

**PENDEKATAN LINGUISTIK DALAM
PENAFSIRAN AL-QUR'AN:
Upaya “Menjernihkan” konsep Linguistik sebagai
Teori dan Metode**

Abdullah Mu'afa¹

Abstract

Linguistic concept is a part of theory or the way to interpret Qur'an but it is still fuzzy. So, position the linguistic interpretation in this study is very important. In this case, attempting of systematize theories are used in the interpretation of the linguistic to position in the place that is found the exact meaning. From the result of the study is found that the linguistic position is in the realm of Qur'an interpretation can be seen from two aspects, namely language is as the language of the methodological and as theological argument. The first meaning it is presupposes that the language is usually manifest in the rules and theories. And the second, language is manifest a code of values that is fought by al- Qur'an. The language of the Qur'an is sacred code system God, holy and sublime, human or system code of profane, historical, and cultural. isn't it?

Keyword *linguistics, interpretation, the Qur'an*

A. Pendahuluan

Al-Qur'an adalah *kalām* Allah SWT yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad SAW melalui perantara malaikat jibri. Pemaknaan *kalām* dalam konteks ini adalah pesan, bukan kata-kata atau ujaran.²

¹ Adalah alumni mahasiswa Pascasarjana konsentrasi Ilmu Bahasa Arab UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

² W. Montgomery Watt menyebutnya sebagai ujaran langsung dari Allah. Artinya, al-Qur'an merupakan hasil *decoding* dari pesan Allah. Karena pendapat ini, ia kemudian dituduh sebagian cendekiawan Eropa yang melihat al-Qur'an sebagaimana dalam pemikiran kristiani mengenai “*Firman Allah*”. Lihat, W. Montgomery Watt, Richard Bell: *Pengantar Quran*, terj. Lilian Tedjasudhana, (Jakarta: INIS, 1996), hlm. 150

Dengan begitu setidaknya terdapat dua kali proses komunikasi dalam penyampaian wahyu itu, yaitu antara Allah dan Jibril, lalu antara Jibril dan Muhammad. Dalam tindak komunikasi yang pertama, *kalām* itu dikomunikasikan kepada Jibril dengan sarana atau kode dan proses *decoding-encoding* yang tidak mungkin dipahami manusia. Di titik ini, kedudukan al-Qur'an sebagai *kalāmullāh* (baca: pesan Allah) tidak ada—dan tidak mungkin ada—yang memperdebatkan karena di luar jangkauan akal. Sedang dalam tindak komunikasi yang kedua, *kalām* dikomunikasikan kepada Muhammad dengan kode dan proses *decoding-encoding* yang sampai detik ini masih menjadi perdebatan. Ada yang mengatakan bahwa kode yang digunakan di situ adalah *verbal*, dan ada yang mengatakan bahwa kode yang digunakan adalah *non-verbal*, serta proses *decoding-encoding*nya adalah sebagaimana proses komunikasi bahasa manusia.³

Semua perdebatan ini dilandasi oleh faktor teologis. Di satu sisi, al-Qur'an sebagai pesan Tuhan adalah hal yang sakral, suci, agung, sempurna, dan segala sifat yang mengiringi pemilik pesan itu. Bahkan lebih dari itu, al-Qur'an merupakan pesan spiritual yang *qadim*,⁴ yakni yang menyatu dengan Ilmu Tuhan. Jika ia adalah pesan Tuhan, maka ia adalah bagian utuh dari-Nya. Demikian, kedudukannya adalah sesuci, sesakral, seagung, dan sesempurna Tuhan. Sementara di sisi yang lain, saat dikomunikasikan kepada manusia dan menjadi bagian darinya, al-Qur'an adalah sebuah kode material kultural yang bersifat *ḥawādis* dan profan, yakni bahasa Arab yang sistem tandanya bersifat manusiawi, relatif, dan arbitrer.

Berkaitan dengan itu, dalam tulisan ini saya tidak hendak berbicara persoalan teologi. Yang hendak saya bicarakan adalah persoalan al-Qur'an sebagai sebuah kode material kultural, lebih

³ Nasr Hamid abu Zaid mengupas tuntas persoalan ini dalam bukunya, "*Mathūm an-Nās Dirāsah fi 'Ulūm al-Qur'ān*".

⁴ Dalam ilmu kalam Sunni, *qadīm* atau *aẓalī* biasanya dilawankan dengan *ḥawādis*. "كل ما سوى الله حوادث وكل حوادث متغير" (segala yang selain Tuhan itu baru, dan semua yang baru itu tidak abadi). Di sini, *qadīm* berarti yang tidak ada awal dan akhir.

khusus lagi al-Qur'an sebagai sebuah teks berbahasa Arab yang saat ini ada di hadapan kita. Teks berarti suatu wacana,⁵ yang berisi pendapat atau pemikiran, dalam bahasa lisan yang sudah terlembagakan dalam bahasa tulis.⁶ Hal ini berarti membicarakan tafsir atau pemahaman al-Qur'an dari kacamata sistem bahasanya –atau dalam bahasa ilmiah, sistem linguistiknya-.

B. Signifikansi Kode Bahasa dalam Penafsiran al-Qur'an

Sebagai sebuah teks, al-Qur'an bisa saja disejajarkan dengan kitab-kitab berbahasa Arab lainnya dalam pengertian fisik. Maksud saya, *Surface Structure* teks al-Qur'an itu berupa struktur bahasa Arab. Demikian, alat paling pokok dalam memahami atau menafsirkan al-Qur'an adalah bahasa Arab dan Ilmu Bahasanya, baik yang bersifat sinkronis maupun diakronis.

⁵ Menurut definisi Abdul Chaer, wacana adalah satuan bahasa yang lengkap, sehingga dalam hirarki gramatikal merupakan satuan gramatikal tertinggi atau terbesar. lihat, Abdul Chaer, *Linguistik Umum*, (Jakarta: Rineka Cipta, 2007), hlm. 267

⁶ Berkaitan dengan tekstualitas al-Qur'an, beberapa intelektual muslim telah menjadikannya sebagai pokok kajian yang menggemparkan. Hal ini dikarenakan mereka tidak hanya secara berani memposisikan al-Qur'an sebagai sesuatu yang kultural dan historis, namun juga membedah teks al-Qur'an dengan pisau bedah ilmu-ilmu Barat. Fazlurrahman misalnya, ia secara radikal mengemukakan pandangannya sebagai berikut;

“al-Qur'an secara keseluruhan adalah kata-kata Allah, dan dalam pengertian yang biasa, juga keseluruhannya merupakan kata-kata Muhammad... jadi, al-Qur'an adalah murni kata-kata Ilahi, namun tentu saja ia sama-sama secara intim berkaitan dengan personalitas paling dalam Nabi Muhammad yang hubungannya dengan kata-kata Ilahi itu tidak dapat dipahami secara mekanis. Seperti hubungan sebuah rekaman, kata-kata ilahi itu mengalir melalui hati Nabi”.

lihat, Fazlurrahman, *Islam*, (Chicago: University Press, 1979), hlm. 31-33. Demikian halnya dengan Nasr Abu Zaid, ia mengatakan bahwa saya mengkaji al-Qur'an sebagai sebuah teks berbahasa Arab agar dapat dikaji, baik oleh kaum Muslim, Kristen, maupun Atheis.” Moch Nur Iichwan, *A New Horizon in Qur'anic Hermeneutics: Nasr Hamid Abu Zaid's Contribution to Critical Qur'anic Scholarship*, (Leiden: t.p., 1999), hlm. 59-63. Senada dengan itu, Mohammed Arkoun juga mengisyaratkan bahwa teks yang ada pada kita adalah hasil dari suatu tindakan pengujaran. Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern; Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, (Jakarta: INIS, 1994), hlm. 49

Berkaitan dengan signifikansi teks dan kebahasaan dalam menafsirkan al-Qur'an ini, Rasulullah mengatakan: "Barang siapa yang membaca Al-Qur'an, maka *i'rābkanlah!*"⁷ Filosof besar Islam al-Farabi juga menegaskan bahwa dalam mempelajari Al-Qur'an dan menyingkap makna yang dikandungnya hanya bisa dilakukan dengan jalan memperdalam ilmu-ilmu tentang bahasanya.⁸ Nasr Hamid Abu Zaid pun juga mengulas pernyataan Az-Zarkasyi:⁹

"Seorang *mufassir* itu bekerja dalam batas-batas ilmu al-Qur'an dan **Bahasa**. Dalam mengetahui yang pertama, ia mendasarkan pada "riwayat", dan dalam mengetahui yang kedua, ia mendasarkan pada jerih payah **para sarjana ilmu bahasa**. Oleh karena itu, seorang *mufassir* harus berangkat dari ilmu-ilmu ini. Ilmu al-Qur'an berkaitan erat dengan teks karena ilmu-ilmu tersebut membicarakan berbagai aspek teks. **Ilmu bahasa** dengan segala cabangnya sangat penting bagi kajian seluruh teks bahasa...

Ilmu bahasa yang harus diketahui *mufassir* terlebih dahulu berawal dari ilmu tentang bentuk-bentuk morfologis dan semantiknya, kemudian ilmu tentang hubungan kata-kata dan dengan penandanya, setelah itu, ilmu tentang proses derivasi dan perubahan (konjungsinya). Semua ini merupakan ilmu-ilmu yang berkaitan dengan kosakata [leksikologi]. Setelah itu, ia harus mengkaji kaidah-kaidah *nahw* dan *I'rāb*. Termasuk [juga] ilmu bahasa yang harus diketahui oleh *mufassir* adalah ilmu-ilmu *balāghah* [retorika Arab] dengan tiga pembagiannya secara tradisional, yaitu ilmu *ma'ānī*, *bayān*, dan *badī'*."¹⁰

⁷ Hadis dari Ibnu Umar dalam Abdul Qadir Abdul Jalil, *At-Tanawwu'āt al-Lugāwīyyah*, (Aman Jordania: Dar Shifa' li Annasyr wa at-Tauzi', 1997), hlm. 22

⁸ Abdul Qadir Abdul Jalil, *ibid.*, hlm. 21

⁹ Menurut Irfan AN, Kebanyakan *mufassir* muslim modern terlihat hanya membatasi diri dalam menjiplak gagasan-gagasan linguistik Zamakhsyari, atau lebih jelek lagi menyalin para penjiplak Zamakhsyari. Kenyataannya bahwa bahasan-bahasan filologis hampir seluruhnya bersifat tradisional dan sangat tergantung pada Zamakhsyari, mungkin telah membuat para sarjana tersebut tidak menaruh perhatian terhadap riset-riset filologis atas teks al-Qur'an. Lihat, Irfan, *Hermeneutik Al-Qur'an*, (Yogyakarta: Tesis Program Pasca Sarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2002), hlm. 103

¹⁰ Nasr Hamid Abu Zaid, *Mathūm an-Nāṣ Dirāsah fi 'Ulūm al-Qur'ān*, terj. Khoiron Nahdliyyin, (Yogyakarta: LKIS, 2002), hlm. 299-300

Penegasan tentang signifikansi ilmu bahasa ini juga sebenarnya telah disinggung pada masa *tābi'īn*, sebagaimana yang dikutip Khalil, Mujahid menegaskan bahwa Tidak halal bagi orang yang mengaku beriman kepada Allah dan hari Akhirat, kemudian ia berkata tentang sesuatu dari kitab Allah tanpa mengerti **bahasa al-Qur'an**. Karena sering dijumpai satu kata memiliki banyak arti; lalu karena pengetahuannya dangkal tentang kata itu maka makna yang lain terabaikan.¹¹

Demikian halnya pada masa *tābi' at-tābi'īn*, Imam Malik juga menegaskan arti penting itu. Sebagaimana yang dikutip Bint al-Syati', ia menyebutkan bahwa: "Siapa saja yang berani menafsirkan al-Qur'an tanpa mengerti **bahasa Arab**, berarti ia berupaya membelenggu dirinya sendiri."¹²

Berkait dengan signifikansi ilmu bahasa dalam menafsirkan al-Qur'an ini, *Ahl As-Sunnah* pun menjadikannya sebagai salah satu sumber pokok dalam pengambilan tafsir. Sebagaimana yang diulas Nasr Hamid, *Ahl As-Sunnah* menyusun sumber-sumber pokok pengambilan tafsir pada empat hal, dimulai dengan pengambilan dari Rasulullah SAW, kemudian mengambil pendapat sahabat, lalu merujuk pendapat *tabi'īn*, baru kemudian **tafsir bahasa**. Berlandaskan pada hal ini pula, *Ahl As-Sunnah* menjadikan ilmu bahasa sebagai pembeda antara *Tafsīr* dan *Ta'wīl*. *Ta'wīl* itu membutuhkan medium atau *tafsīrah*, sementara *Ta'wīl* tidak membutuhkannya. *tafsīrah* di sini adalah ilmu-ilmu agama dan **bahasa** yang dibutuhkan oleh *mufassir* dalam menguak makna teks –*Ta'wīl* yang tidak didasarkan pada tafsir ditolak oleh *Ahl As-Sunnah*.¹³

¹¹ Ahmad Khalil, *Dirāsāt fī Al-Qur'an*, (Mesir: Dar al-Ma'rifah, 1972), hlm. 137

¹² Aisyah Abdurrahman bint al-Syati', *Al-Qur'ān wa al-Tafsīr al-Aṣrī*, (Mesir: Dar al-Ma'rifah, 1970), hlm. 34.

¹³ Nasr Hamid Abu Zaid, *Mathūm an-Nās...*, hlm. 281-301. Berkaitan dengan masalah tafsir dan *ta'wīl*, Nasr Hamid mengkritik bahwa dalam pemikiran agama resmi, istilah "*ta'wīl*" telah berubah menjadi istilah "yang dibenci" demi istilah "*tafsīr*". Di balik perubahan ini, ada upaya memberangus semua orientasi pemikiran agama "oposisi" baik pada tataran intelektual maupun tataran perdebatan

Singkatnya, ada dua pengetahuan pokok yang harus dikuasai dalam menafsirkan al-Qur'an. *Pertama*, pengetahuan tentang ilmu bahasa yang menjelaskan bagaimana makna al-Qur'an itu bisa disingkap dari kode-kode tekstualnya —di sinilah ilmu bahasa menjadi signifikan dalam penafsiran. *Kedua*, pengetahuan tentang ilmu tafsir yang menjelaskan bagaimana makna al-Qur'an itu bisa dipahami dari berbagai sistem yang terkait dengannya, baik yang tekstual maupun kontekstual.

Selanjutnya, ilmu tafsir itu sangat beragam karena latar epistemologisnya yang berbeda-beda. Masing-masing memiliki standar pengetahuan dan tolok ukur kebenaran yang tidak seragam: ada yang normatif, empirik, tekstual, kontekstual, dan seterusnya. Demikian halnya dengan ilmu bahasa, ia juga memiliki beragam teori dan tolok ukur yang memunculkan banyak sub disiplin ilmu kebahasaan: ada filologi, retorika, linguistik, dan seterusnya. Oleh karena itu, dalam membahas penafsiran al-Qur'an kita perlu menggaris bawahi beberapa istilah ilmu tafsir dan ilmu bahasa. Apa yang dimaksudkan dengan tafsir dan pendekatan linguistik dalam tulisan ini ?

1. Istilah dalam Tafsir

Berbicara soal “menafsirkan” al-Qur'an, telinga awam tampaknya memang sudah sangat familier, yakni aktifitas yang berkaitan dengan memahami al-Qur'an. Perbedaan antara menafsirkan al-Qur'an di satu sisi, dengan aturan dan persoalan seputar penafsirannya, merupakan sesuatu yang telah dikenal sejak masa awal studi al-Qur'an.¹⁴ Namun

kontemporer dalam kebudayaan. Cap sebagai pemikiran *ta'wīfī* yang ditujukan oleh pemikiran yang dominan terhadap lawannya, bertujuan mengklasifikasikan para penganjur pemikiran tersebut ke dalam wilayah mereka yang di dalam hatinya terdapat kebimbangan kemudian mereka mengikuti apa yang tidak jelas untuk membuat fitnah”.

¹⁴ Sebagai upaya untuk memahami dan menjelaskan kandungan pesan al-Qur'an, tafsir —berdasarkan sejumlah pernyataan al-Qur'an—dapat dikatakan telah eksis pada awal Islam dan dimotori oleh Nabi Muhammad sendiri. Salah satu bagian al-Qur'an yang mengungkapkan Nabi Muhammad sebagai penjelas Wahyu Ilahi

demikian, kita harus terlebih dahulu mengulas pengertiannya sebelum pembicaraan lebih lanjut. Sebab dalam studi al-Qur'an ada beberapa istilah yang jika tidak dijelaskan lebih dulu, akan menyesatkan pemahaman awam.

Ada dua istilah yang, sejak era penafsiran tradisional, telah dikenal dalam studi al-Qur'an: *Pertama* adalah *tafsīr* dan *ta'wīl* –telah sedikit disinggung di atas. Secara etimologis, *Tafsir* merupakan kata benda verbal (*maṣdar*) yang hanya muncul sekali dalam al-Qur'an.¹⁵ Akar katanya adalah kata kerja *fassara* yang berarti “menjelaskan”, “menguraikan”, atau “menampakkan”. Ia juga bisa berasal dari akar kata *asfara* yang berarti “memecah”, “menyingkap”, atau “memunculkan. Semua arti leksikal ini, pada intinya, berujung pada makna yang sama, yaitu mengungkapkan sesuatu yang tersembunyi melalui medium yang dianggap sebagai tanda bagi *mufassir*.¹⁶ Menurut Nasr Hamid, al-Qur'an menggunakan kata ini dengan pengertian “menjelaskan”, yakni dalam firman Allah:

ولا يأتونك بمثل إلا جئناك بالحق وأحسن تفسيراً¹⁷

Sedangkan *ta'wīl*, asal katanya adalah *awala* yang berarti “kembali ke atas”. Dalam al-Qur'an, kata ini disebut sebanyak tujuh belas kali dan digunakan untuk makna yang beragam. Nasr Hamid menguraikan bahwa dalam konteks kisah Nabi Yusuf, pengertian kata ini adalah memberitahukan atau menginterpretasikan “kejadian” sebelum terjadi secara faktual;¹⁸ Pengertian *ta'wīl* dalam konteks Surat al-Kahfi juga senada dengan pengertian ini, yakni mengungkapkan makna yang

adalah, “*telah kami turunkan kepadamu al-Dzīkir (yakni al-Qur'an), agar kamu jelaskan kepada mereka*”. Q.S. an-Nahl (16): 44.

¹⁵ Q.S. Al-Furqan (25): 33. lihat, Muhammad Fu'ad Abd al-baqi, *al-Mu'jam al-Mujahras*, (Kairo: Dar al-Kutub, 1945), hlm. 519., dalam Irfan, *Hermeneutik Al-Qur'an...*, hlm. 87

¹⁶ Bandingkan dengan Nasr Hamid Abu Zaid, *Mathūm an-Nās...*, hlm. 281-283.

¹⁷ Q.S. Al-Furqan (25): 33.

¹⁸ Q.S. Yusuf (12): 6, 44, 21, 100 dan 37.

tersembunyi dari perbuatan-perbuatan Nabi Khidhir. Upaya pengungkapan ini –atau upaya pen- *ta'wīl* -an—berarti berupaya mengungkapkan sebab-sebab yang hakiki dari perbuatan-perbuatan itu; dan upaya mengungkapkan yang hakiki berarti mengungkapkan asal-usul (dasar-dasar) perbuatan-perbuatan itu. Pemaknaan inilah yang selaras dengan makna kata *ta'wīl* yang berasal dari akar kata *awala* di atas, yakni kembali, ke atas, pada asal-usul. Selanjutnya dalam konteks Surat al-Isra'(17): 35 dan Surat an-Nisa'(5): 59, kata *ta'wīl* digunakan al-Qur'an dalam pengertian “akibat” (konsekuensi). Masih menurut Nasr Hamid, pengertian ini juga masih berhubungan secara semantik dengan *ta'wīl* yang mengandung pengertian kembali pada asal-usul. Akar semantiknya berasal dari kata *Ta'wīl* yang bermakna “sampai pada tujuan”. Argumentasinya adalah, jika “kembali pada asal-usul” itu merupakan gerak balik maka “sampai pada tujuan” merupakan gerak dinamis.¹⁹

Berkaitan dengan akar terminologis ini, ada beberapa ulama yang menggunakan istilah *ta'wīl* dan *tafsīr* dalam makna senada, yakni “penjelasan”. Al-Tabari misalnya, ia memakai istilah-istilah ini secara berganti-ganti, sehingga nampak bahwa seolah-olah kedua istilah itu sinonim.²⁰

Selain kelompok ini, banyak sekali ulama yang benar-benar membedakan kedua istilah tersebut. Bagi mereka, *tafsīr* berarti penjelasan filologis eksternal, eksoteris, yang mengacu baik al-Qur'an maupun kitab-kitab pendukung lainnya. Sedangkan *ta'wīl*, digunakan untuk merujuk pada pemaparan subjektif, internal, esoteris, atau penjelasan yang murni berkaitan dengan al-Qur'an. *Tafsīr* mencakup penjelasan tentang sebab pewahyuan suatu bagian al-Qur'an, kedudukan bagian tersebut dalam surat, dan kisah sejarahnya – termasuk juga penjelasan menyangkut masa pewahyuan. Sedangkan *ta'wīl*, ia mencakup penjelasan makna umum maupun khusus kata-

¹⁹ Nasr Hamid Abu Zaid, *Mathūm an-Nās...*, hlm. 285-292

²⁰ Irfan, *Hermeneutik Al-Qur'an...*, hlm. 88

kata al-Qur'an,²¹ atau istilah teknis yang menunjuk pada penolakan makna lahiriyah (denotatif) sebuah ayat dan penerimaan interpretasi batin (penjelasan alegoris dan metaforis atau konotatif terhadap al-Qur'an)²²-itulah sebabnya, mengapa kalangan *Ahl as-Sunnah* tidak menyukai *ta'wīl*.²³

Selain *tafsīr* dan *ta'wīl*, istilah yang juga penting dijelaskan di sini adalah hermeneutika. Dalam wacana al-Qur'an di kalangan muslim, hermeneutika adalah istilah baru karena tidak pernah dipakai oleh para pemikir tradisional. Selain itu, ia adalah sesuatu yang datang dari Barat dan tidak pernah ada dalam kamus Ulumul Qur'an atau Tafsir Tradisional. Hal ini tentu bukan berarti bahwa prinsip-prinsip dasarnya sama sekali tidak ada.²⁴

Hermeneutika adalah sebuah pendekatan metodologis yang datang dari Barat. Batasan umumnya adalah sebuah proses mengubah sesuatu atau situasi dari ketidaktahuan dan kabur menjadi mengerti dan jelas. Secara lebih khusus, ia adalah satu model interpretasi yang memiliki

²¹ Mahmud Ayyub, *Qur'an dan Para Penafsirnya*, terj. Nick G. Dharma Putra, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991), hlm. 31

²² Ignaz Goldziher, *Mazāhib al-Tafsīr al-Islāmī*, terj. Abd Halim Najjar, (Kairo: al-Maktabah al-Khanji, 1995), hlm. 130

²³ Perbedaan ini dilakukan untuk mencegah berbagai kecenderungan liar dalam penafsiran dengan menggunakan penjelasan alegoris, penjelasan yang telah memaksakan gagasan-gagasan “aneh” ke dalam teks literal al-Qur'an.

²⁴ Meskipun istilah hermeneutika itu baru dikenal di dalam Islam –setidaknya sejak dekade 1960-an, ia sebenarnya bukanlah hal baru dalam sejarah pemikiran Islam. Alasannya adalah karena hermeneutika itu berkaitan dengan masalah metodologi dan teori penafsiran. Artinya, hermeneutika dapat diterapkan dalam metode penafsiran al-Qur'an yang telah dirumuskan oleh para pakar tafsir tradisional (klasik). Contohnya adalah tulisan Azim Nanji, yang membahas tentang teori *Ta'wīl* dalam tradisi keilmuan *Ismā'īlī*. Dalam tulisan itu dia mengurai metodologi tafsir Tabari dan Ibnu Kasir. Yang dimaksud hermeneutika di sini tentu mengacu pada kata hermeneutika dengan arti yang umum, yakni sebuah metodologi atau teori dalam penafsiran, bukan dengan arti yang khusus, yakni sebuah metodologi atau teori penafsiran ala Barat yang memiliki ciri tertentu. Ciri hermeneutika adalah selalu mempertimbangkan keterkaitan struktur triadik, antara teks, penafsir, dan audiens sasaran teks. Hermeneutika itu memahami teks dengan sangat memperhatikan konteks –dalam tafsir tradisional, rumusan semacam ini belum menjadi suatu bangunan metodologis yang sistematis.

patokan-patokan tertentu. Hermeneutika selalu mempertimbangkan keterkaitan struktur triadik; teks, penafsir, dan audiens sasaran teks. Dikaitkan dengan al-Qur'an atau kitab-kitab suci lainnya, pengertiannya mungkin bisa disederhanakan, yakni memahami teks berdasarkan konteks. Yang jelas, hermeneutika itu berkaitan dengan filsafat, metodologi, dan teori penafsiran. Pada dasarnya, ia dikenal sebagai salah satu pemikiran Jerman yang ditegakkan oleh Schleiermacher, dan kemudian dilanjutkan oleh Dilthey. Lalu setelah itu, Paul Ricour dari Perancis, mengibarkan bendera khusus dalam hermeneutikanya.

Di kalangan *mufassir* atau intelektual muslim, hermeneutika mulai dikenal pada dekade 1960-an. Namun, ia baru mendapatkan sambutan yang luas pada akhir dekade 1970-an, tepatnya setelah Fazlurrahman merumuskan hermeneutika sistematiknya –dasar metodologi Fazlurrahman sangat kental dipengaruhi hermeneutika yang berkembang di Barat. Semenjak itu, kesadaran baru tumbuh di kalangan muslim, tentang bagaimana seharusnya menafsirkan al-Qur'an.²⁵ Filsafat, teori, dan metodologi hermeneutika kemudian marak diaplikasikan oleh banyak intelektual muslim kontemporer semisal Hasan Hanafi, Nasr Hamid Abu Zaid, Farid Esack, Amina Wadud, Fatima Mernes, Mohammed Arkoun, dan lain-lainnya.

2. Istilah dalam Ilmu Bahasa

Sebagaimana istilah tafsir, telinga awam juga tentu sudah sangat familier dengan kata “bahasa”. Bahkan anak kecilpun bisa memahami, di bawah alam logiknya, bahwa apa yang dia dengar dan ucapkan tiap hari adalah “bahasa”. Sebab, bahasa adalah sesuatu yang tidak terpisahkan dari kita; bahasa adalah alat berpikir, berkomunikasi, bersosial, dan berbudaya. Namun demikian, kata “bahasa” menjadi sangat luas maknanya saat didefinisikan. “Bahasa” bisa dimaknai sebagai tanda atau lambang, alat komunikasi, alat berpikir, perangkat

²⁵ Irfan, *Hermeneutik Al-Qur'an...*, hlm. 93

budaya, dan banyak lagi yang lainnya. Kemulti-maknaan inilah yang melahirkan beragam ilmu bahasa dengan istilah yang berbeda-beda, seperti retorika, filologi, semiotika, serta linguistik dengan berbagai cabangnya – morfologi, sintaksis, semantik, dan masih banyak lagi. Beragam istilah ini belum memasukkan istilah-istilah ilmu bahasa yang bersifat lokal, semisal istilah *badī'*, *ma'ani*, atau *bayān* dalam bahasa Arab, yang hanya bisa diterapkan dalam kasus bahasa tertentu.

Oleh karena itu, biar kita tidak terjebak dengan istilah-istilah tersebut, ada baiknya kita ulas dulu beberapa istilah kunci yang berkaitan dengan pembahasan tulisan ini, yakni istilah-istilah yang terekait dengan linguistik modern. *Pertama*, **Filologi** adalah *historical and comparative linguistics* (linguistik sejarah dan perbandingan). Atau lebih ringkasnya, filologi adalah *the studi of chronological development of language* (studi perkembangan kronologis dari bahasa). *Historical linguistics* di sini berarti *diacronical studi* (mempelajari sejarah bahasa).²⁶ Diantaranya adalah mengamati perkembangan bahasa, dari bahasa tua hingga menjadi bahasa sekarang. Misalnya, bahasa Arab saat ini (*muwa'asirah*) adalah perkembangan dari bahasa Arab Klasik (*turās*); bahasa Inggris saat ini adalah perkembangan dari bahasa Anglo Saxon (*Old English*); atau, bahasa Perancis saat ini adalah perkembangan dari bahasa Latin. Penelusuran itu bahkan hingga ke pangkalnya. Dalam bahasa Arab misalnya, mungkin penelusurannya hingga ke bahasa

²⁶ Nabilah Lubis mendefinisikan bahwa filologi adalah pengetahuan tentang sastra-sastra [literatur] dalam arti luas, yang mencakup bidang bahasa, sastra, dan kebudayaan. Filologi meneliti bahasa melalui tiga bidang; *pertama* adalah linguistik, yang mempelajari unsur-unsur “membangun bahasa” seperti ucapan, cara membuat kalimat, dan lain-lain yang tercakup dalam pengertian “tata bahasa” atau “gramatika”, *kedua* adalah Filologi, yang mempelajari makna kata secara khusus. Tujuannya adalah kejelasan bahasa secara menyeluruh dan sesuai kata demi kata, baik yang tertulis maupun yang lisan, *ketiga* adalah ilmu sastra, yang mempelajari nilai atau ungkapan bahasa jika dilihat dari sudut estetika. Selain itu, Filologi juga dipandang sebagai ilmu yang menyelidiki kebudayaan melalui bahasa dan karya sastra. Namun dalam perkembangan berikutnya, filologi ternyata hanya mempelajari makna kata dan berusaha untuk memurnikan teks dari kesalahan-kesalahan yang terjadi dalam proses penyalinan. lihat, Nabilah Lubis, *Naskah, Teks dan Metode Penelitian Filologi*, (Jakarta:Yayasan Media Alo), 2001, hlm. 16

Ibrani atau Semit. Sedangkan *comparative linguistics* di sini berarti filologi perbandingan. Ia adalah salah satu studi bahasa yang telah lama berkembang, namun baru pada akhir abad ke-18 memiliki bentuk yang sistematis. Filologi perbandingan ini mempelajari perbandingan bahasa. Dengan begitu, ia sering juga mempelajari bahasa-bahasa yang sudah mati, bahasa yang tinggal berbentuk tulisan.

Kedua, linguistik adalah “*the scientific study of language*” (studi ilmiah terhadap bahasa).²⁷ Lebih spesifik lagi, “*Linguistics has only one proper subject, the language system viewed in its own light and for its own sake*” (Linguistik itu hanya memiliki satu bahasan pokok, yakni sistem bahasa ditinjau dari sudut bahasa dan untuk bahasa itu sendiri).²⁸ Lebih mudahnya, linguistik adalah ilmu pengetahuan yang memiliki objek formal bahasa lisan maupun tulisan, yang kajiannya dilakukan secara ilmiah. Maksudnya adalah sistematis, rasional, dan objektif dalam mengkaji realitas bahasa. Linguistik tidak mengkaji norma sebuah bahasa; semua bahasa adalah objek yang setara di matanya. Demikian, kajiannya meliputi struktur, fungsi, dan pemakaian bahasa, baik secara internal maupun eksternal, sinkronik maupun diakronik.

Linguistik sinkronik mengkaji bahasa pada masa tertentu atau terbatas. Misalnya, mengkaji bahasa Indonesia pada tahun empat puluhan, bahasa Inggris pada zaman Shakespeare, atau bahasa Arab pada masa Nabi Muhammad. Kajian linguistik sinkronik ini juga biasa disebut linguistik deskriptif, karena berupaya mendeskripsikan bahasa secara apa adanya pada suatu masa tertentu. Sedangkan linguistik diakronik, ia berupaya mengkaji bahasa (atau bahasa-bahasa) pada masa yang tidak terbatas; bisa sejak awal kelahiran bahasa itu hingga punahnya bahasa tersebut (kalau bahasa tersebut sudah punah, seperti bahasa Latin dan Sansakerta), atau sampai zaman sekarang (kalau bahasa itu masih tetap hidup, seperti bahasa Arab dan Jawa).²⁹

²⁷ Ronald Wardhaugh dalam Sudaryanto, *Linguistik*, (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1985), hlm. 3-4

²⁸ Ferdinand de Saussure dalam J.P. Allen and S. Pit Corder (ed.), *Reading for Applied Linguistics*, (Oxford: Oxford University Press, 1973), hlm. 148

²⁹ Abdu Chaer, *Linguistik ...*, hlm. 14-15

Berkaitan dengan ini, saya tidak sependapat dengan Haedar Alwasilah yang menggolongkan linguistik pada studi bahasa sinkronik saja atau non-historis.³⁰ Dengan tegas dia mengatakan:

“[Berbalikan dengan filologi], linguistik terutama membicarakan bahasa secara non-historis atau secara sinkronik dan mempelajari bahasa serta kedudukannya pada kurun tertentu tanpa melihat sejarah sebelumnya. Contohnya ...ialah mempelajari bahasa Indonesia zaman sekarang ini; bukan mempelajari proses perkembangan atau perubahan dari bahasa Indonesia zaman Abdullah bin Abdul Kadir Musni menjadi bahasa Indonesia zaman Rendra sekarang ini.”³¹

Hal ini mungkin dia lakukan untuk menarik garis wilayah kajian yang tegas antara linguistik dan filologi. Dia mengartikan “pada masa tertentu” itu sebagai sesuatu yang terputus dengan sejarah. Sedangkan bagi saya, Linguistik memang tidak mempelajari asal-usul bahasa, namun ia mempelajari factor-faktor di luar bahasa yang tetap berkaitan dengan kesejarahan.

Internal linguistik mengkaji tubuh bahasa itu sendiri, yakni morfologi, sintaksis, dan fonologi –semantik berada diantara yang internal dan eksternal karena mengkaji makna berarti melibatkan banyak keterkaitan, atau bahkan antara yang sinkronik dengan yang diakronik.³² Sedangkan eksternal mengkaji hal-hal terkait yang ada di luar tubuh bahasa, yakni pengguna bahasa, masyarakat bahasa, kontak bahasa, variasi dan status sosial bahasa, bahasa-budaya, dan sejenisnya. Dari eksternal linguistik inilah kajian-kajian bahasa interdisipliner muncul, semisal sosiolinguistik, psikolinguistik,

³⁰ Haedar Alwasilah memberikan pengertian ini hanya semata untuk membedakan antara cakupan linguistik dengan filologi.

³¹ Haedar Alwasilah, *Linguistik Suatu Pengantar*, (Bandung: Penerbit Angkasa, 1993), hlm. 58.

³² Teori semantika konotasi-denotasi, unsur-unsur di dalamnya tetap menggunakan faktor kesejarahan –bandingkan dengan statemen Haedar Alwasilah. Distorsi makna, dari denotatif menjadi konotatif, melibatkan nilai, persepsi, ideologi, dan sejenisnya –sesuatu yang lahir dari kesejarahan.

antropolinguistik, dan lain-lain yang berkaitan antara linguistik dan humaniora.

Demikian, batas pengertian antara linguistik dan filologi sudah cukup jelas, meskipun objek kajiannya sama, yakni bahasa, dan lingkungannya juga terkadang serupa. Filologi memandang objeknya dari belakang, menuju penampakkannya, karena kajiannya berporos pada asal-usul. Demikian, kajian filologi pada masa-masa awal, sering tercampuri norma dan fanatisme kebahasaan; suatu bahasa lebih unggul dari bahasa lainnya. Sebaliknya dengan linguistik, ia memandang objeknya dari penampakan sebagaimana adanya dalam masa yang terbatas menuju hakikatnya. Hal ini berarti tidak menutup kemungkinan menarik masa lalu ke permukaan; dikaitkan dengan masa sekarang, ia lalu dibentangkan menjadi *background* yang bisa menampakkan hakikat sebuah bahasa dengan lebih jelas. Sebab, tidak ada objek yang bisa tampak tanpa latar belakang, sesamar apapun latar belakang itu. Demikian, perbedaan yang mendasar antara filologi dan linguistik adalah sudut dan cara pandangnya terhadap objek.

Ketiga, **semiotika** adalah sebuah disiplin ilmu yang berurusan dengan tanda dan segala sesuatu yang berhubungan dengannya, mulai dari sistem hingga proses yang berlaku dalam penggunaan tanda.³³ Pada mulanya, semiotika digunakan dalam kajian sastra, namun kemudian masuk juga pada bidang lain, yakni semua yang berkaitan dengan tanda. Ia mencakup mulai tanda bahasa hingga tanda budaya. Demikian, semua objek yang berkaitan dengan humaniora itu bisa dianalisis menggunakan semiotika; sebab semua objek humaniora itu berkaitan dengan tanda, termasuk di dalamnya bahasa.

Berkaitan dengan itu, linguistik adalah ilmu tentang bahasa, yakni sistem tanda yang digunakan manusia untuk berkomunikasi. Baik Pierce maupun De Saussure, keduanya adalah bapak semiotika, menegaskan bahwa tanda-tanda bahasa merupakan kategori yang

³³ Aart Van Zoest, *Semiotika Tentang Tanda: Cara Kerjanya dan Apa Yang Kita Lakukan dengannya*, alih bahasa Ani Sukawati, (Jakarta: Yayasan Sumber Agung, 1993), hlm. 1

paling signifikan. Sebagai sebuah sistem tanda, bahasa tentu memiliki sebuah kesatuan yang mandiri, sistem internal yang membangun konstruksi dirinya. Meskipun begitu, kemandiriannya bukanlah sesuatu yang tidak terjalin dan tergantung dengan sistem di luar dirinya. Sistem tanda bahasa adalah tanda bagi tanda-tanda di luar dirinya, saling terkait dan terjalin sebagai petanda dan tinanda atau *ground* dan *interpretan*³⁴ hingga menjadi tanda yang lebih besar, dan begitulah seterusnya. Seperti manusia itu sendiri, kemandirian individualnya tentu tidak mutlak –hanya Tuhan Yang Maha Mandiri. Individu terjalin dengan masyarakat; masyarakat terjalin dengan bangsa, dan seterusnya. Begitulah bahwa memahami bahasa tidak bisa lepas dari latar tradisi, sosial, dan budaya yang melingkupinya. Di titik ini linguistik menjadi tampak kecil di mata semiotika, karena ia hanya mengkaji bagian tertentu dari semesta tanda-tanda yang melingkupi manusia. Linguistik hanyalah sub-kajian dari semiotika. Hal ini juga menunjukkan bahwa kajian linguistik menjadi susah dilepaskan dengan kajian sosial dan budaya; dan di sinilah para *mufassir* kontemporer, seperti Arkoun atau Nasr Abu Zaid, memposisikan di

3. Tafsir Bahasa

Ada pendapat yang menyatakan bahwa usia tafsir kebahasaan itu setua turunnya al-Qur'an. Hal ini bisa dilihat dari penafsiran antar kata, kalimat, atau frasa dalam firman Allah:

اقرأ بسم ربك الذي خلق ◻ خلق الانسان من علق ◻ اقرأ وربك الأكرم ◻
الذي علم بالقلم ◻ علم الإنسان ما لم يعلم ◻³⁵

³⁴ *Ground-interpretan* adalah istilah Pierce yang senada dengan istilah Petanda-Tinanda-nya de Saussure.

³⁵ Q.S. Al-'Alaq (96): 1-5.

Jika kalimat “*iqra’ bi-sm rabbik*” (bacalah dengan menyebut Tuhanmu) dalam surat ini tidak ada terusannya, niscaya tidak bisa dipahami dengan jelas, siapa yang dimaksud dengan “*rabbik*” (Tuhanmu) di sini. Namun, setelah kalimat ini diikuti *relative pronoun* “*al-ladī khalaq*” (yang menciptakan), bisa dipahami bahwa yang dimaksud adalah Tuhan Yang Mencipta; namun masih kabur, menciptakan siapa? Kemudian dijelaskan lagi dengan kalimat “*khalaq al-insān*” (menciptakan manusia), kemudian diperjelas lagi kata “*min ‘alaq*” (dari segumpal darah), dan begitu selanjutnya.³⁶

Apabila penjelasan semacam ini bisa disebut sebuah penafsiran, maka benar bahwa kemunculan tafsir kebahasaan itu bersamaan dengan turunnya al-Qur’an. Bahkan lebih dari itu, ia telah hadir sebelum sampai pada pemahaman Nabi Muhammad. Sebab, wujud al-Qur’an telah menjadi penafsir bagi dirinya sendiri, *kalāmullāh* menjelaskan *kalāmullāh*. Lantas, apa bisa disebut penjelasan jika tidak ada proses pemahaman? Penjelasan tidak akan berarti penjelasan jika tidak ada subjek penerima penjelasan itu. Hal ini berarti tidak ada proses pemahaman; padahal tafsir adalah sesuatu yang berkaitan dengan pemahaman, tidak hanya penjelasan.

Terlepas dari itu semua, yang jelas tafsir bahasa itu menjadi ada karena yang dijelaskan atau di pahamiannya adalah objek berbentuk bahasa. Ia adalah medium komunikasi antar dua subjek. Oleh karena itu, ada proses *decoding* dan *encoding* antar subjek terhadap sebuah pesan. Karena subjek *decoder* di sini *ghaib* (Tuhan), meski kodenya (bahasa Arab) cukup nyata, maka proses *encoding*nya membutuhkan langkah-langkah penjelasan dan pemahaman satu arah –*encoder* tidak bisa mengkonfirmasi makna pada *decoder*. Inilah yang disebut pembacaan dan penafsiran; dan saat ia mengacu pada sistem kodenya

³⁶ Ini adalah pandangan Nashruddin Baidan, seorang Dosen Ilmu Tafsir di berbagai Perguruan Tinggi Agama Islam Negeri, dia juga mengajar di program Pasca Sarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Berkaitan dengan pandangan ini, lihat dalam Muqaddimah Bukunya yang berjudul *Rekonstruksi Ilmu Tafsir*. Yogyakarta: PT. Dana Bakti Prima Yasa, 2000.

dalam menangkap pesan, maka proses penafsirannya itu dikategorikan tafsir bahasa.

Dalam pengertian yang seperti ini, tafsir bahasa (*tafsir lugawī*) sebenarnya telah dilakukan oleh Nabi Muhammad sendiri. Sebagai Rasul Allah, tugasnya adalah menjelaskan risalah (pesan) Ilahi kepada umat manusia;³⁷ dan dalam penyampaian pesan itu, beliau tentu sering berurusan dengan penjabaran makna sebuah kata atau maksud sebuah kalimat dalam al-Qur'an yang tidak dipahami oleh orang-orang disekitarnya. Salah satu contoh, beliau pernah ditanya oleh seorang Baduwi tentang maksud ayat ini: "*walam yalbisū īmanahum bi-zilm*".³⁸ Orang baduwi itu bertanya: "siapa saja yang dzalim itu?". Lalu Nabi menafsirkan bahwa yang dimaksud "*zilm*" di situ adalah syirik. Beliau berargumen pada firman-Nya: *inna asy-syirk la-zulm 'zīm*".³⁹

Berdasarkan ini semua, Nabi Muhammad sering juga disebut sebagai *mufassir* pertama bagi al-Qur'an.⁴⁰ Sebagaimana yang dikutip oleh Sulaiman Yaqut, Ibnu Khaldun mengatakan:

"وأما التفسير فاعلم أن القرآن نزل بلغة العرب،...وكان ينزل جملاً جملاً، وآيات آيات، لبيان التوحيد والفروق الدينية...، وكان النبي صلعم يبين المجل، ويميز الناسخ من المنسوخ، ويعرفه أصحابه، فعرفوه، وعرفوا سبب نزول الآيات، ومقتض الحال منقولا عنه...ويوضح لهم ما يتصل بأسباب النزول، بالإضافة لإلى بيان معاني مفرداته التي لم يستطيعوا التوصل إليها..."⁴¹

³⁷ Q.S. Thaha (16): 44, 64.

³⁸ Q.S. Al-An'am (6): 82.

³⁹ Q.S. Luqman (31): 13.

⁴⁰ Muhammad Sulaiman Yaqut, *Manhaj al-Baḥs al-Lugawī*, (al-Iskandariah: Dar al-Ma'rifah al-Jami'ah, 2002), hlm. 61

⁴¹ *Ibid*, hlm. 61

Demikian halnya dengan sebagian para sahabat, mereka juga dikenal sebagai para *mufasir*; dan sebagian besar fokus dalam menafsirkan kosakata (leksis) al-Qur'an serta penjabaran makna yang dikandungnya. Mereka yang dikenal itu ada sepuluh orang, empat khulafa'urraSyidin, Abdullah bin Mas'ud, Abdullah bin Abbas, Ubai bin Ka'ab, Zaid bin Tsabit, Abu Musa al-Asy'ari, dan Abdullah bin Zubair. Para sahabat itu menerima dan meriwayatkan tafsir dari Nabi Muhammad SAW secara *musyāfahat* (dari mulut ke mulut). Cara penafsiran semacam inilah yang menjadi cikal-bakal tafsir *bi al-ma'sūr*. Sebab, penafsiran mereka berjalan di bawah petunjuk Nabi.

Di antara para sahabat itu, Ibnu Abbas adalah yang paling besar perhatiannya pada penafsiran al-Qur'an. Sehingga tidak asing bahwa dia disebut-sebut sebagai pendiri pertama disiplin tafsir al-Qur'an.⁴² Dia adalah saudara sepupu Nabi, yang pada tahun 632 m. berusia antara sepuluh sampai lima belas tahun. Dia hidup hingga kira-kira tahun 687 m..

Metodologi tafsir Ibnu Abbas adalah mengacu kepada puisi-puisi arab pra Islam untuk menemukan makna kata-kata al-Qur'an yang kabur. Dalam hal ini dia bahkan mengacu pada apa yang dia dengarkan dari orang-orang badui. Dalam hal ini, Dia pernah tidak memahami ayat⁴³ "*fātir as-Samawāt wa-al-Ard*"; hingga suatu saat dia menyaksikan dua orang badui beradu mulut perihal sumur; salah satunya menyeru: "*anā faṭarathā*" maksudnya "sayalah yang telah menggalinya". Dia juga mengacu pada *style-style* bahasa Arab dan perbedaan makna sebuah kosakata di antara kabilah-kabilah. Contohnya, dia merujuk pada *style* bahasa yang digunakan kabilah Hudzail saat mengartikan ayat: "*au ya'khūzūhum 'alā takhawwuf*".⁴⁴ Dalam *style* bahasa kabilah Hudzail, kata "*takhawwuf*" berarti "*al-taaqqus*" (berkurang atau hilang secara bertahap). Makna ini dia

⁴² lihat, W. Montgomery Watt, Richard Bell, *Pengantar Quran...*, hlm. 147

⁴³ Q.S. Fatir (35): 1.

⁴⁴ Q.S. An-Nahl(16): 47.

dapatkan saat bertemu seorang pemuda Hudzail mengadu pada saudaranya sembari bersyair:

"تخوّفني مالي أخ لي ظالم ❏ فلا تخذلنّ الهرم يا خير من بقي" ^{٤٥}

Dengan semua itu, dia juga disebut-sebut sebagai bapak tafsir bahasa; berkaitan dengan tafsir bahasanya ini, Ibnu Abbas memiliki postulat yang cukup berpengaruh hingga sekarang.

"الشعر ديوان العرب، فإذا خفي عليا الحرف من القرآن الذي أنزل الله بلغة العرب، رجعنا إلى ديوانه فالتمسنا معرفة ذلك منه"
"إذا سألتموني عن غريب القرآن فالتمسوه في الشعر؛ فإن الشعر ديوان العرب" ^{٤٦}

Kemudian, dari tafsir bahasanya ini pula banyak kalangan linguist Arab –klasik maupun modern, yang menyatakan bahwa embrio ilmu bahasa Arab itu mulai tumbuh. Perhatian terhadap aspek kebahasaan al-Qur'an ini kemudian memunculkan tiga hal penting dalam bahasa Arab, yakni lahirnya tata bahasa "*nasy'ab al-nahw*", pemberian *Syakel* atau harakat *rasm al-'Arabiyyah*⁴⁷, dan pemberian tanda titik pada huruf-huruf yang berbentuk sama.⁴⁸

⁴⁵ Muhammad Sulaiman Yaqut, *Manhaj al-Bahs...*, hlm. 65

⁴⁶ Muhammad Sulaiman Yaqut, *Manhaj al-Bahs...*, hlm. 65. Postulat ini tidak hanya berpengaruh dalam dunia tafsir, tetapi juga sangat berpengaruh pada studi bahasa Arab hingga saat ini. Hal ini bisa dilihat bahwa buku-buku linguistik Arab Modern juga masih sering kali mengutip postulat ini.

⁴⁷ Maksudnya adalah pemberian tanda bunyi dalam bahasa Arab tulis seperti fathah, kasrah, atau dammah, yang bisa mempengaruhi makna, baik leksikal morfologis maupun gramatikal sintaktis.

⁴⁸ Pada masa sebelumnya, huruf semisal ج, ح, خ atau ب, ث atau ص, ض atau ط, ظ atau ع, غ atau ق, ف, غ, ع, ط, ظ atau س, ش, س atau د, ذ, masing-masing tidak bisa dibedakan jika tidak ditambahkan tanda titik. Di sini, tulisan begitu bergantung dengan pelafalan pembaca. Tulisan belum berbunyi jika tidak dibunyikan pembaca. Hal ini menandakan bahwa bahasa Arab memang berangkat dari tradisi lisan, bukan tulis.

Perlu dijelaskan pula bahwa ada beberapa kitab yang disebut-sebut sebagai karya Ibnu Abbas, yakni *Garīb al-Qur’ān*, *al-Lugāt fi Al-Qur’ān*, dan *Tafsīr Ibn ‘Abbās*. Lingkup pembahasan kitab-kitab itu adalah seputar pengamatan terhadap sebagian penampakan bahasa dalam al-Qur’an dengan konsentrasi penafsirannya.⁴⁹

Tafsir bahasa dengan landasan *bi al-ma’sūr* seperti ini kemudian banyak diikuti oleh para ulama sesudahnya. Semenjak abad kedua Hijriah, mereka berusaha memenuhi kebutuhan akan adanya tafsir *bi al-ma’sūr* dengan menulis karya-karya yang sambung-menyambung dalam bidang tafsir. Namun usaha-usaha besar pada fase awal ini hampir tidak ada yang tersisa dan sampai kepada kita.⁵⁰

Karya tafsir abad ini yang masih tersisa dan bisa kita dapatkan sekarang adalah karya besar Muhammad ibn Jarir at-Tabari (w. 923), pertama kali dicetak di Kairo pada tahun 1903 dalam tiga puluh jilid dan cetak ulang lebih dari satu kali. Sebagaimana diisyaratkan oleh judulnya “*Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl al-Qur’ān*”, karya ini merupakan ikhtisar mengenai semua yang terbaik dari “tafsir tradisional” yang lebih awal. Sebagian besar penafsirannya bahkan mengutip penjelasan Ibnu Abbas dan ulama lainnya. Dalam setiap kasus ia sertakan *sanad* atau mata rantai para perawi sampai pada dirinya.⁵¹

Berkaitan dengan tafsir bahasa, Tabari senantiasa menegaskan prinsip bahwa yang seharusnya dijaga dalam penafsiran adalah menjaga makna *ẓahīr* (denotasi) lafal, yang mana sebuah penafsiran

⁴⁹ Para ahli bahasa Arab menyebutkan bahwa ia merupakan karya ilmu kebahasaan Arab pertama. Dalam bukunya, *Fihriṣāt*, Ibnu Nadīm menyebutkan bahwa Ibnu Abbas memiliki sebuah kitab yang berjudul *Garīb al-Qur’ān*. Brockelmann, seorang orientalis Jerman yang meneliti sejarah sastra Arab, menyebutkan bahwa naskah *Garīb al-Qur’ān* itu ada di Berlin sebelum perang dunia kedua. Namun, naskah itu tidak sampai ke tangan orang-orang Islam. Lihat lebih lanjut dalam Muhammad Muhammad Sulaiman Yaqut, *Manhaj al-Baḥs...*, hlm. 69-72

⁵⁰ Ignaz Goldziher, *Mazāhib al-Tafsīr...*, hlm. 112.

⁵¹ W. Montgomery Watt, Richard Bell: *Pengantar Qur’an...*, hlm. 148.

tidak boleh lepas darinya kecuali jika ada ayat-ayat atau sebab-sebab lain yang menghendaki adanya penafsiran yang lain pula.⁵²

Disamping menggunakan dalil *naql*, Tabari juga sangat memperhatikan penggunaan ilmu bahasa Arab. Baginya, ilmu bahasa Arab adalah rujukan paling terpercaya dalam menafsirkan ungkapan-ungkapan yang meragukan dalam ayat. Dalam hal ini dia juga merujuk pada Ibnu Abbas perihal menggunakan syair-syair Arab sebagai dalil penafsiran. Kemampuannya dalam bidang bahasa, terutama tentang syair klasik, tidak ada yang meragukan, sebanding dengan pengetahuannya dalam bidang sejarah dan agama.

Penerapan metode linguistik dalam tafsirnya membuktikan sejauh mana kebenaran popularitasnya di bidang bahasa. Sebab, apa yang dia kuasai dalam tafsir al-Qur'an dari sisi-sisi bahasa adalah sebuah warisan yang tidak ternilai harganya dalam kajian kosa kata bahasa Arab. Dia juga telah melampaui target dalam penelitian gramatika Arabnya, yang secara terperinci menyajikan fenomena-fenomena kebahasaan menurut perbedaan cakrawala mazhab Nahwu, baik Basrah maupun Kufah. Kitab tafsirnya dinilai sebagai sumber paling awal dan representatif. Karena memang tidak dapat dilupakan, bahwa kajian bahasa cukup membantu penafsiran yang berpijak pada ilmu. Namun demikian, bukan berarti bahwa dia lupa membatasi penggunaan metode ilmu bahasa tersebut dengan prinsip yang mendasar: yakni tidak bolehnya metode tersebut bertentangan dengan apa yang kita ketahui dalam tafsir ayat al-Qur'an dari riwayat sahabat dan tabi'in terpercaya.⁵³

Ada banyak sekali tafsir-tafsir yang menggunakan kedalaman ilmu bahasa sebagai pisau bedahnya, mulai dari yang berlandaskan *bi al-ma'sūr* hingga yang *bi al-ra'y*. Dan sebelumnya, kita telah menyebutkan karya tafsir *bi al-ma'sūr* yang ternama. Supaya ringkas dan sepadan, selanjutnya kita sebutkan satu karya tafsir *bi al-ra'y* yang ternama, dan yang tentunya banyak mengurai sisi-sisi bahasanya. Tafsir ini adalah

⁵² Ignaz Goldziher, *Mazāhib al-Tafsīr...*, hlm. 116

⁵³ *Ibid.*, hlm. 120

karya Zamakhsyari (w. 1143), berjudul “*al-Kasyāf ‘an Haqā’iq at-Tanzīl*”.

Zamakhsyari termasuk teolog Mu’tazilah yang bersebrangan dengan Sunni. Ia lebih mengedepankan rasio daripada *naql* (dalil al-Qur’an dan Hadits). Namun demikian, pandangan teologinya tidak banyak mempengaruhi penafsirannya terhadap al-Qur’an. sebaliknya, pengetahuannya yang mendalam tentang leksikologi Arab, tata bahasanya, serta penilaiannya yang masuk akal adalah inti dari karakteristik penafsirannya.

Berkaitan dengan tafsir bahasa, Zamakhsyari tergolong sebagai *mufasssir* yang paling semangat dalam menerangkan kemukjizatan *balāghī* atas teks al-Qur’an.⁵⁴ Dalam upaya menerangkan kemukjizatan *balāghī* itu, dia begitu cerdas dan detail dalam mengurai kemungkinan kedudukan *I’rāb*-nya (struktur morfo-sintaksis bahasa Arab yang mempengaruhi makna). Dia juga menggunakan dengan baik metode para ahli Nahwu (tata bahasa) Arab.

Demikianlah bahwa sejarah kepenafsiran al-Qur’an itu tidak pernah lepas dari kajian kebahasaan. Bahkan sudah sejak masa-masa awal pengetahuan kebahasaan itu dijadikan patokan inti dalam penafsiran al-Qur’an. Meskipun begitu, kajian kebahasaan yang telah banyak digunakan pada masa lalu itu bukanlah kajian yang secara formal bisa kita kategorikan dalam disiplin-disiplin ilmu bahasa modern, karena rata-rata belum ada garis tegas kajian kebahasaannya; apakah bahasa itu dilihat dari sisi linguistik, filologi, semiotika, atau bahkan sastra yang berkaitan dengan nilai penggunaan bahasa. Pada masa Ibnu Abbas misalnya, mungkin kajian kebahasaannya lebih menyerupai kajian leksikologi yang masuk kategori semantika. Namun di sisi yang lain, ia juga melibatkan filologi dan sastra yang mengusut hakikat makna kata dan nilai penggunaannya. Demikian halnya pada masa-masa berikutnya, yakni Tabari dan Zamakhsyari; meskipun keduanya adalah para ahli bahasa Arab berikut kaidah-kaidahnya, namun kajian tafsir kebahasaannya juga masih seputar leksikologi,

⁵⁴ *Ibid.*, hlm. 153-154

filologi, retorika (*balāgh*), dan tata bahasa Arab (*Nahw-Sarf*) tradisional yang masih mencampur adukkan antara yang objektif dan subjektif, antara norma dan objek –bahkan hingga saat ini pendekatan kebahasaan yang campur-aduk semacam ini masih dilakukan.

Berdasarkan hal ini, apa yang disebut tafsir linguistik itu –jika ada— merupakan prodak keilmuan yang baru muncul sebarur “linguistik” sebagai istilah keilmuan.⁵⁵ Linguistik di sini bukan berarti sesuatu yang berkaitan dengan bahasa seperti yang dimaksudkan khalayak awam. Linguistik di sini berarti sesuatu yang berasal dari kata Inggris “*Linguistics*”; yakni kata benda yang menunjuk pada sebuah disiplin ilmu bahasa. Huruf “s” di situ bukanlah tanda yang menunjukkan jamak, namun menunjukkan suatu disiplin ilmu, semisal *statistics*, *economics*, dan sebagainya. Bukan seperti yang dikonotasikan awam, bahwa *linguistics* itu berarti kata sifat yang menunjuk pada hal-hal yang berkaitan dengan *lingua* (bahasa). Sebab, jika memaknainya sebagai kata sifat, huruf “s” harus dibuang.

C. Penafsiran Al-Qur'an dalam Bingkai “Lingusitik”

Sesudah tahun 1970-an, salah satu model hermeneutika yang dikembangkan kalangan intelektual muslim adalah hermeneutika dalam kerangka linguistik modern dan kritik sastra yang diselaraskan dengan perkembangan terahir disiplin tersebut.⁵⁶ Dari sinilah kemudian istilah tafsir linguistik itu marak terdengar oleh telinga publik dengan arti yang konotatif, dan menjadi istilah yang mengacu

⁵⁵ Sebagai suatu disiplin ilmu, linguistik itu belum begitu lama dikenal orang, dan walaupun beberapa pihak telah mengenalnya. Linguistik itu mulai diperkenalkan secara akademis sejak awal abad ini. Di Inggris, ia baru dimulai pada tahun 1960-an, sedangkan di Amerika sudah lebih dulu tapi waktu itu masih terbatas pada tingkat pos-doktoral saja. lihat, Haedar Alwasilah, *Linguistik Suatu...*, hlm. 56.

⁵⁶ Berkenaan dengan prinsip-prinsip penafsiran tekstual, ada enam klasifikasi pengertian hermeneutik sebagai ilmu penafsiran; *pertama* hermeneutik sebagai teori penafsiran kitab suci, *Kedua* hermeneutik sebagai metodologi filologi, *ketiga* hermeneutik sebagai ilmu pemahaman linguistik, *keempat* hermeneutik sebagai dasar metodologis ilmu-ilmu sosial, *kelima* hermeneutik sebagai fenomena *dasein* dan pemahaman *eksistensial*, serta hermeneutik sebagai sistem penafsiran.

pada objek yang berbeda dengan acuan awalnya. Istilah linguistik yang pada dasarnya menunjuk pada Sebuah disiplin Ilmu Bahasa, berubah mengacu pada hal-hal yang berkaitan dan bersifat kebahasaan. Akhirnya, tafsir yang menggunakan pendekatan dan analisis sastra (baca:teks), semiotika, atau hermeneutika sebagai landasannya, sering disebutkan sebagai tafsir linguistik, atau lebih khusus lagi tafsir yang menggunakan analisis *lingua* (kebahasaan) secara umum; maka tafsir yang analisisnya menggunakan teori atau ilmu bahasa apapun bisa masuk dalam kategori tafsir linguistik. Tiga tokoh utama yang disebut-sebut sebagai pengembang model ini adalah:

Pertama, Nashr Hamid Abu Zaid berusaha menelaah teks al-Qur'an dalam sinaran linguistik dan kritik sastra modern. Hermeneutika al-Qur'an dan kritik al-Qur'an bertemu dalam pendekatannya atas teks al-Qur'an. Menurut dia, studi al-Qur'an adalah sebuah bidang keilmuan interdisipliner, yang berkembang karena kemajuan dalam ilmu-ilmu sosial-humaniora, khususnya linguistik, semiotika, dan hermeneutika. Dia yakin bahwa pendekatan sastra atas teks al-Qur'an akan menjadi pendekatan masa depan dalam kajian al-Qur'an.

Di sini jelas sekali bahwa linguistiklah yang terbingkai dalam analisis sastra; dan analisis sastra terbingkai dalam analisis semiotika. Artinya, telaah linguistik harus dilakukan dengan sikap bahwa sistem tanda bahasa –objek yang dikaji linguistik- itu merupakan bagian dari sistem semiotika sosial. Sebagai sistem semiotika sosial, bahasa bukan terwujud sebagai kalimat dan ujaran tetapi sebagai teks dan wacana. Karena posisinya sebagai wacana, maka makna sistem tanda bahasa itu ditentukan oleh ciri interpersonal dan konteks penggunaannya.⁵⁷

Dalam bingkai penafsiran hermeneutisnya, Nasr Abu Zaid membedakan antara sistem tanda bahasa dalam teks dan sistem tanda budaya –istilah dia adalah struktur linguistik teks dan sistem linguistik budaya. Dalam hal ini, dia memanfaatkan temuan De Saussure

⁵⁷ lihat, M.A.K Halliday dan Ruqayya Hasan, *Bahasa Konteks dan Teks: Aspek-aspek Bahasa dalam Pandangan Semiotika Sosial*, terj. Asrudin Barori Tou, (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1994), hlm. 3-4

mengenai *Langue* dan *Parole*. *Langue* merupakan sistem bahasa yang bersifat sosial, sementara *Parole* (ujaran) berupa tindak komunikasi yang bersifat individual.⁵⁸ Hubungan keduanya bersifat dialektis dan saling mempengaruhi satu sama lain; meskipun *Parole* itu bersifat individual, ia mampu menyingkap struktur sistem bahasa yang umum (*langue*). Dengan kata lain, teks itu tidak dapat dipisahkan dari sistem bahasa umum dari budaya di mana teks itu muncul.

Demikian, penafsiran terhadap al-Qur'an seharusnya melibatkan analisis dua sistem tanda ini. Sistem tanda bahasa dianalisa dengan menggunakan linguistik; dan sistem tanda budaya dianalisa dengan menggunakan semiotika; lalu tersingkaplah makna yang tetap objektif. Sayangnya, Abu Zaid lebih condong untuk mengupas teks al-Qur'an sebagai bagian dari sistem tanda budaya daripada sistem tanda bahasa. Hal ini berarti dia lebih banyak menggunakan pendekatan semiotika daripada linguistik. Maka tidak heran jika dalam pembacaannya terhadap teks al-Qur'an, ia lebih condong pada metodologi *ta'wīl*—dia pun kemudian begitu bersemangat mengurai sistematika *ta'wīl*. Namun, *ta'wīl* menurutnya bukanlah yang subjektif; *Ta'wil* harus tetap memperhatikan level-level konteks agar tidak mengarah pada interpretasi ideologis. *Ta'wil* seperti ini berarti menyerupai semiotika, karena mengungkap makna dibalik tanda-tanda yang lebih luas dari tanda bahasa. Di titik ini berani saya tegaskan bahwa Abu Zaid lebih banyak menekankan aspek semiotik daripada linguistik.

Kedua, Arkoun adalah seorang post-strukturalis muslim terkemuka. Dia menformulasikan fondasi baru untuk membaca ulang al-Qur'an. Meskipun Arkoun tidak pernah menulis kitab tafsir secara spesifik, dalam sejumlah artikelnya dia telah mengaplikasikan pendekatan semiotik atau semiologi mutahir untuk menafsirkan surat-surat serta tema-tema tertentu dalam al-Qur'an. Dalam pendekatan ini, dia menganalisis objek kajiannya sebagai suatu himpunan atau sistem dari sejumlah tanda yang saling merujuk menurut aturan tertentu.

⁵⁸ Nasr Hamid Abu Zaid, *Naqd al-Khitāb ad-Dīnī*, (Kairo: Sina' li an-Nasyir, 1992), hlm. 110

Gagasan-gagasan tafsir Arkoun ini bisa dilihat dalam berbagai artikelnya yang terhimpun dalam sejumlah karya, terutama *Lectures du Coran*.⁵⁹

Dibanding Abu Zaid, Arkoun lebih tegas dalam mendasarkan pembacaan tafsirnya. Dia jelas-jelas menempatkan linguistik sebagai bagian saja dalam pembacaannya. Bahkan lebih dari itu, analisis semiotikanya pun tidak sebatas berbicara tentang tanda, petanda, dan tinanda saja. Sebagaimana kebanyakan semiolog Perancis yang mempengaruhinya, dia meletakkan semiotika itu seolah-olah menjadi muara dari berbagai disiplin kajian humaniora. Demikian dalam membaca al-Qur'an, dia mendasarkan diri pada titik wacana, lebih dari sekedar teks. Oleh sebab itu, dia melibatkan berbagai disiplin terkait secara sinergis. Sebagai sebuah wacana, al-Qur'an dibaca dengan bertumpu pada semiotika –baik tanda bahasa maupun tanda budaya yang melingkupinya— namun menjulurkan daya analitiknya pada faktor-faktor *asemiotis*, yakni situasi-situasi dan wacana zaman al-Qur'an turun yang sudah musnah dan tidak bisa diulang agar bisa disentuh -bukan berarti mencapai seutuhnya.

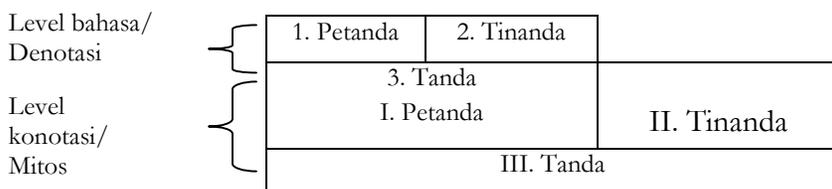
Dalam menafsirkan al-Qur'an, Arkoun menyarankan sebuah pembacaan secara sinkronis dan diakronis –bukan dalam pengertian linguistik. Pembacaan sinkronis melibatkan analisis terhadap status linguistik dari wacana al-Qur'an, analisis semiotik mengenai bentuk-bentuk isinya, serta analisis sosiokritis dan psikokritis. Sedangkan pembacaan diakronis, ia melibatkan; *pertama*, penyelidikan mengenai masyarakat kitab, tradisi kitab suci, dan tradisi etno-kultural. Hal ini berarti membaca kehadiran Islam sebagai tradisi yang terbentuk oleh al-Qur'an dalam kaitannya dengan tradisi-tradisi lain, baik yang berhubungan dengan kitab suci maupun tidak, *Kedua*, ia juga melibatkan penyelidikan Antropologis, yakni mengenai segala hal yang

⁵⁹ Edisi pertama karya ini (1982) diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan judul Berbagai Pembacaan Qur'an, alih bahasa Mahasin, (Jakarta: INIS, 1997).

berkaitan dengan tabiat masyarakat Timur Tengah Kuno serta kebudayaan mereka.

Menurut hemat saya, pembacaan heuristik interdisipliner Arkoun ini sebenarnya bertumpu pada pembacaan semiotik. Seperti yang telah saya sebutkan tadi bahwa pembacaan semiotik secara menyeluruh itu akan menghisap pengetahuan-pengetahuan lain ke dalam dirinya, terutama adalah humaniora. Jika dikerucutkan, landasan metodologis Arkoun ini hampir sama dengan Nasr Abu Zaid, yakni ada sistem tanda bahasa (linguistik) dan sistem tanda di luar bahasa (semua yang tercakup dalam kategori budaya). Keduanya bertumpu pada prinsip *Parole* dan *Langue* serta linguistik dan semiotik. Adapun disiplin-disiplin lain yang Arkoun masukkan sebagai parameter pembacaannya, itu hanya bersifat membantu dalam menemukan makna di balik tanda-tanda. Sebab jika tanda bahasa al-Qur'an dianggap menyejarah, maka urat-urat akarnya pasti akan sampai pada ruang-ruang yang jauh melampaui teks, sosio-kultur yang membentang jauh ke masa Nabi Muhammad. Bentangan masa inilah yang dianggap Arkouan terputus secara semiotik sehingga harus disulam agar bisa disentuh; dan di sinilah kajian sosiol, kultural, antropologis, dan historis yang melingkupi al-Qur'an perlu dimasukkan dalam kerangka semiotiknya.

Berkaitan dengan hubungan antara sistem tanda –termasuk bahasa— dengan sosio-kultur dan sosio-historisnya, ada baiknya saya ketengahkan sedikit konsep mitos Roland Bartes (1915-1980, seorang strukturalis yang menegaskan arti penting “sains sastra” dan pelopor utama dalam perkembangan semiologi, yang berkaitan dengan linguistik dan semiotika. Konsep inilah yang mengurai posisi makna denotatif dan konotatif pada proporsinya. Diagramnya sebagai berikut:



Pada level bahasa, makna didapatkan melalui sistem bahasa yang nampak. Kata “kucing” misalnya, ia berfungsi sebagai petanda bagi tinanda “hewan kucing”. Maka saat kita mengatakan “kucing” berarti kita menunjuk pengertian hewan kucing; Tanda “kucing” dengan arti yang demikian itu di sebut denotasi (makna harfiah). Pada level ini bahasa belum menjadi polemik karena acuannya jelas. Lalu pada level konotasi, tanda “kucing” akan terdistoirsi maknanya dalam penggunaan yang bersifat kultural dan historis. Tanda “kucing” dalam nasi kucing misalnya, ia telah berubah maknanya karena telah mengacu pada sesuatu yang berbeda, yakni nasi bungkus yang dijual di *angkeringan*. Proses perubahan makna karena perubahan acuan ini adalah sebuah proses distorsi ide (pikiran) yang melibatkan sosio-kultur dan sosio-historis; asosiasi kata “kucing” yang mengacu pada nasi bungkus itu tidak akan muncul tanpa adanya faktor kultur dan sejarahnya.

Pada level konotasi inilah Apa yang disebut Barthes sebagai Mitos dan Ideologi teramati; dan unsur-unsur yang terserap maupun yang melatarbelakangi keduanya juga ikut teramati. Lalu jika pengamatannya harus dibalik, maka berarti bahwa ideologi, mitos, dan konotasi itu bisa diamati dengan menelusuri latar kultur dan historisnya. Dalam kerangka ini, mengkaji al-Qur’an dengan melibatkan faktor sosio-kultur dan sosio-historis merupakan hal yang memang seharusnya. Sebab sebagai sebuah teks, al-Qur’an tentu terdiri dari denotasi-denotasi yang pada level tertentu menjadi konotasi. Di level konotasi inilah pembacaan terhadap al-Qur’an harus melibatkan faktor historis-kultural.

Ketiga, Muhammad Syahrur, meski sebenarnya kurang begitu tepat jika dikategorikan dalam *mufasir* yang semodel dengan dua tokoh di atas. Dari sudut pandang profesi, Muhammad Syahrur bukanlah seorang ahli bahasa ataupun kritikus sastra. Dia adalah seorang insinyur sipil. Namun demikian, dia adalah seorang pemikir yang mampu mendasarkan hermeneutika al-Qur’an di atas prinsip ilmu bahasa klasik yang dikembangkan oleh Ibnu Jinni, Abdul Qahir al-

Jurjani, dan Ali Farisi. Prinsipnya adalah bahwa tidak ada sinonimitas dalam bahasa manusia.⁶⁰

Dari kategori ilmu bahasanya saja sudah tidak mungkin jika dia disebut sebagai pengembang tafsir hermeneutis-linguistik; sudah kita sebutkan di atas bahwa linguistik itu nama sebuah disiplin ilmu bahasa, bukan kata sifat yang mengacu pada hal-hal yang terkait bahasa. Hal ini berarti bahwa kalangan yang mengkategorikannya seperti ini termasuk awam dalam khazanah linguistik modern. Mereka adalah orang-orang yang secara konotatif menerapkan kata “linguistik” untuk mengacu pada kebahasaan atau ilmu bahasa secara umum.

Belum lagi jika kita amati, bahwa Syahrur menggunakan ilmu bahasa yang dikembangkan dua tokoh bahasa Arab klasik itu hanya sebagai sebuah prinsip. Dia menggunakan prinsip itu agar mendapat pijakan filosofis dalam metodologi penafsirannya. Hal ini terlihat sekali bahwa dia tidak banyak menggunakan ilmu bahasa secara aplikatif dalam penafsirannya. Demikian, saya tidak bisa mencermati dengan baik sisi-sisi metodologi kebahasaannya.

D. Penutup

Dalam pengertian awam, linguistik berarti hal-hal yang berkaitan dengan bahasa atau ilmu bahasa. Padahal dalam pengertian ilmiah yang sebenarnya, linguistik adalah nama salah satu ilmu bahasa, atau bentuk modern dari ilmu bahasa yang jamak digunakan pada saat ini. Distorsi acuan makna ini tentu berimplikasi pada istilah-istilah yang mengaitkan linguistik dengan penafsiran. Banyak sekali wacana tentang tafsir yang menyebutkan istilah linguistik namun tidak jelas apa yang diacu. Sehingga saat kita berbicara mengenai linguistik dalam penafsiran al-Qur'an, wacana ini kemudian menjadi kabur; apa yang dimaksud tafsir linguistik itu, tafsir berdasar ilmu bahasa modern itu,

⁶⁰ Muhammad Syahrur, *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah*, (Damaskus: al-Ahali, 1993), hlm. 4

tafsir berdasar ilmu bahasa klasik, tafsir bahasa secara umum, tafsir filologis, tafsir retorik, atau tafsir semiotik ?

Jika yang dimaksud dengan tafsir linguistik itu adalah tafsir yang berkaitan dengan kebahasaan, maka sebenarnya ia telah ada sejak abad ke satu hijriah. Jika yang dimaksud adalah tafsir yang menggunakan ilmu bahasa secara umum, maka ia juga telah dilakukan sejak masa awal perkembangan kebudayaan dan peradaban islam, yakni saat ilmu *nahw*, *sarf*, dan *balāghah* mulai berkembang. Kemudian jika yang dimaksud adalah tafsir yang menggunakan ilmu bahasa “linguistik”, maka sampai detik inipun belum ada *mufassir* yang menggunakannya secara mutlak, yakni satu-satunya yang digunakan dalam menafsirkan al-Qur’an. Bahkan para *mufassir* yang disebut-sebut menggunakan “linguistik” pun, semisal Abu Zaid dan Arkoun, juga hanya menggunakan “linguistik” sebagai bagian dari penafsirannya. Keduanya ternyata lebih melandaskan penafsirannya pada semiotika atau semiotika-hermeneutis, dan “linguistik” sebagai kunci pertamanya atau pintu masuk.

Terlepas dari “linguistik” itu dimaknai apa, yang jelas posisi bahasa dalam ranah penafsiran al-Qur’an bisa dilihat dari dua segi, yakni bahasa sebagai metodologi dan bahasa sebagai argumentasi teologis. Berkaitan dengan yang pertama, bahasa biasanya mengejawentah dalam kaidah-kaidah serta teori-teori –di sinilah linguistik berperan. Sedangkan pada yang kedua, bahasa mengejawentah sebagai sebuah kode berbalut nilai-nilai yang dipertarungkan. Apakah bahasa al-Qur’an itu sistem kode Tuhan Yang sakral, suci, dan agung, atau sistem kode manusia yang profan, historis, dan kultural. *wa-Allāh a‘lām bi as-sawāb*

Daftar Pustaka

- Alwasilah, Haedar. 1993. *Linguistik Suatu Pengantar*. Bandung: Penerbit Angkasa.
- Arkoun, Mohammed. 1994. *Nalar Islami dan Nalar Modern; Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*. Jakarta: INIS.
- Ayyub, Mahmud. 1991. *Qur'an dan Para Penafsirnya*. terj. Nick G. Dharma Putra. Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Baidan, Nashiruddin. 2000. *Rekonstruksi Ilmu Tafsir*. Yogyakarta: PT. Dana Bakti Prima Yasa.
- Baqi, Muhammad Fu'ad Abd al-. 1945. *al-Mu'jam al-Mujahras*. Kairo: Dar al-Kutub.
- Chaer, Abdul. 2007. *Linguistik Umum*. Jakarta: Rineka Cipta.
- Corder. J.P. Allen and S. Pit (ed.). 1973. *Reading for Applied Linguistics*. Oxford: Oxford University Press.
- Fazzlurrahman. 1979. *Islam*. Chicago: University Press.
- Goldziher, Ignaz. 1995. *Mazāhib al-Tafsīr al-Islāmī*. terj. Abd Halim Najjar. Kairo: al-Maktabah al-Khanji.
- Halliday, M.A.K dan Ruqauya Hasan. 1994. *Bahasa Konteks dan Tekas: Aspek-aspek Bahasa dalam Pandangan Semiotika Sosial*. terj. Asrudin Barori Tou. Yogyakarta: Gajah Mada University Press.
- Ichwan, Moch Nur. *A New Horizon in Qur'anic Hermeneutics: Nasr Hamid Abu Zaid's Contribution to Critical Qur'anic Scholarship*. Leiden: t.p..
- Irfan. *Hermeneutik Al-Qur'an*. 2002. Yogyakarta: Tesis Program Pasca Sarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
- Jalil, Abdul Qadir Abdul. 1997. *At-Tanawwu'āt al-Lugāwīyyah*. Aman Jordania: Dar Shifa' li Annasyr wa at-Tauzi'.
- Khalil, Ahmad. 1972. *Dirāsāt fī Al-Qur'an*. Mesir: Dar al-Ma'rifah.
- Lubis, Nabilah. 2001. *Naskah, Teks dan Metode Penelitian Filologi*. Jakarta: Yayasan Media Alo.

- Nasr Hamid Abu Zaid. 1992. *Naqd al-Khitāb ad-Dīnī*. Kairo: Sina' li an-Nasyir.
- Sudaryanto. 1985. *Linguistik*. Yogyakarta: Gajah Mada University Press.
- Syahrur, Muhammad. 1993. *al-Kitāb wa al-Qur'an: Qirā'ah Mu'āshirah*. Damaskus: al-Ahali.
- Syati', Aisyah Abdurrahman bint al-. 1970. *Al-Qur'an wa al-Tafsīr al-Aṣrī*. Mesir: Dar al-Ma'rifah.
- Watt, W. Montgomery and Richard Bell. 1996. *Pengantar Quran*. terj. Lilian Tedjasudhana. Jakarta:INIS.
- Yaqut, Muhammad Sulaiman. 2002. *Manhaj al-Baḥs al-Lugāwī*. al-Iskandariah: Dar al-Ma'rifah al-Jami'ah.
- Zaid, Nasr Hamid Abu. 2002. *Mafhūm an-Nāṣ Dirāsah fi 'Ulūm al-Qur'an*. terj. Khoiron Nahdliyyin. Yogyakarta: LKIS.
- . 1992. *Naqd al-Khitāb al-Dīnī*, Kairo: Sina' li an-Nasyir.