

Bab IV

Dekonstruksi Nalar Al-Qur'an

A. Strukturalisme Awal

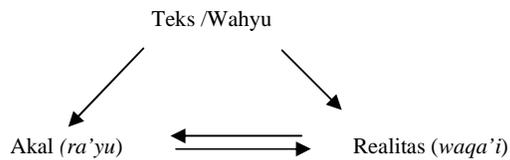
Al-Qur'an sebagai firman Allah yang telah dibahasakan ke dalam satu bahasa Quraisy (bahasa Arab), merupakan salah satu sarana penyampaian suatu pesan atau kepentingan yang paling tidak disadari oleh manusia, baik pemilik bahasa asli atau pun pengguna bahasa. Karena bahasa menjadi kebutuhan pokok dalam berkomunikasi, maka aturan-aturan yang termaktub dalam berbahasa secara tidak sadar menghegemoni. Sistem bahasa yang demikian menunjukkan bahwa bahasa memiliki sifat sistem yang paling sistematis dan mekanistik, sehingga bahasa hanya bisa “memberikan makna” dan tidak dalam posisi “menerima makna” dari luar dirinya. Akibatnya pada taraf tak sadar, seluruh aturan bahasa itu tidak dicurigai sebagai suatu kekuatan yang dapat mengendalikan tindak bicara seseorang.

Tidak jauh beda dengan posisi bahasa adalah juga sistem nalar, khususnya nalar *bayani*—meminjam istilah Muhammed Al-Jabiri—yang mengandalkan bahasa dalam pengertian tradisional. Keduanya sama-sama berpotensi disusupi kepentingan yang dapat bergerak melalui alam bawah sadar manusia, baik dalam ketidaksadaran kolektif masyarakat ataupun dalam ketidaksadaran kognisi individu seseorang. Wacana yang dilahirkan dari nalar seperti ini sudah dipastikan akan menambah buruknya suasana dan kian membuat subyek manusia terjajah dan termarginalkan. Wacana akhirnya sebagai produksi ketidaksadaran.

Bahasa sebagai konstruk budaya, dalam konsepsi strukturalisme, maka terlihat ada keterikatan antara bahasa dengan budaya. Dengan demikian, yang dimaksudkan nalar Arab adalah himpunan aturan-aturan dan hukum-hukum berpikir yang diberikan oleh kultur Arab bagi penganutnya sebagai landasan untuk memperoleh pengetahuan. Artinya himpunan aturan dan hukum yang

ditentukan dan dipaksakan sebagai *episteme* oleh kultur Arab. Dan aturan berpikir yang diberikan dunia Arab adalah bergantungnya pada bahasa.

Paradigma Struktural



Sementara itu, bahasa bukan sekadar alat komunikasi atau sarana berfikir. Bahasa juga merupakan wadah yang membatasi dan mempengaruhi ruang lingkup cara pandang dan pemikiran bagi penutur dan penggunanya. Dengan kata lain, sistem bahasa meliputi kosakata, gramatikal dan semantiknya, mempunyai pengaruh yang cukup signifikan dalam hal cara pandang penuturnya terhadap dunia, termasuk juga cara menguraikannya yang pada gilirannya juga tentunya mempengaruhi cara dan metode berfikir mereka.

Guna membongkar struktur bahasa yang telah menjadi sarana penyusupan budaya yang tidak disadari oleh pemakainya, maka sepantasnya kiranya, jika kita juga menjadikan bahasa sebagai alat untuk membongkar “kodrat” ketidaksadaran “nalar” manusia yang telah terstruktur melalui bahasa. Dengan pendekatan analisis bahasa ini, bukan saja dimaksudkan untuk mencari pesan Tuhan dan untuk menghindarkan diri dari perdebatan yang tidak ketemu ujungnya tersebut.

1. Strukturalisme: Strategi awal dalam analisis bahasa

Seperti yang telah dijelaskan pada bab-bab sebelumnya, linguistik struktural, bahasa (*language*) dibagi menjadi dua bagian, pertama *langue*, yaitu sistem bahasa yang lahir dari interaksi unsur-unsur yang terdapat dalam masyarakat yang bertutur, yang kemudian menjadi milik bersama dari masyarakat tersebut. Sementara itu, suatu tuturan yang bersifat personal, individual atau *speech* dalam bahasa Inggris yang digunakan seseorang dalam komunikasi,

dengan merujuk pada sistem bahasa tertentu, disebut *parole* sebagai pola kedua dari analisa Saussure. Dengan kata lain, *parole* merupakan wujud individual dari sistem bahasa atau *langue*, yaitu tindak bicara konkret seorang individu yang pada saat tertentu dengan menggunakan sistem tanda atau *langue* tertentu untuk menyampaikan pikiran dan pesannya kepada orang lain yang terlibat dalam komunikasi dan orang lain itu hidup dalam satu tingkat keberadaan yang sama.

Dengan pemahaman bahasa sebagai *langue*, sebagai bagian dari unsur-unsur yang terdapat dalam realitas sosial, maka secara mendasar di situ terdapat dua sistem yang berdialektika, yaitu sistem tanda bahasa dan sistem sosial budaya masyarakat penutur bahasa. Sebagai sistem yang merekonstruksi, maka sistem sosial budaya masyarakat tentunya menjadi landasan bagi sistem bahasa. Hal ini pada gilirannya menyebabkan bahasa menjadi sistem tanda dari sistem sosial budaya yang melandasinya.

Menurut Toshihiko Izutzu, Sistem tanda bahasa akan dipahami oleh pembaca atau oleh subyek yang terlibat dalam suatu tindak komunikasi, jika dua syarat terpenuhi.¹ Pertama, keberadaan yang sama antara subyek-subyek yang terlibat dalam tindak komunikasi. Kedua, pengguna sistem bahasa yang sama pula. Keduanya harus berada dalam satu sistem sosial budaya dan sistem bahasa yang sama. Misal, masyarakat pribumi Semarang mempunyai suatu budaya yang khas, namun karena kota ini menjadi salah satu kota hijrah bagi banyak orang, kebudayaan yang satu berubah menjadi kebudayaan campuran (majemuk). Proses komunikasi (Sistem tanda) dapat dipahami ketika masyarakat pendatang mematuhi aturan budaya setempat.

a) Parole : Pesan Tuhan

Proses penyampaian pesan Tuhan kepada Muhammad, secara linguistik berjalan melalui dua arah, Tuhan sebagai pihak yang aktif menyampaikan, dan Muhammad sebagai penerima pertama. Jika dilihat dari optik semantik, proses penyampaian pesan dari Tuhan kepada Muhammad mengalami masalah, sebab

¹ Lihat: Thoshihiko Izutzu, *Relasi Manusia...*, hal. 182

antara Tuhan dan Muhammad berada dalam ruang yang berbeda (supra-natural dan natural). Karena hidup dalam ruang yang berbeda, maka sistem bahasanya pun berbeda. Tuhan sebagai yang gaib menggunakan sistem bahasa non-ilmiah, sedangkan Muhammad sebagai makhluk natural menggunakan sistem bahasa ilmiah.

Namun demikian, problem itu dapat diatasi sehingga komunikasi keduanya berjalan lancar. Kelancaran komunikasi itu ditempuh melalui “penyamaan sisi eksistensinya”.² Proses penyamaan itu mengambil dua bentuk, pertama peleburan Muhammad ke dalam dimensi dunia kemalaikatan (non-natural), karena manusia mempunyai potensi memasuki dunia malaikat (non-natural). Sehingga dia mampu memahami dan berkomunikasi dengan sistem bahasa komunikasi Tuhan. Kedua, Tuhan masuk ke dalam dimensi dunia kemanusiaan (alam natural), sehingga Dia melakukan komunikasi dengan sistem bahasa manusia. Dengan kata lain, keduanya bertemu pada titik, dimana Tuhan masuk ke dalam alam netral dan Muhammad meninggalkan alam natural menuju alam non-natural.

Di samping penyamaan pada aspek eksistensinya, proses itu juga menampilkan penyamaan pada aspek bahasa yang digunakan keduanya. Sebagai pengampu pesan, Tuhan melakukan komunikasi dengan Muhammad menggunakan bahasa yang dapat dipahami oleh diri-Nya dengan Muhammad yang menjadi kawan komunikasi-Nya. Dalam kategori Saussurian, sistem bahasa yang digunakan antara dua orang yang tidak melibatkan peran masyarakat banyak,

² Meminjam istilah Ibnu Khaldun dalam proses penyampaian wahyu Muhammad oleh Jibril. Analisis terkait komunikasi semantik ini dibahas lebih mendalam oleh Toshihiko Izutsu, dalam *Relasi Tuhan Dan Manusia, Pendekatan Semantik Terhadap Al-Qur'an*, Terj. Agus Fahri Husain, dkk. (Yogyakarta: Tiara wacana, 2003). Namun dalam menganalisis *parole-langue* dalam konteks wahyu, saya mengamini Aksin Wijaya, *Mengganggu Otentisitas Wahyu Tuhan* (Yogyakarta: Safiria insania Press, 2004). Sebagai pembanding, lihat pula Muhammad Shahrur dalam *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Al-Qur'an Kontemporer* (Yogyakarta: eLSaq, 2008), Johan Hendrik Meuleman yang menganalisa pemikiran Arkoun tentang *Parole* dan *Langue* dalam Mohammad Arkoun, *Berbagai Pembacaan Al-Qur'an*, terj. Machasin, (Jakarta: INIS, 1997), Richard C. Martin, *Analisis Struktural dan Al-Qur'an: Pendekatan baru dalam kajian teks Islam* (Jakarta: Jurnal Ulumul Qur'an No. 4 Vol V tahun 1994), Ilyas Supena, *Epistimologi tafsir: Relasi signified dan signifier dalam penafsiran al-Qur'an* (Semarang: Jurnal Teologia Volume 19 No. 1, 2008). Analisis ini hanyalah sebuah pengantar untuk melakukan langkah dekonstruksi.

biasanya menggunakan bahasa dalam bentuk parole, pilihan bebas dan hak personal pihak-pihak yang terlibat dalam komunikasi. Tuhan menggunakan bahasa dalam bentuk parole, entah sekadar menyesuaikan diri dengan Muhammad yang bertugas sebagai penerima parole Tuhan sesuai dengan apa yang dimaksudkan Tuhan atau memang bahasa itu sama-sama dikenal keduanya.

Komunikasi itu, mengalami dua bentuk, pertama, media yang digunakan berbentuk isyarat atau ilham, dimana dengan isyarat itu Muhammad dapat memahaminya. Bentuk ini terutama terjadi pada saat Muhammad melakukan peleburan ke dalam eksistensi alam non-natural. Pada saat itu, tentu Muhammad mampu berkomunikasi dengan bahasa Tuhan yang supranatural, karena secara eksistensial dia telah masuk ke dalam dunia ketuhanan. Bentuk kedua menggunakan sistem bahasa verbal, karena Tuhan masuk ke dalam dunia manusia, sehingga Dia dapat menyesuaikan diri dengan bahasa manusia.

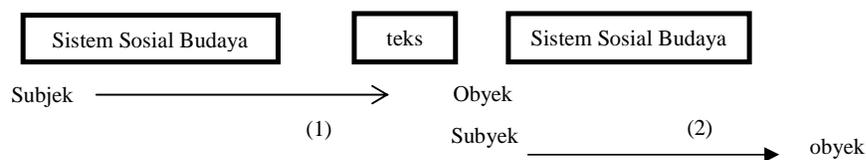
Terlepas dari perbedaan itu, yang jelas komunikasi itu menggunakan media yang dapat dipahami keduanya, entah itu berupa bahasa verbal atau sistem isyarat. Namun, perlu diketahui bahwa bahasa dalam wilayah parole ini, lebih-lebih parole Tuhan, berada di luar wilayah analisis bahasa, terutama strukturalisme, yang secara tegas ditolak oleh Saussure. Karena itu, pada wilayah ini, penulis tidak perlu mencari-cari apakah pesan Tuhan masih otentiks di tangan Muhammad atau tidak. Sebaliknya, sebagaimana konsern strukturalisme, yang hendak dianalisis secara kritis adalah bahasa dalam arti ketika wahyu telah dibahasakan ke dalam sistem bahasa masyarakat manusia.

b) Al-Qur'an : Langue Arab

Setelah "wahyu"—dalam pengertian yang sempit sebagai pesan—disampaikan kepada Muhammad, posisi Muhammad berubah sebagai pengemban amanat pesan Tuhan dan mempunyai kewajiban menyampaikan pesan itu kepada masyarakat Arab sebagai audiens awal. Proses penyampaian wahyu itu bermula dari bentuk bahasa non-ilmiah kepada masyarakat Arab yang biasanya menggunakan sistem bahasa ilmiah.

Dalam sistem komunikasi ini tidak terjadi masalah yang serius, sebab dari sisi eksistensi, Muhammad berada dalam taraf eksistensi yang sama dengan masyarakat Arab. Mereka hidup dalam realitas teritorial dan budaya yang sama dan tentunya komunikasi antara mereka menggunakan sistem bahasa yang sama. Sehingga, komunikasi antara Muhammad dengan masyarakatnya berjalan lancar dan komunikatif—pesan yang digunakan masyarakat Arab yaitu sistem bahasa Arab.

Gambar sistem budaya berkomunikasi dengan teks

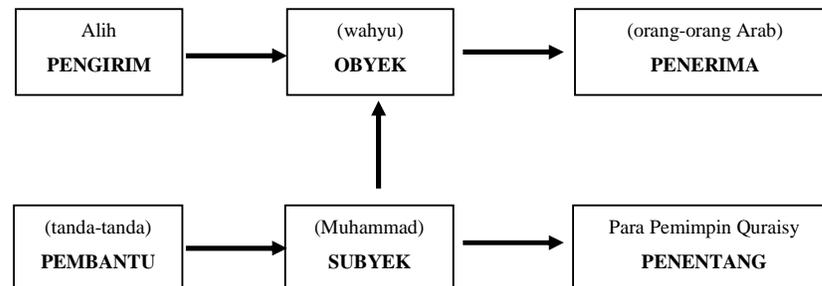


Namun demikian, meski komunikasi antara Tuhan-Muhammad, dan Muhammad-masyarakat Arab menggunakan bahasa Arab, bukan berarti Pesan Tuhan (al-Qur'an) sejak *lawh al-mahfudz* diaksarakan dengan bahasa Arab,³ karena bahasa Arab hanya sekedar alat bantu komunikasi yang menghubungkan alam supra-natural-natural.

Fakta penyampaian pesan Muhammad kepada masyarakat Arab adalah fenomena diskursus linguistik. Sebab komunikasi ini merupakan bentuk kali pertama *langue*—dalam pengertian Saussure—digunakan. Dari sini pula, wahyu Tuhan yang semula berbentuk *parole* mengalami naturalisasi. Karena itu perdebatan seputar apakah lafadz dan makna wahyu berasal dari Tuhan atau Muhammad tidaklah perlu diperpanjang-lebar, sebab rasio manusia tak mampu menelusuri sampai sejauh itu, yang bisa dilakukan hanyalah melakukan *Prejudise*. Yang lebih perlu dikritisi lebih lanjut adalah apakah makna awal yang ingin disampaikan Tuhan, menjadi respon atas problema kehidupan dewasa ini.

³ Lihat: QS. Ar-Ra'd [13]: 37, QS. An-Nahl (16): 103, QS. Fushhilat (41): 3, 44, QS. Az-Zumar (39): 28, QS. Asy-Syuura (42): 7, 195, QS. Thaahaa (20): 113, QS. Yusuf (12): 2, QS. Az-Zukhruf (3): 43,

Bentuk Model Aktansial linguistik awal Dialektika Wahyu



Sumber: Richard Martin (1994: 42)

2. Melacak jejak perubahan wahyu Tuhan: dari pesan ke sistem tanda

Setelah kita merampungkan analisis pesan Tuhan melalui pendekatan linguistik struktural, melacak kemungkinan muatan budaya di balik perubahan parole Tuhan pada langue masyarakat Arab menjadi penting, sebab kelahiran teks al-Qur'an bukan karena keadaan yang kosong—selalu menjadi respon problematika umat. Untuk mengetahui persoalan tersebut, marilah kita rujuk pada post-strukturalisme, sebagai lawan kritis dari strukturalisme.⁴

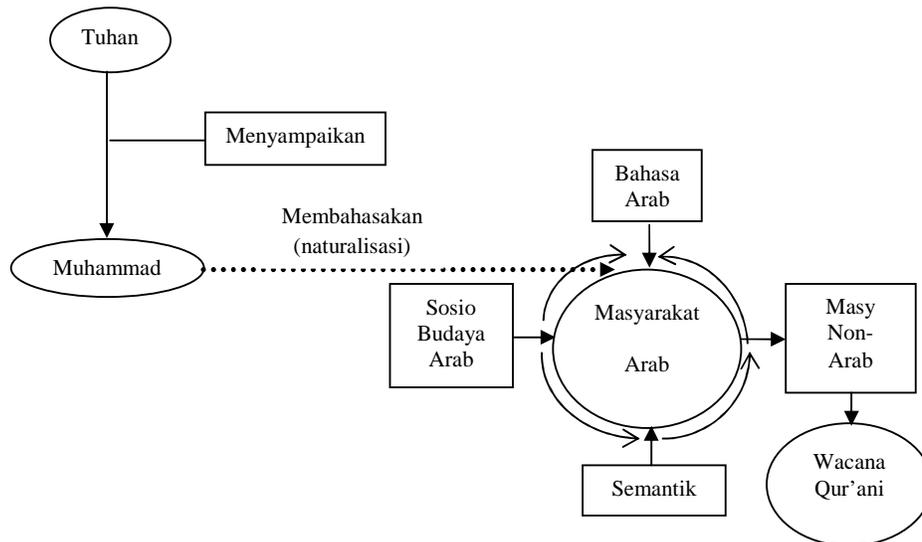
Munculnya distingsi subsidir baru dari dikotomi bahasa yang dibuat Saussure yakni Langue sebagai sistem bahasa menjadi tanda dari sistem budaya masyarakat penuturnya, sehingga ia bersifat kolektif. Sistem tanda hadir tidak hadir atas kesadaran personal melainkan atas konstruksi masyarakat yang tidak atas kesadarannya, sehingga langue bersifat “anatomi” dan “virtual”. Di sisi lain, parole sebagai ekspresi seseorang secara personal merupakan pesan yang hadir dari kesadaran personalnya, sehingga pesan itu bersifat “intensional” dan selalu “aktual”.

⁴Pendekatan post-strukturalis berbeda dengan pendekatan yang berkembang pada abad pencerahan yang didominasi oleh cara berfikir yang positivistik yang memandang realitas sosial secara dualistik, yaitu secara subjek dan objek. Pendekatan post-strukturalis juga tidak memandang realitas dunia dari sisi kondisi material, tetapi memandang dari luar materi dan tidak memisahkan antara subjek dan objek. Lihat: Kazuo Shimogki, *Kiri Islam; antara moderisme dan postmodernisme, telaah kritis atas pemikiran Hasan Hanafi*, (Yogyakarta: LKiS, 1994) hal.

Karena itu, jika analisis Saussure di atas diakui bahwa bahasa merupakan konstruksi masyarakat penuturnya, berarti di dalam suatu bahasa terdapat proyeksi budaya masyarakat penuturnya. Dengan ungkapan yang sederhana bahasa sebagai sistem tanda, mengandung dua unsur yang tak boleh dipisahkan yakni penanda-petanda. Hubungan keduanya bersifat arbiter—diadakan. Kearbiteran itu disebabkan bahasa sebagai konstruksi masyarakat, akibatnya “makna” suatu “kata” tidak mutlak dan ada sejak dulu kala, melampaui konstruksi masyarakat. Makna itu ada dan hidup bersama masyarakat pemilik bahasa, sehingga pemaknaan suatu kata harus dirujuk pada masyarakat penuturnya.

Mekanisme sistematis sistem bahasa seperti ini, tentunya mempunyai kecenderungan untuk menggeneralisir dan menyeragamkan sesuatu demi mendapatkan suatu tata bahasa atau tata hukum tertentu yang dianggap sebagai kebenaran transenden, suatu kebenaran yang oleh siapapun dan dalam keadaan apapun harus diterima sebagaimana adanya. Hanya saja, karena bahasa sebagai alat komunikasi, tentunya apa yang bersembunyi di balik sistem bahasa ini, tidak kita sadari dan tidak pula dicurigai, dan dalam posisi ini, kita sebenarnya berada di bawah bayang-bayang sistem bahasa. Hal ini tentunya tidak kita inginkan, sebab akan membuat dunia terhegemoni oleh bahasa dan terutama budaya pemilik bahasa. Oleh karena itu melacak muatan budaya yang bersembunyi baik dalam bentuk lisan maupun tulisan harus kita kritisi kembali.

**Skema Lingkaran bahasa komunikasi pesan Tuhan pada manusia
perubahan *parole* menjadi *langue*.**



Sumber: Aksin Wijaya (2004: 38)

B. Logosentrisme Nalar Al-Qur'an

Pemikiran Islam klasik pada umumnya memiliki kecenderungan logosentrisme—yang mengandaikan bahwa “yang ada” adalah sentral kebenaran.⁵ Logosentrisme berasumsi bahwa teori teks atau pernyataan menunjukkan atau mengacu (sebagai penanda) pada yang riil yaitu yang hadir dan bahwa yang riil itu (sebagai petanda) hadir lebih awal dan asli dari pada penandanya.

Pembacaan leksikal terhadap “keistimewaan” bahasa Arab yang tersirat dalam al-Qur'an,⁶ turut menumpulkan nalar. Sebab apa yang terlafadzkan adalah kebenaran. Akibatnya kebenaran hanya tercipta dari sistem bahasa. Disamping itu

⁵Muhammed Arkoun setelah meneliti karya-karya Abu Hasan al-Amri (w. 381/992) memberikan kesimpulan bahwa karya-karya muslim klasik selalu berorientasi pada logosentrisme, yaitu penciptaan dogma-dogma ideologis untuk menemukan keberadaan Allah yang transenden dan tidak berubah sebagai kiblat dari seluruh bangunan pemikirannya. Lihat: Muhammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan jalan baru*, Terj. Rahayu S Hidayat (Jakarta: INIS, 1994) hal.81-83

⁶QS. Al-Nahl [16]: 103, dan QS. Fussilat [41]: 44

lahirnya nalar metafisika *bayani*—termasuk di dalamnya Qiyas—menjadikan segala hal yang diproduksi dari pemikiran seseorang—diyakini—memiliki kebenaran mutlak,⁷ karena ia bukan hukum yang dikonstruksi oleh pemikiran manusia, tapi sudah dipersepsi sebagai hukum Tuhan. Pemahaman yang demikian, membawa implikasi bahwa hasil-hasil dari pemikiran agama beralih menjadi “agama” itu sendiri. Pada proses berikutnya, pemikiran agama akan mengkristal menjadi ideologi yang disakralkan (*taqdis al-fikr al-dini*). Apabila berseberangan dengan itu, berarti menolak hukum Tuhan. Kerangka metafisika bayani yang menyamakan (dua atau lebih) antara hukum *far'* terhadap hukum *ashl* atas dasar adanya persamaan 'illah membawa kepada penyimpulan yang bersifat asumsi-asumsi karena sebuah inferensi hanya berdasarkan pada sifat hubungan-hubungan. Sedangkan hubungan-hubungan itu tidak melalui proses uji gramatikal-realitas yang melandasi persamaan 'illah itu.⁸

Disamping itu tradisi kebanyakan pemikiran Arab memusatkan pada apa yang disebut sebagai *metaphysics of presence*—misalnya pemikiran dasar ilmu kalam yang menggunakan logika *istidlal bi al-syahid 'ala al-ghaib*. Syahid berarti tampak dan ghaib berarti tersimpan, sesuatu yang tidak tampak, khususnya tentang Tuhan dan atribut-atributnya—dalam hal ini menjadikan Tuhan sebagai Petanda dari penanda-penanda yang tampak.⁹

Dalam tradisi pemikiran sufistik, metafisika kehadiran ditunjukkan oleh kaum teosofi yang menekankan pada teori ittihad (manunggal, penyatuan) yaitu satu tingkatan dalam tasawuf di mana seorang sufi telah merasa dirinya bersatu dengan Tuhan. Sedang dalam politik Islam, metafisika kehadiran terdapat dalam sistem khalifah. Seorang khalifah membuat klaim bahwa dirinya adalah wakil

⁷Dengan bahasa apologis ketika tidak ditemukan dalam al-Qur'an dan Hadist.

⁸Lihat: Muhammad Abed Al-Jabiri, *Kritik Pemikiran Islam: wacana baru Filsafat Islam*, Terj. Burhan (Yogyakarta: Fajar Pustaka baru, 2003) hal. 116-117.

⁹Dalam beberapa ayat misalkan QS. Ali Imran [3]: 60, Allah menyatakan diri-Nya sebagai kebenaran yang tidak ada kebenaran yang datang dari selain-Nya “*al-haqq min rabbik fala takum min al-mumtarin*”. Keharusan adanya kebenaran tunggal yang mutlak ini membawa kepada pemahaman bahwa kebenaran selalu diketahui ada sebelum muncul fakta-fakta antroposentris. Manusia tidak memiliki otoritas untuk memproduksi kebenaran baru, selain kebenaran yang telah diakui oleh kebanyakan orang sebagai sebuah kebenaran, yaitu kebenaran yang datang dari Tuhan.

Tuhan untuk mengatur umat manusia (*khalifah Allah fi al-ard*).¹⁰ Keharusan hadirnya yang al-ghaib ke dalam al-syahid merupakan cara berpikir Logosentrisme yang mendominasi sistem kepercayaan dan keimanan setiap penganut agama.

Pemikiran Islam yang dimunculkan pada masa tertentu, berada di tengah-tengah kekosongan pemikiran sebelumnya. Seakan-akan ia berangkat sendiri tanpa melibatkan pemikiran pendahulunya dan beranggapan bahwa pemikiran pendahulunya itu tidak perlu dilibatkan dalam konstruksi pemikiran yang akan dibangun, sehingga pemikiran Islam bersifat diskontinuitas dan sama sekali bukan sebagai pengembangan pemikiran yang berkesinambungan. Dalam sistem berpikir seperti ini yang menjadi regulasi pemikiran adalah sistem ontologis (*ontological sistem*) yang mengagungkan mitologi-ideologi sebagai basis pemikirannya.

Penerimaan ijma sebagai sumber hukum yang harus diikuti merupakan upaya pendistorsian nalar kemanusiaan karena harus menerima kebenaran yang diperoleh melalui kesepakatan mayoritas (*ijma, jumhur al-ulama*). Dengan pertimbangan-pertimbangan kuantitatif, realitas individu dan kelompok tertentu harus tunduk kepada pendapat terbanyak. Penerimaan al-Syafi'I terhadap ijma misalkan, secara epistemologis sesungguhnya bertentangan dengan pendapatnya tentang pembolehan hadits ahad sebagai landasan ketentuan hukum.¹¹ Dengan demikian, logosentrisme dalam pola pemikiran al-syafi'I membawa pada asumsi adanya kebenaran tunggal. Dengan kungkungan logosentrisme itu, diskursus sebagai bagian terpenting dalam agama menjadi institusi saling menghujat, menuduh, dan mengkafirkan. Ruang-ruang kebebasan epistemologis hilang, pemikiran telah menjadi instrument klaim kebenaran diri dan kelompoknya yang dijadikan sebagai dasar bagi penolakan terhadap kelompok yang berseberangan dengannya.

¹⁰ Harun Nasution, *Falsafah dan Mistisime Islam* (Jakarta: Bulan bintang, 1995) hal. 82

¹¹ Maftukhin, *Logika Al-risalah Al-Syafi'I: Analisis Dekonstruksi Jaques Derrida* (Yogyakarta: Ringkasan Disertasi UIN Sunan Kalijaga, 2007)

Mekanisme seperti ini (*ijma*) berfungsi dengan cara pendapat-pendapat dan ijtihad-ijtihad ulama salaf diubah menjadi “teks-teks” yang tidak dapat diperdebatkan, atau ditinjau ulang dan diijtihadi. Bahkan lebih dari itu, wacana agama menyamakan antara ijtihad-ijtihad tersebut dengan agama itu sendiri. Dengan kata lain, wacana agama mengeksploitasi mekanisme “menyatukan pemikiran dengan agama”. Sementara itu, “menafsirkan fenomena dengan mengembalikan pada satu prinsip” juga telah ada dengan sendirinya sebagai satu aspek dari *turats* (tradisi) yang menjadi sandaran wacana agama kontemporer.

Wacana agama secara sengaja mengabaikan aspek lain dari *turats* yang menentang fungsionalisasi mekanisme ini dan tidak menerima sikap para pendukungnya. Sikap ini mencerminkan pragmatis-ideologis terhadap *turats*—sebuah sikap yang dijauhi oleh kaum “rasionalis” dan terpelajar. Sikap ini dilakukan untuk meresmikan sikap konservatif. Barangkali hal ini yang mendorong sebagian orang untuk mempergunakan mekanisme yang sama, dengan mendasarkan pada akal pencerahan dalam menghadapi *turats*. Hal ini dilakukan dengan anggapan bahwa dengan senjata yang sama ia dapat meruntuhkannya. Sebenarnya sikap pragmatis terhadap *turats* dalam wacana agama diperkuat dengan difungsikannya mekanisme “mengabaikan dimensi historis”.

Sebagian besar orang Islam menyadari adanya wilayah khusus efektifitas teks di satu sisi, dan wilayah akal di sisi lain. Namun secara tidak sadar, sebenarnya ada ruang kesadaran yang tak terpengaruh oleh wilayah keduanya, yakni kesadaran ketika masyarakat tidak memperhatikan teks atau pun akal melainkan memperjuangkan perselisihan “kepentingan” duniawi—untuk mengatakan bukan perselisihan akidah agama. Seperti yang dilansir sejarah, dalam pandangan Nasr Hamid Abu Zaid, Orang-orang Bani Umayyah-lah, bukan kelompok Khawarij sebagaimana yang digembar-gembarkan oleh wacana agama kontemporer, yang melontarkan konsep *hakimiyyah* dengan segala muatan yang terkadang di dalamnya; klaim efektifitas teks dalam wilayah pertikaian politik dan perbedaan kepentingan. Persoalan ini di sini menyingkapkan permulaan proses manipulasi kesadaran, sebuah proses yang senantiasa dipraktikkan oleh sistem

pemerintahan Umayyah lantaran ia membutuhkan syari'at yang semestinya mendasari sistem politik mana pun. Penggunaan model *umawiyani* ini tetap menjadi pola dominan di semua model wacana agama yang mendukung sistem-sistem pemerintahan non-syari'at dalam sejarah masyarakat Islam.¹²

Dalam rangka menciptakan “nalar agama” yang relevan, pertama sebuah ayat harus diletakkan dalam konteks sosial yang lebih spesifik, yaitu konteks masyarakat tempat ayat tersebut turun. Sisi yang paling menonjol pada saat itu adalah struktur masyarakat tribal atau kesukuan—sistem pemilikan yang bersifat kolektif atau kekeluargaan. Dalam artian bahwa yang punya hak milik adalah suku atau kabilah, bukan individu-individu dalam kabilah tersebut. Pola relasi yang terbentuk di antara satu suku dengan suku lainnya adalah relasi yang bersifat konflik memperebutkan lahan penggembalaan dan lahan-lahan kehidupan lainnya.¹³ Nalar seperti ini mengakar dalam kerangka pikir masyarakat Arab serta ikut menyumbangkan ke(tidak)sadaran yang membentuk sistem pemikiran Arab (Islam).

C. Dekonstruksi Nalar Al-Qur'an

1. Membaca ulang Visi Profetik Muhammad

Muhammad sebagai Rasul Allah memiliki misi ganda,¹⁴ pertama sebagai juru bicara Allah, dan kedua membawa firman Allah untuk meyakinkan kaumnya yang tidak “mudah percaya, keras kepala, materialistik, banyak tanya, peragu, mengejek takhayul, banyak mempelajari hal-hal yang gaib—dan kesemuanya ini adalah pikiran yang aneh dan hamper-hampir kekanak-kanakan”.¹⁵

Secara geneologis,¹⁶ Muhammad terlahir dari suku Quraish—suku yang paling dimuliakan di kota Makkah. Ayahnya, Abdullah, adalah putra dari Abdul

¹²Nasr Hamid Abu Zaid, *Kritik wacana agama...* hal.34-36

¹³Muhammad Abed al-Jabiri. *Post-tradisionalisme Islam...*hal.42

¹⁴ Muhammad 'Ata Al-Sid, *Sejarah kalam Tuhan: Kaum beriman menalar Al-Qur'an Masa Nabi, Klasik dan Modern* (Bandung: teraju, 2004) hal. 176

¹⁵Lihat: QS. Maryam [19]: 97

¹⁶ Latar belakang geneologi seseorang, akan dipengaruhi perjalanan hidupnya. demikian menurut para ahli jiwa perkembangan-ada tiga aliran yang terkenal dalam ilmu jiwa

Muthalib yang merupakan keturunan Bani Hasyim, salah satu klan dari suku Quraish. Hasyim sendiri adalah anak dari Abdu Manaf dan cucu dari Qushay Ibn Kilab, pendiri suku Quraish. Ibunya, Aminah adalah putra Wahab, seorang rekan bisnis Abdul Muthalib sekaligus pedagang termuka dari suku Zuhrah.¹⁷

Meski dilahirkan dari suku yang terpandang dan dihormati, dakwah Muhammad ditolak masyarakat Arab. Hal ini lebih disebabkan karena ajaran-ajaran Muhammad dianggap bertentangan dengan martabat mereka. Adanya kehidupan setelah mati dan hari pembalasan.¹⁸ Dianggap sebagai pelipur lara bagi janda, kaum miskin, dan para budak. Pahala dan dosa dianggap sebagai delusi. Hal ini bertentangan dengan pola pikir tradisional Arab tentang kebangsawanan, kekayaan, ketenaran, garis keturunan, dan jabatan dalam masyarakat.

Pada tahun 616 M., misi Muhammad menghadapi tentangan yang lebih berat lagi. Ajaran tauhid dianggap masyarakat sebagai bentuk pertentangan terhadap tatanan lama, yaitu penyembahan berhala (paganism). Konsep ini dianggap membalik semua nilai fundamental yang menjadi fondasi masyarakat Makkah. Efek dari penolakan ini adalah penganiayaan terhadap pengikut-pengikut Muhammad. Benturan antara penganut Muhammad dengan para penyembah berhala sering terjadi. Muhammad bukan dianggap sosok yang membahayakan.¹⁹

Namun perselisihan dalam sejarah Negara Islam, muncul ketika Muhammad wafat, suku Quraisy menolak keras prinsip peralihan kekuasaan ataupun prinsip koalisi. Ini terjadi ketika kaum Anshar—penduduk Madinah—melontarkan prinsip “Dari kami ada seorang *amir* (*minna amir wa minkum amir*) atau *amir* berasal dari kami, sementara jabatan *wazir* berasal dari kamu sekalian”.

perkembangan, yaitu: nativisme, empirisme, dan konvergensi. Nativisme menyatakan bahwa perkembangan perjalanan hidup seseorang sangat dipengaruhi oleh aspek keturunan atau pembawaan dari sejak lahir. Aliran kedua, menyatakan bahwa lingkungan yang paling banyak mempengaruhi perkembangan perjalanan hidup seseorang. Aliran ketiga menyatakan, baik keturunan atau pembawaan dan lingkungan sama-sama mempengaruhi perkembangan perjalanan hidup seseorang. Lihat: Ilmu Jiwa perkembangan BUKU DAN TEORINYA

¹⁷ Lihat: Ali Sopyan, *Antropologi Al-Qur'an*, (Yogyakarta: AR-RUZZ Media, 2008) hal. 67

¹⁸ Ayat-ayat yang terkait dengan hari kebangkitan dan hari pembalasan antara lain adalah Q.S 'Abasa [80]: 33-42, QS. al-Ma'arij [70]: 8-18, dan QS. Al-Haaqqah [69]: 18-37.

¹⁹ Ali Sopyan, *Antropologi...*, hal. 72

Penolakan suku Quraisy ini mengimplikasikan bahwa ada perubahan visi profetik dari agenda Arab-humanis, dibengkokkan menjadi agenda kesukuan, dan kenabian dikaitkan dengan wawasan kesukuan. Konflik tersebut pada tataran kultur-intelektual, menegaskan klaim paling berhak di dalam menentukan dan menguasai masa sekarang. Mekanisme ini menjadi konflik turun-menurun Arab-Islam, padahal mekanisme ini justru mempertegas kerancuan antara konsep *daulah* dan konsep kesukuan.

Dalam konflik antara kelompok Abbasiyah melawan Umawiyah, dengan melibatkan bangsa Persia sebagai salah satu pihak, mekanisme-mekanisme konflik secara esensial tidak berbeda, karena bertumpu pada masa lalu dan *turats* pada tatanan kultural dan intelektual tetap menjadi sentral dari apa yang dikenal dengan *syu'ubiyyah* dalam peradaban Arab. Mekanisme peralihan kekuasaan tetap didasarkan pada “superioritas” militer, atau lebih dikenal *asy-syaukah* dalam fiqh politik. Mekanisme ini ditetapkan dan ditransformasikan menjadi prinsip fiqh yang baku ketika mayoritas ahli fiqh memandang bahwa tidak diperkenankan memberontak terhadap penguasa yang memegang kekuasaan dengan kekuatan *syaukah* dan superioritas senjata, karena untuk menghindari bencana.²⁰ Di samping itu prinsip tersebut—secara tak langsung—lebih cenderung pada pola kekuasaan diktatoristik-militeristik. Di antara bukti nyata dari stagnasi realitas Arab kontemporer adalah bahwa prinsip-prinsip dan konsepsi-konsepsi di atas sedemikian berpengaruh terhadap, dan efektif di dalam, pemikiran politik dan sosial Arab kontemporer.²¹

Atas dasar fakta inilah, visi kenabian Muhammad sebagai pembebas tradisi (*turats*) yang tidak memanusiaikan tertutup kembali akibat strukturalisme fanatisme kesukuan yang dibangun berdasarkan budaya Arab, dan menjalar sampai ke tanah Islam di saentro Dunia. Maka menilik ulang Perjuangan Muhammad (*movement*) berarti melibatkan wacana “historisme”—meminjam

²⁰ Hal ini dipertegas dengan prinsip fiqh, “Menghindari kerusakan didahulukan daripada menarik kemashlahatan” (*dar' al-mafasid muqaddam 'ala jalb al-mashalih*)

²¹ Nasr Hamid Abu Zaid, *Teks otoritas kebenaran...* hal. 11-12

istilah Arkoun—sebagai upaya untuk memahami problematika wacana keislaman dewasa ini.

2. Dekonstruksi Nalar Guna Merelativiskan Teks

Al-Qur'an merupakan teks yang merepresentasikan karakter ilahiah secara menyeluruh. Aspek metafisis nalar masyarakat Arab yang bergantung pada alam padang pasir, menyebabkan mereka selalu mengartikulasikan peristiwa-peristiwa alam sebagai peristiwa ilahiah yang penuh dengan keajaiban (*miracle*). Inilah yang menyebabkan dalam pandangan masyarakat Arab selalu memunculkan hal-hal keluarbiasaan, yang disebut Mukjizat, yaitu peristiwa-peristiwa penanda sifat profetik (kenabian). Muhammad dan al-Qur'an merupakan satu kesatuan (unitas) yang tidak bisa difragmentasikan satu dengan lainnya. Setiap menyebut al-Qur'an, maka Muhammad termaktub di dalamnya, demikian juga ketika menyebut Muhammad, maka al-Qur'an adalah bagian dari sisi profetiknya.

Pemahaman seperti ini membawa kepada keyakinan bagi umat Islam bahwa teks al-Qur'an baik kosakata maupun maknanya (*lafzan wa ma'nun*) merupakan wahyu. Al-Qur'an secara lafadz tidak dapat diubah—termasuk ke dalam bahasa non-Arab (*'Ajam*), maknanya selalu selaras selaras untuk segala perubahan zaman dan tempat. Tidak ada ruang dan waktu yang tidak dapat diderivasi melalui ayat-ayat al-Qur'an. Al-Qur'an dan Muhammad adalah teks yang menggerakkan seluruh transendensi.²² Pengalaman keberagaman seseorang yang dibatasi oleh dua kutub, al-Qur'an dan Muhammad yang di dalamnya telah terdapat konstruksi transendensi, yaitu sistem dan mekanisme yang harus dijalankan oleh setiap Muslim.

Corak nalar seperti inilah yang akhirnya membuat wacana pemikiran Islam yang digali dari Mushaf "al-Qur'an" bersifat strukturalistik dan kaku.

²²Dalam keyakinan umat Islam, pengakuan terhadap adanya Allah berbarengan dengan pengakuan terhadap Muhammad sebagai Nabi dan Rasul-Nya yang memanifestasinya dalam kalimat syahadat yang diucapkan dan diyakini oleh setiap Muslim, yaitu kesaksian (testimoni) tentang Allah dan Muhammad sebagai satu kesatuan utuh. "saya bersaksi bahwa tiada tuhan selain Allah, dan saya bersaksi bahwa Muhammad adalah utusan Allah".

Pemikiran yang bercorak strukturalistik seperti ini memaksa umat Islam untuk berpikir obyektif. Semua orang harus merujuk pada wacana masa lalu yang dikreasikan oleh Muhammad, para sahabat, tabi'in dan para mujtahid. Merujuk pada selain mereka dipandang tidak obyektif dan berarti pula tidak benar. Sejak itulah wahyu Tuhan yang terbungkus dalam Mushaf Utsmani bukan justru menciptakan pembebasan, sebaliknya mengkebiri kebebasan akal dan kemanusiaan.

Nalar tafsir menjadi faktor penting bagi proses penafsiran sebagai diskursus pergulatan pemikiran guna merelevankan maksud Tuhan dalam bentuk teks. Dalam pembentukan proses tafsir—sekalipun tafsir tradisi (*bi al-ma'tsur*)—kecenderungan penafsir tak bisa dilepaskan. Meski menafsirkan dengan al-Qur'an (*al-Qur'an yufassiru ba'dluhu ba'dha*), logika memilah berarti menyingkirkan, dan ketersingkirkan itu membuang "kebenaran yang lain". Maka kebenaran absolut tak berdiam diri pada satu ruang dan waktu.

Setelah menelusuri nalar al-Qur'an (Arab) dengan analisis struktural, dengan maksud merombak struktur dengan menjadikan sistem bakunya sebagai variable yang diubah-ubah, maka perlulah adanya dekonstruksi (*tafkik*) sebagai langkah membongkar sistem relasi yang baku dalam satu struktur tertentu dan menjadikannya sebagai "non-struktur", melainkan menjadikannya sebagai sesuatu yang berubah-ubah dan "lentur"—perubahan dari "sesuatu yang baku" ke "sesuatu yang cair dan berubah-ubah", perubahan "yang mutlak" menjadi "sesuatu yang relatif", "sesuatu yang a-historis" menjadi "sesuatu yang historis", dan perubahan "sesuatu yang absolut" menjadi "sesuatu yang temporal".

Pada gilirannya, yang hendak digali dalam pembongkaran nalar adalah menyingkap sisi masuk akal (*reasonable*) dalam segenap persoalan yang menempatkan dirinya sebagai sebuah "rahasia yang tertutup", sebagai arena irasionalitas yang menutup dirinya dari dimensi rasionalitas. Semua ini yang terjadi melalui proses sublimasi dan transendensialisasi yang berperan menjadikan tradisi sebagai sesuatu yang terpisah dari lingkungan sejarah dan temporalitasnya,

yang terpisah dari *asbab nuzul*-nya. Di sini kita berhadapan nalar yang membentuk sebuah teks, yang tersusun dari beberapa kata bahasa Arab, yang sekaligus membentuk satu struktur wacana. Kita akan mendekonstruksikannya, dengan pertimbangan bahwa yang kita dekonstruksi dalam wacana ini adalah otoritas dan wewenang yang menampilkan dirinya sebagai sebuah struktur yang baku dan kokoh (*fixed*), atau sebagai seperangkat (aturan) yang lengkap, yang berupaya menyembunyikan dalam dirinya segala variable perubahan yang melahirkan dirinya.²³

Di sini persoalan ini pula aspek psikologi dan gramatika bahasa menjadi acuan dalam memahami sebuah teks. Karena dalam memahami terjadi dialog secara imajinatif antara pembaca dan pengarang, maka sikap saling mendengarkan (*reciprocal listening*), toleran (*tolerance*), dan saling menghargai (*mutual respect*) sangat diperlukan agar sebuah dialog yang jujur dan produktif bisa terwujud. Dominasi kegandrungan jiwa *mufassir*²⁴ ikut serta dalam hasrat menafsirkan teks, sebab manusia secara individual mempunyai kehendak untuk menguasai (*will to power*)—meminjam bahasa Nietzsche.

Penguasaan gramatika dan gaya bahasa Arab sangat diperlukan dalam memahami al-Qur'an sebab tanpa keduanya penafsir akan kehilangan peta dan arah. Tetapi salah satu persoalan yang muncul adalah meskipun al-Qur'an adalah wahyu, namun bahasa Arab yang dijadikan wahananya sampai tingkat tertentu masuk kategori budaya yang di dalamnya terkandung sifat relative dan sistem tanda bahasa yang ada bersifat arbiter (kesepakatan sosial). Konsekuensinya makna yang dikandung oleh al-Qur'an tidak semuanya terungkap dan secara

²³Muhammad Abed al-Jabiri, *Post-tradisionalisme Islam*, hal. 30-31

²⁴Menurut Ibnu Khaldun, jiwa manusia terbagi menjadi tiga golongan: *Pertama* jiwa yang tidak sanggup secara kodrati untuk mencapai pada pemahaman kerohanian, melainkan hanya sampai pada pemahaman yang berstandar pada indra dan hayal. Mereka berasal dari masyarakat awam. *Kedua*, golongan yang menggunakan pikirannya tanpa menyandarkan diri pada aspek indrawi atau fisik. Mereka adalah para wali dan ulama'. *Ketiga*, golongan yang secara kodrati memang mempunyai sifat yang tidak saja seperti dua sifat sebelumnya, tapi dia mempunyai sifat yang dapat meningkat dan menuju ke dunia malaikat. Mereka pada umumnya adalah golongan para Nabi. Oleh karena itu, suatu saat dia bakal meninggalkan dunia nyata dan menuju dunia malaikat atau alam tidak nyata. Lihat: Ibnu Khaldun. *Muqaddimah*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001) hal. 118.

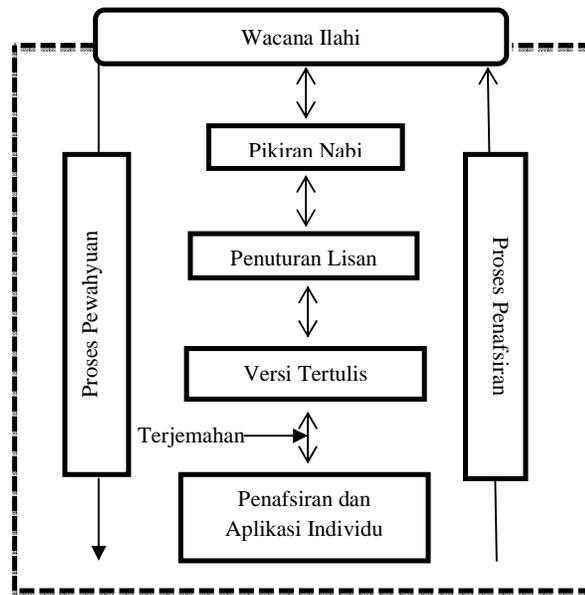
tuntas bisa dipahami oleh pembacanya meskipun pembacanya ahli dalam ilmu bahasa. Di dalam al-Qur'an mudah dijumpai kata maupun kalimat yang menimbulkan multimakna, karena dari segi bahasa memang memungkinkan. Multimakna yang bersifat semantikal ini diperkuat lagi oleh perbedaan tingkat akademis, psikologis dan kepentingan politik penafsir, sehingga kita menyaksikan munculnya berbagai madzhab atau aliran pemikiran dalam Islam, baik dalam bidang hukum, teologi, filsafat, tasawuf maupun politik. Perdebatan isu tentang pengungkapan kebenaran oleh para ulama (*mufassir*) mustahil dimediasikan dengan cara menyeragamkan makna, sebab semua teks—terutama al-Qur'an dan hadist—membuka diri untuk ditafsirkan.

Wahyu Tuhan (dalam situasi wacana oral) yang dibawa Muhammad di tengah-tengah masyarakat Arab pada masa lalu, kini telah tereduksi dan terpenjara di dalam *langue* Arab dan teks Mushaf. Peralihan dari wacana oral ke tradisi tulisan seharusnya menegaskan kebergantungan pada kehadiran subyek penutur sebagai sebuah kebenaran di setiap zaman. Menyadari bahwa sebuah kata mengalami perkembangan makna, maka untuk memperoleh pemahaman yang benar, yang dikehendaki oleh pembicara maka teks harus menampung banyak metodologi, agar teks tidak terkecoh. Maka dari itulah diperlukannya khazanah keilmuan kontemporer seperti antropologi, sosiologi, semiotika, filsafat, stilistika²⁵ dan berbagai ilmu lainnya sebagai pisau analisis mengungkap makna yang tersembunyi di balik teks.

Menilik makna kontekstual berarti melepas nalar primitif yang melekat dalam mainstream penafsiran al-Qur'an, sebab wacana Ilahi selalu berinteraksi dengan sosio-historisnya. Mengabaikan diskursus *historical analisis* sama halnya memedam-dalam makna “asli” al-Qur'an.

²⁵ Stilistika adalah ilmu yang mengkaji bahasa dalam kandungan struktur tutur, akan tetapi juga sekaligus ilmu yang mengkaji tutur itu sendiri, yang didistribusikan pada personalitas ragam jenis, bangsa atau etnis. Lihat: Syihabuddin Qalyubi, *Stilistika dalam orientasi studi al-Qur'an* (Yogyakarta: Belukar, 2008) hal. 19

Gambar konteks sosio historis penafsiran al-Qur'an



Sumber: Asma Barlas (2005: 88)

Wacana Ilahi yang sampai kepada kita, diwahyukan melalui Muhammad, kemudian disampaikan dengan pemikiran dan penuturan lisan (oral) kepada masyarakat Arab, sampai pada akhirnya wacana Ilahi dikodifikasi dalam bentuk tulisan, setelah menjadi tulisan, upaya menerjemahkan ikut bagian sehingga melahirkan penafsiran dan aplikasi individu, tentu saja penafsiran harus didasarkan dengan wacana Ilahi.

3. Dekonstruksi Jacques Derrida membaca Al-Qur'an

Menurut Levi-Strauss, bahasa dan kebudayaan pada dasarnya hasil dari aneka aktivitas yang mirip atau sama. Aktivitas ini berasal dari apa yang disebutnya sebagai “tamu tak diundang” (*uninvited guest*) yakni nalar manusia. Adanya kolerasi antara bahasa dan kebudayaan bukanlah karena adanya semacam hubungan kausal antara bahasa dan kebudayaan, tetapi karena kebudayaannya merupakan produk dari aktivitas nalar manusia.²⁶

²⁶ Heddy Shri Ahimsa-Putra, *Strukturalisme Levi-Strauss: Mitos dan Karya Sastra* (Yogyakarta: Galang Press, 2001) hal. 25-26.

Teks merupakan struktur bahasa yang tidak terpisah dari sistem semantik bahasanya, kecuali dalam batas-batas tertentu yang terkait dengan watak fungsinya yang dimaksudkan dalam budaya. Oleh karenanya teks merumuskan hubungan Allah dan manusia melalui oposisi biner linguistik-sosiologis. Namun, jika bahasa berkembang seiring dengan perkembangan peradaban, maka teks harus diinterpretasikan ulang dengan menegaskan konsep-konsep historis-sosiologis yang asli dengan menelaahkan juga mempertimbangkan dengan konsep-konsep kontemporer, yang jauh lebih manusiawi, lebih maju, dengan tetap mempertahankan kandungan teks. Mempertahankan Kata-kata kuno, untuk menjaga kemurnian makna literalnya berarti memalsukan tujuan-tujuan umum wahyu.²⁷ Tentu hal ini bertentangan dengan lahiriah yang diumumkan wacana agama. Pemalsuan ini terjadi melalui dua langkah:²⁸ *Pertama*, klaim bahwa Islam datang untuk memerdekakan manusia dari perbudakan (dengan pengertian kuno) antara sebagian manusia atas sebagian yang lain. Seluruh manusia dikembalikan menjadi hamba Allah semata. Makna inilah yang ditangkap oleh bangsa Arab yang menjadi sasaran pertama wahyu. *Kedua*, bahwa kehambaan yang sebenarnya berarti—sebagaimana yang juga dipahami oleh bangsa Arab—menolak otoritas manusia dan beratribase kepada Allah semata dengan cara menjadikan teks sebagai atribase. Langkah pertama akan sejalan dengan langkah kedua apabila Islam hanya sekedar gerakan pembebasan untuk menanggalkan perbudakan dan memerdekakan budak.

Kebenaran tidak bisa ditemukan di luar sistem diferensial yang membentuk bahasa. Kebenaran tidak tampil dalam ruang hampa, melainkan dirajut dari relasi-relasi rumit yang sambung-menyambung di dalam tubuh bahasa. Relasi dan sistem diferensial bahasa hanya ditemukan dalam teks yang dipahami sebagai "tenunan", teks yang dirangkai dari mata rantai penanda (*the chain of signifiers*). Derrida meradikalkan pengertian teks sebagai pembebasan terhadap logika dan kategori metafisika yang hierarkis dan oposisional. Teks merupakan perlawanan terhadap pusat yang secara ontologis diyakini sebagai makna atau

²⁷Nasr Hamid Abu Zaid. *Kritik wacana agama..*, hal 109

²⁸*Ibid.*, hal. 110

kebenaran yang intrinsik dalam suatu hal. Teks menetralkan pusat-pusat penandaan melalui diferensial tanda. Dalam rangkaian diferensialitas, tidak ada lagi kebenaran atau makna yang otonom.

Oleh karena itu, jika manusia masih menginginkan kebenaran, sementara kebenaran itu sendiri tidak dapat keluar dari jaring-jaring tanda teks, maka prinsip intertekstualitas menjadi satu-satunya cara untuk melihat kebenaran—seperti apa yang dikatakan Derrida "*tidak ada apa-apa di luar teks*". Dengan kata lain, tidak mungkin memegang suatu asumsi kebenaran murni dari pengaruh tanda, karena manusia hidup di dalam lingkungan sosial yang dipenuhi oleh tanda-tanda, bahkan kesadarannya dibentuk melalui intensionalitas tanda-tanda yang mengepung diri manusia dari segala penjuru. Tektualitas laten ada di balik setiap sistem sosial dan sistem metafisik apapun.²⁹

Karena bahasa produk budaya, maka bahasa adalah otonom, tidak ada sesuatu yang otoritatif dan universal. Bahasa otonom berarti bahwa setiap bahasa memiliki karakter, struktur dan gaya yang tidak dapat disamakan antara satu bahasa dengan bahasa yang lain. Ia memiliki tata aturan bahasa (*grammar*) tersendiri yang diciptakan oleh masyarakat pencipta dan pengguna bahasa itu. Untuk dapat memahaminya seorang harus memahami dan mengikuti sistem bahasa sebagaimana aslinya (*narrative language*). Pendekatan dalam pembacaan al-Qur'an tidak sekadar membaca bunyi tekstual dari suatu ayat, namun juga harus membaca budaya yang melingkupinya.

Dalam al-Qur'an terdapat banyak bahasa yang digunakan sebagai pengungkap budaya Arab. Al-Qur'an merekam secara sempurna seluruh kebudayaan yang dimiliki oleh bangsa Arab. Demikian juga Sunnah Nabi merupakan salinan dari kebudayaan yang sedang berlangsung pada waktu itu.

²⁹ Seperti dikemukakan Jaques Lacan, proses pembentukan subjek dalam sebuah masyarakat tidak bisa dipisahkan dari warisan simbolik (mitos-mitos, cerita, tabu, bahasa) yang diwariskan oleh kultur tempat ia bertumbuh. menurut Lacan, manusia tak ubahnya *hommelette* atau sebutir telur pecah yang tidak menemukan bentuknya yang pasti. karena itu, keberadaannya dan pengalaman sadar maupun bawah sadarnya dibentuk oleh bahasa simbolik dari kultur masyarakat tempat ia hidup, demikian juga khazanah tanda dan tekstualitas yang mengorganisasi berbagai sistem penandaan di dalam masyarakat itu.

Adanya ayat-ayat Makkiah dan Madaniah mencerminkan bahwa al-Qur'an mengungkapkan sisi lain dari kebudayaan Arab. Bahwa al-Qur'an datang dari sisi Allah yang Maha Bijaksana, Maha mengetahui—*min ladun hakim 'alim*.³⁰

Al-Qur'an adalah teks “mati” yang tidak bisa bicara dan bermakna sebelum ada subyek yang memberikan makna. Oleh karena itu, kesadaran subyek akan obyeknya menjadi faktor kunci,³¹ kesadaran penafsir dan *nass* yang ditafsirkan, penta'wil dan yang dita'wilkan, pembaca (*al-qari'*) dengan yang dibaca (*al-maqr'u'*). Relasi-relasi antara pembaca dengan teks, menjadi relasi timbal-balik yang saling merubah.

Menurut Derrida, kesadaran (sekurang-kurangnya dalam pengertian sehari-hari) merupakan suatu ilusi yang telah ditemukan manusia lantaran kecemasan mereka terhadap konsekuensi-konsekuensi dari suatu konsepsi otak yang materialis. Dalam hal ini, gagasan sekuler modern tentang alam pikiran sesungguhnya tidak lebih maju ketimbang gagasan religius lama tentang jiwa dan ruh. Semua kehadiran pada dasarnya merupakan hal yang sama saja, seperti kehadiran remang-remang lainnya yang telah dipertimbangkan dalam teori khusus—kehadiran petanda yang remang-remang. Derrida memandang pikiran sebagai sebetuk petanda yang kita hubungkan dengan otak, Ruh Ilahi sebagai sebetuk petanda yang kita hubungkan dengan dunia natural, dan seterusnya. Dalam terminologi Derrida, semua kehadiran remang-remang semacam itu merupakan versi-versi “logos”—sebuah kata Yunani yang dalam konsep tunggal serentak bisa bermakna. Setiap versi “logos” dengan demikian dapat memberi kita perasaan berkuasa dan serasa “di puncak”.³² Ia sependapat dengan Freud bahwa “pikiran-pikiran dan struktur-struktur psikis pada umumnya, jangan dilihat

³⁰Q.S al-Naml [6]: 27

³¹Dalam hal ini Muhammad Arkoun mengajukan 5 (lima) kualifikasi kesadaran yang harus dimunculkan oleh pembaca teks, yaitu *'aqa'idi (theology)*, *ma'nawi (semantiquement)*, *makani (spatialement)*, *zamani (temporellement)*, dan *amali (pragmatiquement)*, di samping terdapat 21 (dua puluh satu) kesadaran Islami yang harus diperhatikan dari data Islam. Lihat: Maftukhin, *Logika...* hal. 11

³²Richard Harland, *Superstrukturalisme: pengantar komprehensif kepada semiotika, strukturalisme dan post-strukturalisme* (Bandung dan Yogyakarta: Jalasutra, 2006) hal. 207

sebagai suatu yang dilokalisasikan di dalam elemen-elemen organik dari sistem saraf, namun agaknya, seperti seseorang mungkin berkata, di antara mereka”.³³

Situasi serupa juga dapat dilihat pada sisi penulis—dalam konteks membaca al-Qur’an kita analogikan penulis dalam konteks ini sebagai *mufasssir*, sebab penulis wahyu berada pada alam supra-natural yang kita bisa kita jamah, sehingga telalu sulit jika dianalisis dengan kajian ilmiah. Tulisan bagi si penulis berperan untuk mencadangkan konsep-konsep, menanggukannya, menaruhnya di luar kesadaran sampai mereka diperlukan lagi. Sejak penemuan tulisan, manusia tidak perlu lagi menjaga konsep-konsep hadir secara mental, ditanam di depan mata kesadaran batinnya. Dalam fungsinya sebagai suatu *aide-mémoire*, tulisan menampilkan lapisan pikiran yang berada di luar kesadaran. Dalam kata-kata Derrida, “*Tulisan, suatu sarana mnemotechnic, menggantikan ingatan yang baik dan spontan, menandai keterlupaan...kekerasannya menimpa jiwa sebagai ketaksadaran*”.³⁴

Tanda-tanda natural tidak ada di dalam pikiran si pengarang, dan tanda-tanda natural, dalam konteks apa pun bisa berarti apa saja tergantung pada setiap orang yang memaknainya. (jadi kepulan asap tak berarti sebatas api yang tak terlihat oleh mata kita, kamuflase, hadirnya pera pengacau, dan lainnya).³⁵

Dalam pembacaan teks, Derrida menolak term pikiran, ruh dan jiwa (*mind-soul-spirit*) dalam dualism filosofis tradisional. Ia tak melihat pikiran dan materi berlawanan begitu saja. Pikiran, jiwa, dan ruh mengandaikan suatu superioritas moral tertentu atas pasangannya yang “lebih rendah” dan “bersifat fisik belaka”. Dalam pandangan tradisional alam pikiran melawan mengatasi materi, jiwa memerintah tubuh dan ruh membuat hukum dalam dunia natural.³⁶ Bila kita bandingkan dengan madzhab dalam penafsiran al-Qur’an, seperti

³³*Ibid.* Hal. 209

³⁴Derrida, *of Grammatology...*, hal. 316

³⁵Richard, hal. 189

³⁶Richard..., hal. 201

madzhab bathiniyah dan madzhab sufi,³⁷ maka ide Derrida “tidak mengamini”—untuk menghindari istilah menolak—cara penafsiran seperti itu.

Seperti yang di klaim Derrida terkait istilah *trace* (jejak), kebenaran dalam aktivitas menafsirkan hanyalah sebuah ketertundaan. Derrida menggunakan konsep *Nachtraglichkeit*-nya Freud, yakni efek yang ditunda, pengalaman yang muncul dalam kesadaran jauh setelah peristiwa aktualnya. Bagi Derrida, contoh dari efek yang ditunda tersebut mempresentasikan contoh dari semua pengalaman yang fundamental, bahkan pengalaman kita yang kelihatannya paling langsung pun bukanlah suatu refleksi langsung atas dunia luar melainkan hanya suatu kontak yang dibuat dengan apa yang jauh telah ditulis secara tak sadar dalam ingatan. Bahkan gambaran-gambaran dan kesan perseptual kita pun tidak lebih dari sekadar untuk gambaran dan kesan-kesan perseptual yang kita dapatkan dari membaca sebuah buku. Persepsi selamanya dibedakan dari kehadiran “benda dalam dirinya sendiri”. Sebagaimana Derrida, dengan mengikuti interpretasinya atas Pierce, merumuskan apa yang disebut “benda dalam dirinya sendiri” selalu merupakan suatu representamen yang dilindungi dari kesedehanaan fakta-fakta intuitif”.³⁸

Untuk lebih memafhumkan aplikasi dekonstruksi terhadap al-Qur’an digambarkan dengan bagan berikut:

(bagan disajikan dalam lampiran bab IV)

³⁷ Lihat: pembagian klasifikasi madzhab tafsir dalam pengertian Thameem Ushama, *Metodologi Tafsir Al-Qur’an* (Jakarta: Riora Cipta, 2000) hal. 41-51

³⁸ Derrida, *Of Grammatology...* hal. 49

Surat an-Nisa : 34, sebagai penanda awal mempunyai petanda (keunggulan) dalam tabel tersebut dijelaskan pada beberapa kategori yang dikonsepsikan Muhammad Abduh dan Rashid Ridha, dijelaskan dalam beberapa kategori, yakni fisik, intelektual dan agama. Dalam konsep Derrida relasi penanda dan petanda tidak saling mengikat, bahkan ditolak. Sebab dalam waktu yang sama, petanda menjadi penanda bagi petanda selanjutnya. Setelah selesai dalam aspek bahasa, maka petanda pertama (keunggulan) menjadi penanda 2, yang mengkonsepikan adanya pen(t)anda kedua. Misalkan keunggulan yang tertera dalam penanda awal (surat an-nisa : 34), Menurut Ali Asghar Engineer, keunggulan laki-laki adalah keunggulan fungsional, bukan keunggulan jenis kelamin. Pada masa ayat itu diturunkan, laki-laki bertugas mencari nafkah dan perempuan di rumah menjalankan tugas domestik. Karena kesadaran sosial perempuan pada masa itu masih rendah, maka tugas mencari nafkah dianggap suatu keunggulan. Rupanya jika ditilik dengan data historis, tidak ditemukannya bukti bahwa kesadaran sosial perempuan pada masa Nabi memang rendah, sehingga tugas-tugas publik dinilai al-Qur'an lebih unggul dari pada tugas-tugas domestik perempuan. Asghar menafsirkan ayat ini dengan pendekatan sosio-teologis. Untuk tidak mengunggulkan pendapat Ashar maka kata fungsional dalam skema di atas diberi *under eraser (saus rature)*. Hal ini dimaksudkan agar asumsi fungsional tidak dianggap kebenaran final. Sementara Amina Wadud, menganggap keunggulan laki-laki yang dijamin oleh al-Qur'an hanyalah warisan. Laki-laki mendapat dua bagian perempuan sebagaimana disebutkan dalam surat an-Nisa ayat 7. Apabila laki-laki dapat membuktikan keunggulannya yang dijamin al-Qur'an yaitu warisan, menggunakannya untuk mendukung perempuan (istri) dan seluruh anggota keluarga, barulah laki-laki (suami) yang menjadi pemimpin. Asumsi seperti ini terkesan materialis. Sehingga kata warisan juga harus diberi *under eraser*. Begitu juga tentang kepemimpinan kolektif. Dan seterusnya.³⁹

³⁹ Kutipan-kutipan pendapat ini, bisa dilihat dalam Nur Jannah Ismail, *Perempuan dalam Pasungan: Bias Laki-Laki dalam Penafsiran* (Yogyakarta: Lkis, 2003) hal. 272-276

4. Pemikir Muslim (*Mufassir*) mengikuti Jejak Dekonstruksi

Ketidakpuasan atas metodologi tafsir klasik untuk mengatasi masalah yang timbul akibat akselerasi peradaban, membuat para sarjana Islam mengadopsi metodologi keilmuan kontemporer sebagai bentuk reaksi kepedulian akan kemandekan pemikiran keagamaan. Tak jarang pemikir Islam kontemporer mengkonsumsi dekonstruksi sebagai alat bedah makna tersembunyi teks yang sudah terkuduskan dalam strukturalisme pemikiran. Namun pemikir Arab (Islam) yang paling kentara terinspirasi dengan pemikiran Derrida adalah Muhammad Arkoun dan Muhammed Abed Al-Jabiri—tanpa mengesampingkan pemikir lainnya.

Para pemikir Arab yang terilhami dekonstruksi kebanyakan datang dari daerah Maghribi (Maroko, Aljazair, Tunis dan Libia).⁴⁰ Hal ini disebabkan karena sisa-sisa kolonialisme Perancis masih hangat, sehingga di ranah akademis, penggunaan literatur berbahasa Perancis lebih digemari tinimbang bahasa Eropa lainnya. Keterkaitan intelektual para Pemikir Arab Maghribi dengan Perancis bukan hanya sebatas bahasanya, mereka juga terpengaruh oleh gerakan-gerakan pemikiran dan filsafat Perancis kontemporer, khususnya gerakan post-strukturalisme. Hampir seluruh pemikir Muslim Maghribi yang *concern* terhadap keislaman dan ke-Arab-an adalah penganut paham strukturalisme, barangkali karena ada kemiripan problematika yang mereka hadapi yakni persoalan bacaan dan tradisi, baik yang berbentuk teks maupun realitas. Dan menurut mereka, metode yang paling modern dan paling ampuh untuk membaca tradisi (*turast*) adalah dekonstruksi.

Tafsir-tafsir klasik tentu saja tidak tahu apa-apa tentang linguistik tekstual modern dan teori interpretif. Al-Thabari secara naif dapat memperkenalkan masing-masing dari tafsirnya dengan rumusan “Allah berfirman..”, *yaqulu Allah*, yang secara implisit mempostulasikan penyamaan total tafsir dengan makna yang dikehendaki, dan tentu saja, dengan isi semantik kata-kata dalam setiap ayat.

⁴⁰ A. Luthfi as-Syaukani, *Tipologi...*, hal. 76

Sementara tafsir kontemporer yang dilakoni oleh masyarakat yang semakin terpelajar, distribusi buku-buku secara lebih luas dan kesempatan baru untuk menulis bagi surat kabar dan majalah-majalah telah menempatkan tafsir dalam jangkauan setiap orang. Sebagai imbasnya, kita melihat degradasi standar-standar pengetahuan yang dipertahankan oleh praktisis-praktisi klasik. Pengenalan-pengenalan linguistik pada karya-karya klasik *ushul al-fiqh* menunjukkan kesadaran yang tajam dan jelas tentang kondisi linguistik bagi setiap jenis tafsir.⁴¹ Bagi praktisi-praktisi klasik, otentisitas pengalaman keagamaan mereka menyediakan bagi inadekuasi tafsir; kaum militant kontemporer telah mengambil jarak dari yang Ilahi dan kondisi-kondisi untuk memainkan tuan rumah untuk kata-kata Ilahi yang mewahyukan.⁴²

⁴¹Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam*, hal.66

⁴²*Ibid* hal 66-67