

TRADISI AKADEMIK DALAM KHALAQAH TAFSİR (Orientasi Semantik al-Qur'an Klasik dalam Diskursus Hermeneutik)

Syamsul Wathani

STAI Darul Kamal Lombok Timur

Email: Wathoni89@gmail.com,

HP: 081917748855

Abstrak

Artikel ini mendiskusikan semantik al-Qur'an dalam diskursus hermeneutis. Khazanah interpretasi al-Qur'an klasik (I-IV H) dijadikan sebagai obyek kajian yang diteliti dengan analisis/kacamata hermeneutis. Dengan analisis ini, artikel ini diharapkan memberikan formulasi baru mengenai diskursus interpretasi klasik atas al-Qur'an. Selain itu, artikel ini diharapkan pula dapat memberikan teori baru mengenai hermeneutika al-Qur'an yang bergerak pada dataran teks. Semantik al-Qur'an klasik telah memperlihatkan sebuah kontestasi interpretasi al-Qur'an yang tidak hanya bergerak pada dataran makna (*dilalah*), lebih jauh ia memainkan dialektika kebahasaan antara ucapan (*al-Qur'an/kalām*) dan sasaran (*khiṭāb al-Qur'an*).

This article discusses Qur'anic semantic within hermeneutic discourse. The classical interpretation of the Qur'an (I-IV H) are set to be the subject matter to be discussed within the framework of hermeneutic. By doing so, the article is expected to contribute to give a new formulation about the classical interpretation discourse on the Qur'an. Besides, the article is also expected to discover the new theory about Qur'anic hermeneutic which operated in the sphere of text. The classical Qur'anic semantic has shown the contestation which not only dit it appear in the sphere of meaning (*dilalah*), but more deeply in played a dialectic of language between oral notion (*al-Qur'an/kalam*) and the recipient (*khitab al-Qur'an*).

Kata Kunci: Semantik al-Qur'an, klasik, hermeneuti, interpretasi, Hermeneutika al-Qur'an.

A. PENDAHULUAN

 l-Qur'ân merupakan firman Allah yang sampai kepada manusia dalam wujud teks. Oleh karena itu, tidak berlebihan bila dikatakan bahwa peradaban Islam adalah peradaban teks, sebab sumber pencarian kebenarannya juga berupa teks.¹ Bicara teks berarti berbicara lafadz (kata) dan makna (arti).² Lafadz sebagai permukaan atas nampaknya sudah jelas difahami,

¹ Naṣr Ḥamīd Abū Zayd, *Mafhūm an-Naṣṣ: Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān*, cet. V (Beirut: Markaz al-Ṣaqāfi al-'Arabī, 2000), hlm. 219.

² Muhammad Abed al-Jābirī menegaskan pentingnya hubungan antara lafadz dan ma'na, karena itu semua buku Ushul fiqh baik yang klasik maupun yang modern, pada bagian-bagian awal pembahasannya selalu memulai dengan *Abwābu al-Khiṭābi* yang membahas hubungan antara lafadz (kata) dan makna (arti). Muḥammad 'Abid al-Jābirī, *Bunyah al-'A'l al-'Arabi al-Islāmi* (Beirut: Markaz Dirāsah al-Wihday al-Arābiyyah, 1992), hlm. 53.

mencari makna-lah yang menjadi kerumitan atau kesukaran. Perbedaan pendapat sering terjadi pada dataran *ma'na* walaupun sepakat pada dataran lafadz.

Tradisi interpretasi al-Qur'an klasik memang berbeda dengan masa kontemporer. Namun perbedaan yang ditampilkan bukanlah perbedaan yang sifatnya kontras-konfrontatif, melainkan perbedaan layaknya gagasan pengetahuan, selalu memiliki sisi integratif yang bisa dipadukan. Periode Islam klasik dikenal dengan kekayaan khazanah/turatsnya, termasuk kekayaan interpretasi al-Qur'an. Nur Kholis melihat masa Islam klasik sebagai masa lahir dan berkembangnya ragam ide mengenai kajian al-Qur'an, terutama kajian dari segi bahasa.³

Artikel ini memilih fokus pada pembahasan orientasi semantik al-Qur'an klasik. Fokus ini akan dianalisis dengan sudut pandang hermeneutik. Analisis ini sekaligus dijadikan sebagai pendekatan kajian.⁴ Dengan demikian, pendekatan ini digunakan untuk menganalisis bagian-bagian pemikiran ulama' klasik mengenai interpretasi al-Qur'an, hingga mendapatkan sebuah rumusan pemikiran yang utuh. Selain itu, pendekatan ini juga akan berusaha mengungkapkan kaitan antara pemikiran ulama mengenai semantik al-Qur'an sebagai sebuah wacana yang muncul dari respon terhadap situasi sosial-pengetahuan yang mengintarnya.

Dengan pendekatan dan analisis tersebut, artikel ini diharapkan dapat memberikan sumbangsih pemikiran yang berorientasi pada tiga hal : (1) menghidupkan kembali khazanah interpretasi al-Qur'an dengan kerangka keilmuan yang lebih baik (2) merumuskan sintesis hermeneutis tafsir al-Qur'an klasik yang berorientasi pada semantik al-Qur'an (3) menawarkan "menu alternatif" dalam melihat dan meneliti khazanah turats klasik interpretasi al-Qur'an.

B. DISKURSUS HERMENEUTIS

Hermeneutika sebagai elemen keilmuan telah menempatkan diri pada ranah kajian ilmu keislaman, hukum, tafsir atau *usūludīn* secara umum. Dengan itu, maka hermeneutika dimasanya dekade akhir abad 19 dan awal abad 20 ini menampakkan bangunan epistemologi yang lebih utuh. Dalam tradisi interpretasi al-Quran, paling tidak ada tiga hermenian yang kerap dijadikan acuan, Gadamer⁵, Paul Ricoeur⁶ dan Gracia⁷. Epistemologi⁸ dalam filsafat ilmu biasanya digunakan untuk mensistematisasikan beberapa point ide keilmuan. Jika dimasukkan dalam tafsir, maka point hermeneutis yang ditawarkan oleh para ulama' klasik maupun kontemporer tentu memiliki bangunan *episteme* yang berbeda. Hermeneutika dan *episteme* menjadi terkait jika arah yang dituju sebuah penelitian untuk menemukan/membentuk teori.

Hermeneutika dalam dataran teortis menempatkan diri sebagai keilmuan yang mengkaji tentang cara memahami teks, kaitan dan kesinambungan antara teks, konteks serta kaitan yang terlibat antara pengarang dengan situasi sosialnya. Karena memiliki nuansa integratif, hermeneutika kemudian di akuisisi sebagai analisis dalam kepentingan akademik penelitian al-Qur'an. Dengan

³ M. Nur Kholis Setiawan, *al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar* (Yogyakarta: Elsaq Press, 2006), Bab I.

⁴ Komarudin Hidayat, "Hermeneutical Problems of Religious Language", dalam jurnal *al-Jāmi'ah*, no. 65, tahun 2000, hlm. 12.

⁵ Hans Georg Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, (New York, University of California Press, 1976), Hans Georg Gadamer, *Truth and Method*, (New York, Continuum Publishing Group, 1975)

⁶ Paul Ricoeur, *Hermeneutics and Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation*, trans. & ed. John B. Thompson (Cambridge: Cambridge University Press, 1982)

⁷ Jorge J. E. Gracia, *A Theory Of Textuality: The Logic And Epistemology* (Albany: State University Of New York Press, 1995)

⁸ Michael Huemer (ed.), *Epistemology: Contemporary Readings* (London, Routledge, 2005).

hermeneutika, nuansa memainkan analisis pada *teks*, *konteks* dan *kontekstualisasi* menjadi aktif dalam diskursus interpretasi al-Qur'an kontemporer.⁹

Interpretasi sebagai terminologi memiliki nuansa keterkaitan yang erat dengan hermeneutika, sama-sama bekerja dalam operasional pemahaman teks (*understanding text*). Interpretasi sebagai istilah memang banyak digunakan dalam memahami al-Qur'an di era kontemporer, hal ini terdorong oleh faktor eksternal kemajuan ilmu pengetahuan. Interpretasi sebenarnya memiliki penekanan (aksentuasi), karena interpretasi sendiri mengesankan pada adanya teori.¹⁰ Dalam pandangan Richard E. Palmer, hermeneutika memiliki banyak jenis/fungsi, salah satunya sebagai sistem interpretasi.¹¹ Interpretasi berbicara tentang teori, aturan-aturan penafsiran, serta arah kerangka yang dibangun dari penafsiran itu sendiri.¹² Jika disepakati bahwa nuansa, rasa dan estetika masing-masing mufassir berbeda, maka munculnya teori tafsir beserta langkah tafsir yang berbeda adalah sebuah keniscayaan.

Diskursus hermeneutis pada akhirnya menarik untuk dijadikan bahan penelitian dalam karya klasik penafsiran al-Qur'an yang banyak berorientasi pada bahasa (linguistik maupun semantik). Dengan diskursus ini, maka akan dapat dilihat bahwa sayap interpretasi tidak hanya pada memahami makna ayat sesuai *siyāq at'tārikh* nya, tidak hanya memahami ayat dalam konteks keberadaan mufassir (*al-wāqī'*) nya, lebih dari itu bagaimana sebuah interpretasi itu menjadi fondasi atas aksi dan perubahan sosial.¹³

C. TRADISI AKADEMIK DALAM KHALAQAH TAFSIR

Sebagai sebuah upaya dalam mentransformasikan keilmuan, keberadaan khalaqah tafsir menjadi urgen pada masa klasik Islam. Disana para intelektual mengembangkan diri dan menghidupkan dinamika keilmuan. Dinamika keilmuan juga turut mempengaruhi *frame* berfikir dan berijtihad. Sehingga, dalam pembahasan apapun, tradisi klasik Islam tidak pernah melupakan kawasan Hijaz/Madinah, Makkah dan Baghdad. Kawasan yang melahirkan sejarah pemikiran Islam, melahirkan aliran dan perdebatan panjang *ahl al-hadīṣ* dan *ahl ar-ra'yu*.¹⁴ Hal yang sama

⁹ Komarudin Hidayat, "Hermeneutical Problems of Religious Language . . . ", hlm. 12.

¹⁰ Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta, Pusat Bahasa Pendidikan Nasional, 2008), hlm. 561.

¹¹ Richard E. Palmer, *Hermeneutika, Teori Baru Mengenai Interpretasi*, Terj. Musnur Hery (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), hlm. 33.

¹² Sumaryono, *Hermeneutik, Sebuah Metode Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1999), hlm. 105.

¹³ Achmad Khudori Soleh, "Membandingkan Hermeneutika dan Ilmu Tafsir", dalam jurnal *Tsaqafah*, Vol. 7, Nomor 1, April 2011, hlm. 42.

¹⁴ Atho' Mudzhar dalam penelitian skripsinya menyimpulkan, bahwa ada empat faktor yang menentukan konstuksi berfikir (ijtihad) kedua aliran ini. (1) Faktor geografis dan social ekonomis, pusat *ahl al-hadīṣ* ditempati oleh banyak sahabat yang meriwayatkan langsung hadits dari Nabi, karena itu mereka lebih dominan menggunakan hadits, sedangkan di Irak (Baghdad) mereka jauh dari Hijaz dan sulit memperoleh hadits, karenanya mereka dominan menggunakan akal. (2) Faktor akdemis, dimana *ahl-hadīṣ* banyak melakukan tradisi periwayatan dan menyambung hadits kegenerasi sesudahnya, sedangkan Ulama' Irak sangat berhati-hati menerima hadits karena banyak berkembang hadits palsu, dengan konflik ideologi yang sangat kental. (3) Faktor Tradisi, dimana faktor dan hadapan realitas yang berbeda, sehingga banyak persoalan baru yang memerlukan penetapan hukum dengan penalaran, hal yang tidak terjadi di Madinah. (4) Faktor intelektualitas dan dinamika keilmuan, dimana para sahabat Nabi terpecah sendiri pada yang banyak berpegang pada *'aql* dan yang banyak berpegang pada *naql*. M. Atho' Mudzhar, *Membaca Gelombang Ijtihad Antara Tradisi dan Liberasi*, (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998), hlm. 72-73.

ditekankan oleh Schacht, bahwa melihat sejarah hukum Islam atau keilmuan Islam lainnya tidak bisa melepaskan pembahasan mengenai Madinah dan Baghdad.¹⁵

Khalaqah tafsir menjadi pilar penting dalam melahirkan karya tafsir, baik secara teoritis yang berupa teori interpretasi serta teori pemaknaan (*theory of meaning*) maupun secara yang praksis berupa karya tafsir. Khalaqah tafsir saat itu memiliki fungsi bagaikan kampus, menjadi pabrik intelektual lahirnya tafsir al-Qur'an. Keragaman khalaqah tafsir yang ada memang menjadi semacam faktor eksternal keniscayaan dalam melahirkan beragam tafsir al-Qur'an.¹⁶ Khalaqah tafsir yang muncul sebenarnya diwarnai pula dengan adanya singgungan keilmuan *vis a vis* peradaban dengan dunia luar, romawi, yunani dll. Ibn 'Abbas dan Ibn Mas'ud menjadi dua tokoh sentral dalam melahirkan tradisi kajian tafsir al-Qur'an yang berbeda. Keduanya jelas adalah saksi sejarah sebagai sahabat Nabi. Namun yang menarik, walaupun pada generasi berikutnya mewarisi nuansa tafsir yang berbeda, secara historis keduanya memiliki intelektualitas yang sama-sama mumpuni. Baik Ibn 'Abbas maupun Ibn Mas'ud sama-sama mewarisi kajian al-Qur'an yang berimbang dalam nuansa kajian bahasa.¹⁷

Secara sosiologi pengetahuan, dua tokoh ini –tentu banyak juga tokoh lainnya- mewariskan tradisi tafsir yang dikembangkan melalui khalaqah di berbagai daerah, Madinah, Makkah dan Baghdad. Khalaqah pada umumnya dilaksanakan di Masjid, kemudian berkembang ke langgar-langgar hingga ke rumah (teras) sang guru.¹⁸ Khalaqah di Makkah yang diplopori oleh Ibn 'Abbas dengan corak *an-naqli al-mutawātirī* memanfaatkan Masjid sebagai transformasi keilmuan. Khalaqah di Madinah yang diplopori oleh Ubay bin Ka'ab memulai transformasi keilmuan secara *an-naqli al-mutawātirī*, kemudian meneruskan pada tradisi *kitābiyah* (pembukuan naskah tafsir). Dalam tradisi ini –*kitābiyah*- kemudian masuk usaha analisis atau embrio lahirnya nuansa *aqli* dalam tafsir. Hal yang lebih jauh dilakukan dalam tradisi khalaqah Baghdad, dengan pengaruh besar Ibn Mas'ud, trend tafsir baru pun diajarkan di Baghdad, disanalah kemudian metode *istidlālī* dalam tafsir al-Qur'an berkembang. Metode ini tidak hanya diidentikkan dengan *ar-ra'yu*, namun juga *al-ilm*, yakni memahami al-Qur'an dengan keilmuan yang tidak hanya bersandar pada naql.¹⁹ Jika dilihat sisi sejarah, tradisi tafsir ini lumrah tumbuh di Baghdad, hal ini dikarenakan tradisi keilmuan Bagdhah yang sudah berkembang akibat adanya akulturasi keilmuan.²⁰

Fenomena khalaqah ini menimbulkan aliran tradisionalis dan aliran rasionalis tafsir berkembang bersamaan. Namun rasionalis disini bukan berarti dengan akal semata (*bimujarradi ar-ra'yi*), melainkan dengan pendapat atau pandangan yang memiliki dasar keilmuan. Nuansa yang terlihat jelas dalam tradisi Baghdad ini menjadi turunan penting dalam mewarisi tradisi berfikir *aqli* dari Umar bi Khattab yang kala itu mengirim Ibn Mas'ud ke Baghdad.²¹ Patronase intelektual diataslah yang banyak membentuk dinamika studi al-Qur'an klasik. Madinah, Makkah dan Baghdad menajadi pabrik intelektualisme al-Qur'an klasik yang membumi dimasa Islam

¹⁵ W. Montgomery Watt, *Studi Islam Klasik: Wacana Kritik Sejarah*, terj. Sukoyo (dkk.), (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999), hlm. 84-86.

¹⁶ Abdul Mustaqim, *Aliran-aliran Tafsir* (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2005) hlm, 12-13.

¹⁷ Abdul Mustaqim, *Aliran-aliran Tafsir . . .*, hlm, 38.

¹⁸ Abū Muḥammad 'Abdullāh Ibn Muslim Ibn Qutaybah ad-Dināwari, *Ta'wīl Musykil al-Qur'ān*, cet. ke-2 (Mesir: Dār at-Turāṣ, 1973), hlm. 35.

¹⁹ Abdul Mustaqim, *Aliran-aliran Tafsir . . .*, hlm. 48-50. Lihat juga: Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), hlm. 53-54

²⁰ Abdul Mustaqim, *Aliran-aliran Tafsir . . .*, hlm. 38.

²¹ Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir . . .*, hlm. 54.

klasik.²² Sebagai orang yang diberikan wewenang, pemikiran Ibn Mas'ud telah diajarkan menjadi sebuah tradisi berfikir, demikian halnya dalam masalah tafsir. Sehingga khalaqah keilmuan yang banyak dibuka di Baghdad pada masa itu diramaikan dengan banyak ragam ilmu.²³

Catatan yang unik dalam sejarah tafsir al-Qur'an, bahwa perdebatan aliran yang terjadi pada masa klasik membuat para petinggi memproduksi ulama yang pada akhirnya mensentralkan posisi *i'jāz al-bayāni* sebagai posisi penting yang melahirkan banyak karya pemaknaan al-Qur'an dari ragam aliran.²⁴ Konflik pada tataran kultural-intelektual ini ternyata ikut andil dalam mengembangkan serta menggerakkan kajian bahasa al-Qur'an. Karya yang lahir melintasi semua itu, seperti misalnya kajian mengenai ayat hukum, terdapat *Ahkām al-Qur'ān* karya al-Jaṣṣās dari Madzhab Hanafi, *Ahkām al-Qur'ān* karya al-Kiya al-Ḥarasi dari madzhab Syafi'i serta *Ahkām al-Qur'ān* karya Ibn 'Arabi dari Madzhab Maliki.²⁵

John Wansbrough melakukan pemetaan terhadap tradisi interpretasi al-Qur'an yang berkembang dimasa klasik. Tradisi akademik yang melahirkan banyak buku teori maupun tafsir dalam bentuk kondifikasi kitab. John Wansbrough memiliki pandangan bahwa sebenarnya berbagai karya tafsir tertulis mulai bermunculan minimal sejak Abad ke-2 H.²⁶ Hal ini diandai oleh bukti sejarah yang kuat, di abad ke II H telah banyak muncul sastrawan, atau para ulama yang memang memiliki kepandaian dalam kebahasaan, dan menggunakannya dalam memahami al-Qur'an. Sehingga tafsir tumbuh subur dimasa ini (2-3 H).²⁷

Nur Kholis juga menegaskan –dalam penelitian disertasinya-, bahwa beberapa rentetan nama para ulama' kebahasaan seperti; Abū 'Ubaidah al-Musanna (w.207), Al-Farra', Amr bin al-'Auf (w. 154 H), Ibn Qutaybah (w. 276 H), al-Mubarrad (w. 285 H), Tsa'lab (w. 291 H), Qadāmah (w. 337 H), al-Jurjani (w. 366 H), al-Rumāni (w. 384 H), Abū Hilāl (w. 395 H), Ibn Rusyd (w. 463 H), dan 'Abd al-Qāhir (w. 471 H), merupakan bukti sejarah membuminya kajian kebahasaan al-Qur'an yang digunakan dalam memahami al-Qur'an pada rentan abad awal itu.²⁸ Membuminya tafsir al-Qur'an pada masa Islam awal ini berbanding lurus dengan kemampuan dan intelektualitas para ulama' pada masa itu. Bahkan, masing-masing *mufassir* memiliki ciri pendekatan yang khas dalam menafsirkan al-Qur'an.

Dengan begitu, masa ini –menurut Wansbrough- merupakan masa-masa permulaan dalam penafsiran al-Qur'an secara komperhensif,²⁹ dan pada masa ini pula tafsir sudah dalam

²² Muhammad 'Ata Al-Sid, *Sejarah Kalam Tuhan: Kaum Beriman Menalar al-Qur'an Masa Nabi, Klasik dan Modern* Terj. Ilham B. Saenong (Jakarta: Teraju, 2004), hlm. 242-243.

²³ Muhsin al-Haddar, "Rasionalitas Penafsiran Sahabat dan Tabi'in", Tesis di Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2012. hlm. 118

²⁴ Issa J. Boulatta dengan *apik* menarasikan konflik tersebut tanpa harus fokus pada perpecahannya, alihak fokus pada tradisi intelektualnya. Lohat: Issa J. Boulatta, *al-Qur'an Yang Menakjubkan: Bacaan Terpilih dalam Tafsir Klasik Hingga Modern dari Seorang Ilmuan Katolik*, terj. Tim Lentera Hati (Jakarta: Lentera Hati, 2008), hlm. 5-16.

²⁵ Umi Rohmah, "Pengaruh Ilmu Fiqh Terhadap Tafsir al-Qur'an", dalam *Jurnal at-Tahrir: Jurnal Pemikiran Islam*, Vol. 6 No. 1 Januari 2006, hlm. 151-155.

²⁶ John Wansbrough, *Qur'anic Studies: Sources and Methods Scriptural Interpretation* (Oxford: Oxford University Press, 1977), hlm. 119.

²⁷ Nasr Hamid Abu Zayd, *Menalar Firman Tuhan: Wacana Majas dalam al-Qur'an Menurut Mu'tazilah*, Terj. Abdurrahman Kasdi dan Hamka Hasan (Bandung: Penerbit Mizan, 2003), hlm. 222.

²⁸ M. Nur Kholis Setiawan, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar . . .*, hlm. 208-212.

²⁹ M. Nur Kholis Setiawan, *Liberal Thought In Qur'anic Studies: Tracing Humanities Approach to Sacred Text in Islamic Scholarship*, dalam *Jurnal al-Jami'ah* Vol. 45 No. I, 2007. hlm. 4

bentuk *produk* walaupun masih belum terlalu rapi dan sempurna.³⁰ Alasan inilah yang membuat Wansbrough meneliti kitab-kitab tafsir yang dikarang di abad 2 Hijriyah kebawah. Berdasarkan kriteria dan *genre* yang dijadikan acuan penelitian, Wansbrough sampai pada beberapa hasil penemuan. *Pertama*, pemetaan tipe penafsiran. Pemetaan ini menghasilkan klasifikasi mengenai tipe penafsiran (*exegetical type*), yang juga sebagai bagian dari kajian terhadap al-Qur'an. Menurut Wansbrough, dari segi jenis tafsir dapat dibagi menjadi lima: (1) *Haggadic* (tafsir naratif/ mengandalkan kekuatan narasi atau konteks sejarah ayat), (2) *halakhic* (tafsir hokum/ analisis mendalam pada ayat hukum), (3) *masoretic* (tafsir tekstual-gramatik/ tafsir dengan penekanan pada kajian kedalaman teks/), (4) *rhetorical* (tafsir sastra/ tafsir yang menekankan pada ungkapan sastra), dan (5) *allegoric* (tafsir sufistik/ tafsir yang berkenaan dengan penggunaan ungkapan-ungkapan simbolis).³¹

Simpulan penelitian Wansbrough ini kemudian menjadi kategorisasi baru dalam penelitian tafsir al-Qur'an. Menurut Andrew Rippin, meskipun rentetan kesejarahan (*historical sequence*) dari klasifikasi Wansbrough ini masih diperdebatkan secara luas, setidaknya pemetaan dan kategorisasi tersebut sangat bermanfa'at,³² dalam memperkaya kajian kesejarahan tafsir.

Simpulan *kedua* dari penelitian Wansbrough adalah, pemetaan kitab tafsir dan mufassir itu sendiri. Dari berbagai literatur kitab tafsir Islam awal, Wansbrough memasukkan secara lebih mendetail dalam tipe-tipe penafsiran yang sudah menjadi kesimpulan awal. Kitab tafsir yang masuk kedalam jenis *tafsir Haggadic* adalah tafsir al-Qur'an karya Muqātil ibn Sulaimān. Penekanan tafsir yang berusaha memberikan uraian tentang *qiṣṣah* (narasi, cerita), menekankan aspek hikmah dan etika yang terkandung dalam berbagai cerita tersebut, membuat tafsir ini mengandalkan narasi dan alur cerita yang kuat dalam menjelaskan ayat al-Qur'an. Diantara alat bantu untuk menarasikan tafsirnya adalah *asbāb an-nuzūl*. *Asbāb an-nuzūl* sangat membantu dalam menarasikan awal terjadi, maksud dan hikmah dari sebuah ayat.³³

Kitab tafsir yang masuk dalam kategori *tafsir halakhic* adalah tafsir Khams al-Āyah karya lain dari Muqātil ibn Sulaimān. Tafsir ini memberikan penekanan pada pembahasan topik agama seperti keimanan, peribadatan, kasih sayang, puasa, haji, dan ajaran lainnya. Jenis tafsir ini menggunakan alat bantu metode sejarah untuk menentukan kronologi wahyu, kemudian analisa atas hukum legalnya. Menganalisis muhkam dan mutasyabih, menganalisis yang *doctrinal* dan

³⁰ Nur Kholis menyebutkan bahwa sebenarnya khazanah tafsir Islam sudah diawali oleh sepuluh orang (*a group of ten scholars*) sebagai orang yang menafsirkan al-Qur'an sebagai penafsir generasi awal, yakni: Empat Khalifah ar-Rasyidun, Ubay Bin Ka'ab, Abdullah ibn Mas'ud, Abu Musa al-Asy'ari, Ibnu 'Abbas, Zayd Bin Tsabit dan Abdullah Ibn Zubayr. M. Nur Kholis Setiawan, "Liberal Thought In Qur'anic Studies . . .," hlm. 4.

³¹ Untuk melihat gaya dan focus penafsiran, Wansbrough melihatnya dengan *explicative element* atau perangkat prosedural yang digunakan oleh seorang mufassir. Dalam hal ini terdapat 12 *explicative element* yang digunakan, antara lain: 1) *Variation reading* (penggunaan beragam bacaan), 2) *Poetic citations* (penggunaan teks-teks puitis), 3) *Lexical explanation* (penjelasan makna kata), 4) *grammatical explanation* (penjelasan struktur tata bahasa), 5) *rhetorical explanation* (penjelasan ungkapan sastra yang menunjukkan keindahan), 6) *pheriphrasis* (penggunaan ungkapan secara tidak langsung dengan banyak komentar), 7) *analogy* (menjelaskan sesuatu dengan membandingkan satu dengan yang lain), 8) *abrogation* (pencabutan ketentuan), 9) *circumstances of revelation* (fakta atau kondisi yang berkenaan dengan suatu kejadian yang menyebabkan turunnya wahyu), 10) *identification* (proses pengenalan dan pemahaman), 11) *prophetic tradition* (sunnah nabi), 12) *anecdote* (cerita tentang suatu peristiwa yang menghibur). John Wansbrough, *Quranic Studies . . .*, hlm. 119-121

³² Andrew Rippin, "The Present Status of Tafsir Studies", dalam *The Muslim World*, Vol. 72, 1982, hlm. 229.

³³ Oliver Leaman (ed.), *The Quran: an Encyclopedia* (New York: Routledge, 2006), hlm. 458. John Wansbrough, *Quranic Studies . . .*, hlm. 123.

tekstual. Pada dekade selanjutnya, kategori *tafsir halakhic* mengalami pengembangan dan lebih sistematis, menjadi *Tafsīr al-Aḥkām*. Seperti kitab *Aḥkām al-Qurʾān*, yang ditulis oleh Jaṣṣāṣ (w. 981 M).³⁴

Adapun kategori *Ttafsir masoretic* yang memberikan penekanan pada kajian teks, termasuk didalamnya beberapa karya tafsir seperti; *Faḍāil al-Qurʾān* karya Abū Ubaidah, *Musytabihāt al-Qurʾān* karya al-Kisaʿī, *Al-Asybah wa al-Nazhāir fi Al-Qurʾān al-Karīm* karya Muqatil bin Sulaiman al-Balkhiy, *Majāz al-Qurʾān* karya Abu Ubaydah dan *Māʾāni al-Qurʾān* karya al-Farra. Aktivitas dalam tafsir ini berfokus pada berbagai penjelasan tentang aspek leksikon dalam ragam bacaan ayat al-Qurʾān. Cara kerja tafsir ini dengan memperhatikan makna leksikal (*lexical explanation*), analisis gramatikal, serta memperhatikan perbedaan bacaan ayat. Elemen ini menjadi instrument penafsiran yang sangat perlu diperhatikan. Pada dekade selanjutnya, termasuk era modern, tafsir jenis ini dikembangkan oleh ‘Ali al-Sabūnī dalam karyanya *Safwāt al-Tafāsīr*.³⁵

Adapun kategori *tafsir rhetorical* terlihat dalam kitab tafsir yang bernuansa majaz atau kajian sisi kebahasaan selain teks. Diantara yang masuk dalam tafsir jenis ini adalah; *Majāz al-Qurʾān* karya Abū Ubaidah (w. 824 M) dan *Taʾwīl al-Muskīl al-Qurʾān* karya ibn Qutaibah (w. 889 M). Tafsir ini memberikan fokus perhatian pada nilai sastra al-Qurʾān yang ditempatkan di luar batas-batas prosa dan puisi Arab. Diantara cara kerja tafsir ini, merekognisi sejarah penggunaan kata tersebut dimasa/tempat al-Qurʾān diturunkan, dan melihat juga bahasa tersebut sebagai sebuah ungkapan yang digunakan secara populer oleh masyarakatnya.³⁶

Sedangkan, jenis *tafsir allegoric* terlihat dalam karya tafsir sufistik. Diantaranya tafsir karya Sahl al-Tusturi (w. 896 M), dengan penekanan tafsir pada pengungkapan maksud simbolis al-Qurʾān, dengan yang mengangkat makna zahir dan batin sebuah ayat al-Qurʾān. Tafsir ini berangkat dari keyakinan bahwa bahasa al-Qurʾān memiliki nilai *rethoric*. Ayat al-Qurʾān selain didalamnya memuat makna *Zāhir*, juga termuat didalamnya makna *Bāṭin*.³⁷ Penelitian Wansbrough ini menjadi acuan penting dalam melihat tradisi akademik interpretasi al-Qurʾān klasik.

D. ORIENTASI SEMANTIK AL-QURʾAN KLASIK

Semantik al-Qurʾān dapat ditelisik mulai dari masalah identitas al-Qurʾān sebagai Qurʾān ‘Arābiyyan. Identitas ini digambarkan oleh Ṭaha Ḥuseyn, ia mengatakan bahwa bentuk eksternalnya al-Qurʾān bukanlah puisi dan bukan pula prosa, ia bukan puisi karena ia tidak mengandung matra dan rima puisi, dan ia bukan prosa karena ia digubah bukan sebagaimana cara sebuah prosa pada umumnya disusun.³⁸ Identitas ini mengisyaratkan, walaupun terlihat mirip, struktur semantis al-Qurʾān memiliki perbedaan dengan bahasa Arab. Kemiripan ini membuat al-Qurʾān dapat dilihat sebagai bagian dari bahasa Arab dan dengannya ia membentuk diri menjadi bahasa Arab Qurʾāni.³⁹

³⁴ John Wansbrough, *Quranic Studies . . .*, hlm. 151.

³⁵ John Wansbrough, *Quranic Studies . . .*, hlm. 202.

³⁶ John Wansbrough, *Quranic Studies . . .*, hlm. 227.

³⁷ John Wansbrough, *Quranic Studies . . .*, hlm. 227.

³⁸ Mujetaba Mustafa, “Pengaruh al-Qurʾān Terhadap Bahasa Arab” dalam jurnal *al-Risalah* Volume 10 Nomor 2 November 2010, hlm. 327.

³⁹ Sugeng Sugiyono, *Lisān dan Kalām; Kajian Semantik al-Qurʾān* (Yogyakarta: Suka Press, 2009), hlm. 1.

Identitas ini menjadi acuan awal dalam melihat semantik al-Qur'an yang bergelut pada pencarian makna. Banyak sarjana Muslim awal melakukan pencarian makna al-Qur'an dengan menelisik pada watak bahas Arab,⁴⁰ hal ini dikarenakan ada relasi positif antar keduanya. Tidak mengherankan jika kemudian nuansa dialektis bahasa al-Qur'an dengan ragam jenis bahasa dan makna dalam masyarakat Arab. Kepanjangannya dari situasi ini membuat al-Qur'an memiliki segi pencarian makna yang menjadi menarik. Diturunkannya al-Qur'an dengan ragam dialek (ikhtilāf al-Qira'āt) dalam kurun yang panjang membuat ia terbungkus dalam dialek suku, lokalitas dan situasi bahasa yang ada.⁴¹ Karena itulah Ibn Qutaybah juga sepakat bahwa karena al-Qur'an terkait dengan bahasa Arab, maka memahaminya berarti memahami bagaimana penggunaan lafznya dalam percakapan mereka (wamā isti'māluhū an-nās fī kalāmihim).⁴²

Identitas al-Qur'an diatas menegaskan posisi semantik sebagai sebuah disiplin yang berpangkal pada acuan dan simbol. Dengan sebutannya sebagai ilmu dilālah, maka semantik menelaah makna, tanda yang menyatakan makna, hubungan serta pengaruh dari makna itu sendiri, baik dalam bentuk mufradār maupun tarkīb.⁴³ Dengan kesadaran sebagai teks (Qur'ānan 'arābiyyan), semantik al-Qur'an klasik banyak dibahas dalam ragam pembahasan, diantaranya: orientasi lafz, majāz dan perkembangan makna (taṭawwur ad-dalāli).⁴⁴

Bahasa al-Qur'an dalam menggambarkan pesannya tidak selalu selaras, melainkan bervariasi. Al-Qur'an juga mengenal orientasi makna pada empat hal (1) at-tabāyūn, satu lafz al-Qur'an memiliki makna satu yang jelas. (2) al-isytimāl, satu lafz al-Qur'an memiliki makna umum namun memiliki beberapa makna turunan. (3) at-tarādūf, satu lafz al-Qur'an memiliki makna yang sinonim dengan lafz lainnya. (3) at-ta'addudu al-ma'nā, satu lafz al-Qur'an memiliki makna memiliki makna yang polisemi.⁴⁵ Dalam diskursus mabāhiṣ al-fāz, ushul fiqh melihat bahwa lafadz al-Qur'an memang terdapat seni makna dari makna, dengan itu maka qarīnah mu'ayyanah maupun qarīnah mani'ah dijadikan poin analisis dalam menentukan makna yang pas.⁴⁶ Penjelasan al-Jāhiz juga melihat ada al-ma'na dan al-ma'na min al-ma'na dalam lafadz al-Qur'an.⁴⁷

Jika ditarik pada perspektif relasional, maka semantik al-Qur'an memiliki permainan yang unik, terkait dalam domain makna dan menyatu dalam membentuk permainan makna. Realitas teks (al-Qur'ān) dan realitas yang dituju teks (khiṭāb al-Qur'ān) menjadi dua entitas yang didiskusikan dalam banyak pemikiran klasik yang bahkan dari berbagai kalangan. Kelompok lughawiyīn seperti Ibn Faris dan az-Zamakhsyari memiliki kajian sendiri. Begitu juga dengan kalangan uṣūliyyūn yang memiliki konsep dilālah sendiri. Hal yang sama juga dalam kelompok falāsifah dan balāgiyyūn.⁴⁸ Diskursus ini memperlihatkan semantis dalam banyak sisi, atau bisa disebut dengan hirarkis pemaknaan. Sistem komunikasi yang dimainkan selalu melihat hubungan

⁴⁰ Sugeng Sugiyono, *Lisān dan Kalām . . .*, hlm. 2

⁴¹ 'Udah Khafīl Abū 'Udah, *at-Taṭawwur ad-Dalāli Baina Lughah asy-Syi'rī al-Jāhili wa al-Lughah al-Qur'ān al-Karīm : Dirāsāt Dilāliyah Muqāranah*, (Yordania: Maktabah al-Manār, 1985), hlm. 48.

⁴² Ibn Qutaybah, *Ta'wil Musykil al-Qur'an . . .*, hlm.80.

⁴³ Moh. Matsna, *Orientasi Semantik al-Zamakhsyari: Kajian Makna Ayat-ayat Kalam*, (Jakarta: Anglo Media, 2006), hlm. 3.

⁴⁴ Moh. Matsna, *Orientasi Semantik al-Zamakhsyari . . .*, hlm. 5.

⁴⁵ Moh. Matsna, *Orientasi Semantik al-Zamakhsyari . . .*, hlm. 28.

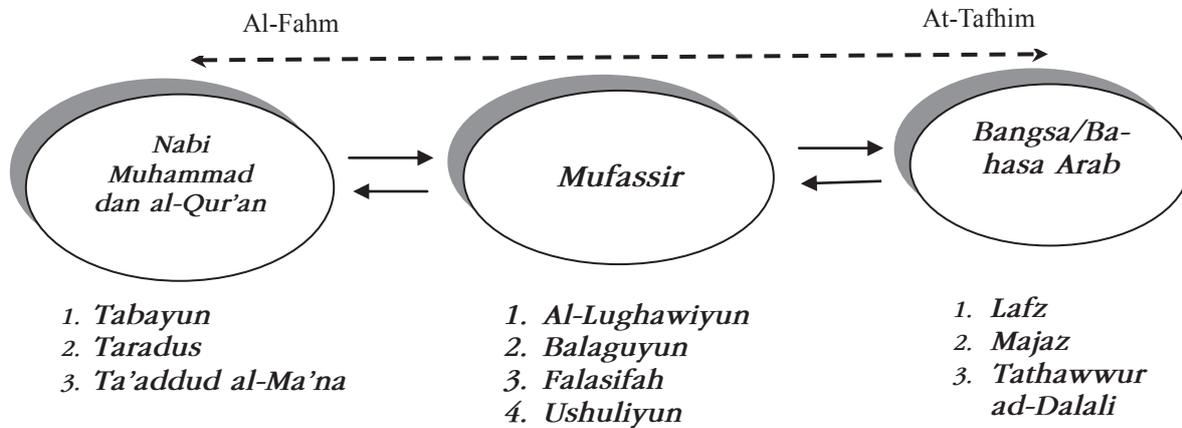
⁴⁶ Wahbah az-Zuhaylī, *Ushūl al-Fiqh al-Islāmī, juz I* (Beirut: Dār al-Fikr, t.th), I: 297-299

⁴⁷ M. Nur Kholis Setiawan, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar . . .* hlm. 247-252.

⁴⁸ Moh. Matsna, *Orientasi Semantik al-Zamakhsyari . . .*, hlm. 7-8.

yang menunjukkan makna, memahami lafz al-Qur'an (al-fahm) serta memahami masyarakat (at-tafhīm) akan makna yang diproduksi.

Skema Orientasi Semantik al-Qur'an Klasik



E. NUANSA HERMENEUTIS DALAM ORIENTASI SEMANTIK AL-QUR'AN KLASIK

Penempatan al-Qur'an sebagai teks pembentuk (an-naṣṣ al-mu'assis) yang melahirkan banyak teks tafsir (an-naṣṣ at-tafsīrī) dapat dilihat sebagai sebuah proses pemahaman (al-amāliyah al-Qirā'ah).⁴⁹ Sentralitas al-Qur'an terlihat karena kebudayaan Arab yang secara jelas menepatkan dirinya tidak hanya sebagai budaya teks (hadārah an-naṣṣ) tapi juga budaya interpretasi (hadārah at-ta'wīl).⁵⁰ Dengan ini, maka dapat dilihat bahwa semua interpretasi al-Qur'an menampakkan sisi selalu berusaha untuk memainkan peran realitas untuk mengkomunikasinya (hiwār) dengan teks.⁵¹

Pencarian makna menjadi kata kunci dari setiap penafsiran atau aktivitas interpretasi yang ada.⁵² Jika melihat sejarah, diskusi mengenai ma'na dalam kajian tafsir al-Qur'an mulai muncul ketika beberapa ulama memberikan pandangan yang berbeda dalam klasifikasi ayat al-Qur'an, sebagian ulama' menegaskan bahwa pengertian muhkam adalah ayat-ayat yang maknanya bisa ditebak dan dicari (ma'qūl al-ma'nā), sedangkan mutasyābih adalah ayat-ayat yang maknanya sukar untuk dicari apalagi untuk dirasionalisasikan (ghairu ma'qūl al-ma'nā).⁵³ Dari sini ma'na kemudian menjadi problem tersendiri sebagai konsekuensi dari pembagian ayat al-Qur'an itu sendiri.

⁴⁹ Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir al-Qur'an Hasan Hanafi*, (Jakarta: Teraju, 2002), hlm. 48.

⁵⁰ Naṣr Ḥamid Abū Zaid, *Mathūm an-Naṣṣ . . .*, hlm. 219.

⁵¹ Navid Kermani "From Revelation to Interpretation; Nash Hamid Abu Zayd and The Literary Study of The Qur'an", dalam Suha Taji-Farouki (ed), *Modern Muslim Intellectuals an the Qur'an*, (London: Oxford University Press, 2004), hlm. 171-172.

⁵² Karen Bauer, *Introduction to Aims Method and Context of Qur'anic Exegesis 2,8,9-15th Centuries*, Artikel dalam Conference di Institute of Ismaili Studies, October, 2009. Hlm. 1,4. Lihat juga: Bruce Fudge, *Qur'anic Exegesis in Medieval Islam and Modern Orientalism*, (Leiden, Koninklijke Brill NV, 2006). hlm 116-117

⁵³ Jalālludīn al-Suyuti, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Fikr, 1951), II:2.

Dengan diskursus interpretasi, hermeneutika al-Qur'an klasik juga mengambil posisi dalam memahami teks (*al-fahm*) dan mengkomunikasikan pemahaman (*ifhām*).⁵⁴ Nuansa hermeneutis nya dapat dilihat dalam usaha memahami ayat yang dilanjutkan dengan usaha mengeluarkan makna serta formulasi produksi makna. Hal ini bisa dilihat sebagai usaha *hermeneutic cycle* (lingkaran hermeneutik) yang terus berputar. Selain itu, interpretasi yang dilakukan dalam semantik al-Qur'an klasik juga dalam wacana mencari kejelasan (*az-zuhūr*) dan memberikan penjelasan (*al-izhār*), memperoleh makna (*at-talaqqi*) untuk kemudian menyampaikan makna (*at-tablīg*).⁵⁵

Menyinggung soal ma'na, al-Zarkasyi memberikan tiga terma yang mirip kaitannya dengan interpretasi al-Qur'an yang ada dimasa klasik, yakni: al-ma'na, al-tafsir dan al-ta'wil. Ketiga terma yang biasanya melekat dan menyatu dalam diri al-Qur'an ini sebenarnya memiliki makna yang berdekatan (*al-mutaqāribah*),⁵⁶ namun mengindikasikan pula bahwa ketiga terma ini memiliki spesifikasi masing-masing.⁵⁷ Tiga terma ini pun dalam sejarahnya memiliki nama tersendiri bagi tokohnya: pertama, ashab al-ma'ani yang dinisbatkan kepada para ulama yang mengarang kitab ma'ani al-Qur'an dan sejenisnya yakni mereka yang memahami al-Qur'an dengan focus pencarian ma'na ayat al-Qur'an secara etimologis, kedua, al-mufassir untuk mereka yang berusaha menafsirkan dan menjelaskan ma'na al-Qur'an secara umum atau dengan "jalur formal", dan ketiga ahl ta'wil bagi mereka yang mencoba memahami makna sebenarnya dari ayat tersebut diatas perdebatan makna yang lain (*tahmiluhu min al-ma'ani*)⁵⁸.

Selanjutnya, kesadaran bahwa al-Qur'an menggunakan bahasa yang ekspresif dan kaya makna serta wajah bahasanya menyimpan kode komunikasi yang kaya membuat interpretasi mengenainya menjadi unik karena tidak hanya memahami bebas seperti puisi, melainkan memiliki tantangan sendiri. Bahasa al-Qur'an memiliki lafz, isyārah, 'aqd (konvensi), hāl serta nisba.⁵⁹ Karena al-Qur'an memiliki banyak dimensi, maka seorang pengkajinya harus mampu menguasai berbagai dimensi tersebut.⁶⁰ Hal yang sangat terlihat dalam banyak pemikiran tafsir al-Jāhiz,⁶¹ serta pengaruhnya kepada Ibn Qutaybah.⁶²

Dalam dialektikanya dengan realitas atau yang disebut dengan *Khiṭāb* al-Qur'an, nuansa hermeneutis semantik al-Qur'an bagi Nasr Hamid terletak pada teoritisasi yang dilakukan oleh banyak ulama' klasik. Jika level hermeneutis kontemporer terletak pada permasalahan teks, konteks dan kontekstualisasi, maka level hermeneutis klasik bergerak pada penurunan dan penafsiran (*at-tanzīl wa at-ta'wīl*) yang juga memainkan konteks eksternak-internal serta konteks linguistik-penafsiran.⁶³ Yang pertama bisa disebut sebagai konvensi sosial yang kedua adalah konvensi semantis.⁶⁴

⁵⁴ Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan . . .*, hlm. 52-53.

⁵⁵ Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan . . .*, hlm. 53.

⁵⁶ Badruddīn Abī 'Abdillāh Muḥammad Bīn Bahādir Bin 'Abdillāh az-Zarkasyī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Kutb al-'Ilmiyyah, 2007), II:90.

⁵⁷ az-Zarkasyī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān . . .*, II:90-92.

⁵⁸ az-Zarkasyī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān . . .*, II:90-92.

⁵⁹ Nur Kholis Setiawan, *Pemikiran Progresif Dalam Kajian al-Qur'an* (Jakarta: Kencana, 2008), hlm. 110.

⁶⁰ Muhammad 'Ata Al-Sid, *Sejarah Kalam Tuhan . . .*, hlm.135.

⁶¹ Naṣr Hāmid Abū Zayd, *al-Ittijāh al-'Aql fī at-Tafsīr: Dirāsah fī Qaḍīyyah al-Majāz fī al-Qur'ān 'inda al-Mu'tazilah*, cet. Ke-6 (Beirut: Markaz as-Ṣaqafī al-'Arabī, 1996), hlm. 98.

⁶² Lihat bagaimana keragaman makna al-Qur'an mengenai *ad-dīn* yang dimainkan oleh Ibn Qutaybah. Ibn Qutaybah, *Ta'wil Musykil al-Qur'an . . .*, hlm. 453-454.

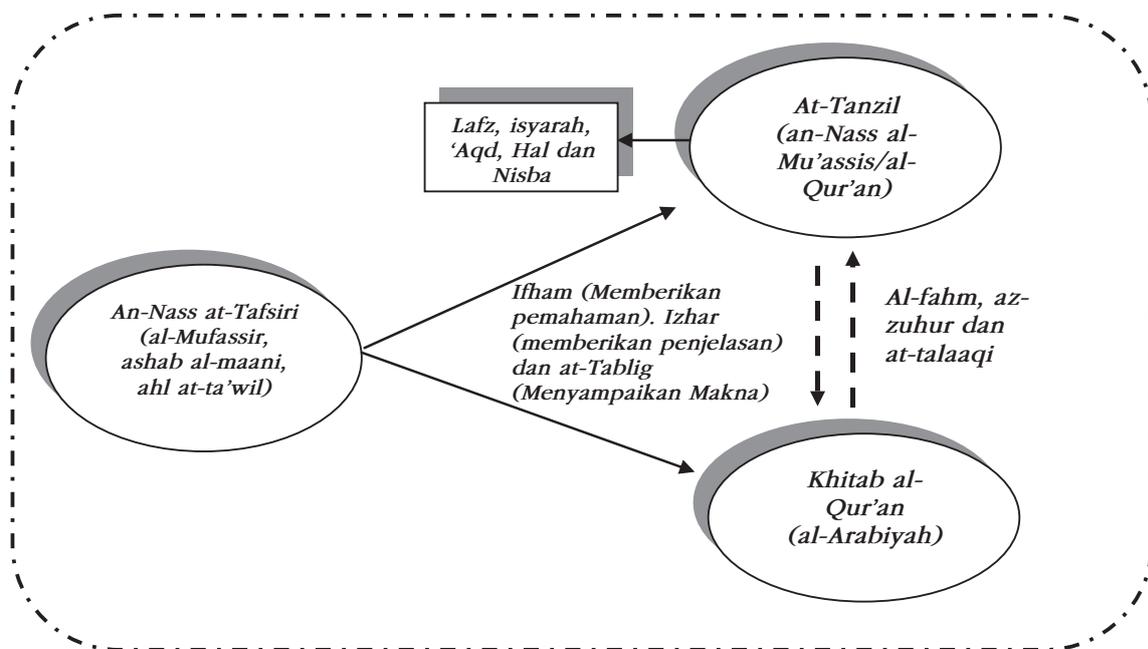
⁶³ Nasr Hamid Abu Zayd, *Teks Otoritas Kebenaran*, terj. Sunarwoto Dema (Yogyakarta: LkIS, 2012), hlm. 117.

⁶⁴ Nasr Hamid Abu Zayd, *Teks Otoritas Kebenaran . . .*, hlm. 118-119.

Perbincangan ini meluas pada audeisn atau dalam semantik sering disebutkan dengan nisbat. Az-Zarqāni menyebutnya dengan *khiṭāb al-Qur'an*.⁶⁵ Bagi Nasr Hamid, ini menunjukkan bahwa audiens juga menjadi pertimbangan dalam aktivitas penggalian makna ini. Audiens al-Qur'an tidaklah statis, dengan itu maka memperlihatkan karakter makna juga penting.⁶⁶ Hal ini menjadi perhatian Nasr Hamid agar seorang mufassir memahami betul konteks ayat bahkan sampai detail apa iya berbentuk teguran, keterangan, celaah, penghukuman atau ancaman.

Dengan perhatian ini, maka klasifikasi prosedural (*at-taqṣīm al-irjā'i*) terhadap pembacaan bisa terlihat jelas. Perluasan semantis dan penyempitan semantis menjadi bagian dalam proes interpretasi/pembacaan (*al-amāliyah al-Qira'āh*), dan hermenutika menjadi bagian dari aktivitas ini.⁶⁷ Dengan itu, maka diskursus hermenutis dala semantik al-Qur'an klasik tidak mengorientasikan pada pure penguasaan ilmu segala bidang –konteks sekarang semua ilmu disapa untuk diintegrasikan-, namun lebih dalam pada kekuatan berfikir dan berjitihad. Mufassir melakukan penalaran (*ta'aqqul*), refleksi (*taẓakkur*), pemikiran (*tafakkur*) dan perenungan (*tadabbur*) secara terus menerus.⁶⁸

Skema Diskursus Hermeneutis dalam Orientasi Semantik al-Qur'an Klasik



Arah dari-menuju Penalaran (ta'aqqul), refleksi (taẓakkur). Berfikir (tafakkur) dan merenung (tadabbur) terus menerus sebagai bentuk proses pemahaman (al-'amaliyah al-

Dari uraian dan skema diatas, maka bisa difahami bahwa diskursus hermenutika dalam orientasi semantik al-Qur'an klasik berpusat pada tiga hal: (1) hermenutika memperlihatkan semantik al-Qur'an klasik mengorientasikan masalah pemkanaan bayāni pada al-Qur'an ketimbang

⁶⁵ Muḥammad 'Abdul-'Azīm az-Zarqāny, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Arābi, 1995), II: 239-240.

⁶⁶ Nasr Hamid Abu Zayd, *Teks Otoritas Kebenaran . . .*, hlm. 125-126.

⁶⁷ Nasr Hamid Abu Zayd, *Teks Otoritas Kebenaran . . .*, hlm. 162-163.

⁶⁸ Nasr Hamid Abu Zayd, *Teks Otoritas Kebenaran . . .*, hlm. 262.

mempersoalkan masalah teologis, walaupun percikan pemaknaan teologis tetap ada. (2) semantik al-Qur'an klasik mengusahakan dua sisi sekaligus, usaha memahami dan memahamkan bahkan sampai pada mentransformasikan makna. (3) interpretasi al-Qur'an tidak berangkat dari unsur diluar teks untuk melakukan reaksi, namun berangkat dari dalam teks dan unsur di luar teks menjadi kahan kajian pembantu. Tiga hal ini yang disebut dengan proses hermeneutis dalam interpretasi al-Qur'an.⁶⁹

F. SIMPULAN

Semantik al-Qur'an klasik telah menempatkan diri pada posisi sebagai kajian yang unik dan khas. Standar ganda identitas al-Qur'an yang berbahasa Arab namun berbeda dengan bahasa Arab pada umumnya menempatkan ia pada permainan semantik yang tinggi. Sebagai *Qur'ānan 'arābiyyan*, semantik al-Qur'an klasik banyak dibahas dalam orientasi lafz, majāz dan perkembangan makna (*taṭawwur ad-dalāli*). Dengan ini, maka ia juga memiliki orientasi makna ganda dalam ragam jenis dalam menyampaikan pesannya. Terkadang berwajah *at-tabāyun*, *al-isytimāl*, *at-tarāduf* sampai tingkatan tersulit yakni *ta'addudu al-ma'na*. Diskusi semantik al-Qur'an klasik dimainkan oleh kalangan *lughawiyyīn*, *uṣuliyyūn*, *falāsifah* dan *balāgiyyūn*. Kesemuanya asyik bermain pada usaha memahami dan memahamkan (*al-fahm wa at-tafhīm*) yang menjadi usaha interpretasi tiada henti. Nuansa hermenutis dalam orientasi semantik al-Qur'an klasik terlihat dalam sebuah proses pemahaman (*al-amāliyah al-Qirā'ah*) teks pembentuk (*an-naṣṣ al-mu'assis*) untuk melahirkan teks tafsir (*an-naṣṣ at-tafsīrī*). Bergerak terus menerus dan mengambil peran penting dalam: memahami teks (*al-fahm*) dan mengkomunikasikan pemahaman (*ifhām*), wacana mencari kejelasan (*aḏ-ḏuhūr*) kemudian memberikan penjelasan (*al-izhār*), serta memperoleh makna (*at-talaqqī*) untuk kemudian menyampaikan makna (*at-tablīg*). level hermenutis orientasi semantik al-Qur'an klasik bergerak pada penurunan dan penafsiran (*at-tanzīl wa at-ta'wīl*) yang juga memaikan konteks eksternak-internal serta konteks linguistik-penafsiran. Atau disebut sebagai konvensi sosial dan konvensi semantis.

DAFTAR PUSTAKA

- ad-Dināwari, Abū Muḥammad 'Abdullāh Ibn Muslim Ibn Qutaybah *Ta'wīl Musykil al-Qur'ān*, cet. ke-2, Mesir: Dār at-Turaṣ, 1973
- al-Haddar, Muhsin "Rasionalitas Penafsiran Sahabat dan Tabi'in", Tesis di Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2012.
- al-Suyuti, Jalālludīn. *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Fikr, 1951
- al-Jābiri, Muḥammad 'Ābid. *Bunyah al-'Al al-'Arabi al-Islāmi*, Beirut: Markaz Dirāsah al-Wihday al-Arābiyyah, 1992.
- Al-Sid, Muhammad 'Ata. *Sejarah Kalam Tuhan: Kaum Beriman Menalar al-Qur'an Masa Nabi, Klasik dan Modern* Terj. Ilham B. Saenong, Jakarta: Teraju, 2004.
- az-Ẓahabi, Muḥammad Huseyn *at-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Kairo: Maktabah Wahbah, t.th

⁶⁹ Muhammad 'Ata Al-Sid, *Sejarah Kalam Tuhan* . . . hlm. 125.

- az-Zarkasyī, Badruddīn Abī ‘Abdillāh Muḥammad Bīn Bahādir Bin ‘Abdillāh, *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, jilid II. Beirut: Dār al-Kutb al-‘Ilmiyyah, 2007
- az-Zarqāny, Muḥammad ‘Abdul-‘Aẓīm. *Manāhil al-‘Irfān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, jilid II. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Arābi, 1995.
- az-Zuhaylī, Wahbah. *Ushūl al-Fiqh al-Islāmī*, Beirut: Dār al-Fikr, t.th
- Boulatta, Issa J. *al-Qur’an Yang Menakjubkan: Bacaan Terpilih dalam Tafsir Klasik Hingga Modern dari Seorang Ilmuan Katolik*, terj. Tim Lentera Hati, Jakarta: Lentera Hati, 2008.
- Bauer, Karen. *Introduction to Aims Method and Context of Qur’anic Exegesis 2,8,9-15th Centuries*, Artikel dalam Conference di Institute of Ismaili Studies, October, 2009
- Fudge, Bruce. *Qur’anic Exegesis In Medieval Islam and Modern Orientalism*, Leiden, Koninklijke Brill NV, 2006
- Gracia, Jorge J. E. *A Theory Of Textuality: The Logic And Epistemology*, Albany: State University Of New York Press, 1995.
- Hidayat, Komarudin. “Hermeneutical Problems of Religious Language”, dalam jurnal *al-Jāmi’ah*, no. 65, tahun 2000
- Kermani, Navid. “From Revelation to Interpretation; Nash Hamid Abu Zayd and The Literary Study of The Qur’ān”, dalam Suha Taji-Farouki (ed), *Modern Muslim Intellectuals an the Qur’ān*, London: Oxford University Press, 2004.
- Matsna, Moh. *Orientasi Semantik al-Zamakhsyari: Kajian Makna Ayat-ayat Kalam*, Jakarta: Anglo Media, 2006
- Mudzhar, M. Atho’. *Membaca Gelombang Ijtihad Antara Tradisi dan Liberasi*, Yogyakarta, Titian Ilahi Press, 1998.
- Mustaqim, Abdul. *Pergeseran Epistemologi Tafsir*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- Mustaqim, Abdul. *Aliran-aliran Tafsir*, Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2005.
- Mustaqim, Abdul. *Pergeseran Epistemologi Tafsir*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008
- Mustafa, Mujtaba “Pengaruh al-Qur’an Terhadap Bahasa Arab” dalam jurnal *al-Risalah* Volume 10 Nomor 2 November 2010.
- Oliver Leaman (ed.), *The Quran: an Encyclopedia*, New York: Routledge, 2006.
- Palmer, Richard E. *Hermeneutika, Teori Baru Mengenai Interpretasi*, Terj. Musnur Hery, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003.
- Rippin, Andrew. “The Present Status of Tafsir Studies”, dalam *The Muslim World*, Vol. 72 , 982.
- Rohmah, Umi “Pengaruh Ilmu Fiqh Terhadap Tafsir al-Qur’an”, dalam Jurnal *at-Tahrīr: Jurnal Pemikiran Islam*, Vol. 6 No. 1 Januari 2006.
- Saenong, Ilham B. *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir al-Qur’an Hasan Hanafi*, Jakarta: Teraju, 2002
- Setiawan, M. Nur Kholis *Liberal Thought In Qur’anic Studies: Tracing Humanities Approach to Sacred Text in Islamic Scholarship*, dalam Jurnal *al-Jami’ah* Vol. 45 No. I, 2007.
- Setiawan, M. Nur Kholis *al-Qur’an Kitab Sastra Terbesar*. Yogyakarta: Elsaq Press, 2006.

- Setiawan, Nur Kholis. *Pemikiran Progresif Dalam Kajian al-Qur'an*, Jakarta: Kencana, 2008
- Sumaryono, *Hermeneutik, Sebuah Metode Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius, 1999.
- Soleh, Achmad Khudori. "Membandingkan Hermeneutika dan Ilmu Tafsir", dalam jurnal *Tsaqafah*, Vol. 7, Nomor 1, April 2011
- Sugiyono, Sugeng. *Lisān dan Kalām; Kajian Semantik al-Qur'an*, Yogyakarta: Suka Press, 2009.
- Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Pusat Bahasa Pendidikan Nasional, 2008.
- 'Udah Khafīl Abū 'Udah, *at-Taṭawwur ad-Dalālī Baina Lughah asy-Syi'rī al-Jāhili wa al-Lughah al-Qur'ān al-Karīm : Dirāsah Dilāliyah Muqāranah*, Yordania: Maktabah al-Manār, 1985.
- Watt, W. Montgomery. *Studi Islam Klasik: Wacana Kritik Sejarah*, terj. Sukoyo (dkk.), Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999.
- Wansbrough, John. *Qur'anic Studies: Sources and Methods Scriptural Interpretation*, Oxford: Oxford University Press, 1977.
- Zayd, Naṣr Ḥamīd Abū Mafhūm an-Naṣṣ: *Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān*, cet. V, Beirut: Markaz al-Ṣaqafī al-'Arabī, 2000.
- Zayd, Nasr Hamid Abu Menalar *Firman Tuhan: Wacana Majas dalam al-Qur'an Menurut Mu'tazilah*, Terj. Abdurrahman Kasdi dan Hamka Hasan, Bandung: Penerbit Mizan, 2003
- Zayd, Naṣr Ḥamīd Abū . *al-Ittijāh al-'Aql fī at-Tafsīr: Dirāsah fī Qaḍiyyah al-Majāz fī al-Qur'ān 'inda al-Mu'tazilah*, Beirut: Markaz as-Ṣaqafī al-'Arabī, 1996.
- Zayd, Nasr Hamid Abu. *Teks Otoritas Kebenaran*, terj. Sunarwoto Dema, Yogyakarta; LKiS, 2012.