

**AL-QUR'AN SEBAGAI TEKS TERBUKA
(MENEGUHKAN NILAI KEMANUSIAAN DALAM AL-QUR'AN)**

Oleh:
Benni Setiawan
MKU-UNY
Email : manifesto_06@yahoo.com

Abstrak : Al-Qur'an, merupakan mukjizat terbesar dalam sejarah peradaban manusia. Sebagai mukjizat al-Qur'an mempunyai tanggungjawab moral untuk senantiasa mampu memecahkan persoalan sosial. Oleh karena itu, sebagai sebuah teks, al-Qur'an perlu ditafsirkan agar maknanya tidak usang. Sebagaimana pernyataan Imam Ali Ibn Abi Thalib "Al-Qur'an hanyalah tulisan yang tertera dalam mushaf, tidak bisa berbicara dengan lisan, melainkan ada yang memahaminya. Al-Qur'an dibicarakan oleh manusia" Pembacaan terhadap narasi besar teks al-Qur'an membutuhkan piranti. Salah satunya adalah kajian hermeneutika. Melalui kajian ini, al-Qur'an tidak hanya dibaca dalam makna teks, namun juga melihat konteks sosial historis-sosiologis yang melatarbelakanginya. Artikel ini mencoba membahas kajian hermeneutika dalam membacal al-Qur'an. Melalui pembacaan ini, diharapkan al-Qur'an dapat senantiasa hidup (living) di tengah masyarakat dengan berbagai permasalahan yang mengitarinya.

Kata Kunci : *Al-Qur'an, Hermeneutika, Kemanusiaan*

Pendahuluan

Seiring perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi, pembacaan terhadap bahasa agama (teks al-Qur'an) mengalami banyak perkembangan. Al-Qur'an kini tidak lagi dipahami sebagai teks mati. Al-Qur'an menjadi sebuah teks multitafsir. Tidak banyak buku yang pengaruhnya terhadap jiwa manusia lebih luas dan lebih dalam daripada al-Qur'an (Watt, 1998: 1). Al-Qur'an menjadi sebuah kitab yang paling banyak dibaca dan diperbincangkan oleh umat manusia, terkhusus umat muslim (Watt, 1998: 143). Hal ini dikarenakan, al-Qur'an adalah kitab suci yang menggunakan bahasa, yang mana dapat memberikan peluang untuk melakukan komunikasi baik dengan teks itu sendiri maupun dengan pesan di balik teks tersebut. Oleh karena itu, upaya untuk mengintensifkan komunikasi antara pembaca (*readers*) dengan teks merupakan sesuatu yang niscaya (Misrawi, 2007: 65-66).

Dengan segala keterbatasan bacaan, penulis memberanikan diri untuk menulis bahasan mengenai al-Qur'an sebagai sebuah teks terbuka. Sebagaimana diungkapkan oleh Paul Ricouer, bahwa setiap diskursus yang disusun atau disempurnakan dalam bentuk tulisan disebut teks. (Ricouer, 1981: 145; Misrawi, 2007: 66-67). Mengikuti analisis semiotik, Mohammed Arkoun menekankan bahwa teks yang ada di tengah-tengah kita adalah hasil dari pengujaran (*enonciation*). Dengan kata lain, teks ini berasal dari bahasa lisan yang kemudian ditranskripsi ke dalam bentuk teks. Tidak terkecuali teks-teks kitab suci, termasuk al-Qur'an. Al-Qur'an adalah kalam Allah yang diterima dan disampaikan Nabi Muhammad, s.a.w, kepada umat manusia selama tidak kurang dari dua dasawarsa. Terhadap keyakinannya ini, dalam berbagai kesempatan Arkoun selalu menegaskannya; baik yang bersifat spontan dari keimanannya sebagai seorang muslim maupun dari pernyataan-pernyataannya yang ingin "membuktikan" keniscayaan petanda terakhir (*signifie dernier*) (Setiawan, 2005: 22; Anwar, 2002; Meuleman, 1994: 26; Arkoun, 1997).

Dalam bahasa yang familier, bahwa al-Qur'an yang awalnya merupakan bacaan yang dihafal dan dibaca dengan merdu, lalu ditulis dan dikodifikasi menjadi mushaf. Menurut Nasr Hamid Abu Zaid, bahwa tekstualitas al-Qur'an dapat dipahami dari berbagai dimensi, pertama, al-Qur'an disusun dalam bentuk ayat dan surat. Bahkan susunan al-Qur'an tidak mengacu pada urutan waktu turunnya, melainkan berdasarkan ijtihad para sahabat yang tentunya diinspirasi oleh Rasulullah, s.a.w. Kedua, dalam al-Qur'an terdapat kategori ayat-ayat yang jelas (*ayatun muhkamat*) dan ayat-ayat yang perlu penafsiran (*ayatun mutasyabihat*) (Abu Zaid, 2000: 196; Misrawi, 2007: 67). Karenanya, al-Qur'an meniscayakan penafsiran yang relevan dengan kondisi ruang dan zamannya, terutama pada ayat-ayat yang memang perlu penafsiran. Konsekuensi dari pemilihan seperti itu, al-Qur'an merupakan teks yang perlu penafsiran yang lebih luas dan terbuka (Misrawi, 2007: 67).

Lebih lanjut, makalah ini hanya akan membatasi pada topik filsafat bahasa hermeneutika sebagai alat bantu untuk menganalisis mengenai pentingnya al-

Qur'an sebagai sebuah teks terbuka di era postmodernisme ini. Hermeneutika dalam tulisan ini merupakan bagian dari ilmu filsafat bahasa.

Filsafat Bahasa

Gayle L. Ormiston dan Alan D. Schrift (ed) sebagaimana dikutip oleh Komaruddin Hidayat (2004: 33-34) menyatakan, dalam pengertian populer, bahasa adalah percakapan. Bahasa muncul tatkala bunyi dan ide tampil bersama dalam sebuah obrolan ataupun wacana. Berbeda dengan obrolan yang seringkali tidak memiliki arah, wacana (*discourse*) adalah suatu aktivitas pembicaraan yang bersifat dialogis yang memiliki kualitas serta komitmen intelektual untuk memperoleh kebenaran bersama.

Teori asal-usul bahasa telah lama menjadi obyek kajian para ahli, sejak dari kalangan psikolog, antropolog, filsuf, maupun teolog. Kemudian lahir sub-sub ilmu filsafat bahasa, seperti, fonolog, semantik, gramatika, psikolinguistik, neuroliinguistik, antroplinguistik, sosiolinguistik, sastra, semiotika, hermeneutika, dan entah apa lagi yang akan menyusul. Karena sifat ilmu pengetahuan yang selalu berkembang dan berkaitan antara satu disiplin ilmu yang lain, maka cabang-cabang ilmu tersebut saling menopang, bahkan sering tumpang tindih (*overlap*) di wilayah kajiannya. Yang kemudian membedakan antara berbagai ilmu adalah metodologi dan obyek materialnya. Dalam hal ini, semiotika dan hermeneutika sering dikelompokkan dalam filsafat bahasa, meskipun masing-masing bisa juga mengklaim disiplin ilmu tersendiri. Khususnya hermeneutika yang semula sangat dekat kerjanya dengan *Biblical Studies*, kini telah memasuki cabang ilmu setelah munculnya *Truth and Method* (1960) oleh Hasn-George Gadamer (judul aslinya *Wahrheit und Methode*). Gadamer mendasarkan klaimnya pada argumen bahwa semua disiplin ilmu, termasuk ilmu alam, mesti terlibat dalam persoalan *understanding* yang muncul dalam hubungan subyek dan obyek. Oleh karenanya, hermeneutika sebagai sebuah ilmu penafsiran kehadirannya diperlukan di semua kajian ilmiah (Hidayat, 2004: 34-35).

Hermeneutika

Secara etimologis, kata *hermeneutik* berasal dari bahasa Yunani *hermeneue* (Eliade, t.t.: 279) yang dalam bahasa Inggris menjadi *hermeneutics* (*to interpret*) yang berarti menginterpretasikan, menjelaskan, menafsirkan, atau menerjemahkan (Sutanto, 1989: 1). Secara umum hermeneutika dapat didefinisikan sebagai suatu teori atau filsafat tentang interpretasi makna (E. Sumaryono, 1995: 25).

Namun, ada juga yang membedakan antara kata *hermeneutic* (tanpa 's') dan *hermeneutics* (dengan 's'). *Term* yang pertama dimaksudkan sebagai sebuah bentuk *adjective* (kata sifat) yang apabila diterjemahkan dalam bahasa Indonesia dapat diartikan *ketafsiran*, yakni menunjuk kepada 'keadaan' atau sifat yang terdapat dalam satu penafsiran. Sementara term kedua (*hermeneutics*) adalah sebuah kata benda (*noun*). Kata ini mengandung arti: ilmu penafsiran; ilmu untuk mengetahui maksud yang terkandung dalam kata-kata dan ungkapan penulis; dan, penafsiran yang secara khusus menunjuk kepada penafsiran kitab suci (Webster, 1979: 851; Faiz, 2003: 20-21; Baidan, 2001: 168).

Kata hermeneutik pada mulanya merujuk pada nama Dewa Yunani Kuno yaitu Hermes, yang bertugas menyampaikan berita (pesan) dari Sang Maha Dewa kepada manusia. Dalam versi lain disebutkan bahwa Hermes adalah seorang utusan yang bertugas menyampaikan pesan Yupiter kepada manusia. Hermes digambarkan sebagai seseorang yang mempunyai kaki bersayap, dan lebih dikenal dengan sebutan Mercurius. Tugas utama Hermes adalah menerjemahkan pesan-pesan dari gunung Olympus kedalam bahasa yang dapat dimengerti oleh umat manusia (E. Sumaryono, 1995: 23; Grodin, 2007). Karenanya fungsi Hermes sangat penting sebab bila terjadi kesalahpahaman tentang pesan Dewa-dewa, akibatnya akan fatal bagi seluruh manusia. Hermes harus mampu menginterpretasikan atau menerjemahkan sebuah pesan kedalam bahasa yang dipergunakan pendengarnya. Sejak itulah Hermes menjadi simbol seorang duta yang dibebani dengan sebuah misi tertentu (E. Sumaryono, 1995: 24). Sudah barang tentu berhasil tidaknya misi tersebut tergantung pada cara bagaimana pesan-pesan itu disampaikan (al-Jauhari, 1999: 22).

Menurut Sayyed Hossein Nasr, Hermes tak lain adalah Nabi Idris, a.s, yang disebut dalam al-Qur'an, yang dalam filsafat Yunani dikenal sebagai *fathers of philosophers* (Abul Hukama) (Nasr, 1989: 71). Sembari mengutip Abu al-Wafa al Mubasysyir bin Fatik dan Ibnu Jaljul, Komaruddin Hidayat, menambahkan bahwa sebagian ulama dan mufassir berpendapat bahwa tokoh Hermes tak lain adalah Nabi Idris a.s, yang disebutkan dalam al-Qur'an. Sedangkan menurut riwayat yang beredar di pesantren, pekerjaan Nabi Idris a.s, adalah tukang tenun. Jika profesi tukang tenun dikaitkan dengan mitos Dewa Hermes, ternyata ada korelasi positif. Kata kerja "memintal" padanannya dalam bahasa latin adalah *tegere*, sedangkan produknya disebut *textus* atau *text*, yang merupakan isu sentral dalam kajian hermeneutika (Hidayat, 2004: 137).

Bagi Nabi Idris a.s, atau Hermes, persoalan pertama yang dihadapi adalah bagaimana menafsirkan pesan Tuhan yang berbicara dengan bahasa "langit" agar bisa dipahami oleh manusia yang berbicara dengan bahasa "bumi". Di sini terkandung makna metaforis tukang pintal, yakni memintal atau merangkai kata dan makna yang berasal dari Tuhan agar nantinya tepat dan mudah dipahami dan dipergunakan oleh manusia (Hidayat, 2004: 137; 138; Bandingkan dengan Imam al-Jauhari, 1999: 22).

Demikianlah, sejak hermeneutika berurusan dengan tugas menerangkan kata-kata dan teks yang dirasakan asing oleh masyarakat (*alien speech*) baik karena datang dari Tuhan yang berbicara dengan bahasa "langit" maupun yang datang dari generasi yang hidup dalam tradisi dan mungkin juga bahasa yang "asing" (Hidayat, 2004: 138).

Jadi, kata hermeneutika yang diambil dari peran Hermes, adalah sebuah ilmu dan seni mengintrepretasikan sebuah teks. Sebagai ilmu pengetahuan hermeneutika menggunakan cara-cara (metode) ilmiah dalam mencari arti yang sesungguhnya. Prinsip-prinsip yang digunakan merupakan suatu sistem yang masuk akal, dapat diuji dan dipertahankan. Di lain pihak, hermeneutika sebagai kesenian, ia harus menghasilkan sesuatu yang indah, harmonis, bahkan pada kasus-kasus tertentu ia menuntut pendekatan yang berbeda dengan pendekatan ilmiah (al-Jauhari, 1999: 23).

Secara lebih luas, sebagaimana dikemukakan oleh Zygmunt Bauman yang dikutip oleh Komaruddin Hidayat (2004: 138), hermeneutika merupakan upaya menjelaskan dan menelusuri pesan dan pengertian dasar dari sebuah ucapan maupun tulisan yang tidak jelas, kabur, remang-remang, dan kontradiksi, sehingga menimbulkan keraguan dan kebingungan bagi pendengar atau pembaca.

Menurut Richard E. Palmer (2003: 40), hermeneutika adalah proses menelaah dan maksud yang mengejawantah dari sebuah teks sampai kepada maknanya yang terdalam dan laten (makna tersembunyi). Sebagaimana dikatakan oleh Paul Ricoeur (1974: 22), bahwa filsafat adalah sebuah hermeneutik yang membaca makna yang tersembunyi dalam sebuah teks yang mengandung arti yang kelihatannya sudah jelas dan mengandung makna.

E. Sumaryono (1995: 26), memberi arti hermeneutika sebagai proses mengubah sesuatu atau situasi ketidaktahuan menjadi mengerti. Komaruddin Hidayat mengartikan hermeneutika sebagai sebuah disiplin filsafat yang memusatkan bidang kajiannya pada persoalan *understanding of understanding* terhadap teks, yang datang dari kurun waktu, tempat, serta situasi sosial yang asing bagi para pembacanya (Meuleman, 1994: 24).

Dari beberapa pengertian di atas dapat disimpulkan bahwa hermeneutik adalah suatu disiplin filsafat yang berupaya menjelaskan, mengungkapkan, memahami dan menelusuri pesan dan pengertian dasar yang mengejawantahkan dari suatu teks, wacana dan realitas, sehingga sampai kepada isi, maksud dan makna terdalam (*ultimate meaning*) serta arti sebenarnya.

Dengan upaya tersebut diharapkan antara penyaji atau pengarah teks dan pembacanya terjembatani, bersambung dan komunikatif. Artinya, isi maksud dan pengertian yang diharapkan pengarang atau pihak pertama dapat secara penuh ditangkap oleh pembaca sebagai pihak kedua.

Oleh karenanya, ketiga variable yakni pengarang (*author*), teks (karya tulis) sebagai mediator dan pembaca (*readers, audience*) ketiganya membentuk *triadic structure of the act for interpretation* atau segi tiga yang tak dapat dipisahkan dalam suatu pemahaman.

Tipologi Pembacaan al-Qur'an pada Masa Kontemporer

Setidaknya ada tiga tipologi pembacaan al-Qur'an pada masa kontemporer yang dikaji oleh Sahiron Syamsuddin (2006: 40-66. 2008: 1-3), pertama, pandangan quasi-obyektivis tradisional. Artinya, suatu pandangan bahwa ajaran-ajaran al-Qur'an harus dipahami, ditafsirkan dan diaplikasikan pada masa kini, sebagaimana ia dipahami, ditafsirkan dan diaplikasikan pada situasi, di mana al-Qur'an diturunkan kepada Nabi Muhammad s.a.w, dan disampaikan pada generasi muslim awal. Umat Islam yang mengikuti pandangan ini, seperti Ikhwanul Muslimin di Mesir dan kaum salafi di beberapa negara Islam, berusaha menafsirkan al-Qur'an dengan bantuan berbagai perangkat metodis ilmu tafsir klasik, seperti ilmu *asbabun nuzul*, ilmu *munasabat al-ayat*, ilmu tentang *muhkam* dan *mutashabih*, dll. Dengan tujuan dapat menguak kembali makna obyektif atau makna asal (*objective meaning/original meaning*) ayat tertentu. Pandangan ini mempunyai tendensi utama memegani pandangan literal terhadap al-Qur'an. Ketetapan-ketetapan hukum (juga ketetapan-ketetapan yang lain) yang tertera secara tersurat di dalam al-Qur'an dipandang sebagai esensi pesan Tuhan, yang harus diaplikasikan oleh umat Islam di manapun dan kapanpun. Hal ini mengarah pada suatu kenyataan, bahwa tujuan-tujuan pokok atau alasan-alasan yang melatarbelakangi penetapan hukum (*maqashid al-shar'iyah*) tidak diperlihatkan secara prinsipil. Para ulama yang memegang teguh pandangan ini memang menjelaskan beberapa tujuan hukum yang mungkin merupakan dasar ketetapan-ketetapan hukum al-Qur'an, namun, penjelasan mereka itu tidak dimaksudkan untuk memberikan penekanan pada tujuan-tujuan penetapan hukum itu sendiri, melainkan bertujuan untuk menunjukkan bahwa ketetapan-ketetapan dalam al-Qur'an itu rasional dan sebaiknya atau seharusnya diaplikasikan dalam kehidupan umat Islam sepanjang masa. Singkat kata, apa yang dimaksud dengan moto *al-Qur'an shalih li kulli zaman wa makan* adalah arti literal dari apa yang tersurat secara jelas dalam al-Qur'an.

Contoh penfasiran: Q.S. an-Nisa' (4:11) (tentang pembagian harta waris), menurut kelompok ini pembagian 1:2 adalah pesan utama, sehingga aturan ini harus diikuti sepanjang masa dan di segala tempat. Demikian pula dengan

penafsiran Q.S. an-Nisa' (4:3) (tentang poligami), pembolehan poligami sebagai pesan inti.

Kedua, pandangan subyektivis. Berbeda dengan pandangan-pandangan tersebut di atas, aliran subyektivis menegaskan bahwa setiap penafsiran sepenuhnya merupakan subyektivitas penafsir. Dan oleh karena itu, kebenaran interpretatif bersifat relatif. Atas dasar ini, setiap generasi mempunyai hak untuk menafsirkan al-Qur'an sesuai dengan perkembangan ilmu dan pengalaman pada saat al-Qur'an ditafsirkan. Pandangan seperti ini antara lain dianut oleh Muhammad Shahrur (Syahrur; Shahrour). Dia tidak lagi tertarik untuk menelaah makna asal dari sebuah ayat atau kumpulan ayat-ayat. Mufassir modern, menurutnya, seharusnya menafsirkan al-Qur'an sesuai dengan perkembangan ilmu modern, baik ilmu eksakta maupun non-eksakta. Shahrur menegaskan bahwa kebenaran interpretatif terletak pada kesesuaian sebuah penafsiran dengan kebutuhan dan situasi serta perkembangan ilmu pada saat al-Qur'an ditafsirkan. Dia mengatakan misalnya:

Ijtihad itu dipandang benar dan dapat diterima, jika ia sesuai dengan realitas (kehidupan) obyektif. Dengan kata lain, jika 'pembaca' teks memahami realitas obyektif pada saat melakukan 'penafsiran historis'. Pemahaman dan kesesuaian (dengan realitas obyektif) merupakan ukuran yang dapat menentukan apakah sebuah penafsiran itu benar atau salah (Shahrur, 2000: 56-57).

Jadi, baginya, tak satu penafsiran pun mempunyai kebenaran absolut. Atas dasar ini, penafsiran al-Qur'an pada masa awal Islam hanya merupakan usaha eksegenik awal (*al-ihthimal al-awwal*), bukan satu-satunya penafsiran yang otoritatif (*at-tafsir al-wahid*), sehingga kebenarannya bersifat relatif (*nisbi*), dalam arti hanya sesuai dengan kebutuhan masanya (Shahrur, 2000: 36). Dalam hal ini dia berpegang pada adagium : tsabat al-nashsh wa-harakat al-muhtawa (teks al-Qur'an tetap, tetapi kandungannya terus bergerak atau berkembang). Dia memandang bahwa al-Qur'an seakan-akan baru saja diterima oleh kita dari Nabi Muhammad s.a.w (Shahrur, 2000: 44). Ide tentang relativitas penafsiran ini, menurutnya, diinspirasi oleh 'filsafat proses' yang dikemukakan oleh Whitehead, seorang filosof kontemporer berkebangsaan Inggris.

Contoh, Q.S. an-Nisa' (4:11), penafsiran Shahrur dalam kitabnya *al-Kitab wa-l-Qur'an*, pembagian warisan 1:2 adalah batas minimal (*al-hadd al-adna*) bagi anak perempuan dan batas maksimal (*al-hadd al-a'la*). Penafsirannya dalam buku *Nahwa Ushul Jadidah*, ayat tersebut ditafsirkan dengan menggunakan teori himpunan dan teori fungsi dalam matematika modern.

Jadi, pembagian waris untuk perempuan merupakan bagian dari proses keadilan yang diancang dalam Islam. Kewarisan perempuan pun menjadi tonggak sejarah, di mana kaum hawa menjadi bagian inhern dalam Islam. Keberadaannya bukan untuk pelengkap laki-laki. Namun, menjadi satu kesatuan yang utuh dalam kehidupan.

Lebih lanjut, Q.S. an-Nisa' (4:3), poligami diperbolehkan dengan syarat yang ditetapkan dalam ayat tersebut dan bisa diaplikasikan sesuai dengan pertimbangan kondisi masyarakat. Istri kedua dan seterusnya harus janda yang mempunyai anak yatim.

Keharusan janda ini menjadi syarat mutlak karena ayat tentang poligami didahului dengan perintah memelihara anak yatim. Oleh karena itu, istri kedua dan seterusnya yang masih perawan atau bahkan lebih cantik daripada istri pertama tidak sesuai--untuk tak menyebut melanggar-- ayat tersebut.

Ketiga, pandangan quasi-obyektivis modernis. Pandangan ini memiliki persamaan dengan pandangan quasi obyektivis tradisional dalam hal mufasir di masa kini tetap berkewajiban untuk menggali makna asal dengan menggunakan—disamping perangkat metodis ilmu tafsir—juga perangkat metodis lain. Seperti informasi tentang konteks sejarah makro dunia Arab saat penurunan wahyu, teori-teori ilmu bahasa dan sastra modern serta hermeneutika. Hanya saja, aliran quasi subyektivis modern yang diantaranya dianut oleh Fazlur Rahman (1982: 5-7) dengan konsep *double movement*, Muhammad at-Thalibi (1992: 142-144) dengan konsepnya *al-tafsir al-maqashidi* dan Nasr Hamid Abu Zaid (1995: 116) dengan konsepnya *al-tafsir al-siyaqi*, memandang makna asal (bersifat historis) hanya sebagai pijakan awal bagi pembacaan al-Qur'an di masa kini; makna asal literal tidak lagi dipandang sebagai pesan utama al-Qur'an. Bagi mereka, sarjana-sarjana muslim saat ini harus juga memahami makna di balik pesan literal, yang disebut

oleh Rahman sebagai rasio legis, dinamakan oleh at-Thalibi dengan maqashid (tujuan-tujuan ayat) atau disebut oleh Abu Zaid dengan maghza (signifikansi ayat). Makna di balik pesan literal inilah yang harus diimplementasikan pada masa kini dan akan datang.

Contoh, Q.S. an-Nisa' (4:11), pembagian 1:2 adalah historis sesuai dengan kondisi masyarakat Arab waktu turunya ayat tersebut. Makna obyektif/historis tidak harus diaplikasikan di sepanjang masa dan tempat. Signifikansi ayat tersebut adalah pemberian hak waris kepada kaum perempuan. Perempuan mempunyai hak yang sama dalam memperoleh waris sebagaimana laki-laki.

Q.S. an-Nisa' (4:3), pembolehan poligami disesuaikan dengan kondisi sejarah pada masa Nabi. Makna ini boleh ditanggihkan (dilarang). Signifikansi/pesan utama ayat tersebut adalah pembebasan kaum perempuan dari hegemoni kaum laki-laki, serta pembumian nilai keadilan. Nilai keadilan menjadi hal utama. Pasalnya, ia merupakan ruh dalam Islam.

Dengan mengikuti analisis atau pandangan ketiga, makalah ini ingin sedikit mengulas tentang perlunya penafsiran al-Qur'an yang lebih membumi (berkeadilan).

Al-Qur'an sebagai Teks Terbuka

Sebelum lebih jauh membahas mengenai al-Qur'an sebagai teks terbuka, ada baiknya diawali dengan pembahasan *parole* dan *langue*. Sebuah istilah yang diutarakan oleh Swis J. Starobinski, Bapak perintis semiotika. Dalam seluruh gejala kebahasaan—Arkoun menyebutnya *langage*—perlu dibedakan pada dua segi; sistem kebahasaan yang disebutnya sebagai *langue* dan pemakaian bahasa dalam ungkapan-ungkapan nyata yang disebutnya sebagai *parole*. Dengan kata lain, *parole* adalah penggunaan bahasa secara individual. Penutur seolah-olah memilih unsur-unsur dan "kamus" umum (*langue*) tersebut. Menurut St. Sunardi, secara implisit dapat dapat ditangkap bahwa *langue* dan *parole* berposisi, tetapi juga sekaligus saling tergantung. Itu berarti, tidak ada yang lebih utama. Di satu pihak sistem yang berlaku dalam *langue* adalah hasil produksi dari kegiatan *parole*, dan di lain pihak pemahaman *parole* serta pengungkapannya hanya

mungkin lewat dan dalam *langue* sebagai sistem (Sunardi, 1996: 65; Meuleman, 1994: 14).

Lebih lanjut, salah satu karakteristik teks, meminjam istilah Ferdinand de Saussure (1974), mengandung dua unsur penting yaitu pesan (*parole*) dan bahasa (*langue*) (Saidi, 2008: 377). Sedangkan Hjelmslev mengategorikannya dalam skema dan penggunaan. Dari dualitas inilah, menurut Ricoeur, teori tentang wacana (*discourse*) lahir. Dalam perspektif Ricoeur, *parole* atau ujaran individu identik dengan wacana (*discourse*). Menurut Ricoeur, wacana berbeda dengan bahasa sebagai sistem (*langue*). Wacana lahir karena adanya pertukaran makna dalam peristiwa tutur. Karakter peristiwa sendiri merujuk pada orang yang sedang berbicara. Ricoeur (1981: 133) menulis, “*The eventful character is now linked to the person who speaks; the event consists in the fact that someone speaks, someone expresses himself in taking up speech*”. Selanjutnya dijelaskan bahwa terdapat empat unsur pembentuk wacana, yakni terdapatnya subjek yang menyatakan, isi atau proposisi yang merupakan dunia yang digambarkan, alamat yang dituju, dan terdapatnya konteks (ruang dan waktu). Dalam wacana terjadi lalu-lintas makna yang sangat kompleks (Saidi, 2008: 377).

Sebuah teks bisa melahirkan berbagai makna yang tidak hanya mengacu pada unsur pembahasan melainkan juga mengacu pada konteks pembaca dan disiplin ilmu tertentu. Karena itu, al-Qur’an sebagai teks mempunyai karakteristik yang sangat menonjol yaitu, kemungkinan munculnya anekaragam makna, baik dilihat dari sudut pandang linguistik maupun sudut pandang *sosiologi* dan *phenomenology* (Misrawi, 2007: 67).

Senada dengan hal tersebut, Nasr Hamid Abu Zaid (2001: 17-18), menyatakan bahwa, teks al-Qur’an bisa ditafsirkan secara kaya dan luas atau tidak, sangat tergantung pada konteks sosial-budaya dan “hermeneutika dalam” (struktur nilai dan kesadaran) para pembacanya. Jadi, dalam penafsiran al-Qur’an sangat dituntut kecerdasan dan pencapaian yang serius dari para pembacanya dalam menggali pesan-pesan atau ilmu yang sangat luas dalam al-Qur’an. Dalam penafsiran al-Qur’an, sesungguhnya sering terjadi persentuhan dinamis, bahkan sering tak terduga, antara teks dan pembacanya (Setiawan, 2006: 31).

Al-Qur'an sebagai sebuah teks, lanjut Nasr Hamid Abu Zayd (2001: 77), pada dasarnya adalah produk budaya. Hal ini dapat dibuktikan dengan rentang waktu terkumpulnya teks al-Qur'an dalam 20 tahun lebih yang terbentuk dalam realitas sosial dan budaya. Oleh karena itu, perlu adanya dialektika yang terus-menerus antara teks (al-Qur'an) dan kebudayaan manusia yang senantiasa berkembang secara pesat. Jika hal ini tidak dilakukan, maka teks al-Qur'an akan hanya menjadi benda atau teks mati yang tidak berarti apa-apa dalam kacamata fenomena kemanusiaan. Teks al-Qur'an masih sangat mungkin menjadi obat mujarab, bacaan shalat, atau perhiasan bacaan yang dikumandangkan tiap waktu. Akan tetapi, visi transformatif dan kemanusiaan al-Qur'an akan bisa hilang begitu saja.

Lebih lanjut, Mohammed Arkoun (1987: 79), menegaskan, bahwa sebuah tradisi akan kering, mati, dan mandeg jika tidak dihidupkan secara terus-menerus melalui penafsiran ulang sejalan dengan dinamika sosial. Al-Qur'an sebagai teks yang telah melahirkan tradisi pemikiran, pergerakan, bahkan perilaku keagamaan yang sangat luas dalam rentang waktu panjang, tentu saja tidak bisa mengabaikan hal ini. Oleh karena berbagai macam metode penafsiran dan model tafsir dalam kurun waktu sejarah Islam adalah upaya yang patut dibanggakan sebagai usaha mendinamiskan al-Qur'an yang sangat universal itu.

Senada dengan Nasr Hamid Abu Zaid dan Mohammed Arkoun, M. Amin Abdullah, menyatakan bahwa al-Qur'an sebagai sebuah teks, dalam hal ini, berhadapan-hadapan dengan realitas umat Islam kontemporer yang penuh persoalan sosial dan kemanusiaan. Untuk itu diperlukan sebuah hermeneutika yang melampaui penafsiran-penafsiran klasik terhadap teks al-Qur'an. Tidak saja karena tafsiran semacam itu telah kehilangan konteks eksistensialnya, tapi juga perkembangan metodologis dalam teori-teori penafsiran kontemporer diyakini lebih mampu menyajikan dimensi-dimensi humanistik dari al-Qur'an yang selama ini tidak jarang bersembunyi di balik kekakuan teks-teks yang bernuansa religius (M. Amin Abdullah dalam Ilham B. Saenong, 2002: xxv).

Penutup

Tafsir al-Qur'an adalah produk budaya dan setiap penafsir dituntut untuk memiliki kepekaan terhadap terhadap realitas sosial. Ayat-ayat al-Qur'an harus bergerak. Artinya, harus dapat menjernihkan setiap persoalan yang timbul akibat interaksi sosial yang semakin maju.

Ketika, pemahaman terhadap al-Qur'an selalu bergerak, kita akan lebih mudah meringkai setiap persoalan dengan kepedulian pada nilai-nilai kemanusiaan yang berdimensi sosial. Ketika, semakin banyak perampasan hak atas nama agama dan teks suci oleh segelintir orang, maka harus dilawan dengan memahami al-Qur'an dalam bingkai kekinian yang mengedepankan rasa keadilan dan nilai-nilai kemanusiaan (Setiawan, 2006: 31).

Pada akhirnya, sebagaimana ungkapan Imam Ali di atas, al-Qur'an tidak akan bermakna tanpa adanya pemahaman dan penafsiran yang disesuaikan dengan realitas sosial (persoalan masyarakat). al-Qur'an akan kehilangan *élan vitalnya* jika umat Islam tidak berani menafsirkan ayat-ayat yang terkandung di dalamnya. *Wallahu a'lam.*

Daftar Pustaka

- Abdullah, M. Amin. 2001. dalam *Pengantar*, Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan, Metodologi Tafsir al-Qur'an Menurut Hassan Hanafi*, Jakarta: Teraju.
- Anwar, Cecep Ramli Bihar. 2002. "Mohammed Arkoun Cara Membaca al-Qur'an" www.islamlib.com, tanggal dimuat 9/7/2002.
- Arkoun, Mohammed. 1997. *Berbagai Pembacaan Qur'an*, alih bahasa Machasin, Jakarta: INIS.
- _____. 1987. *Rethinking Islam*, Washington DC: Center for Contemporary Arab Studies.
- Baidan, Nasruddin. 2001. "Tinjauan Kritis terhadap Konsep Hermeneutika", dalam, *Esensia Jurnal Ilmu-ilmu Ushuluddin*, Vol. 2. No. 2. Juli.

- Eliade, Mercea. t.t. *The Encyclopedia of Religion*, vol. 6, New York: Macmillan Publishing Company.
- Faiz, Fakhruddin. 2003. *Hermeneutika Qur'ani, antara Teks, Konteks, dan Kontekstualisasi*, Yogyakarta: Qalam.
- Gadamer, Hans-George. 2004. *Kebenaran dan Metode, Pengantar Filsafat Hermeneutika*, Ahmad Sahidah (penerjemah), Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Hidayat, Komaruddin. 2004. *Menafsir Kehendak Tuhan*, Jakarta: Serambi.
- Al-Jauhari, Imam Hanafi. 1999. *Hermeneutika Islam, Membangun Peradaban Tuhan di Pentas Global*, Yogyakarta: ITTAQA Press.
- Meuleman, Johan H. 1996. *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme: Memperbincangkan Pemikiran Mohammed Arkoun*, Yogyakarta: LKiS.
- _____. 1994. "Riwayat Hidup dan Latar Belakang Mohammed Arkoun", dalam, Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, alih bahasa Rahayu S. Hidayat, Jakarta: INIS.
- Misrawi, Zuhairi. 2007. *Al-Qur'an Kitab Toleransi, Inklusivisme, Pluralisme, dan Multikulturalisme*, Jakarta: Fitrah.
- Nasr, Sayyed Hossein. 1989. *Knowledge of the Sacred*, New York: State University Press.
- Palmer, Richard E. 2003. *Hermeneutika, Teori Baru Mengenai Interpretasi*, Musnur Hery dan Damanhuri Muhammed (penerjemah), Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Ricoeur, Paul. 1981. *Hermeneutics and the Human Sciences, Essays on language, action and Interpretation*, Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 1974. *The Conflict of Interpretations*, Evanston: Northwestern University Press.
- Saidi, Acep Iwan. 2008. "Hermeneutika, Sebuah Cara untuk Memahami Teks", dalam *Jurnal Sosioteknologi*, Edisi 13 Tahun 7 April.
- De Saussure, Ferdinand. 1974. *Course in Linguistics General*, London: Fontana/Colins.

- Setiawan, Benni. 2005. "Konsep Nalar Islami Mohammed Arkoun dan Implementasinya Terhadap Status Wanita dalam Hukum Kewarisan Islam", *Skripsi* tidak diterbitkan, Yogyakarta: Fakultas Syariah UIN Sunan Kalijaga.
- _____. 2006. "Pengaruh Perubahan Sosial terhadap Penafsiran al-Qur'an", dalam *Suara Muhammadiyah*, No. 11/Th. ke-91/1-15 Juni 2006 M.
- Sumaryono, E. 1995. *Hermeneutik, Sebuah Metode Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius.
- Sunardi, St. 1996. "Membaca al-Qur'an Bersama Mohammed Arkoun", dalam Johan H Meuleman, *Tradisi Kemodernan dan Metamodernisme, Memperbincangkan Pemikiran Mohammed Arkoun*, Yogyakarta: LKiS.
- Sutanto, Hasan. 1989. *Hermeneutik, Prinsip dan Metode Penafsiran al-Kitab*, Malang: Seminari al-Kitab Asia Tenggara.
- Syamsuddin, Sahiron. 2008. *Disertasi*, "Muhammad Shahrurs Koran Hermeneutik und die Debatte um sie bei muslimischen Autoren", Otto-Friedrich: Universitat Bamberg, 2006. Ditulis juga dalam *Sortcouse Filsafat*, "Tipologi dan Proyeksi Pemikiran Tafsir Kontemporer: Studi Atas Ide Dasar Hermeneutika Qur'an", UIN Sunan Kalijaga, 2 September.
- Watt, W. Montgemery. 1998. *Richard Bell: Pengantar Qur'an*, Lillian D. Tedjasudhana (penerjemah), Jakarta: INIS.
- Webster, Noah. 1979. *Webster's New Twentieth Century Dictionary*, USA: William Collins.
- Zaid, Nasr Hamid Abu. 2000. "Devine Attributes in the Qur'an; Some Poetic Aspect", dalam John Cooper, Ronald Hettle, and Mohammed Mahmoud (ed), *Islam and Modernity*, New York: I.B Touris.
- _____. 2001. *Tekstualitas al-Qur'an*, Yogyakarta: LKiS.