

Historiografi Alquran dalam Kerangka Wacana Bahasa

Iwan Setiawan & Fahmy Farid Purnama

Darussalam Islamic Institute (IAID) Ciamis, Indonesia

email: iwenkog@yahoo.com & fahmy.farid@yahoo.co.id

Abstrak

Konstruksi doktrinal-normatif Islam telah memposisikan Alquran sebagai sumber otoritatif yang menyempurnakan ajaran monoteisme sebelumnya. Di dalamnya terkandung seluruh wacana keagamaan (*al-khithâb ad-dîniy*), baik wacana ketuhanan (*ulûhiyyah*), kehidupan setelah kematian atau eskatologi (*al-ma'âd*), kenabian (*an-nubuwwah*), hingga kemanusiaan (*al-insâniyâh*). Setiap aktifitas penyingkapan wacana keagamaan berporos pada upaya memahami kandungan makna Alquran melalui aktifitas penafsiran. Tak ayal, Islam perdana sangat berkelindan dengan upaya mengefektifkan pesan *al-Haqq* melalui aktifitas interpretasi Alquran. Mengingat sedemikian pentingnya posisi Alquran dalam religiositas umat muslim, maka penelitian ini berusaha melacak fundamen dasar dari religiositas manusia. Tujuan tersebut dilakukan dengan mengelaborasi status ontologis Alquran dalam kerangka filsafat bahasa, kemudian memetakan sejarah perkembangan karakteristik nomenklatur tafsir yang berpijak pada hasil dari pelacakan status ontologis Alquran tersebut. Sementara metode yang digunakan untuk mencermati persoalan tersebut menggunakan kerangka filsafat bahasa yang tidak bisa dipungkiri menjadi medium wicara Tuhan kepada umat manusia. Melalui penenitian semacam ini, diharapkan para pengkaji Alquran dapat memahami dan menganalisa secara kritis perbedaan-perbedaan karakteristik nomenklatur tafsir sepanjang sejarah umat muslim bergumul dengan Alquran.

ملخص البحث

لقد وضع البناء الإسلامي المعياري العقائدي القرآن كمصدر موثوق به أتقن تعاليم التوحيد السابقة. فإنه يحتوي على كل الخطاب الديني، سواء في مسألة الألوهية والمعاد والنبوة والإنسانية. وكل نشاط للكشف عن محاور الحوار الديني في فهم محتوى المعنى القرآني من خلال الأنشطة التفسيرية. فمما لا شك فيه، أن الإسلام في عهد الأوائل متشابكة مع الجهود إلى تفهيم القرآن من خلال النشاط التفسيرية. وبالنظر إلى أهمية موقع القرآن في التدين الإسلامي، يحاول هذا البحث تتبع الأسس الأساسية للتدين البشري. ويتم هذا الغرض من خلال تحليل وتتبع الوضع الأنطولوجي للقرآن في إطار فلسفة اللغة، ثم تعيين خصائص التطور التاريخي في التفسير الذي يقوم على أساس نتائج تتبع الوضع الأنطولوجي للقرآن الكريم. ففي حين أن الطريقة المستخدمة لفحص هذه القضايا تستخدم إطاراً لفلسفة اللغة التي لا يمكن نفيها لتكون وسيلة تعبير الله للإنسانية. ومن خلال هذا النوع من الأبحاث، يمكن لباحث القرآن فهم وتحليل الاختلافات الحاسمة في خصائص تفاسير القرآن على مدار تاريخ المسلمين الذين يكافحون مع القرآن.

Abstract

Islamic normative construction has positioned the Qur'an as an authoritative source that perfected the teachings of previous monotheism. It contains all religious discourses (*al-khithâb ad-dîniy*), both in the divine discourse (*ulûhiyyah*), life after death or eschatology (*al-ma'âd*), prophethood (*an-*

nubuwwah), to humanity (*al-insāniyâh*). Every activity of disclosing religious discourse pivots in understanding the content of the Qur'anic meaning through interpretive activities. No doubt, the first Islam was very intertwined with the effort to embody the message of al-Haqq through the activities of the Alquran interpretation. Given the importance of the Alquran position in Muslim religiosity, this research attempts to trace the basic fundamentals of religiosity. This goal is done by elaborating on the ontological status of the Qur'an in the framework of the language philosophy, then mapping the history of the development of the characteristics of interpretive nomenclature based on the results of the ontological tracking of the Qur'an. While the method used to examine these issues uses a framework of language philosophy that cannot be denied to be God's medium of speech to humanity. Through this kind of study, it is expected that the reviewers of the Qur'an can understand and analyze critically the differences in the characteristics of nomenclature interpretation throughout the history of Muslims struggling with the Qur'an.

Keywords: Ontologi, otentisitas (*al-ashâlah*) dan keterpengaruhan (*ad-dakhîl*).

A. Pendahuluan

Watak linguistikalitas manusia¹ telah membentuk relasi signifikasi yang menjadi pintu masuk perlbagai pengandaian dan interpretasi manusia dalam relasinya dengan realitas fenomenal. Bahasa menjadi cara manusia paling primordial untuk mematerialkan pengalaman dan kesadarannya atas segala bentuk keterlibatannya di dunia. Proses mematerialkan tersebut telah membentuk jejaring makna yang memungkinkan manusia memahami dunia, termasuk memahami makna imannya. Namun demikian, terdapat satu kenyataan mendasar bahwa bahasa tidak pernah mampu menampilkan realitas secara jernih dan utuh. Kenyataan dalam dirinya sendiri selalu lebih rimba dari apa-apa yang terujar, tertabir dalam labirin bahasa.

Dalam analisa linguistik, sebagaimana diuraikan Sugiharto, persoalan keterbatasan bahasa dapat ditelisik melalui dua konteks, yaitu konteks pengalaman dan konteks kerangka konseptual. Dalam konteks pengalaman, batas bahasa disebabkan pengalaman nyata selalu lebih luas, lebih dalam, dan rumit dari bahasa. Artinya, kekayaan pengalaman tidak pernah memadai untuk disederhanakan ke dalam struktur linguistik. Sedangkan dalam konteks kerangka konseptual, persoalan bahasa berkaitan dengan 'paradoks diri', yakni segala konstruk linguistik atau segala

¹ Maksud watak linguistikalitas, bahwa proses eksternalisasi Ada selalu melewati penyingkapan bahasa terlebih dahulu. Meminjam proposisi yang disinggung Gadamer, '*Being that can be understood is language*' (Ada/pengada yang bisa dimengerti/dipahami adalah bahasa). Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, terj. Joel Weinsheimer dan Donald G. Marshall, cet. ke-3 (New York: Continuum, 2004), h. 470.

kerangka konseptual umumnya mendasarkan diri pada pengandaian-pengandaian yang tidak bisa dieksplisitkan dalam bahasa itu sendiri.²

Meminjam ungkapan Al-Nifari bahwa, '*semakin luas pandangan (visi) seseorang, semakin sempit/terbatas—cara—pengungkapannya*,³ bahasa mengilustrasikan batas pemahaman manusia saat mencandra segala sesuatu. Watak dasar bahasa ini disinggung juga oleh Wittgensein bahwa '*what we cannot speak about we must pass over in silence*'.⁴ Melalui menginterpretasi ungkapan tersebut, dapat dipahami bahwa baik Al-Nifari maupun Wittgensein tengah memotret keterbatasan fungsi representatif bahasa. Dampak dari batas representatif tersebut, realitas yang terbahasakan menjadi sebatas pengejawantahan kenyataan yang tidak pernah paripurna, atau paling tidak senantiasa tertabir di balik selubung bahasa. Selalu ada yang luput dan tak terbaca dari realitas yang termaterialkan ke dalam suatu ungkapan bahasa.

Kemudian dalam kaitannya dengan wacana keislaman, persoalan bahasa banyak bersinggungan dengan Alquran dan diskursus tafsir. Menjadi fakta yang tak terbantahkan bahwa Alquran tersajikan dalam bahasa Arab, sebagaimana difirmankan bahwa, '*Dan sesungguhnya Alquran ini benar-benar diturunkan oleh Tuhan semesta alam, dibawa oleh ar-Rûh al-Amîn (Jibril) ke dalam hatimu (Muhammad) agar kamu menjadi salah seorang di antara orang-orang yang memberi peringatan, dengan bahasa Arab yang jelas. Dan sesungguhnya Alquran itu benar-benar (tersebut) dalam Kitab-Kitab orang yang dahulu.*' [Q.S. 26:192-196]. Fakta tersebut menegaskan bahwa persoalan batas bahasa turut bersinggungan dengan bagaimana manusia memahami dan menginterpretasikan realitas yang diketengahkan dalam Alquran.

Sebagaimana diyakini umat muslim, konstruksi doktrinal-normatif Islam telah memposisikan Alquran sebagai sumber otoritatif yang menyempurnakan ajaran monoteisme sebelumnya. Di dalamnya terkandung seluruh wacana keagamaan (*al-khithâb ad-dîniy*), baik dalam wacana ketuhanan (*ulûhiyyah*), kehidupan setelah kematian (*al-ma'âd*), kenabian (*an-nubuwwah*), hingga kemanusiaan (*al-insâniyâh*). Setiap aktifitas penyingkapan wacana keagamaan berporos pada upaya memahami kandungan makna Alquran melalui aktifitas penafsiran. Tak ayal, Islam perdana

² Bambang Sugiharto, *Posmodernisme*, cet. ke-8 (Yogyakarta: Kanisius, 2005), h. 84-86.

³ Muhammad ibn Abd. al-Jabar an-Nifari, *Kitâb al-Mawaqif*, A. J. Arberry (ed.), cet. ke-1 (Kairo: Maktabah al-Mutanabbiy, tt.), h. 51.

⁴ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, cet. ke-1 (New York: Routledge, 2001), h. 89.

sangat berkelindan dengan upaya mengejawantahkan pesan *al-Haqq* melalui aktifitas interpretasi Alquran.⁵ Dinamika penafsiran menjadi elemen yang paling berperan atas pelbagai corak pemahaman Islam.

Mengingat Alquran hadir dalam bahasa Arab, persoalan batas representatif bahasa juga penting menjadi perhatian dalam upaya pengembangan wacana tafsir yang dewasa ini cenderung mengalami stagnasi oleh sebab anggapan interpretasi Alquran yang telah dianggap paripurna. Padahal, peradaban Islam pernah mendapati fase sejarah ketika wacana tafsir menjadi sedemikian kaya. Arus perkembangan diskursus tafsir berdinamika dengan gerak realitas internal maupun eksternal. Artinya penafsiran Alquran berkembang sejalan dengan dinamika perkembangan ilmu pengetahuan dan corak kebudayaan di masanya, baik keilmuan yang muncul dari tradisi Arab (internal) ataupun dari wilayah-wilayah taklukan Arab-Islam (eksternal). Muncul semacam proses menarik persoalan bahasa ke dalam fungsi transformatif, bahkan fungsi spekulatifnya. Melalui fungsi transformatif dan spekulatif bahasa, interpretasi menjadi instrumen terpenting untuk memperluas kemungkinan cakupan tafsir Alquran, agar—meminjam ungkapan ikonik Al-Jabiri—kontekstual bagi masanya (*mu`âshiran li nafsih*) juga bagi masa setelahnya (*mu`âshiran li ba`dih*).

Persinggungan diskursus tafsir dengan Hadits Nabawi, syair *jâhiliy*, *Isrâiliyyat*, ilmu *nahwu*, *kalâm*, *fiqh*, *tashawuf*, bahkan filsafat, turut mendekorasi khazanah diskursus tafsir. Hal tersebut terpotret dalam rentang sejarah peradaban Islam yang telah menghasilkan nomenklatur tafsir yang sangat kaya. Dinamika penafsiran Alquran dan pelbagai coraknya telah mengejawantahkan enadapan-endapan kesadaran religiusitas beserta pelbagai pemahaman atasnya. Banyak corak khazanah tafsir yang muncul, mulai corak *al-tafsîr bi al-matsûr*, *al-tafsîr bi ar-ra'yi*, hingga *al-tafsîr al-isyâriy*. Pada titik kulminasi perkembangan tafsir di masa tersebut, Alquran tengah menemukan watak historikalitas dan realitas paling materialnya; sebagai dinamika pemahaman manusia atas upaya penyingkapan wicara *al-Haqq* yang dimediasi bahasa.

⁵ Berbeda dengan peradaban Yunani yang dicirikan sebagai peradaban akal, ataupun Mesir kuno sebagai peradaban setelah kematian, keterikatan peradaban Islam dengan *Nash* Alquran menjadikannya dicirikan sebagai peradaban teks (*hadlârah an-nash*). Nasr Hamid Abu Zaid, *Mafhum an-Nash: Dirâsah fi 'Ulum Alquran*, cet. ke-6 (Beirut: Al-Markaz ats-Tsaqafi, 2005), h. 24-25.

Keterlibatan bahasa dalam proses penyingkapan wicara *al-Haqq* sepanjang sejarah pengumpulan religiusitas umat Islam tentu meniscayakan Alquran didudukan dalam dua dimensi sekaligus dalam satu waktu: dimensi transendental dan dimensi historis. Mengutip pernyataan sahabat Ali ibn Abi Thalib, *‘sesungguhnya Alquran ini hanyalah tulisan yang termuat diantara dua sampul, tidak bisa berbicara apa-apa, tetapi manusialah yang berbicara’*.⁶ Maka secara normatif, dalam hubungannya dengan normativitas doktrinal Islam, Alquran merupakan wahyu Tuhan yang *azali* (melampaui konsepsi ruang dan waktu manusia). Sedangkan keterlibatan sosio-kultur bangsa Arab telah membatasi horizon interpretatifnya sebagai bagian dari fenomena historis (sebagai dinamika pemahaman manusia).⁷ Dua sisi ini tentu bukan untuk dibenturkan satu sama lain, namun harus dipahami sebagai anyaman ontologis yang menjadi titik tolak setiap upaya penyingkapan kandungan makna di dalamnya.

B. Status Ontologis Alquran

1. Antara Otentisitas Wicara Tuhan dan Fenomena Historis

Tulisan ini dimulai dari sebuah permenungan bahwa keyakinan (iman) menjadi sisi paling ‘paradoks’ dari manusia, namun seringkali menampilkan kebenaran yang mengatasi setiap usaha penjelasan logis apapun. Dalam ungkapan Dallas M. High, *believing is not describing something or the action we are doing; it is doing something*.⁸ Artinya, keyakinan tidak menuntut suatu penjelasan deskriptif tentang segala sesuatu, namun lebih pada keluruhan perilaku seseorang yang didorong oleh keyakinannya. Maka apapun yang berpijak pada nilai-nilai keimanan akan selalu ‘benar’ secara *apriori*, baik nilai, sikap, ataupun cara pandang atas dunia (*Weltanschauung*), tanpa terlebih dahulu melalui proses pendeskripsian dan sofistikasi yang rumit.

Bagi umat Islam sendiri, perbincangan Alquran tidak pernah lepas dari kerangka teologis-normatif iman. Alquran diyakini sebagai pengejawantahan wicara Tuhan (wahyu) yang autentik dan sakral; wicara yang mengatasi waktu dan imanenitas manusia. Dimensi transendental dan nilai sakralitas telah menjadikan Alquran tak terabstraksi oleh penjelasan logis apapun, bahkan

⁶ Ibn Jarir ath-Thabari, *Tārīkh ath-Thabari*, Muhammad Abu al-Fadl Ibrahim (ed.), cet. ke-2 (Kairo: Dar al-Ma’arif, tt.), vol. V, h. 66.

⁷ Nasr Hamid Abu Zaid, *Falsafah at-Ta’wīl*, cet. ke-6 (Beirut: Al-Markaz ats-Tsaqafiy al-‘Arabiyy, 2007), h. 264.

⁸ Dallas M. High, *Language, Person and Belief* (New York: Oxford University Press, 1967), h. 150.

cenderung *ahistoris*. Maka secara normatif Alquran selalu benar sejak dalam lokus pebatinan seorang muslim. Namun masih banyak yang tidak memperhatikan kenyataan dasar bahwa Alquran juga hadir dan terlibat secara langsung di tengah-tengah sistem sosial yang memiliki aras kebudayaan tertentu, sebagai ujaran yang berkebudayaan. Selalu ada situasi yang terlibat dalam proses pemahaman Alquran, bukan semata-mata muncul dari ruang kehampaan belaka. Pembuktian paling jernih dari asumsi tersebut adalah bagaimana Alquran tampil menggunakan Bahasa Arab.

Penggunaan medium bahasa Arab dalam penyampaian pesan-pesan wahyu menjadi indikasi paling kuat untuk memposisikan pemahaman manusia terhadap Alquran sebagai bagian dari fenomena historis. Dalam konteks Islam perdana, pemahaman manusia atas Alquran hadir dalam bingkai sejarah, kebudayaan, dan nalar masyarakat Arab. Terkait hal ini, tesis Nasr Hamid Abu Zaid menarik, bahwa Alquran teranyam kuat dengan budaya dan nalar Arab. Pemahaman Alquran merupakan konstruksi budaya sekaligus membentuk kebudayaan (*tasykîl wa tasyakkul tsaqâfi*).⁹ Selalu ada momen-momen historis dan dialektis ketika Alquran diujarkan, ditransmisikan, dituliskan, hingga dibukukan.

Dua latar belakang ini tentu akan menciptakan watak dan signifikasi kajian Alquran yang berbeda satu sama lain. Untuk itu, kajian Alquran harus ditelisik dari dua sisi tadi secara bersamaan: *Pertama*, transendentalitas Alquran (*ulûhiyyat Alquran*) yang dipahami dalam kerangka teologis-normatif agama Islam. *Kedua*, historikalitas Alquran (*târikhiyyat Alquran*) sebagai proses sofistikasi kandungan makna Alquran.¹⁰ Tanpa menjernihkan dua titik tolak ini, perbincangan Alquran berpotensi menimbulkan polemik, sebagaimana—terlepas dari motif politik dan kekuasaan yang melingkupinya—polemik kemakhlukan Alquran yang terekam dalam fase sejarah peradaban Islam di masa Dinasti Abbasiyah.¹¹

⁹ Nasr Hamid Abu Zaid, *Maḥmūn an-Nash*, h. 24-25.

¹⁰ Sebagaimana telah dikutip sebelumnya dalam surat asy-Syu'ara: 192-196, ayat ini bisa dijadikan pintu masuk untuk menjelaskan dua dimensi tersebut. Pada empat ayat pertama, terlihat jelas bagaimana Alquran dipahami dalam citra transendentalitas wicara Tuhan. Sedangkan dua ayat terakhir mendudukan Alquran sebagai sebuah fenomena. Muhammad Abed al-Jabiri, *Madkhal ilâ al-Qur'ân al-Karîm*, cet. ke-3 (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiah, 2010), h. 22-23.

¹¹ Polemik ini muncul pada akhir masa pemerintahan Dinasti Umayyiah. Adalah Al-Ja'd ibn Dirham, guru Marwan ibn Muhammad yang menjadi khalifah terakhir Dinasti Umayyiah, yang pertama kali memunculkan wacana kemakhlukan Alquran. Darinya, Jahm ibn Sofwan mempelajari dan menjadi prinsip dasar sekte Jahmiyyah. Dari kedua tokoh inilah, wacana kemakhlukan Alquran menjadi kesadaran umum sekte Mu'tazilah. Pada akhir masa Dinasti Umayyiah, isu kemakhlukan Alquran menjadi perbincangan umum, namun tidak sampai menjadi polemik negara. Pada masa Dinasti Abbasiyyah, polemik ini menjadi isu Negara yang

Untuk menjernihkan polemik kemakhlukan tersebut, lalu mendudukan Alquran dalam dua dimensi sekaligus secara proporsional, perlu penelusuran terkait struktur nalar Arab dan kaitannya dengan kedudukan bahasa terlebih dahulu. Pertimbangannya, agama dengan segala elemen transendental dan sakralitasnya merasuk luruh dalam tatanan sosial melalui proses keseharian kultural. Alquran juga tidak mungkin diposisikan sedang memunggungi realitas kebudayaan bangsa Arab, mengingat objek sasaran wahyu pada masa Islam perdana sendiri adalah masyarakat Arab.

2. Bahasa sebagai Penanda dan Batas Dunia

Bahasa berperan memelihara kenyataan, identitas, nalar, hingga epos suatu peradaban. Bahasa menjadi medium ekspresi dan eksternalisasi atas ingatan-ingatan yang tertanam dan membentuk watak kesadaran suatu masyarakat. Tanpa bahasa, fenomena apapun kehilangan maknanya, tidak mampu berelasi dengan kesadaran. Dengan proses pembahasaan, setiap fenomena manusia menjadi terjelaskan, terungkap dan terpahami. Maka mengidentifikasi fenomena sosial dan watak genial nalar Arab tidak bisa mengabaikan bagaimana mereka memperlakukan bahasanya.

Bangsa Arab sendiri sangat mencintai bahasanya, bahkan cenderung mengagungkannya, hingga dianggap sesuatu yang bersifat mistikal. Pembahasaan menjadi cara masyarakat Arab mengungkapkan kehadiran diri, kemudian berelasi dengan kesadaran komunal (kesukuan). Bahasa menjadi tempat mengikat dan menitipkan ingatan bangsa Arab. Kekuatan bahasa telah menjadikan bangsa Arab sebagai—dalam istilah Al-Jabiri—*hayawân fashîh* (hewan yang fasih—berbahasa).¹² Gubahan syair *jâhiliy* merupakan puncak dari kefasihan bangsa Arab pra-Islam. Ada semacam proses mimetikalitas (*al-muhâkah*) kesadaran dan nalar bangsa Arab yang terabadikan syair *jâhiliy* terkait tradisi, etika, nilai, dan kenyataan sosial.

berujung pada tragedi *miḥnah* (pengadilan) di masa pemerintahan Al-Ma'mun (198-218 H). Sekte Mu'tazilah memaksakan pendapatnya terkait kemakhlukan Alquran yang mendapat sokongan khalifah. Sedangkan ulama yang tidak sependapat dengan mereka dihukum cambuk dan dipenjara. Diantara mereka yang mendapat perlakuan demikian dari Al-Ma'mun adalah Ahmad ibn Hambal, Bisri ibn Walid, Ali ibn Muqatil, Abu Hasan az-Zayadi, dan Ibn Bukka'. Selengkapnya lihat: Ahmad Amin, *Duhâ al-Islâm*, cet. ke-2 (Kairo: Maktabah Al-Usrah, 1990), vol. III, h. 164 dan 171-175.

¹² Muhammad Abed al-Jabiri, *Takwîn al-'Aql al-'Arabîy*, cet. ke-10 (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiah, 2009), h. 75.

Tema-tema dalam syair *jâhiliy* mencerminkan kehidupan sosio-kultur masyarakat Arab, mulai dari cinta (*al-gazl*), pujian (*al-madh*), ejekan/olokan (*al-hijâ*), keangkuhan (*al-fakhr*), ratapan (*al-ratsâ*) dan lainnya. Dengan pujian mereka merayu tuhan, dengan olokkan mereka melaknat musuh-musuhnya, dengan ratapan mereka mereka mendo'akan dan mem mantra-mantra arwah leluhur. Mereka membayangkan bahwa seorang penyair mengalami semacam peristiwa kerasukan atau ekstase, sehingga tiap baris kata yang terujar dianggap sebagai titah pandita di luar kuasa manusia. Tentunya hal ini mencerminkan lokus pebatinan dan fenomena keseharian mereka.¹³

Kemampuan penyair Arab Jahiliyah yang diyakini mampu berkomunikasi dengan realitas spiritual, menjadikan para penyair menduduki kasta yang cukup tinggi di dalam struktur sosial masyarakat Arab. Para penyair dipandang sebagai orang yang paling berilmu di masanya. Dalam analisa Ahmad Amin, para penyair merupakan sumber ilmu pengetahuan (*ahl al-'ilm/al-ma'rifah*).¹⁴ Namun tentunya pengertian orang alim di sini merujuk pada tradisi keilmuan yang berkembang di kalangan Arab, seperti ilmu riwayat dan nasab, bukan kemampuan penalaran logis sebagaimana yang berkembang dalam tradisi Filsafat Yunani. Dengan demikian, bahasa telah menjadi 'penanda identitas' peradaban bangsa Arab yang membentuk struktur kesadaran dan watak kebudayaan Arab Jahiliyah.

Pada realitas sosial yang begitu terpesona dengan bahasa (kesusastraan) semacam inilah Alquran pertama kali turun melalui lisan Nabi Muhammad SAW. yang *ummiy*, seperti mayoritas masyarakat Arab di masa tersebut.¹⁵ Jangankan mengerti seluk-beluk sastra Arab *jâhiliy*, tentang baca-tulis saja tidak memiliki kapasitas yang mumpuni sama sekali. Seseorang yang tidak memiliki latar kesusastraan yang baik ternyata menjadi pengejawantah wahyu Tuhan. Namun dalam perspektif beberapa ulama, justru di situlah salah satu letak *al-i'jâz al-Qur'âniy*.¹⁶

¹³ Syaqui Dlaif, *Târikh al-Adab al-'Arabiyy: Al-'Ashr al-Jâhiliy*, cet. ke-18 (Kairo: Dar al-Ma'arif, tt.), h. 195-196.

¹⁴ Kata العلم bermakna المعرفة Lihat: Ahmad Amin, *Fajr al-Islâm*, cet. Ke-10 (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabiyy, 1969), h. 55.

¹⁵ [...] (yaitu) Orang-orang yang mengikuti Rasul, Nabi yang Ummiy yang (namanya) mereka dapati tertulis di dalam Taurat dan Injil yang ada di sisi mereka [Q.S. Al-A'raf: 152]. Dalam tafsiran Al-Raghib al-Ashfahaniy, yang dimaksud dengan *ummiy* dalam ayat tersebut bahwa Nabi Muhammad SAW. merupakan pribadi yang tidak bisa membaca dan menulis. Al-Raghib al-Ashfahaniy, *Al-Mufradât fî Gharîb al-Qur'ân*, Muhammad Sayyid Kaelani (ed.) (Beirut: Dar al-Marefah, tt.), h. 23.

¹⁶ Fakhruddin Al-Razi, *At-Tafsîr al-Kabîr*, cet. ke-1 (Beirut: Dar al-Fikr, 1981), vol. XV, h. 25-26.

Alquran menantang para pujangga Arab jahiliyah—bahkan seandainya manusia berserikat dengan bangsa jin sekalipun—untuk menyusun wicara seperti Alquran seluruhnya [Q.S. Ath-Thur: 34], sepuluh surat [Q.S. Huud: 13], satu surat [Q.S. Yunus: 38], bahkan satu ayat saja [Q.S. Al-Baqarah: 23]. Ketidakmampuan mereka menerima tantangan Alquran untuk menyusun wicara seperti Alquran semakin mengukuhkan bahwa terdapat hal yang istimewa dalam bahasa Alquran, melebihi keistimewaan bahasa syair-syair pujangga Arab Jahiliyah.¹⁷

Keindahan bahasa Alquran justru terdengar asing namun megah bagi para pujangga Arab Jahiliyah, melampaui kesadaran estetis mereka. Padahal selama masa jahiliyah kesusastraan menjadi ilmu pengetahuan yang begitu dekat dan akrab dengan mereka. Dari titik tolak ini, perlu penjernihan terkait status ontologis bahasa terlebih dahulu. Paling tidak untuk mengurai polemik bahwa bahasa Alquran sebagai sesuatu yang muncul dari luar kesadaran berkebudayaan manusia.

3. Status Ontologis Bahasa

Bahasa memiliki signifikasi penting dalam proses transformasi wacana keagamaan. Relasi interpretatif antara sumber otoratif keagamaan dengan konstruksi kebudayaan senantiasa dimediasi oleh bahasa—khususnya terkait bahasa Alquran. Hal tersebut telah memantik polemik tersendiri di seputar status ontologis bahasa. Ibn Faris memandang bahasa bersifat *tauqifiy*, yaitu sebagai pemberian langsung dari Allah SWT. Adapun Ibn Jinni—walaupun cenderung tidak membuat ketegasan dan terkesan mengambang—lebih melihat bahasa sebagai suatu proses yang berkembang sejalan dengan pertumbuhan nalar kebudayaan manusia, sebagai sebuah fenomena sosial, atau bersifat *ishtilâhiy*.¹⁸ Teori kedua ini sendiri banyak dikukuh oleh sekte Muktazilah.

Meminjam pemaparan Al-Razi dalam kitab *Al-Mahshûl*, permbahasan di seputar status bahasa terpetakan ke dalam empat gagasan utama:¹⁹

¹⁷ Abdul Qahir al-Jurjaniy, “Ar-Risâlah asy-Syâfiyah”, dalam *Tsalatsu Rasâil fî l’jâz Al-Qur’ân li Al-Rumâniy wa Al-Khathâbiy wa Abdul Qahir Al-Jurjaniy*, Muhammad Ahmad Khalafullah dan Muhammad Zaghlul Salam (ed.) cet. ke-5 (Kairo: Dar Al-Ma’arif, 2008), h. 120.

¹⁸ Abu al-Fath ‘Utsman ibn Jinni, *Al-Khasâis*, cet. ke-5 (Kairo: Al-Haiah Al-Mashriyah Al-‘Amah, 2010), h. 49. Lihat juga: Ibn Faris, *Al-Shâhabiy fî Fiqh Al-Lughah*, www.al-mostafa.com, pdf, h. 3.

¹⁹ Fakhruddin Al-Razi, *Al-Mahshûl fî ‘Ilm Ushûl Al-Fiqh*, cet. ke-1 (Kairo: Dar as-Salam, 2011), vol. I, h. 138-139.

- a. Abbad ibn Sulaiman Al-Shaimuriy lebih melihat bahasa sebagai sistem penandaan (*dalâlah*) yang menunjukkan suatu makna dengan sendirinya (*li dzâtihi*). Artinya, makna kata bukan bentukan budaya, tapi mengacu pada makna determinan (stabil dan pasti) sejak kemunculannya. Hanya saja, asumsi Al-Shaimuriy menjadi problematis jika melihat kenyataan bahwa bahasa muncul dalam bentuk yang sangat beragam.
- b. Asy`ariyah dan Ibn Furak melihat bahasa sebagai sistem penandaan hasil dari tangkapan-tangkapan realitas (*bi al-wadl`i*). Tapi dalam hal ini modelnya lebih bersifat *tauqîfiy* (pemberian langsung dari Allah SWT.), dengan mengacu pada wahyu atau ilham (*bi al-naql*). Sehingga peranan manusia atas pemaknaan kata cenderung terabaikan. Mereka berpijak pada ayat: 'Dan Dia mengajarkan kepada Adam Nama-nama benda (*al-asmâ'*) seluruhnya'. [Q.S. Al-Baqarah: 31].
- c. Abu Hasyim Al-Jubai mempunyai kesamaan paradigma dengan Asy`ariyah dan Ibn Furak. Mereka sama-sama memandang makna kata sebagai hasil tangkapan realitas (*bi al-wadl`i*). Namun di sini acuannya adalah akal, dengan menjadikannya sebagai perangkat pemunculan makna yang didasarkan pada bagaimana manusia melakukan pencerapan fenomena kesehariannya, kemudian dibahasakan (*ishthilâhiy*). Pijakannya ayat: 'Kami tidak mengutus seorang rasul-pun, melainkan dengan bahasa kaumnya'. [Q.S. Ibrahim: 4]. Baginya, ayat ini menegaskan bahwa pengutusan rasul selalu disesuaikan dengan bahasa yang digunakan masyarakat setempat. Dengan demikian, kemunculan bahasa selalu lebih dahulu dari risalah.
- d. Beberapa ulama lebih memandang bahwa sebagian kata bersifat *ishthilâhiy* dan sebagian lainnya *tauqîfiy*.

Pembahasan klasik terkait status ontologis bahasa ini memang cenderung bersifat spekulatif dan terbuka untuk setiap usaha kritis pendedahannya.²⁰ Namun jika ditelisik sebagai sebuah fenomena

²⁰ Dalam kajian linguistik modern, pembahasan muasal bahasa terpetakan ke dalam tiga gagasan besar, yaitu: teologis, naturalis, dan konvensionalis. *Pertama*, pendukung aliran teologis mengatakan manusia berbahasa karena anugrah Tuhan yang awalnya diajarkan pada Nabi Adam selaku nenek moyang manusia. *Kedua*, kelompok naturalis beranggapan bahwa kemampuan berbahasa manusia merupakan bawaan alam, seperti halnya kemampuan melihat, mendengar maupun berjalan. *Ketiga*, aliran konvensionalis lebih melihatnya sebagai produk sosial yang tersepakati bersama kemudian dilestarikan secara

kebudayaan manusia, bahasa tidak mungkin diasumsikan bersifat statis. Gerak kebudayaan manusia selalu berbanding lurus dengan perkembangan bahasanya. Jikapun bahasa dipahami dari titik tolak *tauqifiy*, bahasa selalu memiliki batas fenomenal. Artinya, meta-bahasa selalu berkelindan erat dengan batas-batas pengalaman indrawi manusia yang turut membentuk pemahamannya. Sehingga makna kata yang diandaikan sebagai makna paripurna senantiasa terbentur dengan batas tadi. Hal ini telah menjadikan makna bahasa selalu hadir dalam dimensi historisitasnya.

Maka yang terpenting di sini bukan polemik antara watak *tauqifiy* atau *ishtilâhiy* bahasa, terutama kaitannya dengan bahasa Alquran. Namun signifikasi terpenting di sini lebih pada pembentukan konstruk ontologis bahasa yang memediasi sekaligus meleburkan antara watak keduanya. Watak *tauqifiy* berfungsi sebagai pembuka cakrawala pemaknaan yang tak tunggal dan tak paripurna. Bahasa dipahami dalam konteks potensialitas pemaknaannya dalam menunjukkan realitas sesuatu. Sedangkan watak *ishtilâhiy* bahasa lebih sebagai batas fenomenal bahasa. Setiap makna yang muncul dari bahasa sangat terikat dengan pengalaman-pengalaman manusia. Dengan perspektif semacam ini, bahasa menemukan sisi representative sekaligus transformatif sebagai suatu pemahaman manusia atasnya, berkembang melewati batas ruang dan waktu.

Hal di atas tidak terlepas dari asumsi bahwa setiap kehadiran memiliki empat lapis eksistensial, *dzâhir* (eksoteris), *bâthin* (esoteris), *had* (diferensia), dan *mathla'* (tujuan awal). Sisi eksoteris merupakan kehadiran paling material, sebagai suatu kenyataan empiris dan indrawi. Sisi esoteris merupakan jiwa yang bisa terproyeksikan ke dalam bentuk indrawi. Diferensia sebagai jeda pembeda antara satu hal dengan lainnya. Dan *mathla'* merupakan tujuan awal atas setiap eksistensi yang ada.²¹

Jika sebelumnya telah di singgung bahwa bahasa merupakan elemen paling primordial dalam proses penyingkapan segala sesuatu dari ruang ketersembunyian eksistensial, maka watak linguistikalitas keberadaan ini menjadikan *Ada (al-Wujûd)* selalu bersemayam dalam bahasa. Keberadaan sesuatu tidak mungkin terpisah dari bahasa, dan pemahaman tentang bahasa tidak akan pernah terpisah darinya. Pada titik inilah, bahasa bukan hanya dipahami dalam fungsi deskriptif ataupun transformatifnya saja, tetapi juga dalam fungsi eksistensialnya. Bahasa bukan sekedar

turun-temurun. Komarudin Hidayat, *Menafsirkan Kehendak Tuhan*, cet. ke-2 (Jakarta Selatan: Teraju, 2004), h. 35-37.

²¹ Nasr Hamid Abu Zaid, *Falsafah at-Ta'wil*, h. 276.

bunyi-bunyian belaka, tapi justru berpenghuni dan memiliki empat lapis eksistensial seperti halnya *al-Wujûd*.²²

Meminjam Gubahan syair Ibn `Arabi:

إن الكلام عبارات وألفاظ
وقد تنوب إشارات وإيماء
لولا الكلام لكنا اليوم في العدم
ولم تكن ثم أحكام وأنباء
وإنه نفس الرحمن عينه
عقل صريح وفي التشريع أنباء
فيه بدت صور الأشخاص بارزة
معنى وحسا وذلك البدو إنشاء

Sesungguhnya *kalâm* (wicara) adalah ungkapan dan kata-kata
Sesekali tergantikan isyarat-isyarat dan semesta petanda
Tanpa *kalâm*, hari ini kita tetap dalam tiada (totalitas ketiadaan)
Takkan pernah ada hukum-hukum dan kisah-kisah
Sejatinya itu adalah nafas Sang Maha Pengasih
Sebenar-benarnya Akal Ilahi, dan tutur (kabar)
pensyari`atan
Di dalamnya, sesegala (menjadi) nampak jelas dalam makna dan
tubuhnya
Ketersingkapan itu adalah pemunculan (dari
ketersembunyan).²³

Kandungan syair ini tengah menyiratkan bahwa bahasa mengandung lapis-lapis eksistensial, sekaligus menunjukan signifikasi *kalâm* (ujaran) dalam proses penyingkapan *al-Wujûd*. Tanpa kata, realitas apapun tidak akan pernah tertandai, tidak pernah tersingkap dari ketersembunyiannya. Pada titik inilah, Alquran menandai sekaligus menyingkap kehadiran *Wujûd al-Haqq*.

Terlepas dari polemik asal-usul bahasa berikut usaha penjernihan atasnya tadi, suatu peradaban selalu menitipkan ingatan, pengalaman, pengetahuan, epos, hingga falsafah hidup di

²² Menurut analisa Azhari Noer, kata *al-Wujûd* digunakan Ibn Arabi untuk menunjukan wujud Tuhan. Namun kata *wujûd* juga digunakan untuk menunjukan selain-Nya dalam konteks metaforis. Hal ini untuk mempertahankan bahwa hakikatnya *al-Wujûd* hanya milik Tuhan, sedangkan *al-wujûd* untuk menunjukan alam, pada hakikatnya, wujud Tuhan yang dipinjamkan. Kautsar Azhari Noer, *Ibn Arabi: Wahdat al-Wujûd Dalam Perdebatan*, cet. ke-1 (Jakarta: Penerbit Paramadina: Jakarta, 1995), h. 42.

²³ Muhyiddin ibn `Arabi, *Al-Futûhât Al-Makiyyah*, Nawaf Al-Jarah (ed.) (Beirut: Dar Sader, tt.), vol. III, h. 211.

dalam bahasa. Melalui bahasa, kesadaran suatu peradaban diwariskan secara turun-temurun. Tersebutkan dalam adagium kalangan filsuf bahasa bahwa, *'the lore of our father is a fabric of sentences*. Pegetahuan dan tradisi manusia adalah bangunan makna-makna dalam rajutan jejaring kalimat. Bahasa telah meluaskan dunia manusia, melewati batas fisik, etnis, dan kebudayaan, bahkan melewati batas ruang-waktu.²⁴ Artinya, manusia menitipkan ingatan dan pengalaman sepanjang sejarah kehadirannya di dalam bahasa, sebagai tekstur pemahamannya atas dunia.

4. Alquran dan Tekstur Pemahaman yang Dimediasi Bahasa

Alquran hadir di tengah masyarakat Arab yang sangat mengagungkan bahasa. Bahasa mendapat perhatian yang cukup serius dari para intelektual muslim. Ikatan dengan bahasa ini adalah konstruk nalar Arab paling genial. Dalam istilah Al-Jabiri, watak nalar Arab merupakan pengejawantahan dari nalar eksplikatif (*al-'aql al-bayâniy*). Maksudnya, konstruk pemikiran nalar Arab berpijak pada otoritas bahasa yang digali lewat pendekatan inferensi (*istidlâl*).²⁵

Perlakuan mereka terhadap bahasa telah membentuk corak paling khas dari struktur nalar Arab-Islam di masa perdana. Dengan Alquran sebagai poros pemahaman, visi keagamaan dan watak kebudayaan masyarakat Arab-Islam selalu melalui tasiran-tafsiran atasnya terlebih dahulu. Alquran, dengan pelbagai corak tafsirannya, menjadi terlibat dalam relasi kesadaran dan pemahaman religiusitas Arab-Islam, masuk dalam domain kebudayaan dan ruang-ruang diskursif. Hampir semua ilmu yang muncul dari rahim Islam perdana beserta segala polemiknya selalu bersinggungan dengan diskursus bahasa, terutama sebagai usaha pengejawantahan kandungan makna Alquran.²⁶

Alquran sendiri menggunakan medium bahasa dalam menyampaikan pesan-pesan wahyu. Dalam Surat Asy-Syu'ara: 195 dijelaskan bahwa Alquran diturunkan *'Dengan menggunakan bahasa Arab yang jelas'*. Jamal Al-Bana mengasumsikan, salah satu motif dasar penurunan Alquran sebagai mukjizat terbesar umat manusia paling paripurna, karena mukjizat dalam bentuk fenomena alam atau yang bersifat material tidak akan tersaksikan

²⁴ Komarudin Hidayat, *Menafsirkan Kehendak Tuhan*, h. 42-43.

²⁵ Muhammad Abed al-Jabiri, *Binyat Al-'Aql Al-'Arabi*, cet. ke-9 (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiah, 2009), h. 13.

²⁶ Ali Sami Nasyar, *Nasyah al-Fikr al-Falsafiy fî al-Islâm*, cet. ke-1 (Kairo: Dar Al-Salam, 2008), vol. I, h. 245.

sepanjang zaman. Mukjizat semacam itu hanya tercerap oleh kesadaran masyarakat di masanya saja. Sedangkan bagi masa setelahnya sangat memungkinkan untuk dipahami sebatas mitologi.²⁷ Pada titik inilah kekuatan deskriptif, transformatif, hingga spekulatif bahasa sesuai dengan spirit *shâlih likulli zamân wa makân*. Dalam proses pengejawantahan wicara Tuhan yang tertuang dalam Alquran ini, pelbagai corak nomenklatur tafsir menjadi bukti paling otoritatif atas keragaman bentuk pemahaman manusia. Hal tersebut wajar, mengingat pemahaman selalu memijak pada cara keterlibatan dan pengalaman manusia di dalam dunia.

Benar bahwa dalam salah satu hipotesa Ibn Khaldun pernah menguraikan:

Ketahuilah bahwasanya Alquran diturunkan menggunakan bahasa Arab serta mengikuti pola susunan bahasanya. Mereka (orang Arab) seluruhnya mampu memahami dan menangkap arti yang tersembunyi di balik kata dan susunan gramatikalnya.²⁸

Hanya saja, meski memiliki bahasa yang sama, kedalaman pemahaman atasnya belum tentu sama. Pemahaman tentu tidak hanya memijak pada pengetahuan bahasa saja, namun juga kemampuan abstraksi dan tingkat nalar serta imajinasi seorang penafsir. Pada titik ini, seperti dijelaskan adz-Dzahabiy, bahwa Ibn Khaldun sendiri sejatinya menyadari bahwa orang Arab tidak memahami makna Alquran pada level pengetahuan yang sama.²⁹

Jika merujuk pada masa Islam perdana, ketika Alquran dipahami oleh para sahabat, sejatinya mereka tidak pernah menemukan pemahaman yang tunggal. Mereka, yang *nootabene* menyaksikan keterlibatan Alquran dalam proses konstruksi kebudayaan masyarakat Arab-Islam, selalu memiliki pemahaman yang berbeda-beda. Sebagian makna Alquran jelas bagi beberapa sahabat, tapi kabur dalam pemahaman sahabat lainnya. Tentu perbedaan tingkat pemahaman, nalar, sosio-kultur, dan latar belakang lainnya menjadi pemicu dasar perbedaan tersebut. Bahkan pada titik tertentu, mereka cenderung mencukupkan diri dengan makna-makna yang bersifat umum (*ijmâliy*), tanpa

²⁷ Jamal al-Banna, *Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm baina al-Qudâmâ wa al-Muhditsîn*, cet. ke-1 (Kairo: Dar Shorouk, 2008), h. 18.

²⁸ Abd. Al-Rahman ibn Khaldun, *Al-Muqaddamah*, Abd. Al-Salam Al-Syaddadi (ed.), cet. ke-1 (Beirut: Ad-Dar Al-Baidla, 2005), vol. V, h. 196.

²⁹ Muhammad Husain adz-Dzahabiy, *Al-Tafsîr wa Al-Mufasssîrûn*, (Kairo: Dar Al-Hadits, 2005), vol. I, h. 34-36.

menelisis kandungan makna pada lapisan-lapisan makna lainnya.³⁰ Tapi pada titik itulah interpretasi menjadi sebuah keniscayaan historis untuk memunculkan potensi makna yang belum tersingkap oleh generasi sebelumnya. Interpretasi merupakan kerja peradaban Islam yang tak usai, tak pernah paripurna.

Menyarikan dari pemikiran Zakariyya al-Anshari, bahwa makna kata yang bersifat pasti dan paripurna (*yaqīniyyah*) tidak mungkin muncul dengan sendirinya. Tapi selalu melalui kesepakatan yang terbentuk secara turun-temurun (*tawâtur*) ataupun melalui pencerapan simbol-simbol indrawi terlebih dahulu.³¹ Artinya, makna kata selalu dibatasi oleh wilayah pengalaman fenomenal beserta semua pemahaman atasnya. Nilai ketepatan dan kebenaran makna sangat terikat dengan keyakinan individual ataupun bersifat kesepakatan kolektif. Cakrawala makna selalu terciutkan ke dalam batas lokal, mengingat makna selalu muncul dalam ikatan tradisi; sebagai sebuah pengalaman dan pemahaman yang berpijak pada kesadaran historis sekaligus proyeksi masa depannya.

Tradisi, selain sebagai batas kesadaran, juga menjadi akar pemunculan wacana baru. Tradisi menjadi syarat penting terjadinya suatu pemahaman atas dunia. Tradisi menjadi tempat berbagi pelbagai pengalaman dan pemahaman atasnya terbentuk. Meminjam analisa Gadamer yang mengungkapkan:

*Our historical consciousness is always filled with a variety of voices in which the echo of the past is heard. Only in the multifariousness of such voices does it exist: this constitutes the nature of the tradition in which we want to share and have a part.*³²

Pada titik inilah, kesadaran historis seorang penafsir menjadi akar setiap proses pemahaman dan interpretasi.

Aktivitas penafsiran menjadi sebuah kreatifitas sekaligus keniscayaan historis, mengingat pemahaman dan keterlibatan manusia dengan dunia selalu berbeda satu sama lain. Interpretasi menjadi sebatas potongan-potongan makna yang tertangkap pemahaman manusia, seirama dengan pengalaman keagamaannya. Maka masalah utamanya bukan apa itu kebenaran penafsiran, tapi

³⁰ Hal ini terpotret jelas ketika Umar ibn Khattab kesulitan untuk memaknai kata 'abba' dalam وفاكهة [Abasa: 31]. Bahkan ketika itu para sahabat lainnya memandang makna kata tersebut terdengar asing. Dalam konteks ini, para sahabat mencukupkan diri dengan makna umum, yaitu 'berlimpahnya kenikmatan yang telah diberikan kepada mereka'. Muhammad Husain adz-Dzahabiy, *Al-Tafsîr wa Al-Mufasssîrûn*, vol. I, h. 34-35.

³¹ Zakariya al-Anshariy, *Ghâyat al-Wushûl*, (Kairo: Maktabah al-Aiman, tt.), h. 36.

³² Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, h. 285.

justro kemampuan pemahaman manusia dalam menguraikan kompleksitas pengalaman religiusitas dan fenomena keberagamaan yang melampaui partikularitas bahasa yang harus dipertanyakan ulang terlebih dahulu. Bukankah realitas selalu lebih luas daripada pengungkapan atasnya, sehingga bahasa tidak akan pernah bisa menampilkannya secara utuh. Selalu ada realitas yang tidak/belum terujarkan.

Dari titik tolak ini, proses interpretasi Alquran selalu menyisakan ruang-ruang yang luput dari pemahaman seorang penafsir karena keterbatasan pengalamannya dan cara dia mengejawantahkan lewat tafsirannya. Tafsir—boleh jadi—tidak bisa lagi disebut bersifat universal dan absolutistik, tapi lebih pada pemahaman temporal dan lokal saja. Nilai kebenaran suatu penafsiran hanya semacam tekstur pemahaman manusia sepanjang sejarah kemenduniaannya. Aktifitas penafsiran dipahami sebagai proses yang tak pernah paripurna. Hadirnya pelbagai corak nomenklatur tafsir sepanjang sejarah peradaban Islam menjadi pembedanya.

C. Historiografi Karakter Nomenklatur Tafsir Alquran

1. Tafsir pada Masa Nabi saw.

Dalam rentang yang bermula sejak jaman Nabi SAW. hingga proses epistemifikasi diskursus tafsir, geliat penafsiran Alquran tumbuh dalam kesadaran religiusitas umat muslim sepanjang peradabannya. Di setiap penanda masa tertentu, diskursus tafsir memiliki cara kerja yang berbeda satu sama lain, dari penafsiran yang bersifat oral-transmisional hingga tafsir yang hadir sebagai sebuah diskursus. Perbedaan tekstur pemahaman manusia terhadap Alquran menjadi pemicu dasar melimpahnya nomenklatur tafsir.

Namun sebelum masuk pada pelacakan proses epistemifikasi diskursus tafsir, sekiranya perlu penjernihan terlebih dahulu terkait pemaknaan tafsir, sekaligus perbedaannya dengan takwil untuk dijadikan frame awal pembahasan. Secara etimologi, tafsir diartikan dengan *al-‘idlâh wa al-tabyîn* yang berarti '*penjelasan*'. Sedangkan tafsir secara terminologi adalah '*ilmu yang membahas tentang kandungan Alquran yang diturunkan Allah SWT. berikut penjelasan makna-maknanya, sesuai dengan kemampuan manusia*'. Adapun takwil secara etimologi adalah *al-rujû'*, yaitu '*kembali*'. Sedangkan takwil secara terminologi mengalami perubahan konsepsi dari masa awal. Pada mulanya takwil merupakan sinonim (*murâdif*) dari kata tafsir yang berarti penjelasan. Lalu berkembang

menjadi *'perubahan suatu makna kata kepada makna lainnya yang lebih sesuai, karena alasan yang dapat diterima oleh akal'*.³³

Pada masa awal Islam, Nabi SAW. tentu menjadi otoritas tunggal dalam konteks penafsiran Alquran. Ibn Khaldun menjelaskan:

Nabi Muhammad Saw. merupakan seorang penjelas/penafsir (*al-mubayyin*) [...] Nabi Muhammad Saw. menjelaskan ayat-ayat yang masih bersifat umum (*mujmal*), memilah antara ayat yang menghapus (*nâsikh*) dan ayat yang dihapus (*mansûkh*), mengajarkannya kepada para sahabat sehingga mereka mengetahuinya, dan mengetahui sebab-sebab turunnya ayat beserta konteksnya (*asbâb an-nuzûl*).³⁴

Dengan otoritas semacam ini, setiap ujaran Nabi SAW. (bahkan perilaku dan ketetapanannya, sebagaimana dalam konsepsi ilmu hadits) tidak lain adalah otoritas yang memiliki nilai kebenarannya tersendiri. Dengan sentralitas posisi Nabi SAW. sebagai penjelas (*mubayyin*), perbedaan penafsiran Alquran bisa diasumsikan tidak pernah terjadi.

Penafsiran pada masa Nabi SAW. lebih bersifat internal dan ditransmisikan secara oral. Tidak ada gerakan kodifikasi ataupun keterlibatan piranti epistemologi lain dalam proses penafsiran. Jikapun para sahabat menafsirkan suatu ayat, Nabi Muhammad SAW. berperan dalam memverifikasi keabsahan tafsirannya. Pada titik itulah, dinamika tafsir hanya berputar pada otoritas Nabi SAW.

Tidak terlibatnya diskursus keilmuan yang sistematis dalam proses penafsiran, seperti syair, gramatika Arab, ataupun piranti diskursif lainnya, tentu menjadi keniscayaan sejarah Islam perdana. Selain masih adanya Nabi SAW. sebagai otoritas tunggal, gejala politik internal dan kontak intelektual dengan tradisi kebudayaan luar masih terbilang minim. Lain pada itu, ruang lingkup penafsiran Alquran masih terbatas pada wilayah pengukuhan iman, praktek ibadah (*'ubûdiyyah*) dan hubungan sosial-kemasyarakatan (*mu'âmalah*), sebagaimana bisa dilacak dalam konsep *Makkiyyah* dan *Madaniyyah*. Sehingga kebutuhan penafsiran hanya berkutat pada wilayah-wilayah yang bersifat umum.³⁵

³³ Selengkapnya lihat: Muhammad Abd. Al-'Adzim Al-Zarqaniy, *Manâhij Al-'Irfân fî 'Ulûm Alquran*, cet. ke-1 (Dar Al-Kutub Al-'Arabiyy: Beirut, 1995), vol. II, h. 6-7. Bandingkan dengan: Muhammad Husain Al-Dzahabiy, *Al-Tafsîr wa Al-Mufasssîrûn*, h. 20-21.

³⁴ Abd. Al-Rahman ibn Khaldun, *Al-Muqaddamah*, vol. V, h. 196.

³⁵ Beberapa ciri tafsir yang berkembang pada masa Awal Islam diantaranya: (1) Alquran tidak tafsirkan seluruhnya, tapi hanya beberapa ayat saja yang pemaknaannya dirasa masih samar. (2) Sedikit sekali terjadi perbedaan penafsiran. (3) banyak yang mencukupkan

Kapasitasnya sebagai wakil wicara Tuhan di muka bumi membenarkan keniscayaan tersebut. Namun jika ditelisik dari sisi lain, sejatinya otoritas apa dan legasi semacam apa yang menjadi acuan dasar posisi Nabi SAW. sebagai penafsir tunggal? Maka perlu penjernihan terkait peranan ijtihad Nabi SAW., baik keterlibatan kesadaran maupun nalar manusiawi, dalam setiap aktifitas penafsirannya. Menafikan keterlibatan ijtihad Nabi SAW. merupakan sesuatu yang *ahistoris*.

Dalam surat Al-Najm: 3-4 difirmankan:

Dan Tiadalah yang diucapkannya itu (Alquran) menurut kemauan hawa nafsunya. Ucapannya itu tiada lain hanyalah wahyu yang diwahyukan (kepadanya).

Ayat di atas sering dijadikan pijakan dasar bahwa Nabi SAW. sama sekali tidak melakukan aktifitas penalaran dalam setiap bentuk keterlibatannya dengan masyarakat Arab-Islam. Padahal konteks ayat ini lebih pada penjelasan bahwa Alquran bukanlah ujaran Nabi SAW. semata, namun wahyu Tuhan. Jikapun dipahami dalam konteks selain Alquran, pemaknaannya lebih pada legitimasi dalam berijtihad, ataupun ujaran-ujaran Nabi SAW. yang memijak pada perspektif kemaslahatan umum, bukan atas dasar nafsu ataupun kepentingan personal atau kelompok.³⁶

Nabi SAW. sendiri sering menegaskan bahwa, '*sesungguhnya saya hanyalah manusia*', kapan kali menyadari praktik penghormatan para sahabat yang terlalu berlebihan.³⁷ Bahkan dalam hadits yang diriwayatkan Imam Bukhari, Nabi SAW. melarang secara tegas pengkultusan dirinya. Dalam kitab *Fath al-Bâri* dijelaskan:

Dari Ibn Abbas r.a. bahwa dia mendengar Umar ibn Khattab berkata di atas mimbar: Aku mendengar Nabi SAW. berkata: "*Janganlah kalian melampaui batas dalam memujiku (mengkultuskanku) sebagaimana orang Nasrani mengkultuskan Isa ibn Maryam. Sesungguhnya aku hanyalah hamba-Nya. Maka katakanlah Abdullah (hamba Allah) atau Rasulullah (utusan Allah)*" [H.R. Bukhari].³⁸

diri dengan makna umum (*ijmâliyy*). (4) Lebih berkuat pada penelusuran kebahasaan. (5) Tidak adanya proses penggalian hukum secara sistematis. Muhammad Husain adz-Dzahabi, *Al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, vol. I, h. 89.

³⁶ Abd. al-Jalil 'Isa Abu an-Nasr, *Ijtihâd al-Rasûl*, cet. ke-2 (Kairo: Maktabah asy-Syuruq ad-Dauliyyah, 2003), h. 21-22.

³⁷ Abd. al-Jalil 'Isa Abu an-Nasr, *Ijtihâd al-Rasûl*, h. 9.

³⁸ Ibn Hajar Al-'Asqalaniy, *Fath Al-Bâri*, Abd. Al-Rahman ibn Nashir Al-Barrak (ed.), cet. ke-1 (Riyadh: Dar ath-Thayyibah, 2005), vol. VIII, h. 65.

Terlepas dari sifat kenabian yang selalu dituntun oleh aura wahyu, sehingga kesalahan ijtihad yang dilakukan oleh Nabi SAW. selalu direspon langsung oleh wahyu,³⁹ aktifitas ijtihad Nabi SAW. dan penolakan untuk mengagungkannya secara berlebihan ini menjadi pengukuhan tersendiri atas sifat kemanusiaannya (*basyriyyah an-Nabiy*). Hal yang perlu dicermati di sini bahwa aktifitas ijtihad merupakan kerja peradaban Islam yang telah diajarkan Nabi SAW. melalui aktifitas penalaran yang terjadi pada masa Islam perdana. Aktifitas ini merupakan keniscayaan historis bagi generasi setelahnya.⁴⁰

Dengan latar belakang semacam inilah, perkembangan tafsir pada masa awal Islam terbatas dalam lingkup otoritas Nabi SAW. Adapun corak penafsiran pada masa Nabi Muhammad SAW. dapat digeneralisir menjadi dua model. *Pertama*, model pendekatan antar ayat, yaitu dengan menafsirkan satu ayat dengan ayat lainnya yang berkaitan (*tafsîr Al-Qur'ân bi Al-Qur'ân*). *Kedua*, model penafsiran ayat dengan hadits, yaitu dengan menafsirkan satu ayat melalui penjelasan Nabi SAW. (*tafsîr Al-Qur'ân bi al-hadîts*).⁴¹

Kedua corak penafsiran ini menjadi potret paling orisinal (*al-ashhâlah*) dari proses interpretasi Alquran, mengingat pada masa setelahnya, tafsir Alquran banyak dipengaruhi oleh syair *jâhiliy*, *Isrâiliyyât*, filsafat, dan berbagai diskursus yang berkembang di masanya. Bukankah semakin jauh sebuah suatu wacana dari konteks keterbentukannya, semakin banyak kemungkinan interpretasi muncul. Begitu juga semakin berkembang wacana keilmuan, semakin kompleks dan beragam penafsirannya.

Keterpengaruhannya (*al-dakhîl*) oleh pelbagai variabel yang berkembang telah memicu munculnya ragam wacana tafsir Alquran setelah masa Nabi SAW. Ada upaya-upaya umat muslim

³⁹ Terdapat beberapa ayat yang menjelaskan terkait teguran (*al-'uttâb*) Allah SWT. atas hasil ijtihad Nabi SAW. Dalam surat At-Taubah: 43 Allah SWT. berfirman: '*Allah telah memaafkanmu (Muhammad). Mengapa kamu memberi izin kepada mereka (untuk tidak pergi berperang), sebelum jelas bagimu orang-orang yang benar (dalam keuzurannya) dan sebelum kamu ketahui orang-orang yang berdusta?*' Ayat ini merupakan respon atas ijtihad Nabi SAW. yang memberikan izin kepada orang-orang munafik untuk tidak mengikuti perang Tabuk tersebut adanya halangan. Atas ijtihadnya, Nabi SAW. memberika izin karena khawatir ada asumsi bahwa ia (agama) sama sekali tidak mentolelir uzur. Muhammad Abd. al-'Adzim al-Zarqaniy, *Manâhij al-'Irfân fi 'Ulûm Alquran*, cet. ke-1 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Arabiyy, 1995), vol. II, h. 304.

⁴⁰ Beberapa hikmah ijtihad Nabi SAW. antara lain: (1) Agar generasi setelahnya mengikuti Nabi SAW dalam melakukan aktifitas ijtihad. (2) Mengajarkan untuk tidak takut berijtihad, mengingat kesalahanpun tetap mendapatkan kebaikannya atasnya. (3) Sebagai rasa syukur atas anugrah akal, dan hikmah-hikmah lainnya. Muhammad Abd. al-'Adzim al-Zarqaniy, *Manâhij al-'Irfân fi 'Ulûm Alquran*, vol. II, h. 419-420.

⁴¹ Penjelasan terkait hal ini beserta contoh penafsirannya bisa dilihat: Muhammad Husain Al-Dzahabiyy, *At-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, vol. I, h. 37-44.

untuk mendekatkan pemahaman mereka sesuai Islam perdana akibat terbentuknya jarak historis, sekaligus meluaskan cakrawala proyeksi interpretasi atas Alquran. Maka yang menjadi pertanyaan penting di sini, apakah Nabi Muhammad SAW. tidak menjelaskan seluruh kandungan makna Alquran, sehingga memicu generasi setelahnya untuk senantiasa menggali ulang potensi makna yang belum terurai pada masa Islam perdana?

Terkait hal ini, terdapat perbedaan pendapat di kalangan ulama. *Pertama*, Nabi Muhammad SAW. dianggap telah menjelaskan keseluruhan makna Alquran kepada sahabat, sebagaimana telah menyampaikan seluruh lafadz-lafadznya. Yang menjadi pionier pendapat ini adalah Ibn Taimiyyah. *Kedua*, Nabi Muhammad Saw. hanya menjelaskan sebagian makna-makna Alquran—sesuai dengan situasi yang menuntutnya. Sehingga generasi selanjutnya memiliki peran signifikan dalam perluasan cakrawala makna Alquran. Pendapat ini dipelopori oleh Imam as-Suyuti dan Imam al-Khuwaiy.⁴² Namun kekayaan pelbagai corak nomenklatur tafsir tentu menjelaskan bahwa penafsiran pada masa Nabi SAW. belumlah paripurna.⁴³

2. Tafsir setelah Masa Kenabian

Setelah Nabi Muhammad saw. otoritas penafsiran beralih kepada sahabat. Pada titik inilah piranti tafsir tidak hanya berpijak pada Alquran dan Sunnah, namun turut melibatkan piranti lain, seperti syair *jâhiliy*,⁴⁴ *Isrâiliyyât*,⁴⁵ hingga penalaran murni (*al-*

⁴² Untuk mengetahui perdebatan ini, selengkapnya lihat: Muhammad Husain Al-Dzahabi, *At-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, vol. I, h. 46.

⁴³ Pada dasarnya, aktifitas penafsiran cenderung dihindari, bahkan ditatap dengan pandangan penuh kesangsian. Diriwayatkan dari Al-Qasim ibn Muhammad ibn Abi Bakar dan Salim ibn Abdullah ibn Umar, bahwa keduanya melarang aktifitas penafsiran. Dan banyak lagi riwayat-riwayat demikian. Namun pelarangan semacam ini tidak lantas menyumbat geliat perkembangan tafsir. Ignaz Goldziher, *Madzâhib at-Tafsîr al-Islâmî*, terj. Abd. Al-Halim Al-Najar, cet. ke-1 (Kairo: Al-Markaz al-Qaumiy li at-Tarjamah, 2013), h. 73.

⁴⁴ Diriwayatkan bahwa satu ketika Umar ibn Khattab bertanya terkait makna *al-takhawwuf* dalam Alquran Surat An-Nahl: 47. Lalu seorang lelaki tua dari Bani Hudzail berdiri, lalu berkata: '*Ini bahasa kami. Al-takhawwuf adalah al-tanaqqush (berkurang secara berangsur)*'. Lelaki tua itu pun bersyair. Umar ibn Khattab r.a. kemudian berkata kepada para sahabat: '*Berpeganglah kalian pada syair-syair kalian, dan janganlah tersesat*'. Mereka bertanya: '*Apa yang dimaksud dengan syair-syair kami?*'. Umar menjawab: '*Syair jâhiliyyah. Sesungguhnya di dalamnya terdapat penjelasan (tafsir) dari Kitab kalian (Alquran) dan makna-makna ucapan kalian*'. Piranti syair *jâhiliy* dalam sendiri dipopulerkan oleh Ibn Abbas yang sering mengutipnya dalam menafsirkan Alquran. Muhammad Husain Al-Dzahabi, *At-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, vol. I, h. 68-69.

⁴⁵ *Isrâiliyyât* merupakan salah satu sumber penafsiran Alquran yang menyarikan dari Taurat dan Injil. *Isrâiliyyât* telah digunakan—dalam batasan tertentu—sejak masa sahabat, untuk menjelaskan beberapa kisah yang masih umum dalam Alquran. Seperti kisah lahirnya Nabi Isa AS. dan mukjizat-mukjizatnya. Dalam hal ini, Al-Dzahabi memberikan bantahan terhadap orientalis, Goldziher, yang mencurigai para sahabat, seperti Ibn Abbas, yang

ra'yu). Tidak berbeda dengan corak tafsir yang berkembang pada masa sahabat, pada masa *tābi'īn* juga turut melibatkan piranti tadi, sekaligus menggunakan hasil penafsiran pada sahabat.

Terlepas dari polemik yang terjadi terkait legitimasi pengutipan syair *jāhiliy*, *Isrā'iliyyat*, ataupun akal dalam aktifitas interpretasi Alquran, alur sejarah epistemifikasi diskursus tafsir telah menandai satu geliat perkembangannya yang cukup signifikan. Hal ini sekaligus menegaskan bahwa persinggungan kebudayaan meniscayakan perluasan cakrawala penafsiran. Penaklukan-penaklukan (*futūhāt*) yang terjadi sepanjang sejarah peradaban Islam telah membuka pintu peleburan corak keilmuan yang tumbuh dari aras tradisi yang beragam.

Di Makkah terdapat sebuah institusi pendidikan ilmu tafsir yang dipelopori oleh Ibn Abbas yang telah melahirkan beberapa *mufasssir*, seperti Sa'id ibn Jabir, Mujahid, 'Ikrimah, Atha'ibn Abi Rabah dan Thawus ibn Kaisan Al-Yamaniy. Institusi pengembangan tafsir di Madinah dipelopori oleh Ubay ibn Ka'ab dan telah melahirkan beberapa *mufasssir* besar di masanya, seperti Zaid ibn 'Aslam, Abu 'Aliyah dan Muhamd bin Ka'ab Al-Qurdha. Kedua institusi ini telah memunculkan corak *tafsīr bi al-ma'tsūr*, mengingat Makkah dan Madinah merupakan lokasi turunnya Alquran sekaligus basis transmisi hadits.⁴⁶ Adapun di Irak, Ibn Mas'ud mendirikan madrasah tafsir yang telah memunculkan *mufasssir* seperti 'Alqamah ibn Qais, Masruq ibn Al-Ajza', Al-Aswad ibn Yazid, Hasan Al-Basri, Qatadah bin Da'amah dan lainnya. Institusi ini lebih dikenal dengan corak *tafsīr bi al-ra'yi*.⁴⁷ Hal ini dipicu oleh keterbatasan transmisi hadits tersebut letak geografis yang cukup jauh dari Makkah dan Madinah, juga posisi Irak sebagai pusat transmisi kebudayaan Yunani pra-Islam.

Beberapa pendekatan tafsir Alquran pada masa awal-awal Islam ini merupakan akar kemunculan model *al-tafsīr bi al-ma'tsūr*, *al-tafsīr bi al-ra'yi*, hingga *al-tafsīr al-isyāriy* pada masa

banyak mengutip *Isrā'iliyyāt*, tanpa membatasi diri dalam konteks tertentu. Ada dua hadits yang memiliki signifikansi penting terkait masalah *Isrā'iliyyāt* ini. (1) Perkataan Rasulullah SAW., 'Ceritakanlah sesuatu dari Bani Israil, dan janganlah kalian takut dosa'. (2) Perkataan Rasulullah SAW., 'Janganlah kamu membenarkan Ahl Al-Kitāb, jangan pula menyalahkannya'. Hadits pertama seolah menjadi legitimasi tersendiri untuk mengutip *Ahl Al-Kitāb* tanpa harus membatasinya dalam konteks tertentu. Sedangkan hadits kedua justru sedang mempersempit ruang lingkup *Isrā'iliyyāt*. Dengan menggabungkan pemaknaan dua Hadits ini, Adz-Dzahabi menekankan bahwa pengutipan *Isrā'iliyyāt* pada masa sahabat hanya pada tema-tema yang membincang kisah-kisah terdahulu, tidak sampai pada pengutipan dalam konteks akidah dan syari'ah. Muhammad Husain Al-Dzahabi, *At-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, vol. I, h. 67-68.

⁴⁶ Muhammad Husain Al-Dzahabi, *At-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, vol. I, h. 93 dan 104

⁴⁷ Muhammad Husain Al-Dzahabi, *At-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, vol. I, h. 107

setelahnya,⁴⁸ khususnya setelah masa kodifikasi (*‘ashr al-tadwîn*). Persinggungan nalar Arab Islam dengan peradaban tradisi filsafat Yunani, Persia dan tradisi lain turut mempengaruhi (*al-dakhîl*) corak penafsiran. Setelah masa kodifikasi inilah, rancang-bangun diskursus tafsir diejawantahkan sesuai lokalitas dan standar keketatan ilmu yang berkembang di masanya. Sedangkan sebelum terjadi gerakan kodifikasi, diskursus tafsir hanya sebatas kesadaran kultural dan tidak dipahami dalam kerangka diskursif. Artinya, transmisi pengetahuan agama terjadi melalui bahasa oral (periwayatan) ataupun sebatas lempiran-lempiran yang belum sistematis.

Meminjam analisa Al-Jabiri, masa kodifikasi merupakan merupakan frame referensial (*al-ithâr al-marjî’iy*) dalam proses konstruksi nalar Arab-Islam. Gerakan yang dimulai sekitar pertengahan Abad ke-2 (akhir Dinasti Umayyah dan awal Dinasti Abbasiyah) telah membawa ilmu-ilmu Islam ke dalam perspektif baru. Keilmuan Islam dan sejumlah warisan kebudayaan yang berkembang sejak Islam perdana mulai muncul sebagai sebuah diskursus yang melibatkan aktifitas rekonstruksi ulang (*i‘âdat al-binâ*), sistematisasi (*tabwîb*), dan pembakuan (*‘amaliyah al-ta’sîs*).⁴⁹ Setelah masa kodifikasi inilah perkembangan diskursus tafsir telah memasuki fase yang terbilang cukup produktif dan terarsipkan dengan rapi. Wacana tafsir tidak lagi bersifat internal, namun juga berkembang secara eksternal, sesuai wacana ilmu yang berkembang di luar tradisi Arab.

Jika dipetakan secara umum, proses epistemifikasi wacana tafsir telah melewati beberapa tahap:

1. Masa ketika geliat tafsir terbatas pada aktifitas oral-transmisional.
2. Masa terjadinya gerakan kodifikasi ilmu hadits. Gerakan ini sejatinya merupakan muasal dari proses kodifikasi ilmu-ilmu transmisional (*naqliyyah*) lainnya. Pada masa ini wacana tafsir masih belum menjadi diskursus yang otonom.

⁴⁸ (1) *Tafsîr bi al-ma’tsûr* merupakan model penafsiran Alquran yang berpijak pada ayat lain dalam Alquran, hadits, dan perkataan para sahabat dalam menjelaskan maksud wicara Tuhan. (2) *Tafsîr bi al-ra’y* adalah model tafsir yang menggunakan piranti penalaran manusia (*ijtihâd*). (3) *Al-Tafsîr al-Isyâriy* merupakan model penafsiran esotersis, dengan memalingkan interpretasi dari makna dzahir menuju makna batin, untuk menunjukan rahasia dibaliknya. Keharusan adanya relasi antara makna dzahir dan makna batin menjadi syarat dasar dari *al-tafsîr al-Isyâriy*. Muhammad Husain Al-Dzahabiy, *At-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, vol. I, h. 221. Lihat juga: Muhammad Abd. al-‘Adzim al-Zarqaniy, *Manâhij al-‘Irfân fi ‘Ulûm Alquran*, vol. II, h.12 dan 66.

⁴⁹ Muhammad Abed Al-Jabiri, *Takwîn Al-‘Aql Al-Arabî*, h. 63-64.

Tafsir masih bercampur dengan ilmu hadits, sehingga masih berupa penafsiran-penafsiran yang tidak menyeluruh.

3. Masa ketika ilmu tafsir menjadi diskursus yang mandiri, terkodifikasikan secara sistematis dan menyeluruh.
4. Masa ketika perkembangan wacana tafsir mulai disusupi oleh hadits-hadits palsu. Terjadi kecenderungan untuk membuang sanad hadits ataupun tanpa menyertakan nama penafsir yang dikutip. Pada tahap keempat ini, diskursus tafsir sendiri masih berada dalam kerangka *tafsîr bi al-ma'tsur*.
5. Masa ketika rasionalitas manusia turut mewarnai penafsiran Alquran. Pada tahap ini banyak tafsir dengan corak *bi al-ra'yi* mulai terkodifikasikan.⁵⁰

D. Penutup

Sejarah tengah mengajarkan manusia banyak hal. Di dalamnya terkandung spektrum kesadaran manusia sepanjang sejarah peradabannya. Dalam hal ini, kesadaran religiusitas umat Islam telah membentuk warna kebudayaannya tersendiri. Mereka turut terlibat dalam dunia, menyisipkan diri dalam ruang-waktu untuk menjaga laku sejarah manusia, sekaligus menciptakan tatanan dunia ideal yang baru. Lewat aktifitas penafsiran Alquran, umat muslim tengah memberi arti kreatif bagi manusia dan kemanusiaannya.

Merefleksikan sejarah awal proses epistemifikasi berikut proses pengembangannya, sejatinya diskursus tafsir Alquran tidak pernah berdiri sendiri. Selalu ada piranti lain yang turut mendekorasi pemaknaan Alquran, sekaligus menegaskan bahwa pemahaman atas Alquran tidak pernah paripurna. Pada titik itulah cakrawala penafsiran Alquran meluas, menembus batas tradisi, ruang dan waktu. Selalu ada yang misterius dari Alquran, tetap tersisa dan tak terjelaskan. Maka sejatinya prinsip *shâlih li kulli amân wa makân* menjadi pembenaran atas terbukanya ruang dinamika penafsiran sepanjang masa. Ketertutupan penafsiran justru tengah memunggungi keniscayaan historikalitas pemahaman manusia atas keterlibatannya dalam menafsir wicara Tuhan. Alquran malah menjadi asing dan tercerabut dari kekinianya.

Untuk itu, Alquran harus dipahami dalam kerangka historisitasnya. Mendudukan Alquran hanya dalam kerangka normatif-doktrinal saja, sebagai wicara Tuhan yang autentik dan

⁵⁰ Muhammad Husain Al-Dzahabiy, *At-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, vol. I, h. 127-132.

sakral, justru akan menyumbat keterlibatannya yang melewati batas ruang dan waktu itu. Mendekati aspek historisitas Alquran adalah upaya membuka ruang dinamika penafsiran, menjadikan pemahaman atas Alquran sebagai sesuatu yang selalu tertunda dari totalitasnya. Interpretasi Alquran secara kontinu menjadi sebuah keniscayaan historis untuk memunculkan potensi makna yang belum tersingkap oleh generasi sebelumnya. Interpretasi menjadi kerja peradaban yang tak usai, tak pernah paripurna. *Wallahu a'lam.* []

Daftar Pustaka

- Abu an-Nasr, Abd. al-Jalil 'Isa, *Ijtihâd ar-Rasûl*, cet. ke-2, Kairo: Maktabah asy-Syuruq ad-Dauliyyah, 2003.
- Abu Zaid, Nasr Hamid, *Falsafah at-Ta'wîl*, cet. ke-6, Beirut: Al-Markaz ats-Tsaqafi al-'Arabiyy, 2007.
- _____ *Maḥmûd an-Nash: Dirâṣah fî 'Ulûm al-Qurân*, cet. ke-6, Beirut: Al-Markaz ats-Tsaqafi, 2005.
- Al-Anshoriyy, Zakariyya, *Ghâyat al-Wushûl*, Kairo: Maktabah al-Aiman, tt.
- Al-Ashfahaniyy, ar-Raghib, *Al-Mufradât fî Gharîb al-Qur'ân*, Muhammad Sayyid Kaelani (ed), Beirut: Dar el-Marefah, tt.
- Al-'Asqalaniyy, Ibn Hajar, *Fath al-Bâriyy*, Abd. Al-Rahman ibn Nashir Al-Barrak (ed.), cet. ke-1, Riyadh: Dar at-Thayyibah, 2005.
- Al-Bajuriyy, Ibrahim, *Kifâyat al-'Awâm fî 'Ilm al-Kalâm*, cet. ke-1, Beirut: Dar al-Kotob al-'Ilmiyyah, 2007.
- Al-Banna, Jamal, *Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm baina al-Qudâmâ wa al-Muhditsîn*, cet. ke-1, Kairo: Dar Shorouk, 2008.
- Al-Dzahabiyy, Muhammad Husain, *At-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, Kairo: Dar Al-Hadits, 2005.
- Al-Jabiri, Muhammad Abed, *Binyat al-'Aql al-'Arabiyy*, cet. ke-9, Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiah, 2009.
- _____ *Madkhal ilâ al-Qur'ân al-Karîm*, cet. ke-3, Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiah, 2010.
- _____ *Takwîn al-'Aql al-'Arabiyy*, cet. ke-10, Beirut: Markaz Dirasat Al-Wahdah Al-'Arabiah, 2009.
- Al-Jurjaniyy, Abdul Qahir, *Ar-Risâlah Asy-Syâfiyyah*, Muhammad Ahmad Khalafullah dan Muhammad Zaghlul Salam (ed.), cet. ke-5, Kairo: Dar al-Ma'arif, 2008.
- An-Nifari, Abd. al-Jabar, *Kitâb al-Mawaqif*, Arthur John Arberry (ed.), cet. ke-1, Kairo: Maktabah al-Mutanabbiyy, tt.
- Ar-Razi, Fakhruddin, *Al-Maḥshûl fî 'Ilm Ushûl al-Fiqh*, cet. ke-1, Kairo: Dar as-Salam, 2011.
- _____ *Al-Tafsîr al-Kabîr*, cet. ke-1, Beirut: Dar al-Fikr, 1981.

- Ath-Thabari, Ibn Jarir, *Târikh ath-Thabari*, Muhammad Abu Al-Fadl Ibrahim (ed.), cet. ke-2, Kairo: Dar al-Maʿarif, tt.
- Al-Zarqaniy, Muhammad Abd. al-ʿAdzim, *Manâhij al-ʿIrfân fî ʿUlûm Alquran*, cet. ke-1, Beirut: Dar al-Kutub al-ʿArabiyy, 1995.
- Amin, Ahmad, *Duhâ al-Islâm*, cet. ke-2, Kairo: Maktabah al-Usrah, 1999.
- _____, *Fajr Al-Islâm*, cet. ke-10, Beirut: Dar al-Kitab al-ʿArabiyy, 1969.
- Dlaif, Syauqi, *Târikh al-Adab al-ʿArabiyy: Al-ʿAshr al-Jâhiliyy*, cet. ke-18, Kairo: Dar Al-Maʿarif, tt.
- Gadamer, Hans-Georg, *Truth and Method*, terj. Joel Weinsheimer dan Donald G. Marshall, cet. ke-3, New York: Continuum, 2004.
- Goldziher, Ignaz, *Madzâhib at-Tafsîr al-Islâmi*, terj. Abd. al-Halim an-Najar, cet. je-1, Kairo: Al-Markaz al-Qaumiy li at-Tarjamah, 2013.
- Hidayat, Komarudin, *Menafsirkan Kehendak Tuhan*, cet. ke-2, Jakarta: Teraju, 2004.
- High, Dallas M, *Language, Person and Belief* (New York: Oxford University Press, 1967.
- Ibn ʿArabi, Muhyiddin, *Al-Futûhât al-Makiyyah*, Nawaf Al-Jarah (ed.), Beirut: Dar Sader, tt.
- Ibn Jinni, Abu al-Fath ʿUtsman, *Al-Khasâis*, cet. ke-5, Kairo: Al-Haiah al-Mashriyah al-ʿAmah, 2010.
- Ibn Khaldun, Abd. ar-Rahman, *Al-Muqaddimah*, Abd. as-Salam asy-Syaddadi (ed.), cet. ke-1, Kairo: Ad-Dar Al-Baidla, 2005.
- Iqbal, Muhammad, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, terj. Abbas Mahmud, cet. ke-2, Kairo: Dar Al-Hiadayah, 2000.
- Nasyar, Ali Sami, *Nasyah al-Fikr al-Falsafiy fî al-Islâm*, cet. ke-1, Kairo: Dar As-Salam, 2008.
- Noer, Kautsar Azhari, *Ibn Arabi: Wahdat Al-Wujûd Dalam Perdebatan*, cet. ke-1, Jakarta: Penerbit Paramadina, 1995.
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*, cet. ke-1, New York: Routledge, 2001.

