran para Nabi utusan Tuhan yang bertugas sebagai juru penerang dan penghubung pesan Tuhan kepada manusia.²⁵

Menurut Hossein Nasr, Hermes tak lain adalah Nabi Idris as yang disebutkan dalam al-Qur'an.²⁶ Sementara menurut legenda yang beredar di kalangan ummat Islam bahwa pekerjaan Nabi Idris adalah sebagai tukang tenun. Dalam hal ini terjadi proses perubahan makna pada kata كَتَبَ yang awalnya tidak bermakna menulis melainkan bermakna menjahit, atau menenun. Asumsi ini didasarkan pada bukti bahwasannya orang Arab pada

mata terkait dengan *normativitas* ajaran wahyu –meskipun fenomena ini sampai kapan pun adalah ciri khas daripada agama-agama yang ada- tetapi ia juga dapat dilihat dari sudut dan terkait erat dengan *historisitas* pemahaman dan interpretasi orang-perorang atau kelompok-perkelompok terhadap norma-norma ajaran agama yang dipeluknya serta model-model amalan dan praktek-praktek ajaran agama yang dilakukannya dalam kehidupan sehari-hari. Lihat; Amin Abdullah, *Studi Agama, Normativitas atau Historisitas* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), hal. V.

²⁴ Dewa *Hermes* digambarkan sebagai seorang Dewa yang mempunyai kaki bersayap dan lebih banyak dikenal dengan sebutan Mercurius dalam bahasa latin. Tugas Hermes adalah menerjemahkan pesan-pesan dari dewa di gunung olympus ke dalam bahasa yang dapat dimengerti oleh ummat manusia. Oleh karena itu, fungsi Hermes adalah sangat penting sebab bila terjadi kesalah-pahaman tentang pesan dewa-dewa, akibatnya akan fatal bagi umat manusia. Hermes harus mampu menginterpretasikan atau menyadur pesan ke dalam bahasa yang digunakan oleh pendengarnya. Lihat; E. Sumaryono, *Hermeneutik Sebuah Metode Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 2003), hal. 24.

²⁵ Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama, Sebuah kajian Hermeneutik* (Jakarta: Paramadina, 1996), hal. 13.

²⁶ Seyyed Hossen Nasr, *Knowledge and The Sacred* (State University Press, 1989), hal. 71. Dalam Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama, Sebuah Kajian Hermeneutik*, (Jakarta: Paramadina, 1996), hal. 125.

masa dahulu sekali sebelum mengenal budaya tulis menulis pekerjaan mayoritas mereka adalah menenun. Dalam perkembangan selanjutnya setelah masyarakat Arab mulai mengenal budaya tulis menulis, maka dipakailah kata كَتَبَ yang pada awalnya berarti menenun, sebagai simbol untuk pekerjaan menulis, karena pada prinsipnya pekerjaan menulis ini secara mekanistik hampir sama dengan menjahit atau menenun. Dari sinilah kemudian konsep merangkai huruf dan kata-kata ini mereka lambangkan dengan lambang كَتَبَ.²⁷

Kata kerja “memintal” atau كَتَبَ di atas dalam bahasa Arab purba padanannya dalam bahasa latin adalah *tegere*, sedangkan produknya dinamakan *textus* atau *text*. Sementara itu kata hermeneutika yang diambil dari peran hermes adalah sebuah ilmu dan seni menginterpretasikan sebuah teks.²⁸ Artinya terdapat korelasi positif antara terma hermes yang terdapat dalam mitologi Yunani dengan keberadaan Nabi Idris dalam sistem kepercayaan Islam sebagai seorang Nabi penyampai risalah Ilahi kepada umatnya. Pada masa keberadaan Nabi Idris, Ia memiliki tanggung jawab dan otoritas penuh terhadap tersampainya pesan risalah ilahiah kepada manusia. Manakala terjadi pergeseran makna dan maksud yang diterima oleh masyarakatnya maka Nabi Idris akan segera meluruskannya.

²⁷ Menurut Abdul Chaer perubahan makna seperti dalam kata كَتَبَ dari makna lama “menenun” menjadi makna baru “menulis”, merupakan salah satu bentuk fenomena perubahan makna dimana hal tersebut adalah sebuah keniscayaan bagi semua bahasa. Perubahan makna ini disebabkan diantaranya oleh perkembangan sosial, budaya dan perkembangan teknologi yang terjadi dalam sebuah masyarakat pemakai bahasa. Lihat; Abdul Chaer, *Linguistik Umum* (Jakarta: Rineka Cipta, 2012), hal. 311.

²⁸ Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama*, hal. 126.

Begitu juga manakala terjadi problematika dan permasalahan baru dalam masyarakat, mereka langsung merujuk kepada Nabi Idris untuk meminta fatwa pemecahannya.

Jika pada masa risalah otoritas penafsiran dipegang oleh para Nabi, maka pada masa di mana risalah kenabian telah berakhir, menjaga peran penafsir adalah sebuah keniscayaan dengan tujuan untuk tetap dapat mengkomunikasikan antara *text*, *author* dan *reader* dengan baik. Mufassir²⁹ di samping memiliki otoritas juga diharapkan mengetahui hal ihwal mengenai metodologi yang benar dan humanis dalam penafsiran. Metodologi yang tidak hanya sekedar berorientasi pada penafsiran teks akan tetapi juga harus objektif dan humanis dengan senantiasa mengkomunikasikan tafsir dengan problematika kekinian. Hermes-hermes baru harus mampu menjadi perantara *textus*, *author* dengan *reader*. Kadar pemahaman manusia terhadap ayat-ayat Tuhan tergantung pada kemampuan seorang hermes dalam membahasakan pesan atau ayat tuhan yang berbeda dengan bahasa manusia -tentu saja karena sifat Tuhan yang mukholifatu lil hawadits menjadi bahasa yang mampu dipahami dan dicerna dengan baik oleh manusia.

²⁹ Beberapa Ulama mengajukan syarat-syarat yang harus dipenuhi sehingga seseorang dianggap layak memiliki otoritas dalam penafsiran baik al-Qur'an maupun Hadits. Imam Jalaluddin as-Suyuthi dalam *magnum Opusnya "al-Itqon fii ulumil Qur'an"* menyebutkan setidaknya ada lima belas syarat yang harus dimiliki oleh seorang penafsir. Kelima belas syarat tersebut adalah harus memahami beberapa ilmu seperti: 1. Bahasa Arab. 2. Sintaksis. 3. Morfologi. 4. Derifasi kalimat. 5. Ma'ani. 6. Bayan. 7. Badi'. 8. Qiro'at. 9. Ushuluddin. 10. Ushul Fiqh. 11. Asbabunnuzul dan Qishosh. 12. Nasikh Mansukh. 13. Fiqih. 14. Hadits. 15. Ilmu *muhibah* atau bisa juga dikatakan kecenderungan seseorang dalam mendalami al-Qur'an. Untuk lebih jelasnya lihat Jalaluddin As-Suyuthy, *Al-Itqân fî 'Ulûm al-Qurân* (Beirut: Mu'assasah ar-Risalah an-Nasyirun, 2008), hal. 772-773.

Hermeneutika dan Tafsir al-Qur'an

Seperti kita ketahui bahwasannya peradaban manusia dimulai dari bahasa. Bahasa adalah representasi dari pola pikir, paradigma dan peradaban sebuah bangsa. Semakin kompleks pola pikir dan peradaban suatu bangsa semakin banyak pula perbendaharaan bahasa, kosakata dan peristilahan yang dimiliki oleh bangsa tersebut. Bahasa diwariskan dari satu generasi ke generasi berikutnya secara turun temurun baik melalui lisan ataupun tulisan yang kemudian dari proses tersebut komunikasi antar manusia dapat terjaga. Bahkan Tuhan pun berkomunikasi dengan manusia dengan menggunakan media berupa bahasa dimana media tersebut dalam tradisi agama Islam terejawantahkan menjadi al-Qur'an yang kemudian tertulis menggunakan bahasa Arab.

Meminjam perkataan Ali bin Abi Tholib; al-Qur'an itu ada di dalam mushaf. Ia tidak berbicara. Yang berbicara atas nama al-Qur'an adalah orang-orangnya.³⁰ Agaknya statemen tersebut sangat mewakili suatu fakta bahwasannya al-Qur'an selama ini jarang sekali berbicara dan menjelaskan maksudnya sendiri secara gamblang serta dengan sukacita, yang sering terjadi adalah orang yang berbicara atas nama al-Qur'an dan orang yang memaknai mushaf atas nama al-Qur'an sehingga pemaknaannya bersifat otoriter dan terbatas tergantung kepentingan orangnya.

³⁰ Lihat Nasr Hamid Abu Zayd, *al-Imam asy-Syafi'I wa Ta'sis al-Idiyulujiyah al-Wasatiyyah*, (Kairo: Sina, 1992), hal. 7. Dalam Moh Shofan, *Jalan Ketiga Pemikiran Islam*, (Jogjakarta: IRCiSoD, 2006), hal. 29.

Berkembangnya wacana pbumian kitab suci al-Qur'an dan hal ini juga banyak terjadi pada kitab suci agama lain yang didasari oleh semangat religio etik dan banyak dilatarbelakangi oleh perkembangan zaman dan perubahan paradigma serta tingkah laku manusia yang semakin beragam dan heterogen. Dari pbumian tersebut diharapkan umat islam tidak terjebak pada makna lahiriah saja akan tetapi dapat diupayakan hadirnya tafsir al-Qur'an yang humanis dan fleksibel sehingga mampu menjawab problematika kontemporer dan kekinian ummat serta yang lebih penting adalah untuk meng-*counter*, membendung dan mengimbangi derasnya arus pemikiran barat terhadap Islam.

Di mata mushaf, al-Qur'an adalah kalam Allah terakhir yang dahulunya dibawa oleh al-Ruh al-Amin ke dalam hati Muhammad agar ia tampil sebagai pemberi peringatan kepada manusia (al-Syu'ara: 193-194). Dalam ayat tersebut dijelaskan bahwasannya al-Qur'an lebih berfungsi sebagai dokumen Islam yang berisi peringatan terhadap manusia. *Content* peringatan yang dikandung oleh al-Qur'an akan selamanya memiliki makna *firstness* yang sama dan terpendam, juga tidak akan menampilkan makna *secondness* atau makna *thirdness*³¹ yang reformatif, mencerahkan dan menggumuli problematika kekinian manakala pembacanya tidak melakukan apa yang disebut oleh syafi'i ma'arif sebagai "kerja nalar

³¹ Penulis menggunakan term, *firstness*, *secondness* dan *thirdness* ini dengan alasan bahwa ketiga term ini lebih mudah dipahami oleh penulis daripada term tiga level makna (*Syawahid tarikhiah* yang tidak dapat diinterpretasikan secara metaforis, *syawahid tarikhiah* yang dapat diinterpretasikan ke dalam makna metaforis dan *signifikansi* yang diungkap dari sosio-kultural) yang digunakan oleh Abu Zayd dalam analisis hermeneutiknya. Untuk lebih jelasnya lihat Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin, *Studi al-Qu'an Kontemporer*, hal. 162.

filsafat” dalam rangka untuk “mengintip” maksud Si Pencipta (al-Shani’).³²

Dari prakonsepsi tersebut di atas akhirnya timbullah satu pertanyaan kecil, yakni mengapa memahami teks –dalam hal ini al-Qur’an atau al-Hadits itu sendiri- harus melalui suatu “kerja nalar filsafat”? Lebih tegas lagi mengapa harus membawa-bawa nama filsafat yang menurut sebagian kalangan bukan berasal dari frame Islam.³³ Diungkapkan oleh Amin Abdullah bahwasannya salah satu ciri pendekatan filosofis terhadap keberagaman Islam adalah corak telaah yang tidak lagi hanya semata-mata merujuk kepada teks-teks kitab suci dan hadits-hadits nabi secara “harfiyah” yang terlepas samasekali dari konteks. Pendekatan yang semata-mata bersandar pada norma-norma teks adalah pendekatan kalam atau teologis, sedangkan pendekatan yang mengaitkan teks dan konteks adalah pendekatan filosofis-hermenutis.³⁴

Fahruddin Faiz membagi hermeneutika mejadi dua jenis. Yang pertama adalah *hermeneutical theory* yang berisi aturan metodologis untuk sampai kepada pemahaman yang diinginkan pengarang (*Author*), dan *hermeneutical philosophy* yang lebih mencermati dimensi filosofis-fenomenologis pemahaman.³⁵ Bagi hermeneutical philosophy

³² M. Syafi’i Ma’arif dalam *Metodologi Penelitian Agama; Sebuah Pengantar* (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1991), hal. 127.

³³ Perdebatan antara Muslim konservatif dengan Muslim modernis bisa ditemukan pada berbagai buku ataupun ruang diskusi, diantaranya terdapat dalam buku yang ditulis oleh Abu Umar Abdillah, *Terapi Kerasukan JIL* (Solo: Wacana Ilmiah Press, 2006), hal. 18.

³⁴ M. Amin Abdullah, *Islamic Studies*, hal. 230.

³⁵ Fahruddin Faiz, *Teks, Konteks, kontekstualisasi (Hermeneutika Modern Dalam Ilmu Tafsir Al-Qur’an Kontemporer)*, dalam M. Amin Abdullah, *Tafsir Baru Studi Islam Dalam Era*

pertanyaannya bukanlah mengenai “apa yang kita lakukan atau apa yang seharusnya kita lakukan akan tetapi apa yang terjadi di luar kemauan atau studi dan pekerjaan kita.”³⁶

Singkatnya, jika *hermeneutical theory* hanya berkuat pada studi mengenai bagaimana memperoleh makna yang tepat dari teks atau sesuatu yang dipandang sebagai teks, *hermeneutical philosophy* lebih jauh lagi dengan menggali asumsi-asumsi epistemologis dari penafsiran dengan masuk ke dalam aspek historisitas tidak hanya dalam dunia teks akan tetapi juga dunia pengarang dan juga dunia pembacanya. Adapun term interpretasi dikenal dalam agama Islam dengan istilah tafsir. Tafsir memiliki pengertian mengungkapkan sesuatu yang tersembunyi melalui medium yang dianggap sebagai tanda bagi Mufassir, melalui tanda itu ia dapat sampai pada sesuatu yang tersembunyi dan samar tersebut. Al-Qur’an memakai kata at-tafsir dengan pengertian menjelaskan seperti telah disebutkan dalam al-Qur’an.³⁷

Asosiasi hermeneutika terhadap ilmu tafsir dalam tradisi Islam ini penulis dasarkan pada definisi hermenutika yang terdapat dalam kamus

Multikultural (Yogyakarta: Panitia Dies Natalis IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta ke 50 dengan Kurnia Kalam Semesta, 2002), hal. 43.

³⁶ Hans Georg Gadamer, *Truth and Method* (New York: The Seabury Press, 1975), hal. xvi.

³⁷ Surah al-Furqon ayat 33; *تَفْسِيرًا وَأَحْسَنَ بِالْحَقِّ جَعْنَنَكَ إِلَّا بِمَثَلٍ يُاتُونَكَ وَلَا*

“Tidaklah orang-orang kafir itu datang kepadamu membawa sesuatu yang ganjil melainkan kami datangkan kepadamu sesuatu yang benar dan yang paling baik penjelasannya”. Mengenai definisi tafsir lebih jelasnya Lihat Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas al-Qur’an Kritik terhadap Ulumul Qur’an*, Terj. Khoiron Nahdliyyin (Yogyakarta: LKiS, 2003), hal. 281-283.

Webster³⁸ bahwa kata *hermeneutic* (tanpa ‘s’) dan *hermeneutics* (dengan huruf ‘s’) memiliki perbedaan arti. Term yang pertama adalah bentuk *adjective* (kata sifat) yang artinya ketafsiran sedangkan yang kedua (*hermeneutics*) adalah sebuah kata benda (*noun*) yang mengandung arti ilmu penafsiran, atau, ilmu untuk mengetahui maksud yang terkandung dalam kata-kata dan ungkapan penulis, atau, berarti penafsiran yang secara khusus menunjuk kepada penafsiran kitab suci.

Operasional hermeneutika modern dalam penafsiran al-Qur’an bisa dikatakan dirintis oleh para pembaru Muslim seperti Ahmad Khan di India dan Muhammad Abduh di Mesir yang secara operasional melakukan operasi hermeneutika dengan bertumpu pada analisis sosial kemasyarakatan, kemudian juga ada Hassan Hanafi yang mempublikasikan tiga karyanya³⁹ yang bercorak hermeneutik. Adapun dari al-Jazair Mohammed Arkoun menelorkan idenya mengenai “cara baca” semiotik terhadap al-Qur’an, dan Fazlurrahman merumuskan metode penafsiran Double Movement⁴⁰ sekaligus mempraktekkannya. Dan tentu saja tidak

³⁸ Noah Webster, *Webster’s New Twentieth Century Dictionary* (USA: William Collins, 1979), hal. 851.

³⁹ Karya Hassan Hanafi ini yang pertama berkaitan dengan upaya rekonstruksi ilmu ushul fiqh, karya yang kedua berkaitan dengan *hermeneutika* fenomenologis dalam menafsirkan fenomena keagamaan dan keberagaman, dan yang ketiga berhubungan dengan kajian kritis terhadap *hermeneutika* eksistensial dalam rangka penafsiran perjanjian baru. Lihat; Hassan Hanafi, *Muqaddimah fi ‘Ilm Istighrab* (Kairo: Dar al-Faniyah, 1991), hal. 84-86.

⁴⁰ Penafsiran *Double Movement* yang dicetuskan oleh Fazlurrahman bermaksud penafsiran dua arah; maksudnya merumuskan visi dan misi al-Qur’an yang utuh dan kemudian menerapkan prinsip umum tersebut dalam situasi kekinian. Fazlurrahman sendiri telah merealisasikan konsepnya ini dengan menulis buku tafsir tematik yang berjudul *Major Themes of The Qur’an*. Lihat Fazlurrahman, *Tema Pokok al-Qur’an*, Terj. Anas Mahyudin, (Bandung: Pustaka, 1996), hal. 24.

ketinggalan yakni Nasr Hamid Abu Zayd dari Mesir yang dengan intensif menekuni kajian *hermeneutika* dalam tafsir klasik.⁴¹

Hermeneutika Dalam Tafsir al-Qur'an.

Dalam karyanya *Wahrheit und Methode* (Kebenaran dan Metode) Hans Georg Gadamer mengemukakan pemikirannya tentang *hermeneutika filosofis* yang tidak hanya berkaitan dengan teks, melainkan seluruh objek kajian ilmu sosial humaniora.⁴² Meskipun begitu, perhatiannya terhadap bahasa dalam sebuah teks tertentu masih mendapat porsi yang cukup tinggi dan merupakan objek utama kajian hermenutikanya. Kaitannya dengan hal ini Gadamer mengatakan: “*Alles Schriftliche ist in der Tat in bevorzugter Weise Gegenstand der Hermenutik*” (Semua yang tertulis pada kenyataannya lebih diutamakan sebagai objek hermenutika).⁴³ Teori pokok hermenutika gadamer seperti yang dikutip dan dielaborasi kesesuaiannya dengan aspek-aspek ulumul qur'an oleh Sahiron Syamsuddin dapat disimpulkan sebagai berikut⁴⁴

⁴¹ Fahrudin Faiz, *Kontekstualisasi Hermeneutika Modern*, hal. 46.

⁴² Hermeneutik merupakan satu disiplin ilmu yang sangat penting yang diterapkan juga pada ilmu-ilmu kemanusiaan. Sejarah, hukum, agama, filsafat, seni, kesusasteraan maupun linguistik atau semua yang termasuk dalam *geisteswissenschaften* atau ilmu-ilmu pengetahuan kemanusiaan atau ilmu pengetahuan tentang kehidupan (*life sciences*) sebagaimana dinyatakan oleh Wilhelm Dithley memerlukan hermeneutik. Lihat; E. Sumaryono, *Hermeneutik sebuah metode filsafat*, hal. 28.

⁴³ Hans Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode: Grundzuge einer philosophischen Hermeneutik* (Tubingen: J. C. B. Mohr, 1990 [cetakan 1 tahun 1960]), hal. 398. Keterangan mengenai hal ini dapat dilihat di Sahiron Syamsuddin, *Hermenutika Hans Georg Gadamer dan Pengembangan Ulumul Qur'an dan Pembacaan Al-Qur'an Pada Masa Kontemporer*, Ed. Syafa'atun al-Mirzanah & Sahiron Syamsuddin (Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga, 2009), hal. 35.

⁴⁴ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an* (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2009), hal. 82.

Teori “Kesadaran Keterpengaruh Oleh Sejarah”

Inti dari teori ini adalah bahwa seorang penafsir harus berhati-hati dalam menafsirkan teks dan tidak menafsirkannya sesuai dengan kehendaknya yang semata-mata berasal dari prapemahaman yang telah terpengaruh oleh sejarah (pengetahuan awal, pengalaman dll). Hal ini persis seperti yang dikatakan oleh Nabi Muhammad; *“barangsiapa yang menafsirkan al-Qur’an dengan ra’y-nya maka bersiap-siaplah untuk menempati tempat duduknya di neraka”*.

Jika Sahiron Samsyuddin berpendapat bahwa yang dimaksud dengan pengertian *ra’y* adalah prapemahaman yang tidak atau belum diuji ketepatannya, maka menurut penulis *ra’y* disini berarti ideologi yang kelihatannya lebih tepat dengan maksud yang dijelaskan oleh Gadamer di atas. Maksudnya, menafsirkan al-Qur’an seyogyanya tidak dilakukan dengan adanya kecondongan tafsir yang dihasilkan dari ideologi yang dianut oleh penafsir itu sendiri. Prapemahaman ini menurut Syamsuddin dipengaruhi oleh “subjektivitas negatif” yang berasal dari pengalaman hidup empiris yang oleh Gadamer disebut dengan *Wirkungsgeschichte* (*effective history*).

Teori *Fusion Of Horizons* dan *Dirasat ma Haula al-Nash*

Gadamer menegaskan bahwa dalam proses penafsiran terdapat dua horison utama yang harus diperhatikan dan diasimilasi, yakni horison teks dan horison penafsir. Horison teks, atau bisa saja disebut dengan

Weltanschauung (pandangan dunia) yang oleh Amin al-Khuli disebut dengan *dirasat ma fi al-Nash* (studi atas apa yang ada di dalam teks)⁴⁵ yakni menganalisis aspek kebahasaan teks, sedangkan *dirasat ma fi al-Nash* (studi atas sesuatu yang melingkupi teks) berupa analisis terhadap aspek historis yang melingkupinya, seperti aspek historis mikro (*asbab al-Nuzul*) dan juga aspek historis makro, yakni kondisi bangsa Arab saat al-Qur'an diturunkan.

Teori Aplikasi (*Anwendung*) dan Interpretasi *Ma'na-Cum-Maghza*

Teori aplikasi (*anwendung*) yang dikemukakan oleh Gadamer menegaskan bahwa setelah seorang penafsir menemukan makna yang dimaksud oleh sebuah teks kemudian dilakukanlah pengembangan penafsiran atau reaktualisasi/reinterpretasi dengan tetap memperhatikan kesinambungan “makna baru” ini dengan makna asal sebuah teks. Dengan teori ini diharapkan bahwa pesan teks tersebut bisa diaplikasikan pada saat penafsiran.

Maksudnya ketika sebuah teks telah ditemukan makna leksikalnya atau makna *firtsnessnya*, maka dikorelasikanlah makna tersebut dengan kemungkinan adanya makna kedua dan makna ketiga yang terdapat pada medan makna dan dengan tetap memperhatikan komponen-komponen yang terkandung di dalam makna leksikal tersebut. Mekanisme makna tersebut diistilahkan oleh Gadamer dengan *sinn* (arti) dan *sinnesgemaß* (makna

⁴⁵ Sahiron Syamsudin, *Hermeneutika Hans Georg Gadamer dan Pengembangan Ulumul Qur'an dan Pembacaan Al-Qur'an Pada Masa Kontemporer*, hal. 84.

yang berarti/mendalam), sementara Nashr Hamid Abu Zayd menyebutnya dengan *ma'na* atau arti dan *maghza* atau signifikansi, sedangkan Hirsch menyebutnya dengan *meaning* (makna/arti) dan *significance* (signifikansi). Interpretasi tersebut tentunya dengan memperhatikan konteks tekstual, analisis bahasa dan konteks sejarah dimana teks itu muncul dengan analisis historis sebagai instrumennya.

Penutup

Paparan deskriptif antara strukturalisme Stanton dan hermeneutic dalam pola tafsir al-Qur'an di atas jika disimpulkan, antara keduanya setidaknya akan terbentuk oposisi biner sebagai berikut. Pola analisis wacana strukturalisme Robert Stanton dalam sebuah karya sastra baik berupa prosa, drama, puisi atau bahkan dalam sebuah teks suci keagamaan yang profan lebih menitikberatkan pada analisis terhadap unsur-unsur sastra yang membentuk struktur yang otonom dengan koherensi intrinsik di dalamnya yang saling terkait sehingga karya tersebut dapat melahirkan makna. Dalam keterkaitan tersebut, setiap unsur atau anasir dalam karya sastra tidak memiliki makna sendiri-sendiri kecuali dalam hubungannya dengan anasir lain sesuai dengan posisinya di dalam keseluruhan struktur. Sementara itu, sebagai sebuah ilmu dan diskursus keilmuan yang konsisten menggarap wilayah interpretasi -baik interpretasi terhadap bias literer berupa kitab suci keagamaan maupun interpretasi mengenai realitas sosial tertentu- hermeneutika tidak hanya sekedar berhenti pada interpretasi

makna literal teks akan tetapi lebih jauh dan lebih mendalam dari itu, hermeneutika mencoba masuk lebih ke dalam kandungan maknanya dengan mempertimbangkan berbagai aspek medan, komponen dan horizon yang melingkupi teks tersebut.

Lebih dari itu diharapkan lahirnya tafsir yang murni-non tendensius serta humanis dan fleksibel sehingga mampu menjawab problematika kontemporer dan kekinian umat. Perbedaan paling prinsip antara kedua model analisis wacana di atas adalah, jika teori analisis struktural lebih memusatkan perhatiannya pada unsur intrinsik sastra dan lepas dari latar belakang sejarah, lepas dari diri dan niat penulis dan lepas dari unsur ekstrinsik yang melingkupi sastra tersebut, maka hermeneutika tampil dengan pola analisis yang disamping menginterpretasikan wacana secara literer juga memusatkan perhatian penuhnya terhadap berbagai horizon yang melingkupi teks seperti konteks, historisitas teks, *reader* dan *author* (pengarang).

Daftar Pustaka

- Abdillah, Abu Umar. 2006. *Terapi Kerasukan JIL*. Solo: Wacana Ilmiah Press.
- Abdullah, M. Amin. 2002. *Tafsir Baru Studi Islam Dalam Era Multikultural*. Yogyakarta: Panitia Dies Natalis IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta ke 50 dengan Kurnia Kalam Semesta.
- _____. 2010. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- _____. 2002. *Studi Agama; Normativitas atau Historisitas*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
-

- Abu Zayd, Nasr Hamid. 1992. *al-Imam asy-Syafi'i wa Ta'sis al-Idiyulujyah al-Wasatiyyah*. Kairo: Sina.
- _____. 2003. *Tekstualitas al-Qur'an Kritik terhadap Ulumul Qur'an*. Terj. Khoiron Nahdliyyin. Yogyakarta: LKiS.
- Adi, Ida Rochani. 2011. *Fiksi Populer: Teori dan Metode Kajian*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- As-Suyuthy, Jalaluddin. 2008. *Al-Itqân fî 'Ulûm al-Qurân*. Beirut: Mu'assasah ar-Risalah an-Nasyirun.
- Berger, Arthur Asa. 2010. *Pengantar Semiotika*. Terj. M. Dwi Satrianto. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Chaer, Abdul. 2012. *Linguistik Umum*. Jakarta: Rineka Cipta.
- El-Ushaili, Abdul Aziz bin Ibrahim. 2009. *Psikolinguistik Pembelajaran Bahasa Arab*, Alih Bahasa: H.M. Jailani Musni. Bandung: Humaniora.
- Faiz, Fahrudin. 2003. *Hermeneutika Qur'ani, Antara teks, Konteks dan Kontekstualisasi*. Yogyakarta: Kanisius.
- Fazlurrahman. 1996. *Tema Pokok al-Qur'an*. 1996. Terj. Anas Mahyudin. Bandung: Pustaka.
- _____. *Truth and Method*. 1975. New York: The Seabury Press.
- Gadamer, Hans Georg. 1960. *Wahrheit und Methode: Grundzuge einer philosophischen Hermeneutik*. Tubingen: J. C. B. Mohr.
- Hanafi, Hassan. 1991. *Muqaddimah fî 'Ilm istighrab*. Kairo: Dar al-Faniyah.
- Hidayat, Komaruddin. 1996. *Memahami Bahasa Agama; Sebuah kajian Hermeneutik*. Jakarta: Paramadina.
- Kamil, Sukran. *Teori Kritik Sastra Arab Klasik dan Modern*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2009.
- Lubis, Nabilah. *Naskah, Teks dan Metode Penelitian Filologi*. Jakarta: Yayasan Media Alo Indonesia, 2001.
- Ma'arif, M. Syafi'i. *Metodologi Penelitian Agama, sebuah pengantar*. 1991. Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya.
- Minderop, Albertine. *Metode Karakterisasi Telaah Fiksi*. Jakarta: Pustaka Obor Indonesia, 2011.
-

- Mustaqim, Abdul & Syamsuddin, Sahiron. *Studi al-Qur'an Kontemporer, Wacana Baru Berbagai Metode Tafsir*. 2002. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Nasr, Seyyed Hossen. 1989. *Knowledge and The Sacred*. State University Press.
- Norris, Christopher. 2003. *Deconstruction: Teory and Practice*. Terj. Inyiaq Ridwan Muzir. Jogjakarta: Ar-Ruzz.
- Parera, J.D. 2004. *Teori Semantik*. Jakarta: Erlangga.
- Shofan, Moh. 2006. *Jalan Ketiga Pemikiran Islam*. Jogjakarta: IRCiSoD.
- Spivak, Gayatri Chakaravorty. 2003. *Membaca Pemikiran Jackues Derrida, Sebuah Pengantar*. Terj. Inyiaq Ridwan Muzir. Jogjakarta: Penerbit Ar-Ruzz.
- Stanton, Robert. 2012. *Teori Fiksi Robert Stanton*. Terj. Sugihastuti, Rossi Abi al-Irsyad Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Sumaryono, E. 2003. *Hermeneutik Sebuah Metode Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius.
- Syamsuddin, Sahiron. 2009. *Hermenutika Hans Georg Gadamer dan Pengembangan Ulumul Qur'an dan Pembacaan Al-Qur'an Pada Masa Kontemporer*, Ed. Syafa'atun al-Mirzanah. Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga.
- _____. 2009. *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press.
- Webster, Noah. 1979. *Webster's New Twentieth Century Dictionary*. USA: William Collins.
-