

HERMENEUTIKA BAHASA: TEKS DAN KONTEKS ISLAM

Zamzam Nurhuda¹

Abstrak

Bahasa merupakan salah satu gejala sosial kemasyarakatan yang bersifat naluri, manusiawi, dan alamiah. Salah satu sifat yang melekat pada bahasa adalah memiliki keberagaman makna sesuai dengan konteks di mana bahasa digunakan dan siapa yang menggunakan bahasa. Oleh karena itu, kita mengenal bahasa yang memiliki makna tekstual dan bahasa yang memiliki makna kontekstual. Salah satu fenomena bahasa yang bersifat tekstual dan kontekstual adalah bahasa agama. Bahasa agama merupakan salah satu bahasa yang unik karena memiliki keberagaman makna dalam konteks apa bahasa tersebut digunakan. Untuk memahami bahasa tersebut, perlu juga memahami konteks-konteks keagamaan secara komprehensif. Keberagaman makna dalam satu bahasa merupakan salah satu permainan makna dan dikenal dengan istilah hermeneutika.

Kata Kunci: Hermeneutika, Bahasa, Teks, Konteks, dan Islam

1. Pendahuluan

Istilah hermeneutika sebenarnya lebih dikenal dekat dengan ilmu tafsir, itu bisa dirasakan dengan semaraknya penulisan hermeneutika baik dalam bentuk jurnal, karya tulis ilmiah, dan buku-buku yang berkaitan dengan ilmu tafsir. Padahal menurut penulis, inti dari hermeneutika adalah perpermainan makna yang dipahami dari bahasa, baik yang bersifat tekstual (literal) ataupun yang bersifat kontekstual. Namun terasa hampa rasanya

¹ Dosen Tetap pada Program Studi Sastra Indonesia Fakultas Sastra Universitas Pamulang

dalam berbagai penelitian ilmiah kajian hermeneutika begitu jarang dikaitkan dengan linguistik. Inilah salah satu alasan penulis memakai kata hermeneutika dalam penulisan ini.

Hampanya pembahasan hermeneutika dalam linguistik seakan-akan memberikan kesan bahwa bahasa tidak begitu penting, walaupun ada, itu hanya bersifat menyinggung saja. Tidak seperti apa yang seharusnya menjadi bagian yang begitu penting dalam membangun ruang hermeneutika. Oleh karena itu, penulis yang saat ini menekuni bidang linguistik perlu memberikan jastifikasi terhadap apa yang sudah dialami di atas, bahwa bahasa merupakan unsur pokok dalam membangun ruang heremeneutika. Tanpa bahasa tidak akan terdapat ruang untuk permainan makna dalam suatu bahasa.

Tulisan ini pada dasarnya mendukung pendapat Martin Heidegger dan Hans-George Gadamer yang dikenal dengan Hermeneutika Filsafatnya, mereka berpendapat bahwa sesungguhnya dalam memahami bahasa terdapat pra-pemahaman sebelum pemahaman, pra-pemahaman tersebut lahir dari konteks di mana yang memahami tersebut berada. Selanjutnya tulisan ini berbeda dengan pendapat Wilhem Dilthey dengan teori hermeneutika metodologisnya. Wilhem Dilthey fokus kepada pemahaman dan hermeneutika merupakan sebuah metodologi.

2. Pembahasan

a. Hermeneutika

Kata hermeneutika (Inggris: *hermeneutic*) berasal dari kata kerja Yunani *Hermeneuicēin* yang bermakna mengartikan, menafsirkan, menerjemahkan, bertindak sebagai penafsir.² Hermeneutika merupakan derivasi dari kata Hermes, seorang dewa dalam mitologi Yunani yang bertugas sebagai penghubung antara Sang Maha Dewa di langit dan para manusia di bumi. Meskipun secara etimologis dan historis di ambil dari mitologi Yunani, secara teologis, peran Hermes seperti tak ubahnya peran para Nabi utusan³ Tuhan yang bertugas sebagai juru penerang dan penghubung untuk menyampaikan pesan dan ajaran Tuhan kepada manusia.⁴

Apa yang di alami para Nabi memberikan kesan bahwa tidak mudah untuk memberikan definisi yang tepat dan akurat tentang hermeneutika hanya rentetan satu-dua kalimat. Beberapa

² Mamat S. Burhanudin, *Hermeneutika al-Qur'an ala Pesantren: Analisis Terhadap Tafsir Marāh Labīd Karya K.H. Nawawi Banten* (Yogyakarta: UII Press, 2006), 57.

³ Problem utama yang harus dipecahkan oleh para Nabi ialah bagaimana menyampaikan kehendak Tuhan yang menggunakan bahasa langit kepada manusia yang menggunakan bahasa bumi. Problem yang kedua ialah bagaimana menjelaskan isi sebuah teks keagamaan kepada masyarakat yang hidup dalam tempat dan kurun waktu yang jauh berbeda dari pihak penulisnya. Mengingat bahasa manusia begitu banyak ragamnya, sedangkan setiap bahasa mengembangkan pola budaya tertentu, maka pola penerjemahan merupakan problem yang pokok dalam hermeneutika. Lihat Arifuddin Ahmad, *Merambah Jalan Baru Studi Hadis; Tawaran Pendekatan Hermeutika* (Jakarta: Jurnal Refleksi Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2005), 241-242.

⁴ Fahrudin Faiz, *Hermeneutika al-Qur'an: Tema-tema Konrtoversial* (Yogyakarta: elSAQ Press, 2005), 4.

kajian menyebut bahwa hermeneutika adalah proses mengubah sesuatu atau situasi ketidak tahuan menjadi tahu dan mengerti.⁵ Richard Palmer, seorang pemerhati hermeneutika mencatat paling tidak ada enam tahapan yang mengisi bobot pengertian istilah hermeneutika; (1) masa hermeneutika sebagai teori penafsiran kitab suci (2) masa hermeneutika sebagai metodologi filologi (3) masa hermeneutika sebagai pemahaman ilmu linguistik (4) masa hermeneutika sebagai dasar metodologis ilmu-ilmu kemanusiaan (5) masa hermeneutika sebagai fenomenologi desien dan pemahaman eksistensial.⁶

Hermeneutika merupakan sebuah kata yang kemudian dikaitkan dengan teologi, maka timbul dengan apa yang disebut hermeneutika modern yang mengoptimalkan penafsiran teks kitab suci tradisi Kristen maupun Yahudi.⁷ Sebagaimana alat bantu lainnya, penafsiran yang berkembang dalam teologi pun bersentuhan dengan tradisi filsafat. Hermeneutika dikaitkan dengan filsafat penafsiran makna atau arti, hermeneutika dengan persentuhan tersebut baru kemudian dikenal dengan hermeneutika modern yang mencakup kepada tiga pembahasan pokok yaitu hermeneutika sebagai metodologi atau teori, filsafat

⁵ Fahrudin Faiz, *Hermeneutika*4.

⁶ Richard E. Palmer, *Hermetics: Interpretation Theory in Schleirmacher, Dilthey Heidegger and Gadamer* (United States: Northwester University Press, 1969), 33.

⁷ Richard E. Palmer, *Hermetics: Interpretation Theory*3.

dan kritik.⁸ Pada kesempatan ini, penulis akan membahas tentang hermeneutika metodologi dan filsafat.

1) Hermeneutika Metodologis atau Teori (Wilhem Dilthey)⁹

Hermeneutical theory berisi tentang aturan metodologis untuk sampai kepada pemahaman yang diinginkan pengarang (*author*).¹⁰ Hermeneutika metodologis memfokuskan pembahasannya pada problematika dalam penafsiran secara umum, dikenal sebagai metodologi bagi ilmu-ilmu kemanusiaan. Wilhem Dilthey mengembangkan hermeneutika sebagai

⁸ Kusmana, *Hermeneutika Modern; Sebuah Pengenalan Awal* (Jakarta: Jurnal Refleksi Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2005), 220-221.

⁹ Wilhelm Dilthey (19 November 1833 – 1 Oktober 1911) adalah seorang sejarawan, psikolog, sosiolog, siswa hermeneutika, dan filsuf Jerman. Dilthey dapat dianggap sebagai seorang empiris, berlawanan dengan idealisme yang meluas di Jerman. Pada titik ini ia membuat transisi dari formula tentang “*philosophy of life*” (filosofi kehidupan) sebagai historisitas kehidupan. Dilthey tidak hanya membacakan bahwa manusia memiliki sejarah, atau bahwa catatan sejarah membantu kita dalam studi kemanusiaan, melainkan bahwa manusia itu adalah makhluk perkembangan dasarnya evolusi (jika yang tidak terlalu paradoks formulasi). Lihat Wilham Dilthey dan Ramon J. Betanzos, *Introduction to the Human Sciences: An Attempt to Lay a Foundation for the Study of society and History* (Berlin: Wayne State University Press, 1988), 15. Sedangkan Gadamer dilahirkan di Marburg, Jerman, sebagai anak seorang kimiawan farmasi yang belakangan juga menjadi rektor universitas di sana. Tak lama kemudian, Gadamer mengunjungi Freiburg dan mulai belajar dengan Martin Heidegger Pada tahun 1960. Maka ia menjadi profesor filsafat di Heidelberg Jerman, dan menerbitkan “*Turth and method*” Meskipun ia banyak esai, artikel, dan ulasan, hingga saat ini. Gadamer telah menerbitkan satu buku lain, habilititation pada Plato (*habilititation on plato*) pada tahun 1931: “etnis dialektis Plato”. Sebagai judul untuk karyanya pada teori interpretasi, ia pertama kali mengajukan ke penerbit mohr siebeck tentang “*hermeneutika filosofis*” . Robert J. Dortel, *The Cambridge Companion to Gadamer* (New York: Cambridge University Press, 2002), 1.

¹⁰ Fahrudin Faiz, *Hermeneutika al-Qur'an: Tema-tema Kontroversial* (Yogyakarta: elSAQ Press, 2005), 7.

metodologi atau epistemologi pemahaman. Dia mengusulkan dengan konsep yang dinamai *critique of historical reason*, Dilthey mengerucutkan diskusi tentang metodologi kepada persoalan penafsiran dokumen atau teks. Dalam hal ini, metode dimaknai sebagai cara mencerna yang menganggap hubungan subjek-objek adalah satu, realitas-realitas, hidup-hidup atau masalah-masalah, dan jawaban-jawaban.¹¹

2) Hermeneutika Filosofis (Martin Heidegger dan Hans-George Gadamer)¹²

Menurut Bleichher, hermeneutika filosofis menolak hermeneutika metodologis dan teoritis karena karakter objektivismenya yang terlalu menekankan pada pencarian basis penelitian ilmiah pemahaman. Hermeneutika filosofis meyakini bahwa peneliti sosial atau pembaca selalu berada dalam keterkaitannya satu konteks tradisi; artinya, dia sebenarnya telah memiliki pra-pemahaman ketika dia mengawali penelitian.

¹¹ Kusmana, *Hermeneutika Modern; Sebuah Pengenalan Awal* (Jakarta: Jurnal Refleksi Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2005), 220-221.

¹² Martin Heidegger (1889-1976). Heidegger adalah seorang Filsuf Jerman. Dia dan Karl Jaspers (1883-1976) dianggap Barret sebagai pencipta filsafat eksistensial dalam abad ini. Lebih penting adalah Heidegger menjadi jembatan bagi psikolog dan psikiater, Heidegger juga seorang fenomenologi, dan fenomenologi memainkan peranan yang sangat penting dalam sejarah psikologi. Karya Heidegger yang terpenting , *Being and Time* (1927) dan *Existence and Being*. Lihat Yustinus Semiun, *Kesehatan Mental 1: Pandangan Umum Mengenai Penyesuaian diri dan Kesehatan Mental Serta Teori-teori yang Terkait* (Yogyakarta: Kanisius, 2006), 252-253.

Menurut Martin Heidegger tugas hermeneutika adalah membuat jelas pra-pemahaman dalam konteks di mana dan kapan berada. Hermeneutika merupakan penafsiran *dasein* (*the interpretation of desain*).¹³ *Dasein* berarti keadaan manusia atau realitas manusia di dunia. *Dasein* dimaknai Heidegger sebagai realitas keseharian kita, yaitu kebiasaan kita, agen pra refleksi kita berada di tengah-tengah aktivitas keseharian kita. Fenomena keseharian kita sebenarnya mengindikasikan totalitas eksistensi manusia, termasuk di dalamnya kerangka berpikir kita, kapasitas kita dalam individu yang autentik dan keterlibatan kita dengan dunia dan dengan yang lain.¹⁴

Pernyataan Heidegger tersebut diperkuat oleh Gadamer, ia tidak memandang hermeneutika sebagai salah satu metode untuk memperoleh ilmu pengetahuan, tetapi sebagai ciri khas dalam kehidupan manusia, ciri khas bagi manusia dan eksistensinya. Dengan demikian, Gadamer telah memindahkan bidang penelitian hermeneutika dari kawasan teori pengetahuan ke kawasan ontologi; yaitu aspek filsafat yang membicarakan tentang "ada", atau cara manusia berada.¹⁵ Pemikiran Gadamer lainnya yang tidak boleh kita abaikan, yaitu tentang hubungan

¹³ Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey Heidegger and Gadamer* (United States: Northwestern University Press, 1969), 129.

¹⁴ Kusmana, *Hermeneutika Modern; Sebuah Pengenalan Awal* (Jakarta: Jurnal Refleksi Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2005), 226-227.

¹⁵ Asep Ahmad Hidayat, *Filsafat Bahasa: Mengungkap Hakikat Bahasa, Makna dan Tanda* (Bandung: Rosda Karya, 2006), 170.

hermeneutika dengan bahasa. Atau lebih khusus lagi adalah hubungan antara memahami atau mengerti dengan bahasa. Hal ini karena, memahami tidak mungkin tanpa bahasa. Maka Gadamer menegaskan bahwa bahasa adalah tugas hermeneutik. Pemahaman akan dimengerti apabila terjadi komunikasi karena berkomunikasi adalah saling memahami. Oleh karena itulah bahasa mempunyai kedudukan terhormat dalam aktifitas *verstehen* (memahami, mengerti).

Dalam perspektif hermeneutik, bahasa dipandang sebagai pusat grafitasi. Gadamer mengatakan: "*sein das verstanden werden kann, ist sprache*, atau *being that can be understood is language*" (ada yang bisa dimengerti adalah bahasa). Ungkapan ini senada dengan apa yang di ungkapkan Heidegger "*language is the house of being*" juga selaras dengan ungkapan filsafat klasik Yunani mengenai manusia yang didefinisikan sebagai "*zoon logon echon*" atau "*al-ḥayawān al-nātiqūn*" yaitu mahluk atau binatang yang berbicara.¹⁶

b. Relevansi Hermeneutik, Semiotik dan Linguistik

Menurut Ferdinand De Saussure, semiotik¹⁷ berasal dari bahasa Yunani *Semeion* yang diartikan dengan tanda (*al-āmah*),

¹⁶ Asep Ahmad Hidayat, *Filsafat Bahasa: Mengungkap Hakikat Bahasa, Makna dan Tanda* (Bandung: Rosda Karya, 2006), 164-174.

¹⁷ Tanda itu berada di mana-mana, kata atau kalimat adalah tanda. Demikian juga gerak isyarat, lampu lalu lintas, bendera dan sebagainya. Bahkan bahasa Tuhan pun dapat dikatakan sebagai "tanda" (*al-āyah*) baik itu yang ada di dalam alam semesta (*al-kauniyah*) maupun tanda yang ada di dalam

yang beliau populerkan dengan istilah semiotik (*al-Simūlūjiyā*). Ilmu semotik ini mencakup tanda-tanda yang terjadi dalam berbagai bidang keilmuan dan realitas kehipuan. Seperti bidang sosiologi, psikologi, antropologi dan lain sebagainya.¹⁸ Menurut beliau juga, tugas semiotika adalah untuk memahami tanda-tanda yang berserakan disekitar manusia. Tanda memiliki hubungan fundamental dengan bahasa. Sedangkan linguistik adalah ilmu yang mengambil bahasa sebagai objek kajiannya.¹⁹ Maka tema atau objek dari linguistik adalah bahasa itu sendiri, objek yang menjadi cakupannya tersebut adalah *al-‘ilmu al-aṣwāt* (ilmu tentang bunyi atau fonologi), *al-‘ilmu aṣ-ṣarf* (morfologi), *al-‘ilmu al-naḥw* (sintaksis), *al-‘ilmu al-dalālah* (semantik).²⁰ Yang dikaji linguistik bukanlah tentang bahasa Perancis, Inggris, Arab atau Jerman, akan tetapi linguistik mengkaji realitas bentuk bahasa yang berpariasi dan intonasi-intonasi yang ada di dalam perkataan manusia atau bahasa itu sendiri.²¹

kitab suci. Struktur karya sastra, struktur film, bangunan, artifak, nyanyian, mode pakaian, atau sejarah dapat dianggap sebagai tanda. Lihat Asep Ahmad Hidayat, *Filsafat Bahasa: Mengungkap Hakikta Bahasa, Makna dan Tanda* (Bandung: Rosda Karya, 2006), 130.

¹⁸ Mahmūd al-Sa‘rāni, *‘Ilmu al-Lughah Muqaddimah li al-qāri al-‘Arabī* (al-Qāhirah: Dār al-Fikri al-‘Arabī, 1997), 58.

¹⁹ Abdul Chaer, *Linguistik Umum* (Jakarta: Rinheka Cipta, 2007), 6.

²⁰ ‘Abdu Ṣabūr Sāhin, *Fī ‘Ilmi al-Lughah al-‘Ām*. (Bairut: Muassasah ar-Risalah, 1984), 5.

²¹ Ramḍān ‘Abdu Tawwāb, *Fusūlu fī Fiqh al-‘Arabiyyah* (al-Qāhirah: al-Khānij bi al-Qāhirah, 1973), 11.

Ferdinand De Saussure menjadikan model linguistik sebagai landasan teorinya. Kekhasan dengan teorinya terletak pada kenyataan bahwa ia menganggap bahasa sebagai sistem tanda. Ia menyatakan bahwa teori tentang tanda linguistik perlu menemukan tempatnya dalam sebuah teori yang lebih umum, dan untuk itu ia mengusulkan semiologi. Linguistik merupakan bagian dari ilmu umum itu, hukum yang akan ditemukan oleh semiologi akan dapat diterapkan pada linguistik, dan linguistik akan berkaitan dengan sesuatu bidang yang sangat khusus di dalam kumpulan fakta manusia.²² Bantuan bahasa, sesuatu itu bisa dipahami sebagai tanda atau bukan. Bahasa merupakan alat ekspresi dan komunikasi manusia. Manusia bisa menjelaskan terhadap sesamanya ide-ide, konsep-konsep dan bahkan sesuatu yang dinamakan tanda dengan perantara bahasa. Dengan demikian tanda bergantung pada disiplin ilmu yang mempelajari tentang bahasa, yaitu linguistik. Di sinilah jasa Ferdinand De Saussure semakin terasa, karena tanpa linguistik semiotika tidak akan menemukan bentuknya, semiotika berhutang banyak pada linguistik sebab tanda tidak akan berarti bila meniadakan bahasa.

Setelah sesuatu telah diidentifikasi sebagai tanda, mungkin selanjutnya kita akan bertanya apa maksud atau makna terselubung dibalik tanda tersebut. Di sinilah seseorang akan tergugah untuk memahami tanda dan berbagai interpretasi. Pada

²² Asep Ahmad Hidayat, *Filsafat Bahasa: Mengungkap Hakikta Bahasa, Makna dan Tanda* (Bandung: Rosda Karya, 2006), 132-133.

tahap ini, disadari atau tidak, kita telah masuk pada wilayah hermeneutika.²³ Menurut Hans-Goerg Gadamer, problem hermeneutika dipandang sebagai yang menandai peralihan ke filsafat bahasa, karena prosesnya merupakan pencapaian kesepakatan dengan yang lain tentang dunia tempat kita berbagi (*shared world*). Proses komunikasi dalam proses pemahaman dengan demikian mengambil bentuk penyatuan cakrawala (*the fusion of horizon*). Antara cakrawala, subjek dan objeknya. Tugas hermeneutika adalah tindakan pemahaman dalam kaitannya dengan aktifitas kita sekarang dan dengan tradisi. Hubungan keduanya dapat melahirkan relevansi, signifikansi maupun proyeksi makna ke depan.²⁴

c. Bahasa Tekstual dan Kontekstual

Dalam linguistik, yang dimaksud dengan teks adalah semua bentuk bahasa, bukan hanya kata-kata yang tercetak di lembar kertas, tetapi juga semua jenis ekspresi komunikasi, ucapan, musik, gambar, efek suara, citra dan sebagainya. Sedangkan konteks memasukkan semua jenis situasi dan hal yang berada di luar teks dan mempengaruhi pemakaian bahasa, seperti partisipan dalam bahasa, situasi di mana teks tersebut

²³ Ahmad Zaki Mubarak, *Pendekatan Strukturalisme Linguistik dalam Tafsir al-Qur'an Kontemporer "ala" M. Syahrur* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2007), 101-102.

²⁴ Kusmana, *Hermeneutika Modern; Sebuah Pengenalan Awal* (Jakarta: Jurnal Refleksi Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2005), 229.

diproduksi, fungsi yang dimaksudkan, dan sebagainya.²⁵ Analisis level konteks linguitik tidaklah cukup hanya berhenti pada unsur-unsur kalimat atau sebatas pada pelampauan makna dari berbagai bentuk (formasi) dan stilistika (uslub) saja. Tetapi lebih dari itu, analisis berlanjut pada pengungkapan makna yang terdiamkan (*al-masykūt ‘anhu*). Di sini yang dimaksud makna terdiamkan bukanlah makna yang oleh ulama *uṣūl fiqh* disebut sebagai makna kandungan (*dalālah al-fahī*) atau makna pembicaraan (*lahn al-khitab*), tetapi maksudnya adalah konteks relasi intertekstualitas baik yang menetapkan atau yang menegaskan makna yang tampak terpisah dari makna eksplisit konteks linguistik.²⁶

Derridian berpendapat bahwa realitas atau konteks adalah konteks itu sendiri yang bisa dibaca secara terbuka. Teks dan konteks berdialektika secara dinamis yang pada gilirannya melahirkan teks baru. Sebaliknya teks baru ini berkontribusi terhadap lahirnya konteks baru. Sementara menurut Geertzian semacam ini mengandaikan adanya pola dialektika teks dan konteks yang berjalan secara linear dan bolak-balik. Selain itu, dialektika teks dan konteks tidak pernah berakhir, mengisi ruang-ruang sejarah yang membentuk peradaban manusia ini.²⁷

²⁵ Eriyanto, *Analisis Wacana: Pengantar Analisis Teks Media* (Yogyakarta: LKiS, 2001), 9.

²⁶ Nasr Hamid Abu Zaid, *Teks Otoritas Kebenaran* (Yogyakarta: LKiS Yogyakarta, 1995), 132-133.

²⁷ Masdar Hilmy, *Islam Profetik: Substansi Nilai-nilai Agama dalam Ruang Publik* (Yogyakarta: Kanisius, 2008), iv.

Bahasa bukan sekedar alat untuk menyampaikan dan memperoleh informasi. Bahasa pada hakikatnya adalah "bahasa hakikat" artinya berpikir adalah suatu jawaban, tanggapan atau respon dan bukan manipulasi ide yang hakikatnya telah terkandung dalam proses penuturan bahasa dan bukan hanya sebagai alat belaka. Dalam realitas, bahasa lebih menentukan daripada fakta atau perbuatan. Bahasa adalah tempat tinggal "sang ada". Bahasa merupakan ruang bagi pengalaman yang bermakna. Pengalaman yang telah diungkapkan adalah pengalaman yang telah mengkristal, sehingga menjadi semacam substansi dan pengaman menjadi tak bermakna jika tidak menemukan rumahnya dalam bahasa. Sebaliknya, tanpa pengalaman nyata, bahasa adalah ibarat ruang kosong tanpa kehidupan.

d. Teks dan Konteks Islam

Dalam wacana yang berkembang, salah satu temuan ilmu modern yang juga sebenarnya ada pada khazanah keilmuan Islam kalsik dan cukup relevan dalam studi al-Qur'an dan al-Hadits adalah hermeneutika yang merupakan sebuah disiplin filsafat yang memusatkan kajiannya kepada persoalan interpretasi terhadap teks terutama teks kitab suci yang datang pada kurun waktu, tempat dan situasi tertentu. Oleh karena itu, ketika kita menyinggung terhadap istilah teks Islam, itu berarti kita menyinggung al-Qur'an dan Hadist. al-Qur'an itu sendiri

merupakan kitab yang diturunkan kepada Nabi Muhammad melalui perantara malaikat Jibril yang berisi tentang perintah-perintah, larangan, dan petunjuk-petunjuk bagi seluruh manusia.

Turunnya al-Qur'an kepada Nabi Muhammad menjadikan beliau sebagai rujukan primer dalam menentukan *ithbāt* hukum ketika ada permasalahan baik tentang tauhid, fiqih, dan permasalahan-permasalahan yang terjadi di lingkungan umat Islam. Dikarenakan sifat al-Qur'an yang *mujmal*, maka tidak semua permasalahan-permasalahan umat Islam pada waktu itu terjawab dalam al-Qur'an, sehingga Nabi berijtihad dengan menakwilkan dari apa yang ada di dalam al-Qur'an untuk menjawab permasalahan-permasalahan yang ada pada waktu itu. Kemudian dari ijtihad Nabi tersebut muncullah sumber Islam yang kedua, yaitu as-Sunnah atau al-Hadits sebagai perinci dari isi kandungan al-Qur'an yang masih bersifat *mujmal*.

As-Sunnah itu sendiri merupakan hukum yang berlandaskan kepada apa yang dilakukan oleh Nabi, baik berupa perkataan, tindakan ataupun kesepakatan beliau. Sehingga jelas pada waktu masa Nabi, sumber hukum Islam pada waktu itu adalah al-Qur'an. Namun, jika permasalahan umat Islam tidak ditemukan dalam al-Qur'an maka sumber yang dipakai adalah *as-Sunnah* atau al-Hadist.

Namun setelah Nabi wafat, terjadi kebingungan di kalangan umat Islam mengenai sandaran hukum mereka ketika terjadi suatu permasalahan yang belum ada baik dalam al-Qur'an

ataupun hadits. Sehingga pada waktu itu para sahabat dan para ulama bersepakat untuk berijtihad untuk menakwilkan terhadap suatu *istinbāt* hukum berdasarkan kesepakatan bersama dari hasil pentakwilan mereka terhadap dua sumber Islam sebelumnya (al-Qur'an dan hadist) yang disebut dengan *ijmā'* para sahabat. Tidak lama kemudian, muncullah *qiyās* sebagai sumber berikutnya yaitu dengan menggunakan persamaan '*ilat* antara sesuatu yang ada sekarang dengan yang ada dalam al-Qur'an. Seperti pada kata *al-khamru wa al-masiru* yang diharamkan dalam al-Qur'an karena bersifat memabukkan, maka pada zaman sekarang seperti kokain, narkoba itu haram karena memiliki persamaan '*ilat* dengan *al-khamru wa al-masiru*, yaitu sama-sama memabukkan.

Membicarakan konteks Islam tidak bisa dilepaskan dengan sejarah Islam, konteks Islam bisa mencakup ilmu kalam yang mempunyai simbol dengan aliran-alirannya, ilmu Tasawuf yang diramaikan oleh para sufi dan tariqat-tariqatnya, ilmu filsafat yang dipengaruhi oleh orang-orang Yunani dan dikenal dengan rasionalitas-rasionalitasnya terhadap sesuatu yang nyata, kesusastraan Arab yang dipopulerkan dengan sya'ir-sya'ir dan natsr-natsrnya, ilmu fiqih yang dipelopori madzhab-madzhabnya, '*ulūm al-ḥadīst* yang mengupas segala hal yang berhubungan dengan hadits, '*ulūm al-qu'rān* yang menjelaskan segala perihal yang ada di dalam kandungan al-Qur'an, ilmu balaghah yang berbicara tentang kefasihan al-Qur'an dan nilai keindahan

bahasa dan sastranya, ilmu tajwid yang membantu dalam cara membaca al-Qur'an yang baik dan benar, ilmu hawu dan ilmu sharaf dan lain sebagainya.

e. Interpretasi²⁸ Bahasa: Teks dan Konteks ke Islaman

1) Interpretasi Bahasa dalam Teks Islam

Membicarakan interpretasi terhadap bahasa teks Islam, yang ada dalam benak penulis adalah sumber-sumber hukum Islam yang pokok. Kemudian sumber-sumber tersebut menjadi sesuatu yang sangat vital bagi para penganut agama Islam, yaitu digunakan sebagai fondasi keyakinan, aturan-aturan, dan solusi-solusi dalam menjalani kehidupan yang penuh dengan komplikasi negatif. Tetapi karena adanya perbedaan pemahaman atau keyakinan terhadap bahasa, makna atau kandungan dari sumber-sumber tersebut itu berimplikasi pada banyaknya perbedaan dalam pengaplikasian sumber teks tersebut, sehingga muncullah golongan-golongan yang menjalankan ibadahnya sesuai dengan keyakinan mereka masing-masing terhadap teks.

Dalam sejarah peradaban Islam, telah terjadi perselisihan seputar penakwilan dan pemahaman terhadap teks-teks keagamaan. Perselisihan tersebut mendorong munculnya sejumlah ilmu yang didapat, khususnya, dari teks al-Qur'an, yaitu dari pembakuan bacaannya dan dari pemahaman serta

²⁸ Interpretasi adalah hermeneutika itu sendiri, sama halnya dengan penafsiran dan pentakwilan.

penakwilannya, sebagai titik tolak fundamentalnya. Di antara ilmu-ilmu tersebut adalah ilmu bahasa, retorika (*balāghah*) dan ilmu kalam, di samping filsafat yang perhatian utamanya adalah penyelarasan antara tradisi kemanusiaan dan tradisi keagamaan Islam sebagaimana direpresentasikan dalam teks al-Qur'an. Sementara dalam sejarah sosial Islam, konteks pembacaan memiliki aspek lain, di mana dalam mengkaji perselisihan politik, sosial, intelektual selalu disandarkan pada otoritas teks.²⁹

Pemahaman problema hadits tidak jauh berbeda dengan al-Qur'an, yaitu tuntutan untuk menghadirkan makna dari bahasa yang dituturkan ke masa atau tempat yang berbeda. Sejak jaman kenabian hingga pra-kodifikasi sistem transmisi hadits didominasi oleh tradisi lisan secara evolutif bergeser menjadi bahasa tulis. Dan menurut penilaian hermeneutika bahwa ketika bahasa lisan ditransfer ke bahasa tulis, maka banyak aspek fundamental dalam peristiwa menghilang. Komunikasi adalah suatu peristiwa yang melibatkan aspek psikologis, bahasa, tempat, suasana, gaya (sosio-kultural) dan lain sebagainya.³⁰ Sehingga tidak sedikit dari para ulama yang juga menghadirkan interpretasi atau penafsiran terhadap hadits.

²⁹ Nasr Hamid Abu Zaid, *Teks Otoritas Kebenaran* (Yogyakarta: LKiS Yogyakarta, 1995), 137-138.

³⁰ Arifuddin Ahmad, *Merambah Jalan Baru Studi Hadis; Tawaran Pendekatan Hermeneutika* (Jakarta: Jurnal Refleksi Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2005), 242.

Sebagai contoh adanya penafsiran³¹ atau perbedaan pemahaman terhadap teks-teks tersebut menimbulkan banyak sekat-sekat dalam Islam, di samping adanya aliran-aliran fundamentalisme yang bersifat mempertahankan Islam yang murni atau tidak ada interpretasi terhadap dalil-dalil yang sudah bersifat *qat'i*, terdapat juga aliran yang melahirkan di siplin ilmu baru dalam Islam. Seperti adanya ilmu kalam yang muncul karena perbedaan pemahaman mereka terhadap arbitrase atau proses *tahkīm* yang disepakati antara Ali dan Mu'awiyah. Kemudian muncul juga ilmu Tasawuf yang berawal dari gerakan orang-orang yang zuhud dalam percaturan politik tersebut, mereka lebih memilih tidak ada waktu untuk hal-hal yang bersifat keduniaan. Berbeda dengan kalangan ilmu kalam dan ilmu tasawuf, terdapat kelompok yang menitik beratkan akal terhadap wahyu, mereka adalah orang-orang yang berkeyakinan bahwa metode untuk mencari kebenaran adalah akal yang dikenal dengan filsafat.

Dengan adanya sekat-sekat dalam Islam, secara ekspilisit menunjukkan adanya golongan-golongan yang menggunakan metode yang menurut keyakinan mereka adalah metode yang relevan untuk mencapai kepada kebenaran dengan keyakinan yang satu yaitu ”*asyhadu anlāilāha illallāh wa asyhadu anna*

³¹ Penafsiran itu tidak bisa lepas dari bahasa, sejarah dan tradisi. Sehingga ketika kita menyinggung penafsiran terhadap suatu teks, maka yang ditafsirkannya itu adalah bahasa teks tersebut dan sejarah asal-muasalnya serta dikaitkan dengan tradisi jaman yang berlaku.

muhammadarrasūlullāh". Dan inilah yang menyebabkan konteks Islam menjadi banyak dan luas, yaitu karena berawal dari adanya perbedaan pemahaman terhadap teks itu sendiri.

2) Interpretasi Bahasa dalam Konteks Islam

Banyak hermeneutika yang dihasilkan dari interpretasi terhadap sebuah teks. Dalam Islam contohnya, banyak hermeneutika yang objek kajiannya diambil dari al-Qur'an dan Hadits. Namun, pada sub-bab ini, penulis sebagai orang yang sedang berkecimpung dalam dunia linguisitik selain membahas hermeneutika yang bersifat tekstual (yang diulas singkat oleh penulis) juga membahas hermeneutika bahasa, yaitu interpretasi terhadap bahasa (dalam hal ini masi bersifat leksikon dan frasa) yang diakibatkan oleh konteks tertentu. Untuk lebih jelasnya perhatikan penjabaran penulis tentang hermeneutika bahasa yang berasal dari interpretasi berdasarkan konteks tertentu.

a) Kata *al-Jihād* dalam Konteks Ilmu Fiqih dan Tasawuf

Kata *al-jihād* (selanjutnya akan ditulis jihad), berdasarkan arti leksikal adalah *jahada, yajhadu, jahda, jihād, dan mujāhadah*. Maka, membicarakan jihad berarti juga membicarakan derivasi atau *musytaqqatnya*, yaitu *ijtihād dan mujāhadah*. Baik *jihad, ijtihād*, maupun *mujāhadah* berasal dari satu akar kata yang bermakna keseriusan dan kesungguh-

sungguhan.³² Namun kata tersebut memiliki makna yang berbeda dalam konteks ilmu fiqih dan tasawuf.

Jihad dalam konteks ilmu fiqih sebagaimana dalam Sulaiman Rasjidn yang berjudul *fiqih Islam* kata jihad bermakna peperangan terhadap kafir yang dipandang musuh, untuk membela agama Allah (*li i'lāi kalimāillah*), yang menjadi pokoknya adalah untuk membela, memelihara, dan meninggikan agama Allah. Islam mengizinkan berperang dengan menentukan sebab-sebab dan maksud yang dituju dari peperangan itu. Yaitu untuk menolak kezaliman, menghormati tempat-tempat ibadah, menjamin kemerdekaan bertanah air, menghilangkan fitnah, dan menjamin kebebasan setiap orang memeluk dan menjalankan agama. Yang di dalam pembahasannya mencakup tujuan perang, jaminan kemenangan, hukum berperang, kesopanan dalam peperangan, pengangkatan panglima perang, kewajiban panglima, tawanan, harta yang didapat dari pihak orang yang tidak beragama Islam, syarat-syarat mendapatkan bagian dari *ghanīmah*).³³

Sedangkan dalam konteks tasawuf, kata jihad bermakna jihad melawan hawa nafsu atau melawan diri sendiri. Dengan kata lain, dinyatakan bahwa: ”perpindahan atau hijrah yang sesungguhnya adalah berpindah dari keburukan, dan jihad yang

³² Said Aqil Siroj, *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial: Mengedepankan Islam Sebagai Inspirasi Bukan Aspirasi* (Bandung: Mizan, 2006), 105.

³³ Sulaiman Rasjid, *Fiqh Islam* (Bandung: Sinar Baru Bandung, 1987), 483-503.

sesungguhnya adalah jihad melawan hawa nafsu diri sendiri.³⁴ Inti dari tasawuf universal bersifat mistik. Ia menyadarkan kita kembali akan dimensi *ilāhiyyah* jiwa manusia, yang dapat dilihat bagaikan satu partikel mikroskopis dari semua kesadaran yang ada. Ketika jiwa datang ke dunia ini, ia terpusat pada kehidupan duniawi dan terpesona olehnya. Tetapi tujuan hidup yang tertinggi adalah menyadari Tuhan. Kesadaran ini dapat memberikan kebahagiaan surgawi dan kedamaian yang sempurna. Ia memenuhi kerinduan kita yang paling dalam.³⁵

Inilah inti gagasan dari *ṭarīqāt jihād* perspektif sufistik, yakni manusia dalam melakukan segala aktifitasnya itu bertumpu pada penyucian spiritual sehingga amal salehnya betul-betul merupakan pancaran – apa yang disebut Sayyed Hossein Nasr – *al-barākah al-Muḥammadiyah*. Bila upaya jihad ini didialektikkan secara terus menerus berarti ia sudah memasuki usaha *ṭarīqāt* (Jalan Keruhanian). *Ṭarīqāt* seperti ini perlu dilakukan mengingat martabat *insāniyah* manusia berada dalam tegangan nalar antara kita nampaknya (diri *khayālī*) dan kita yang sebenarnya (diri *haqīqī*). Kepentingan lainnya adalah agar kita menyebabkan transendensi diri kita sepanjang perjalanan kehidupan duniawi untuk menjadi kita yang sejati

³⁴ Elizabeth Sirriyeh, *Sufis and Anti Sufis* (England: Curzon Press, 1999), 64.

³⁵ H. J. Witteveen, *Tasawuf In Action: Spiritualisasi Diri Di Dunia yang Tak Ramah Lagi* (Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2003), 118.

(diri *haqīqī*). Orientasi akhir dari *tariqāt jihād* adalah reformasi diri, yakni perubahan akhlak.

b) Kata *maqāmāt* dan *aḥwāl*³⁶ dalam Konteks Tasawuf

Kata *maqāmāt* dan *aḥwāl* secara leksikal jamak dari *al-maqām* berarti *al-manzilah* (kedudukan)³⁷, sedangkan *aḥwāl* jamak dari kata *al-hāl* yang berarti *al-ramād al-hāru* (Abu panas) dan *kullu mā hajaza baina syaiaini* (sesuatu yang memisahkan di antara dua perkara).³⁸ Sedangkan dalam konteks tasawuf untuk berada dekat kepada Allah, seorang Sufi harus menempuh jalan yang panjang yang berstasion-stasion, yang disebut *maqāmāt*. Di samping istilah ini, dalam literatur tasawuf terdapat pula istilah *aḥwāl*.³⁹ Perkataan *maqām* dapat diartikan dengan stasion, tahapan atau tingkatan, yakni tingkatan atau spiritual yang telah dicapai oleh seorang sufi. Abu Nasr al-Sarraj al-Tusi mengatakan sebagai tingkatan seorang hamba di sisi Allah SWT yang diperolehnya karena ‘*ibādah, mujāhadah, riyādah* dan putusnya hubungan dengan selain Allah. Di samping istilah *maqām* kaum

³⁶ Tidak diragukan lagi, bahwasanya *maqāmāt* dan *aḥwāl* merupakan jalan yang utama bagi para sufi, dan merupakan sebaik-baiknya jalan menempuh tujuan, sehingga tasawuf dirasakan begitu dekat dengan agama yaitu dengan menyatukan antara *syari’ah* dengan realitas yang mereka jalani. *Maqāmāt* dan *aḥwāl* merupakan suatu ungkapan kebatinan yang berada dalam ruh yang dipahami sebagai jalan atau tahapan-tahapan kesempurnaan jiwa. Lihat ‘Ātif al-‘Arāqi, *At-Taṣawwuf as-Sunni: hāl al-Fanā baina la-Junaid wa al-Ghazālī* (al-Qahirah: Maktabah at-Thaqāfah al-Dīniyyah, 2006), 79.

³⁷ *Almunjid fī al-Lughah wa al-‘a’lām* (Bairut: Dār al-masyriq, 2003), 664.

³⁸ *Almunjid fī al-Lughah* 163.

³⁹ Asmaran As, *Pengantar Studi Tasawuf* (Jakarta: LSIK Jakarta, 1993), 105.

sufi juga mengenal istilah *aḥwāl* yaitu keadaan seseorang yang merupakan anugrah Allah. Kedua-duanya tidak dapat dipisahkan. Hal berlainan dengan *maqām*, bukan diperoleh melalui usaha manusia, tetapi diperoleh sebagai anugerah dan rahmat dari Tuhan. Dan berlainan pula dengan *maqām*, hal bersifat sementara, datang dan pergi, datang dan pergi bagi seorang sufi dalam perjalanannya mendekati Tuhan.⁴⁰ Berbagai *maqām* dan keadaan spiritual (*aḥwāl*), dalam pandangan para sufi, adalah suatu jalan menuju *ma'rifah*.⁴¹

Dalam ilmu tasawuf ketika mendengar istilah kata *maqāmāt* dan *aḥwāl*, maka yang terlintas dalam konteks tersebut adalah; *maqāmāt* yang mencakup tentang⁴²:

- 1) *Taubah* sebagai dasar tingkatan dalam *maqām* dan untuk menjalani atau menempuh *maqām- maqām* yang ada, tidak akan bisa tanpa menjalani *maqām taubah*, *taubah* yang dimaksudkan orang sufi adalah *taubah* dalam arti yang sebenarnya, yakni *taubah* yang tidak akan membawa *taubah* dosa lagi. *taubah* merupakan petunjuk terhadap pengetahuan ilmu sufistik dalam mencapai kesempurnaan ilmu (*ḥaqīqah*) baik yang bersifat *ḍohir* dan batin.

⁴⁰ Asmaran As, *Pengantar Studi Tasawuf* (Jakarta: LSIK Jakarta, 1993), 105.

⁴¹ Amir an-Najar, *Psikoterapi Sufistik dalam Kehidupan Modern* (Jakarta: PT Mizan Publika, 2002), 42.

⁴² 'Ātif al-'Arāqi, *At-Taṣawwuf as-Sunni: ḥāl al-Fanā baina la-Junaid wa al-Ghazālī* (al-Qahirah: Maktabah at-Thaqāfah al-Dīniyyah, 2006), 79- 158.

- 2) Setelah menjalani *maqām taubah* tersebut dilanjutkan dengan *wara'*, yaitu menjauhi dari segala sesuatu yang bersifat subhat.
- 3) Kemudian dilanjutkan dengan *maqām zuhud* merupakan pandangan bahwa dunia dan segala kemewahan dan kelezatannya adalah sumber kemaksiatan dan penyebab terjadinya perbuatan-perbuatan dosa. Oleh karena itu, seorang pemula atau calon sufi harus terlebih dahulu menjadi zahid. Dan sikap zuhud ini erat hubungannya dengan *taubah*, sebab *taubah* tidak akan berhasil apabila hati dan keinginannya masih terikat kepada kesenangan duniawi.
- 4) *Maqām* selanjutnya yang harus ditempuh adalah *al-faqr*. Makna *faqr* dalam konteks tasawuf adalah bahwa sesungguhnya manusia itu sangat membutuhkan Allah, tidak ada sesuatu pun yang bisa diminta kecuali Allah SWT.
- 5) *Maqām* berikutnya adalah *maqām sabar*, yaitu menerima dengan penuh keikhlasan terhadap cobaan yang datang terhadap dirinya dan menyikapinya dengan *muru'ah* yang baik.
- 6) Dilanjutkan lagi dengan *maqām tawakal*, yaitu berpegang teguhnya hati kepada Allah SWT dengan menerima segala apa yang dikehendakinya setelah kita berusaha.
- 7) Kemudian sampailah kepada *maqām* yang terakhir yaitu *maqām rido*, sikap mental rido merupakan kelanjutan dari rasa cinta atau perpaduan dari *maḥabbah* dan sabar. Term ini

mengandung arti menerima dengan lapang dada dan hati terbuka apa saja yang menimpa dirinya dan tidak berburuk sangka kepada Allah. Dengan timbulnya rasa cinta yang diperkuat dengan ketabahan, maka terbina pula kelapangan hati dan kesediaan yang tulus untuk berkorban berbuat apa saja yang diperintahkan sang kekasih. Rela menuruti apa yang dikendaki Allah tanpa ada rasa keterpaksaan. Ia merasa puas terhadap pemberian dari Allah walaupun sedikit bila dibandingkan dengan yang diterima orang lain.

Dan yang kedua yaitu cakupan tentang *hāl* atau *aḥwāl* yang meliputi :

- 1) *al-Murāqabah*, ialah berpalingnya hati seorang hamba dari jalan-jalan yang tercela dengan tujuan untuk mendekatkan diri kepada Allah SWT setelah mengetahui bahwa Allah yang menciptakannya, maka tidak berpaling hatinya terhadap-Nya dan selalu mendekatkan diri kepada-Nya.
- 2) *al-Maḥabbah*, menurut al-Sarraj, *maḥabbah* mempunyai tiga tingkatan: *pertama*, cinta orang banyak, yakni mereka yang selalu mengingat Tuhan dengan zikir, suka menyebut nama Allah dan memperoleh kesenangan dalam berdialog dengan Tuhan. *Kedua*, cinta para *mutahaqqiqīn*, yaitu mereka yang sudah kenal pada Tuhan, pada kebesarannya, pada kekuasaannya, pada ilmunya dan lain sebagainya cinta yang dapat menghilangkan tabir yang memisahkan diri seseorang

dengan Tuhan. *Ketiga*, Cinta para *ṣadikīn* dan *‘arīfīn*, yaitu mereka yang kenal betul terhadap Tuhan. Cinta semacam ini timbul karena telah tahu betul terhadap Tuhan. Yang dilihat dan dirasa bukan lagi cinta, tetapi diri yang dicintai. Akhirnya sifat yang mencintai masuk ke dalam diri yang mencintai.

- 3) *Khauf* dan *rajā*. Maksud kata *Khauf* dalam konteks ini terdapat dua tingkatan, yaitu takut terhadap siksaan Allah dan takut kepada Allah. Arti takut kepada Allah adalah takutnya para ulama dari keraguan hatinya terhadap-Nya. Sedangkan kata *rajā* mencakup tiga pengertian, yaitu mengharap kepada Allah dengan tidak mengharap kepada selainnya, *rajā* mengharap keluasan rahmat-Nya, dan *rajā* mengharap pahala-Nya.
- 4) *al-Uns*, Ibn Aṭāillah mengatakan kalau seseorang telah sampai kepada *ḥadrah al-quds* (pengenalan tentang kemahasucian zat Allah) dan *basat al-uns* (pengenalan tentang sifat-sifat Allah sehingga tidak ada yang dipandang oleh jiwanya selain Allah), maka kepadanya dianugerahkan kepada macam karamah, anata lain: (1) *mufātiḥah*, yaitu dibukakan hatinya sehingga dalam pandangan batinnya tidak lagi menghubungkan kepada sebab akibat (2) *muwājahah*, yaitu ingatan hatinya dihadapkan kepada Allah (3) *muṭāla’ah*, yaitu terungkap pengenalannya kepada Allah bahwa ia adalah makhluk yang selalu menggantung kepada-

Nya (4) *musyāhadah*, yaitu dibukakan baginya pengetahuan sehingga sampai kepada yang *ḥaq al-yaqīn* (5) *muḥādathah*, yaitu Allah memanggilnya dan menyerunya (6) *mujālasah*, yaitu Allah melimpahkan karunianya terus-menerus tanpa henti-hentinya.

- 5) *Muṭmainnah* yaitu sehat akalanya, kuat iman dan beramalanya, murni dzikirnya, sehingga terungkaplah kebenarannya.
- 6) *Musyāhadah* adalah kebatinan yang sempurna antara *Khāliq* dan Mahluk-Nya.
- 7) Yakin. Abu Bakar Waraq berkata: yakin terbagi kepada tiga macam yaitu: (1) yakin *khābār*, ialah pengetahuan yang diperoleh dari berita yang dibawa oleh para Nabi tentang yang tidak dapat dijangkau oleh indera manusia, seperti surga dan neraka (2) yakin *dilālah*, ialah pengetahuan yang didapat dengan perantaraan akal pikiran seperti tentang barunya alam dan *qadīmnya* Allah (3) yakin *musyāhadah* ialah pengetahuan yang didapat dengan pandangan hati yang telah mendapat limpahan karunia Allah SWT.

c) Kata *aṭ-ṭahārah* dalam Konteks Fiqih

Kata *aṭ-ṭahārah* menurut arti leksikal adalah suci. Sedangkan dalam konteks ilmu fiqih *aṭ-ṭahārah* yaitu bersih dari *ḥadath* dan *khābath*, mencakup seseorang yang membersihkan dirinya dengan air. *Ḥadath* mencakup *hadast* kecil dan *hadath*

besar. *Ḥadath* kecil cara membersihkannya cukup dengan wudlu sedangkan *ḥadath* besar membersihkannya dengan mandi junub. Sedangkan *khābath* artinya merupakan kotoran yang harus dibersihkan. Kata *ṭaharah* dalam konteks ilmu fiqih mencakup pembagian *ṭaharah*, macam-macam *ṭaharah*, najis dan macam-macamnya, pembahasan air, air yang suci dan mensucikan, hukum air suci dan air najis, pembahasan wudlu hukum-hukumnya, syarat-syarat, dan rukun-rukunnya, pembahasan tentang *istinjā*, dan *istijmār*, pembahasan tentang mandi dan syarat-syaratnya, tentang yang sunnah dan yang makruh, mandi junub, pembahasan tentang haid, tayamum dan dalili-dalinya, hukum-hukumnya syarat-syaratnya rukun-rukunnya,⁴³

Sedangkan menurut Sulaiman Rasjid dalam *fiqh Islam ṭaharah* mencakup: bersuci, bersuci dari *ḥadath* dan dari najis, macam-macam dan pembagian air, *kaifiyyāt* mencuci benda yang terkena najis, *istinjā*, adab buang air, wudhu, syarat-syarat wudhu, menyapu sepatu, syarat-syarat menyapu sepatu, madi wajib, sebab-sebab wajib mandi wajib, fardu mandi, sunat-sunat mandi, tayamum, syarat-syarat tayamum, hal-hal yang membatalkan tayamum, darah-darah yang keluar dari rahim perempuan, pekerjaan yang terlarang karena *ḥadath*.⁴⁴

⁴³ Abdu arrahman al-jaziriyyi, *al-Fiqh 'alā al-Maḥāhib al-Arba'ah*: al-Mālikiyah, as-Syāfi'iyyah, al-Hanafiyah, al-Hanābilah (al-Qahirah: Dār al-Hadith, 2004), al-Juz' u al-Awwal, 7-137.

⁴⁴ Sulaiman Rasjid, *Fiqh Islam* (Bandung: Sinar Baru Bandung, 1987), 483-503.

d) Kata *al-‘Aqlu* dalam Konteks Filsafat

Al-‘Aqlu (Akal) dalam arti tekstual adalah akal atau pikiran. Namun dalam konteks filsafat, akal itu adalah Tuhan. Ia Esa adanya dan yang menjadi objek pemikiran-Nya hanya substansi-Nya saja. Ia tidak memerlukan sesuatu yang lain untuk memikirla substansi-Nya. Jadi Tuhan adalah *‘aql, ‘āqil, wa ma‘qūl* (akal, substansi yang berfikir, dan substansi yang dipikirkan). Adapun terjadinya yang banyak itu dari yang satu, al-Farabi berpegang pada asas yang berasal dari yang satu pasti satu juga (*lā yafīd anna al-wāḥid illā wahhidūn*). Menurut asas itu, Allah yang maha Esa mustahil dapat melimpahkan secara langsung beraneka macam hasil emanasi, apalagi menciptakan aneka warna ciptaan. Lebih-lebih alam semesta merupakan satu kesatuan yang bertingkat-tingkat. Urutan-urutan tingkatan turun dari yang satu sampai yang banyak menurut proses mekanik secara determinitis.

Jadi dunia itu azali, tanpa permulaan bukan ciptaan. Jelasnya proses emanasi terjadi seperti berikut: Tuhan sebagai akal berfikir tentang diri-Nya dan dari pemikirannya itu timbul satu maujud lain. Tuhan merupakan wujud pertama (*al-wujūd al-awwal*) dan dari pemikirannya timbul wujud kedua (*al-wujūd al-thāni*) yang juga mempunyai substansi. Ia disebut akal pertama (*al-‘aql al-awwal atau first intelligence*) yang tidak bersifat materi (*jauhār ghair mutajassim aṣlan wa lā fī mādah*). Wujud kedua ini berpikir tentang wujud pertama, dan dari pemikiran itu

timbul wujud ketiga (*al-wujūd al-thālith*) disebut akal kedua *al-'aqlu al-thānī* atau *second intelegencie*) wujud kedua atau akal pertama ini juga berfikir tentang dirinya, dan dari situ timbul langit pertama (*al-samā al-ūlā* atau *first heaven*). Kemudian timbul lagi akal dan wujud berikutnya (akal 9 wujud 10) yang menyebabkan adanya dunia.⁴⁵

e) Frasa *al-Murtakib al-Kabīrah* dalam Konteks Ilmu Kalam

Al-Murtakib al-Kabīrah terdiri dari dua kata yaitu *al-murtakib* yang berarti dosa dan *al-kabīrah* yang berarti besar. Namun dalam konteks ilmu kalam frasa tersebut berhubungan dengan berbagai macam aliran, yaitu aliran Khawarij, Murji'ah, Mu'tazilah, Asy'ariyah, Maturidiyah, dan aliran Syi'ah. Aliran Khawarij berpendapat bahwa semua pelaku dosa besar adalah kafir dan akan disiksa di neraka selamanya. Mereka juga memandang bahwa bagi siapa saja yang tidak mau bergabung dengan aliran mereka adalah musyrik. Pelaku dosa besar dalam pandangan mereka telah berpindah status keimanannya menjadi *kāfir millah*, dan itu berarti ia telah keluar dari Islam. Mereka kekal di dalam neraka bersama orang-orang kafir lainnya. Sedangkan menurut aliran murji'ah pelaku dosa besar Tidaklah menjadi kafir. Meskipun disiksa di neraka, ia tidak kekal di dalamnya, bergantung pada ukuran dosa yang dilakukannya.

⁴⁵ Hasyimsyah Nasution, *Filsafat Islam* (Jakarta: Gaya Media Pratama Jakarta, 2005), 37.

Masih terbuka bahwa kemungkinan Tuhan akan mengampuni dosanya sehingga ia terbebas dari neraka. Berbeda dengan aliran Mu'tazilah yang berpendapat bahwa pelaku dosa besar berada dalam posisi tengah-tengah (*al-manzilah baina al-manzilataini*) antara posisi mukmin atau kafir. Jika pelakunya meninggal dunia dan belum sempat bertobat, ia akan dimasukkan ke dalam neraka selama-lamanya. Namun, aliran As'ariyah terhadap pelaku dosa besar mereka beranggapan bahwa mereka masih tetap sebagai orang yang beriman dengan keimanan yang mereka miliki, sekalipun berbuat dosa besar. Aliran Maturidiyah tidak terlalu berbeda dengan Asy'ariyah, menurut mereka pelaku dosa besar masih tetap sebagai mukmin karena adanya keimanan di dalam dirinya. Adapun balasan yang diperolehnya kelak di akhirat tergantung kepada apa yang dilakukannya di dunia. Dan yang terakhir adalah aliran Syi'ah Zaidiyah yang percaya bahwa orang yang melakukan dosa besar akan kekal di dalam neraka, jika ia belum tobat dengan tobat yang sesungguhnya.⁴⁶

f) Kata *al-Tasybīh* dalam Konteks Balaghah

Kata *al-tasybīh* dalam kamus *al-munawwir* berarti persamaan. Sedangkan ketika dihubungkan dengan konteks balaghah, *tasybīh* merupakan penjelasan bahwa suatu hal atau

⁴⁶ Abdul Rozak dan Rosihon Anwar, Ilmu Kalam Untuk UIN, STAIN, PTAIS (Bandung: Pustaka Setia, 2006), 133-138.

beberapa hal memiliki kesamaan sifat dengan hal yang lain. Penjelasan tersebut menggunakan huruf kaf dan sejenisnya, baik tersurat maupun tersirat. *tasybīh* terdiri dari unsur-unsur: *musyabbah*, *musyabbah bih* (kedua unsur ini disebut sebagai *tarafāit tasybīh* atau dua pihak yang diserupakan, *adāt tasybīh*, dan *wajh syibh*. *Wajh syibh* pada *musabbah bih* disyaratkan lebih kuat dan lebih jelas dari pada *musyabbah*.⁴⁷ Dan pembahasannya mencakup pembagian *tasybīh*, *tasybīh tamthīl*, *tasybīh Dimnī*, maksud dan tujuan *tasybīh*, *tasybīh maqlūb*, *balāghah tasybīh* dan sebagian pengaruhnya terhadap orang Arab dan ahli bahasa berikutnya.⁴⁸

g) Kata *Khiṭābah* dalam perspektif Sastra Arab

Khiṭābah dalam arti leksikal adalah khutbah, pidato atau ceramah. Sedangkan dalam konteks Sastra Arab *khiṭābah* perkataan yang baik maknanya, kuat uslubnya, dan berpengaruh terhadap *mustami*'. Maka dikumandangkanlah *khiṭābah* kepada seluruh manusia dengan tujuan mengamalkan atau mentransferkan ilmu, berjihad dengan pikirannya, atau memberi arahan terhadap orang yang ingin berada di jalan yang lurus atau mencegah orang dari penyimpangan dan ketersesatannya. Nabi Muhammad termasuk orang yang fasih di antara orang-orang Arab, beliau memiliki gaya bahasa yang indah dan halus (sebelum

⁴⁷ Alī al-Jarim dan Muṣṭafā Uthman, *al-Balāghah al-Wādiḥah: al-Bayan wa al-Ma'any, wa al-Badī'* (al-Misra: Dār al-Ma'arif bi Misra), 18-65.

⁴⁸ Alī al-Jarim dan Muṣṭafā Uthman, *al-Balāghah al-Wādiḥah*..... 20.

diutus menjadi Rosul) sehingga ketika diutus, beliau menyeru umat manusia untuk beribadah kepada Allah SWT dan menjauhkan mereka dari perbuatan syirik. Adapun *khiṭābah* pada waktu itu merupakan sarana atau perantara untuk menyampaikan ajaran Islam kepada orang Quraisy umumnya terhadap orang-orang Arab.

Ketika Nabi hijrah ke Madinah, maka *khiṭābah* menjadi sesuatu yang vital untuk menjelaskan syariat Islam, maka Islam menganjurkan untuk berkhotbah pada hari Jum'at, pada hari Raya Idul Fitri dan Idul Adha, dan khutbah pada waktu melaksanakan Haji. *khiṭābah* pada jaman Islam berbeda dengan jaman jahiliah, *khiṭābah* pada jaman jahiliah lebih menekankan pada kekuatan gaya bahasa yang keras sedangkan pada jaman Islam lebih menekankan pada gaya bahasa yang mudah, jelas, dan lemah lembut.⁴⁹

h) Kata *Musyārahah* dan *Mudhārahah* dalam Konteks Ekonomi Islam

Kata *musyārahah* secara leksikal berarti persekutuan atau perserikatan, sedangkan kata *mudhārahah* berarti spekulasi atau persaingan. Namun dalam konteks ekonomi Islam, *musyārahah* dalam konteks ekonomi Islam merupakan dua pihak atau lebih (termasuk bank dan lembaga keuangan bersama nasabahnya)

⁴⁹ Nabilah Lubis, *al-Mu'īn fī al-Adab al-'Arab wa Tārīkhīhi* (Jakarta: Adelina Press, 2005), 61.

dapat mengumpulkan modal mereka untuk menentukan sebuah perusahaan (*syirkah al-inān*) sebagai sebuah badan hukum (*legal entity*). Setiap pihak memiliki bagian secara proporsional sesuai dengan kontribusi modal mereka dan mempunyai hak mengawasi (*voting right*) perusahaan sesuai dengan proporsinya. Untuk pembagian keuntungan, setiap pihak menerima bagian keuntungan secara proporsional dengan yang telah ditentukan sebelumnya. Kontribusi modal masing-masing atau sesuai dengan kesepakatan yang telah ditentukan sebelumnya. Bila perusahaan merugi, maka kerugian itu juga dibebankan secara proporsional kepada masing-masing pemberi modal.

Sedangkan kata *mudhārabah* dalam konteks ekonomi Islam merupakan suatu bentuk *equity financing*, tetapi mempunyai bentuk (*feature*) yang berbeda dari *musyārakah*. Pada *mudhārabah*, hubungan kontrak bukan hanya antar pembeli modal, melainkan antara penyedia dana (*ṣāhib al-māl*) dengan entrepreneur (*mudharrib*). Pada kontrak *mudhārabah* seseorang *mudharrib* (dapat berupa perorangan, rumah tangga perusahaan atau suatu unit ekonomi, termasuk bank) memperoleh modal dari unit ekonomi lainnya untuk tujuan melakukan perdagangan.⁵⁰

Sebenarnya masi banyak kata-kata atau farsa-frasa bahkan dalam bentuk sintaksis dalam bahasa Arab yang maknanya menjadi luas ketika dikaitkan dengan konteks Islam yang ada.

⁵⁰ Zainul Arifin, *Dasar-dasar Manajemen Bank Syari'ah* (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2006), 18-19.

Namun dengan adanya keterbatasan penulis, akhirnya penulis hanya menganalisis dari beberapa contoh sebagian dari yang banyak dan memang sudah tidak asing lagi ditelinga umat Islam pada umumnya.

3. Simpulan

Penulis berkesimpulan bahwa bahasa yang mencakup tekstual maupun kontekstual bisa disatukan dengan kajian hermeneutik yang penulis sebut sebagai hermeneutika bahasa. Secara tekstual perbedaan pemahaman terhadap arti atau makna suatu bahasa baik dalam tataran fonologi, morfologi, dan sintaksis itu bisa menimbulkan banyak penafsiran dan menjadikan cara pengaplikasiannya pun akan berbeda. Begitu pula secara kontekstual, bahasa yang berada dalam konteks tertentu akan menjadi luas maknanya sesuai dengan apa yang dialami orang yang menginterpretasikan pengalamannya tersebut. Sehingga dalam Islam muncul bahasa-bahasa yang memang sangat luas maknanya ketika bahasa tersebut dikaitkan dengan konteks Islam.

Menyinggung Hermeneutik, penulis sependapat dengan Martin Heidegger dan Hans-George Gadamer yang dikenal dengan hermeneutik filosofisnya bahwa ada pra-pemahaman sebelum pemahaman, yaitu pemahaman terhadap konteks sebelum memahami teks. Yang apabila dikaitkan dalam Islam dikenal dengan sumbernya yaitu al-Qur'an yang disebut sebagai

sumber tekstual, dan sekat-sekatnya seperti Tasawuf, Fiqih, Filsafat, Ilmu Kalam, dan sebagainya yang disebut sebagai konteks Islam. Di sinilah terdapat hermeneutika bahasa yang terjadi dalam teks ataupun konteks Islam. Yaitu adanya interpretasi terhadap bahasa tekstual dan adanya interpretasi berdasarkan konteks Islam.

4. Daftar Pustaka

al-‘Arāqi, ‘Ātif. *At-Taṣawwuf as-Sunni: ḥāl al-Fanā baina la-Junaid wa al-Ghazālī*. al Qahirah: Maktabah at-Thaqāfah al-Dīniyyah, 2006.

Ahmad, Arifuddin. *Merambah Jalan Baru Studi Hadis; Tawaran Pendekatan Hermeutika*. Jakarta: Jurnal Refleksi Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2005.

al-Jaziriyyi, Abdu al-Rahmān. *al-fiqhu ‘ala al-Mazahib al-Arba’ah: al-Mālikiyah, as-Syāfi’iyyah, al-Ḥanāfiyyah, al-Hanābilah*. al-Qāhirah: Dār al-Ḥadith, 2004.

al-Jarim, Alī wa Muṣṭafā Uthman. *al-Balāghah al-Wādiḥah: al-Bayan wa al-Ma’any, wa al-Bad’*. al-Misra: Dār al-Ma’ārif bi Misra.

al-Munjid fī al-Lughah wa al-‘alām. Bairūt: Dār al-Masyriq, 2003.

An-Najar, Amir *Psikoterafi Sufistik dalam Kehidupan Modern*. Jakarta: PT Mizan Publika, 2002.

- Arifin, Zainul. *Dasar-dasar Manajemen Bank Syari'ah*. Jakarta: Pustaka Alvabet, 2006.
- As-Sa'rāni, Mahmūd. *Ilmu al-Lughah Muqaddimah lilqāri al-'Arabi*. al-Qāhirah: Dār al-Fikri al-'Arabī, 1997.
- Asmaran As, *Pengantar Studi Tasawuf*. Jakarta: LSIK Jakarta, 1993.
- Burhanudin, Mamat S. *Hermeneutika al-Qur'an Ala Pesantren: Analisis Terhadap Tafsir Marāh Labīd Karya K.H. Nawawi Banten*. Yogyakarta: UII Press, 2006.
- Dilthey, Wilham and Ramon J. Betandoz. *Introduction to the Human Sciences: An Attempt to Lay a Foundation for the Study of society and History*. Berlin: Wayne State University Press, 1988.
- Dortel, Robert J. *The Cambridge Companion to Gadamer*. New York: Cambridge University Press, 2002.
- Eriyanto. *Analisis Wacana: Pengantar Analisis Teks Media*. Yogyakarta: LKiS, 2001.
- Faiz, Fahrudin. *Hermeneutika al-Qur'an: Tema-tema Kontroversial*. Yogyakarta: elSAQ Press, 2005.
- Hidayat, Asep Ahmad. *Filsafat Bahasa: Mengungkap Hakikat Bahasa, Makna dan Tanda*. Bandung: Rosda Karya, 2006.
- Hilmy, Masdar. *Islam Profetik: Substansi Nilai-nilai Agama dalam Ruang Publik*. Yogyakarta: Kanisius, 2008.

- Lubis, Nabilah. *al-Mu'īn fī al-Adab al-'Arab wa Tārīkhihi*. Jakarta: Adelina Press, 2005.
- Palmer, Richard E. *Hermenetics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*. United States: Northwestern University Press, 1969.
- Kusmana, *Hermeneutika Modern; Sebuah Pengenalan Awal*. Jakarta: Jurnal Refleksi Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2005.
- Mubarak, Ahmad Zaki. *Pendekatan Strukturalisme Linguistik dalam Tafsir al-Qur'an Kontemporer "ala" M. Syahrur*. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2007.
- Nasution, Hasyimsyah. *Filsafat Islam*. Jakarta: Gaya Media Pratama Jakarta, 2005.
- Rasjid, Sulaiman. *Fiqh Islam*. Bandung: Sinar Baru Bandung, 1987.
- Rozak, Abdul dan Rosihon Anwar, Ilmu Kalam Untuk UIN, STAIN, PTAIS. Bandung: Pustaka Setia, 2006.
- Semiun, Yustinus. *Kesehatan Mental 1: Pandangan Umum Mengenai Penyesuaian dairi dan Kesehatan Mental Serta Teori-teori yang Terkait*. Yogyakarta: Kanisius, 2006.
- Siroj, Said Aqil. *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial: Mengedepankan Islam Sebagai Inspirasi Bukan Aspirasi*. Bandung: Mizan, 2006.
- Sirriyeh, Elizabeth. *Sufis and Anti Sufis*. England: Curzon Press, 1999.

- Sāhin, ‘Abdu sobūr. *Fī ‘Ilmi al-Lughah al-‘Ām*. Bairūt: Muassasah ar-Risālah, 1984.
- Tawwāb, Ramḍān ‘Abdu. *Fusūlu fī Fiqhi al-‘Arabiyyah*. al-Qāhirah: al-Khānij bi al-Qāhirah, 1973.
- Witteveen, H. J. *Tasawuf In Action: Spiritualisasi Diri Di Dunia yang Tak Ramah Lagi*. Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2003.
- Zaid, Nasr Hamid Abu. *Teks Otoritas Kebenaran*. Yogyakarta: LKiS Yogyakarta, 1995.