

# MENAFSIR KALAM TUHAN: SEBUAH KEHARUSAN

*Adnan Mahmud*

Dosen Tetap Yayasan pada STAI Alkhairaat Labuha Halmahera  
Selatan

*Abstrak: Sebagai sebuah teks, al-Quran tidak pernah berhenti dari interpretasi atau penafsiran yang itu kemudian melahirkan berjilid-jilid tafsir dengan berbagai corak dan ragam tafsiran belum lagi latar belakang sosial-budaya dan disiplin ilmu yang dimiliki sang "juru bicara". Walau disadari bahwa, dalam memahami bahasa agama adakalanya dijumpai wilayah yang remang-remang dan adakalanya sangat jelas dan mencerahkan. Karena itu, kesalahpahaman dan perbedaan interpretasi mudah saja terjadi ketika pembicara dan pendengar datang dari dunia yang berbeda, terlebih lagi kalau pembicara menggunakan bahasa kiasaan, metafor dan simbol.*

*Kata Kunci: Interpretasi dan teks al-Quran*

## A. Pendahuluan

Dari sekian agama-agama besar dunia, baik Yahudi, Kristen maupun Islam, adalah Islamlah yang memiliki Kitab Suci yang paling dijaga kemuliaannya baik dari aspek makna maupun teksnya. Tidak hanya al-Quran, ucapan Rasulullah saw. yang merupakan penjelasan terhadap al-Quran tetap terpelihara dan dijaga sampai sekarang. Bahkan umat Islam sangat fanatik dan penuh antusias dalam mensucikan al-Quran dengan cara menghafal ayat-ayatnya maupun mempelajari makna yang terkandung di dalamnya.

Sedemikian kuatnya tradisi umat Islam terhadap penghormatan dan pemeliharaan kepada teks keagamaan, Islam kemudian melahirkan sebuah peradaban teks. Kajian terhadap konsep teks hanyalah kajian yang semata-mata memfokuskan pada hakikat al-Quran dan wataknya sebagai sebuah teks bahasa. Hal ini berarti bahwa, memperlakukan al-Quran sebagai Kitab Agung yang *notabene* berbahasa Arab kering dan gersang dari dimensi historis. Sehingga untuk memisahkan teks dari

konteks situasi yang mengitarinya yang objektif-historis adalah sebuah upaya untuk menjauhkan teks dari sifat dan watak aslinya sebagai sebuah teks bahasa dan merubahnya menjadi sesuatu yang sakral, yaitu mengalihkan teks al-Quran dari tujuannya semula yaitu untuk dipahami dan ditafsirkan untuk kemaslahatan manusia. Al-Quran kemudian berubah dari sebuah teks menjadi *mushaf*, dari yang mengandung makna menjadi sesuatu yang hampa makna, kering dan gersang, yang terjadi hanyalah sekedar penghias semata. Tulisan ini mencoba untuk menganalisis sifat dan watak teks dimaksud.

## B. Menafsir Kalam Tuhan; Menjadi "Juru Bicara" Tuhan

Al-Quran dalam wujudnya sebagai *mushaf* tidak lebih dari kumpulan-kumpulan huruf yang tidak memberi makna apa-apa sebelum diajak berbicara atau sebelum diajak berkomunikasi. Sebab hanya dengan berinteraksi secara langsung dengannya, al-Quran dapat diungkapkan pesannya. Al-Quran adalah sebuah teks yang mengatasi dan melampaui teks-teks lain dalam sejarah. Sebab al-Quran merupakan wahyu yang diturunkan oleh Allah swt. kepada umat manusia untuk dijadikan sebagai *hudan* (petunjuk) bagi manusia itu sendiri. Sebagai *hudan* (petunjuk), al-Quran diharapkan memberikan makna yang jelas dan rinci melalui pengembaraannya serta dialog intelektual dengan para pembacanya.

Sebagai sebuah teks, kata Nasr Hamid Abu Zaid<sup>1</sup> al-Quran tidak pernah kering apalagi habis. Teks al-Quran bila ditafsirkan secara kaya, tergantung konteks sosial-budaya yang melatarinya dan pembaca itu sendiri. Dengan demikian, persentuhan antara penafsir dengan al-Quran merupakan pergulatan yang dinamis dan berusaha melahirkan makna yang bersentuhan langsung dengan realitas kemanusiaan kontemporer. Ibarat sebuah puisi, al-Quran tidak pernah berhenti dan membeku dari penafsirnya, akan tetapi selalu mengajak para "juru bicaranya" untuk mencari dan menjelajah, suatu "penziarahan hidup" yang tidak pernah usai.

---

<sup>1</sup> Nasr Hamid Abu Zaid, *Mafhum an-Nash Dirasah fi 'Ulum Quran* diterjemahkan oleh Khoirun Nahdliyyin dengan judul *Tekstualitas Al-Qur'an Kritik Terhadap Ulumul Qur'an*, (Yogyakarta: LKiS, 2001), cet. ke. 1, h. v

Karena itu, Bagi Arkoun sebuah tradisi akan mati, kering dan mandeg jika tidak dihidupkan secara terus menerus melalui penafsiran ulang sejalan dengan dinamika sosial yang berkembang.<sup>2</sup> Meskipun al-Quran diyakini sebagai firman Tuhan Yang Mahaghaib, namun kenyataannya firman-Nya telah memasuki wilayah historis. Sehingga dalam memahami al-Quran, terjadi interpretasi dan analogi historis-konseptual antara dunia Muhammad yang hidup di dunia Arab dengan pembaca yang hidup di zaman serta wilayah yang berbeda sama sekali.<sup>3</sup> Karena itu, ada tiga elemen pokok hermeneutika<sup>4</sup>, yaitu pengarang, teks dan pembaca yang masing-masing memiliki dunianya sendiri. Sehingga hubungan antara ketiganya semestinya selalu bersifat dinamis, dialogis dan terbuka, karena tanpa adanya wacana yang terbuka dan dinamis sebuah tradisi akan kehilangan ruhanya. Dinamika dan kreatifitas dalam memahami teks agama sangat

---

<sup>2</sup> Komaruddin Hidayat, Arkoun dan Tradisi Hermeneutika dalam John Hendrik Meuleman (penyunting), *Tradisi, Kemandirian dan Metamodernisme; Memperbincangkan Pemikiran Mohammed Arkoun*, (Yogyakarta: LKiS, 1996), cet. ke. 2, h. 25

<sup>3</sup> Komaruddin Hidayat, *Menafsirkan Kehendak Tuhan*, (Jakarta: Teraju, 2004), cet. ke. 2, h. 9-10

<sup>4</sup> Kata hermeneutika berasal dari nama *Hermes*, tokoh dalam dunia mitos Yunani yang bertugas menjadi perantara antara Dewa Zeus dan manusia. Suatu saat dihadapkan pada persoalan yang pelik ketika harus menyampaikan pesan Zeus untuk manusia. Yaitu bagaimana menjelaskan bahasa Zeus yang menggunakan "bahasa langit" agar bisa dimengerti oleh manusia yang menggunakan "bahasa bumi". Akhirnya dengan segala kepintaran dan kebijaksanaannya, Hermes menafsirkan dan menerjemahkan bahasa Zeus ke dalam bahasa manusia sehingga menjelma menjadi sebuah teks suci. Kata teks, berasal dari bahasa Latin, yang berarti produk tenunan atau pintalan. Dalam hal ini yang dipintal oleh Hermes adalah gagasan dan kata-kata Zeus agar hasilnya menjadi sebuah narasi dalam bahasa manusia yang bisa dipahami. Menurut Sayid Hossein Nasr, dalam tradisi filsafat perenial, terdapat dugaan kuat bahwa, figur Hermes tidak lain adalah nabi Idris yang disebutkan dalam al-Quran. Sementara menurut cerita yang berkembang di kalangan pesantren, pekerjaan Nabi Idris adalah sebagai tukang tenun. Lihat Komaruddin Hidayat, Arkoun dan Tradisi Hermeneutika dalam John Hendrik Meuleman (penyunting), h. 24. Pembahasan tentang hermeneutika lihat juga Komaruddin Hidayat, Arkoun dan Tradisi Hermeneutika dalam John Hendrik Meuleman (penyunting), h. 13-30. Untuk kerja-kerja hermeneutika lebih jelas lihat Josep Bleicher, *Hermeneutika Kontemporer; Hermeneutika sebagai Metode, Filsafat dan Kritik* diterjemahkan oleh Ahmad Norma Permata, (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2003), cet. ke. 1.

diperlukan, terlebih lagi jika teks dan tradisi datang dari kurun waktu, kultur dan tempat yang berbeda. Apa yang disebut sebagai pemahaman dan pengalaman agama sampai pada batas-batas tertentu merupakan refleksi dan penafsiran subjektif yang muncul dari proses dialog seseorang dengan dunia yang dihadapi, termasuk dunia tradisi dan teks keagamaan.

Persoalan akan menjadi rumit ketika jarak, waktu dan tempat kebudayaan antara pembaca, pengarang dan teks sedemikian jauh. Teks-teks keagamaan yang lahir sekian abad yang lalu di dunia Timur Tengah, ketika hadir dan bersentuhan dengan masyarakat Indonesia kontemporer tentu saja merupakan sesuatu yang asing. Oleh karena itu, bagaimana menafsirkan sebuah teks klasik atau teks yang asing sama sekali tersebut agar menjadi milik kita yang hidup di zaman dan tempat serta suasana kultural yang berbeda.<sup>5</sup>

Untuk memahami sebuah teks ibarat seorang tamu, ia datang dari masa lampau, dari "bumi" yang asing dengan kepribadian yang asing pula. Sehingga al-Quran bagi mayoritas umat Islam Indonesia, misalnya adalah jelas "tamu asing" yang bisu jika hadir tanpa penerjemah dan pemandu. Bahkan terjemahan saja tidak cukup, tanpa diulas dan ditafsirkan oleh para "pemandu wisata teks".<sup>6</sup> Maka penafsiran sebuah teks untuk merespon realitas yang ada harus dilakukan untuk mengungkap makna dan pesan yang ada di balik teks tersebut. Sehingga teks tidak harus dibiarkan membisu begitu saja tetapi harus didialogkan dengan konteks dan realitas yang mengitarinya.

Autentisitas al-Quran dapat juga dilihat sebagai produk dari sebuah wacana (*discourse*) yang sangat menekankan pentingnya tradisi lisan. Dalam wacana ini, tentu saja diyakini adanya subjek transendental yang terlibat, yaitu Tuhan yang dijurubicarai oleh Jibril kepada Muhammad saw.<sup>6</sup> Menurut Arkoun, dengan kehadiran teks al-Quran melalui penulisan, telah terjadi perubahan mendasar di kalangan umat dalam memahami wahyu. Dengan menegaskan bahwa kemungkinan telah terjadi pemiskinan makna untuk memahami wahyu dari segala dimensinya. Sehingga bagi Arkoun, firman

<sup>5</sup> Komaruddin Hidayat, *Menafsirkan Kehendak Tuhan*, h. 20

<sup>6</sup> Komaruddin Hidayat, *Menafsirkan Kehendak Tuhan*, h. 159

<sup>6</sup> Komaruddin Hidayat, *Menafsirkan Kehendak Tuhan*, h. 28

kenabian dimiskinkan menjadi firman yang berorientasi pada pengajaran, yaitu berorientasi pada abstraksi tanpa memperhitungkan secara serius pihak yang mula-mula dituju oleh firman tersebut.<sup>7</sup>

Sebab tujuan *qira'ah*, menurut Mohammed Arkoun adalah untuk mengerti (*comprendre*), yaitu mengerti akan komunikasi kenabian yang hendak disampaikan lewat teks yang bersangkutan.<sup>8</sup> Dengan lain ungkapan, tujuan pembacaan (*qira'ah*) adalah untuk mencari makna yang hendak disampaikan lewat teks tersebut. Oleh karena itu, seseorang harus mengoptimalkan setiap kemungkinan untuk terjadinya produksi makna. Optimalisasi ini dilakukan dengan jalan melihat berbagai macam tanda dan simbol yang berkaitan dengan teks tersebut sedemikian rupa, sehingga pembaca menjadi akrab dengan tanda dan simbol tersebut walaupun secara sepintas tidak tampak dipermukaan, sebab tidak mampu menangkap makna yang ada di balik simbol dan tanda yang ada dalam teks.

Membaca sebuah teks agar dapat menemukan sebuah makna, menurut Mohammed Arkoun, pertama-tama seseorang harus mengetahui arti dari apa yang kita baca. Arti selalu muncul dalam satu kalimat atau proposisi. Dan yang kedua adalah acuan (*referensi*). Referensi merupakan klaim kebenaran dari kalimat. Makna akan terbentuk lewat hubungan dialektis antara arti dan referensi. Oleh karena itu, makna sebenarnya merupakan suatu peristiwa. Dengan demikian, tujuan pembacaan (*qira'ah*) adalah tidak semata-mata untuk mengerti arti dari teks tersebut, akan tetapi lebih jauh dari itu adalah untuk mendapatkan makna teks.<sup>9</sup>

Proses pembacaan (*'amaliyyah al-qira'ah*) - yang pada intinya adalah mengurai kode (*fakk asy-syifrah decoding*) - bukan semata-mata konteks eksternal sekunder yang disandarkan pada teks. Karena ekspresi teks (*ecoding*) tidak teralisir kecuali melalui aktiivitas pembacaan itu sendiri. Dari sini menurut Nasr Hamid Abu Zaid,

---

<sup>7</sup> St. Sunardi, *Membaca Quran Bersama Mohammed Arkoun*, dalam Johan Hendrik Meuleman (penyunting), h. 65

<sup>8</sup> St. Sunardi, *Membaca Quran Bersama Mohammed Arkoun*, dalam Johan Hendrik Meuleman (penyunting), h. 65-66

<sup>9</sup> St. Sunardi, *Membaca Quran Bersama Mohammed Arkoun*, dalam Johan Hendrik Meuleman (penyunting), 670

pembicaraan tentang pembaca imajiner (*al-qari' al-mutakhayyil*) yang terdapat dalam struktur teks itu sendiri mendapatkan legitimasi.<sup>10</sup> Artinya bahwa, aktivitas pembacaan terealisasi dalam struktur teks sebagai peristiwa atau sebuah kejadian. Maka dalam perspektif ini, pembaca adalah penutur teks (*al-mutakallim*) atau pengirim pesan (*al-mursil*) yang melanggengkan pembacaan ketika menyampaikan pesan sekaligus beralih fungsi dari peran sebagai pengirim kepada peran penerima. Tetapi ini hanya pembacaan awal dengan segala mekanismenya dalam merealisasikan pembunyian teks. Pembacaan ini tidak sepenuhnya lepas dari pembaca awal - pengirim - karena pembaca eksternal (*al-qari' al-kharij*) selamanya tervisualisasi dalam hati pembaca pertama. Oleh karena itu, kehadiran pembaca yang sangat mencolok dalam teks al-Quran dan dorongan yang kuat untuk terus menerus memahami al-Quran adalah tidak terlepas dari watak pesan pengarang di satu sisi dan watak penutur di sisi lainnya.<sup>11</sup>

Sehingga menurut Hasan Hanafi, al-Quran adalah realitas yang mengejawantah dan realitas itu sendiri adalah wahyu yang telah mewujudkan (*al-wahyu waqi'un yatahaqqa wal al-waqi' wahyun mutahaqqiqun*). Dengan demikian, amatlah naif menjadikan wahyu sebagai entitas mutlak di luar ruang dan waktu atau hanya memposisikannya semata-mata sebagai rangkaian huruf dalam teks yang terkodifikasi.<sup>12</sup> Sebab penziarahan historis akan mengajak kita untuk memahami al-Quran dalam sebuah lanskap kehidupan yang kaya, sehingga mendorong munculnya pembaruan, penyegaran dan perluasan horison keagamaan. Perluasan horison sulit diwujudkan jika seseorang tidak menyadari bahwa semua peristiwa dan pemikiran selalu dibatasi oleh situasi, termasuk di dalamnya medium bahasa Arab yang digunakan oleh al-Quran dan masyarakat Arab yang disapa secara langsung ketika itu.<sup>13</sup> Al-Quran sebagai wahyu ilahi sebenarnya

<sup>10</sup> Nasr Hamid Abu Zaid, *An-Nashsh, as-Sulthah, al-Haqiqah* diterjemahkan oleh Sunarwoto dengan judul *Teks Otoritas Kebenaran*, (Yogyakarta: LkiS, 2003), cet. ke. 1, h. 134-135

<sup>11</sup> Nasr Hamid Abu Zaid, *Teks Otoritas Kebenaran*, h. 135

<sup>12</sup> Ahmad Fawaid Sjadzali, Al-Quran dan "Juru Bicara" Tuhan dalam *Tashwirul Aftar*, edisi No 18 Tahun 2004, h. 3

<sup>13</sup> Komaruddin Hidayat, *Menafsir Kehendak Tuhan*, h. 171

bergumul dan berdialog langsung dengan realitas masyarakat dan persoalan-persoalan empiris yang dihadapi oleh masyarakat pada zaman yang selalu bergulir. Al-Quran berdialog langsung dengan kebudayaan yang hidup saat itu, baik kebudayaan Quraish, Mesir, Persi, Romawi dan Yunani. Ada proses dialog yang intens antara al-Quran dengan budaya setempat.<sup>14</sup>

Karena itu, al-Quran sebagai firman Tuhan, memerlukan relawan-relawan yang bertindak sebagai 'juru bicara' Tuhan. Juru bicara yang seyogyanya "mengungkapkan" sekaligus menyuarakan apa yang dikehendaki Tuhannya. Dan umat manusia yang seharusnya bertugas sebagai relawan-relawan tersebut. Seperti pernyataan imam Ali ibn Abi Thalib yang dengan tegas mengatakan, "al-Quran diantara dua sampulnya tidak bisa 'bersuara'. Sang 'juru bicaralah' yang menyuarakannya (*al-Quran bayna daftary al-mushhafi la yantiq innama yatakallamu bihi al-rijal*)".<sup>15</sup> Karena itu, menurut Abu Zaid, syarat yang harus dimiliki oleh seorang "juru bicara" Tuhan dalam mengungkap dan "menginterogasi" firman-Nya disamping harus mengetahui bahasa Arab, seseorang juga diharuskan mengetahui aspek sosiologis atau situasi dan kondisi dimana ketika al-Quran diturunkan (*asbab an-nuzul*) dan masa kini dimana sang "juru bicara" tersebut mencerna kitab suci tersebut.<sup>16</sup> Ini artinya bahwa aspek "ke kekinian" dan "ke disinian" sangat diperlukan untuk memahami kitab suci. Sebab tanpa melihat realitas yang mengitarinya, maka sangat sulit bagi "juru bicara" untuk menangkap pesan-pesan yang ada di balik teks kitab suci tersebut.

Oleh karena itu, dalam memahami al-Quran, dihadapkan pada "dua pengarang", yaitu Allah dan Nabi Muhammad. Gagasan dasar Tuhan sebagai pengarang al-Quran telah dijurubicarai oleh Muhammad yang tentu saja diwarnai oleh bahasa dan tradisi Arab.<sup>17</sup>

---

<sup>14</sup> M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Posmodernisme*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), cet. ke. 2, h. 52

<sup>15</sup> Ahmad Fawaid Sjadzali, Al-Quran dan "Juru Bicara" Tuhan dalam *Tashwirul Afkar*, edisi No 18 Tahun 2004, h. 3

<sup>16</sup> Ahmad Fawaid Sjadzali, Al-Quran dan "Juru Bicara" Tuhan dalam *Tashwirul Afkar*, edisi No 18 Tahun 2004, h. 4

<sup>17</sup> Komaruddin Hidayat, *Menafsir Kehendak Tuhan*, h. 165

Sehingga mengetahui tentang situasi masa ketika al-Quran diturunkan menjadi sangat penting agar konteks spesifik wahyu (*asbabun nuzul*) dimana makna otentiknya bersemayam dalam teks dapat diketahui, sementara situasi kekinian dan “kedisinian” sang “juru bicara” penting untuk diperhatikan untuk menjembatani distingsi simbolik yang memperantai antara masa turunnya wahyu dengan kekinian dan “kedisinian” sang juru bicara.

Adalah Nabi Muahammad saw. sebagai salah satu juru bicara Tuhan yang mencoba menyuguhkan alternatif pembacaan-pembacaan terhadap kitab suci. Oleh karena itu, tidaklah keliru apabila dikatakan bahwa Nabi Muhammad saw. adalah juru bicara Tuhan pertama yang bertugas tidak hanya sekedar mendistribusikan wahyu yang diterimanya, tetapi juga berusaha menjelaskan firman Allah tersebut kepada umatnya agar dapat dipahami. Penjabaran Nabi Muhammad saw. tersebut kemudian tercermin dan termanifestasi dalam ucapan dan tindakannya. Eksperimentasi Nabi Muhammad saw. dalam praktek interpretatif tersebut sebenarnya merupakan pendidikan bagi umatnya bahwa al-Quran adalah sebuah “teks terbuka” meminjam istilah H. L. A. Hart.<sup>18</sup> Artinya bahwa al-Quran yang tervisualisasikan secara grafis yang berisi norma-norma yang tertulis secara baku, terbuka peluang yang cukup besar untuk diinterpretasikan.

Sesungguhnya, apa yang disebut sebagai pemahaman dan pengalaman agama sampai pada batas-batas tertentu merupakan refleksi dan penafsiran subyektif yang muncul dari proses dialog seseorang dengan dunia yang dihadapinya, termasuk dunia tradisi dan teks keagamaan itu sendiri.<sup>19</sup> Dengan kata lain, ketika seseorang membaca dan memahami sebuah teks, secara tidak langsung ia memproduksi ulang dan menafsirkan teks sesuai dengan kemampuan dan kecenderungan subyektivitasnya. Oleh karena itu, sebuah teks yang sama ketika dibaca ulang bisa jadi dapat melahirkan pemahaman baru. Sebab memahami sebuah teks pada dasarnya adalah melakukan dialog dan membangun sintesis antara dunia teks, dunia pengarang dan dunia pembaca itu sendiri.

---

<sup>18</sup> Ahmad Fawaid Sjadzali, Al-Quran dan “Juru Bicara” Tuhan dalam *Tashwirul Aftar*, edisi No 18 Tahun 2004, h. 4

<sup>19</sup> Komarudin Hidayat, *Tragedi Raja Midas, Moralitas Agama dan Krisis Modernisme*, (Jakarta: Paramadina, 1998), cet. ke. 1, h. 119

Sehingga menurut Komaruddin Hidayat, setiap pengarang, teks dan pembaca tidak bisa lepas dari konteks sosial, politis, psikologis, teologis dan konteks lain yang mengitarinya dalam ruang dan waktu tertentu. Maka dalam memahami sebuah sejarah yang diperlukan bukan hanya sekedar mentransfer makna melainkan lebih dari itu adalah mentransformasikan makna.<sup>20</sup> Dengan menyadari dimensi situasional tersebut, maka tradisi Islam dalam sejarahnya telah melahirkan sekian banyak mujtahid yang selalu berusaha memperluas horison penafsiran dan pemahaman umat Islam terhadap al-Quran dan ini berimplikasi pada perselisihan dan perbedaan pandangan antar tokoh yang satu dengan yang lainnya.

Pemahaman terhadap tradisi Islam, selalu terbuka dan tidak pernah selesai serta kering, karena pemaknaan dan pemahamannya selalu berkembang seiring dengan umat Islam yang selalu terlibat dalam penafsiran ulang dari zaman ke zaman. Dengan demikian, tidak semua doktrin dan pemahaman agama berlaku sepanjang zaman dan tempat, mengingat antara gagasan universal Islam tidak semuanya tertampung oleh bahasa Arab yang bersifat lokal-kultural, serta terungkap melalui tradisi kenabian. Itulah sebabnya dari zaman ke zaman selalu hadir para "juru bicara" Tuhan yang berusaha mengaktualkan pesan-pesan al-Quran dalam tatanan tradisi keislaman yang tidak mengenal batas akhir.

Berubahnya teks dari wilayah pengetahuan tertentu dan menjadi wilayah garapan pemikiran, menurut Ali Harb memiliki arti bahwa ia mempunyai gagasan (rancangan) dan dunianya sendiri.<sup>21</sup> Dalam *Kritik Nalar al-Qur'an*nya, Ali Harb menjelaskan bahwa teks bukanlah realitas yang ditemukan dalam arah dan tempatnya, melainkan di sana terdapat kejadian dan peristiwa yang tidak bisa dipisahkan dari penafsiran-penafsiran atau pembacaan yang ditundukkan. Artinya bahwa, pada akhirnya teks hanya berupa riwayat-riwayat dan wacana-wacana dengan wataknya menghalangi realitas, maka usaha untuk mentransformasikan atau mengaitkannya dengan realitas tertentu hanya sekedar penafsiran sebuah teks dengan teks lainnya. Hal itu

---

<sup>20</sup> Komarudin Hidayat, *Tragedi Raja Midas*, h. 120

<sup>21</sup> Ali Harb, *Naqd al-Nashsh* diterjemahkan oleh M. Faisol Fatawi dengan judul *Kritik Nalar al-Qur'an*, (Yogyakarta: LKiS, 2003), cet. ke. 2, h. 9

tidaklah berarti bahwa, teks hanya menciptakan realitas. Akan tetapi lebih dari itu, teks menciptakan realitas sekaligus memiliki (menguasai) kerealitasannya. Ia membuat kemungkinan bagi pemikiran, penengah, pemahaman atau penerima teks.<sup>22</sup> Oleh karena itu, berinteraksi dengan teks berarti membuka apa yang terhalangi (*al-mahjub*), yaitu membuka lembaran-lembaran yang tersembunyi.<sup>23</sup>

Interpretasi terhadap teks-teks agama (baik al-Quran maupun hadits Nabi saw.), merupakan satu hal yang sangat penting untuk melontarkan konsep-konsep dan pandangan-pandangannya. Interpretasi yang sejati, yaitu yang menghasilkan makna teks, menuntut pengungkapan makna melalui analisis atau berbagai konteks.<sup>24</sup> Dalam berinteraksi dengan teks tetap berdasarkan pada realitas kemanusiaan yang profan, yang bersifat sosiologis, kultural dan aspek kebahasaan.<sup>25</sup> Dan apabila diyakini bahwa peradaban itu berpusat pada "teks" yang mewakili poros yang lain, maka tidak dapat dihindari bahwa interpretasi (*ta'wil*) adalah mewakili salah satu mekanisme budaya dan peradaban dalam memproduksi pengetahuan.<sup>26</sup> Ketika teks menjadi inti bagian dari suatu peradaban atau kebudayaan, maka sudah dapat dipastikan bahwa interpretasi akan sangat beragam dan keragaman interpretasi ini terjadi oleh karena berbagai faktor dan salah satu faktor yang paling penting adalah watak ilmu yang disentuh oleh teks tersebut.<sup>27</sup>

Peradaban Arab menempatkan teks dan interpretasi terhadap teks al-Quran sedemikian penting dan menjadikan interpretasi (*ta'wil*) sebagai suatu metode. Al-Quran sebagai sebuah teks pada dasarnya merupakan produk budaya, karena terbentuk dalam realitas budaya melalui rentang dan kurun waktu lebih dari dua puluh tahun. Oleh karena itu, terjadi dialektika yang dinamis antara teks dengan realitas atau budaya setempat, maka interpretasi terhadap teks adalah mutlak

---

<sup>22</sup> Ali Harb, *Kritik Nalar al-Qur'an*, h. 9-10

<sup>23</sup> Ali Harb, *Kritik Nalar al-Qur'an*, h. 17

<sup>24</sup> Abu Zaid, *Teks Otoritas*, h. 111

<sup>25</sup> Abu Zaid, *Teks Otoritas*, h. 118

<sup>26</sup> Abu Zaid, *Tekstualitas Al-Qur'an*, h. 2

<sup>27</sup> Abu Zaid, *Tekstualitas Al-Qur'an*, h. 2,

untuk dilakukan. Sebab disadari atau tidak hampir setiap saat kita melakukan interpretasi terhadap apa yang dijumpai di sekeliling kita.

### C. Penutup

Sebagai sebuah teks, al-Quran tidak pernah berhenti dari interpretasi atau penafsiran yang itu kemudian melahirkan berjilid-jilid tafsir dengan berbagai corak dan ragam tafsiran belum lagi latar belakang sosial-budaya dan disiplin ilmu yang dimiliki sang "juru bicara". Walau disadari bahwa, dalam memahami bahasa agama adakalanya dijumpai wilayah yang remang-remang dan adakalanya sangat jelas dan mencerahkan. Karena itu, kesalahpahaman dan perbedaan interpretasi mudah saja terjadi ketika pembicara dan pendengar datang dari dunia yang berbeda, terlebih lagi kalau pembicara menggunakan bahasa kiasaan, metafor dan simbol.

Dengan demikian, maka interpretasi terhadap al-Quran adalah sebuah keharusan untuk menjembatani distingsi antara bahasa Tuhan yang melangit ke dalam realitas kehidupan manusia yang berada di bumi. Sebab setiap ajaran yang didakwahkan oleh utusan Tuhan senantiasa mengandung dua dimensi, yaitu dimensi ketuhanan yang sarat dengan nuansa langit dan agama menjadi spirit bagi terciptanya tatanan kehidupan sosial yang baik, harmonis, santun, egaliter dan penuh dengan keseimbangan. Menyadari kompleksitas korelasi antara teks, pikiran, perasaan, ucapan dan tindakan, maka disadari atau tidak setiap saat kita selalu berada dalam dunia penafsiran, sekecil apa pun penafsiran tersebut.

### DAFTAR PUSTAKA

Abu Zaid, Nasr Hamid, *An-Nashsh, as-Sulthah, al-Haqiqah* diterjemahkan oleh Sunarwoto dengan judul *Teks Otoritas Kebenaran*, cet I, Yogyakarta: LKiS, 2003

\_\_\_\_\_, *Mafhum an-Nash Dirasah fi 'Ulum Quran* diterjemahkan oleh Khoirun Nahdliyyin dengan judul *Tekstualitas Al-Qur'an Kritik Terhadap Ulumul Qur'an*, cet I, Yogyakarta: LKiS, 2001

- \_\_\_\_\_, *Isykaliyat al-Qira'ah wa Aliyyat at-Ta'wil* diterjemahkan oleh Muhammad Mansur dan Khoirian Nahdliyyin dengan judul *Hermeneutika Inklusif, Mengatasi Problematika Bacaan*, cet I, ICIP: Jakarta, 2004
- Abdullah, M. Amin, *Falsafah Kalam di Era Posmodernisme*, cet II, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997
- Bleicher, Josep, *Hermeneutika Kontemporer; Hermeneutika sebagai Metode, Filsafat dan Kritik* diterjemahkan oleh Ahmad Norma Permata, cet I, Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2003
- Harb, Ali, *Naqd al-Nashsh* diterjemahkan oleh M. Faisol Fatawi dengan judul *Kritik Nalar al-Qur'an*, cet II, Yogyakarta: LKiS, 2003
- \_\_\_\_\_, *At-Ta'wil wa al-Haqiqah: Qira'at Ta'wiliyyah fi ats-Tsaqafah al-'Arabiyyah* diterjemahkan oleh Sunarwoto Dema dengan judul *Hermeneutika Kebenaran*, cet I, Yogyakarta: LKiS, 2003
- Hidayat, Komarudin, *Tragedi Raja Midas, Moralitas Agama dan Krisis Modernisme*, cet I, Jakarta: Paramadina, 1998
- \_\_\_\_\_, *Menafsirkan Kehendak Tuhan*, cet II, Jakarta: Teraju, 2004
- \_\_\_\_\_, *Wahyu di Langit, Wahyu di Bumi: Doktrin dan Peradaban Islam di Panggung Sejarah*, Jakarta: Paramadina, 2003
- Meuleman, John Hendrik, (penyunting), *Tradisi, Kemandirian dan Metamodernisme; Memperbincangkan Pemikiran Mohammed Arkoun*, Cet II, Yogyakarta: LKiS, 1996
- Tashwirul Afkar*, edisi No 18 Tahun 2004