

BAB II

LANDASAN TEORI

A. *Ma'ānil Qur`ān*

Al-Qur'an turun kepada Rasulullah saw., dengan bentuk bahasa Arab yang amat sempurna dalam aspek tata bahasa dan kesusastraan Arab. Sejak zaman Rasulullah saw. umat Islam telah memfokuskan perhatiannya untuk menghafal dan memahami isi kandungan ayat-ayat al-Qur'an. Sejak itu, munculah banyak penghafal al-Qur'an, ahli *qira'at*, dan ahli tafsir. Di samping itu, urgensi analisis kebahasaan menjadi prasyarat awal dalam memahami al-Qur'an, sehingga penguasaan terhadap pengetahuan bahasa Arab menjadi syarat mutlak bagi mufassir.¹ Oleh karena itu, sebagian dari mereka memfokuskan perhatiannya dengan mengadakan penelitian dan pengkajian melalui struktur bahasa Arab yang digunakan al-Qur'an. Seiring perkembangannya lahirlah kitab-kitab tafsir linguistik yang diawali dengan menafsirkan kata-kata yang asing (*garib*), aspek sintaksis dan morfologi seperti al-Akhfash dari aliran Basrah dan al-Farrā' dari aliran Kufah yang masing-masing menulis buku dengan judul yang sama yaitu *Ma'ānil Qur`ān*.²

1. *Ma'ānil Qur`ān* karya al-Akhfash

Nama lengkap al-Akhfash ialah Abū al-Ḥasan Saīd bin Mas'adah al-Majāsi al-Balkhī yang terkenal dengan gelar al-Akhfash al-Awsat. Al-Akhfash dilahirkan di Kota Balkh Khurasan, sekitar tahun 30-an dari abad

¹ Abdul Mustaqim, "Tafsir Linguistik (Studi atas Tafsir Ma'ānil Qur'an Karya al-Farrā')", *QOF*, Vol.3, No. 1 (Yogyakarta, Januari 2019), 3.

² Najmuddin H. Abd. Safa, "Perbandingan Metode Nahwu al-Akhfash dan al-Farrā' dalam Kitab *Ma'ānil Qur`ān*", *Bahasa dan Seni*, Tahun 36, No. 2 (Makasar, Agustus 2008), 139.

ke-2 Hijrah. Ada perselisihan antara ahli sejarah terkait tahun wafatnya, ada yang mengatakan tahun 210 Hijrah, ada juga yang berpendapat tahun 211 dan ada juga pendapat yang lain mengatakan pada tahun 215 Hijrah dan 221 Hijrah.

Al-Akhfash pergi ke Basrah untuk belajar pada Sibawayh dan beberapa tokoh nahwu aliran Basrah yang lain. Beliau adalah murid Sibawayh yang paling cerdas dan kuat hafalannya. Al-Akhfash adalah tokoh nahwu³ dari aliran Basrah⁴ yang paling terkenal setelah Sibawayh. Namun, sebagian dari pendapatnya ada yang bertentangan dengan pendapat tokoh-tokoh aliran Basrah lainnya dan di sisi lain pendapatnya tersebut dapat diterima oleh aliran Kufah terutama al-Kisa'i pendiri aliran Kufah. Itulah sebabnya ada yang berpendapat bahwa al-Akhfash adalah pendiri aliran Kufah yang sebenarnya. Beliau menjadi populer karena

³ Dalam cabang ilmu nahwu telah muncul berbagai kelompok aliran tak kurang dari lima aliran yaitu Bashrah, Kufah, Bagdad, Andalusia dan Mesir. Toni Pransiska, "Konsep I'rab dalam Ilmu Nahwu (Sebuah Kajian Epistemologis)", *Mahāra*, Vol. 1, No.1, (Yogyakarta, Desember 2015), 69.

⁴ Ahli sejarah sependapat bahwa ilmu nahwu pertama muncul dan berkembang di Basrah. Abu al-Aswad al-Duali (69 H) sebagai peletak pertama ilmu tersebut atas saran dan arahan Amir al-Mu minin Ali bin Abi Talib setelah melihat adanya gejala *lahn* (kesalahan), baik di kalangan masyarakat Arab maupun di kalangan orang-orang yang baru masuk Islam (*al-mawali*). Munculnya ide untuk menyusun kaidah dan dasar ilmu nahwu didasarkan atas beberapa faktor yang mendorong ke arah itu. Namun, faktor terpenting yang menyebabkan lahirnya ilmu itu ialah adanya keinginan memelihara al-Qur'an al-Karim dari *lahn* (kesalahan) dan *tahrif* (perubahan) yang bisa menyebabkan kesalahan makna yang terkandung dalam ayat-ayat al-Qur'an. Al-Tantaqi menjelaskan bahwa para tokoh nahwu aliran Basrah dianggap kelompok pertama yang menyusun dasar-dasar ilmu tersebut. Mereka menumpukan perhatiannya untuk mengembangkan ilmu itu, hampir satu abad lamanya. Sementara tokoh aliran Kufah memusatkan perhatian mereka terhadap periwiyatan puisi, *akhbar al-arab* (beritaberita orang Arab) dan kecenderungan mereka menggumpulkan *al-taraif* (kata-kata dan gaya bahasa yang indah, jarang digunakan dan didengar). Ilmu nahwu di Basrah yang kemudian dikenal dengan istilah *Al-Madrasah Al-Basriyah* (aliran Basrah) berkembang dengan pesat. Selanjutnya, Al-Tantawi membagi aliran Basrah berdasarkan periode dan tokoh-tokohnya kepada tujuh tingkatan, mulai dari Abu Al-Aswad Al-Duali (69 H) sampai dengan Al-Mubarrid (285 H). Sumber kajian aliran Basrah dalam menetapkan kaidah nahwu dan kebahasaan adalah (a) al-Qur'an *al-Karīm*, (b) bahasa kabilah-kabilah Arab, dan (c) puisi-puisi Arab. Safa, "Perbandingan Metode Nahwu Al-Akhfash dan Al-Farra' dalam Kitab *Ma'ānil Qur'ān*", 140.

jumlah karya tulisnya mencapai 20 buah yang di antaranya: *Ma'ānil Qur`ān*.

Hadirnya kitab *Ma'ānil Qur`ān* dipengaruhi oleh beberapa faktor di antaranya,⁵

- a. Permintaan dari al-Kisa'i (189 H),
- b. Penolakan dan penafian atas dakwaan yang mengatakan bahwa ungkapan yang digunakan al-Akhfash adalah tidak jelas, gaya bahasa yang berbelit-belit dan *lafaz-lafaz yang gharib*,
- c. Menunjukkan bahwa bahasa Arab bukanlah bahasa yang sukar dipahami.

Penulisan kitab *Ma'ānil Qur`ān* yang dikarang oleh al-Akhfash yaitu antara tahun 179-188 H, sebelum al-Farrā' menulis kitabnya yang juga berjudul *Ma'ānil Qur`ān*, dan menjadikan karya tulis al-Akhfash ini sebagai rujukan dan panduan dalam penulisannya. Kitab *Ma'ānil Qur`ān* berisikan hasil usaha al-Akhfash untuk menafsirkan dan menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an dengan pendekatan linguistik Arab. Pendekatan dengan makna-makna yang terkandung dalam al-Qur'an dilakukan untuk mempermudah penafsirannya berdasarkan analisis kebahasaan. Meskipun tanpa sarana yang lengkap dan modern, beliau dapat menghasilkan kajian dan analisis yang membuktikan kemampuan dan keintelektualannya dalam bidang nahwu dan kebahasaan. Dalam kitabnya, beliau memaparkan

⁵ Ibid., 142

analisis kebahasaan dalam berbagai aspek, seperti aspek fonologi, morfologi, sintaksis, dan semantik.⁶

Berikut beberapa poin dari hasil analisis kitab *Ma'ānil Qur'ān* karya al-Akhfash,⁷

- a. Al-Akhfash berusaha menggunakan gaya bahasa Arab yang mudah dipahami, dan tidak menggunakan metode filsafat yang memerlukan pemikiran yang mendalam.
- b. Dari berbagai aspek kebahasaan dalam mengkaji al-Qur'an, namun yang paling menonjol dari aspek sintaksis (*nahwu*). Hal itu dapat dilihat dengan pembagian beberapa bab berdasarkan masalah-masalah nahwu berupa bentuk-bentuk *i'rab* yang terdapat pada suatu ayat serta menguraikan bentuk *tasrif* dan bentuk *masdarnya*.
- c. Penguraian jenis *qira'at* yang ada pada suatu ayat, walaupun tidak menisbahkan kepada *qari* yang membaca *qira'at* tertentu kecuali sedikit saja.
- d. Banyak menggunakan dalil dari syair Arab, pendapat tokoh nahwu, pakar linguistik Arab, dan ulama tafsir untuk memperkuat uraian ayat-ayat yang ditafsirkan.
- e. Dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an, digunakan kaidah yang mengikuti urutan ayat dan surat dengan hanya menjelaskan yang dianggap penting dan memerlukan penjelasan.

⁶ Ibid.

⁷ Ibid., 142-143.

- f. Banyak menafsirkan ayat dengan ayat lain, misalnya ketika menafsirkan surah al- Fātiḥah ayat 2, beliau mendatangkan surah: al- A'rāf ayat 59, Yūnus ayat 59, 91, al-Naml ayat 59, al-Ṣaff ayat 153, Sabā' ayat 8, Ṣad ayat 62, 63, al-Faṭḥ ayat 29, al-Rūm ayat 4, al-Ḥadīd ayat 10, 22, al-Taubah ayat 69, al-Hashr ayat 10, Yusuf ayat 100, al-Ḥijr ayat 68, Āli Imrān ayat 119, al-Mu'min ayat 36, dan al-Najm ayat 19.
- g. Ketika merujuk dan mengutip sebagian pendapat, al-Akhfash banyak menyebutkan nama para guru beliau, seperti: Isa bin 'Umar al-Thaqafi (149 H), Yunus bin Habib (182 H), Abū Amr bin al-Ala (154 H), Abu Zayd al-Ansari (215 H), Abū al-Khaṭṭab al-Akhfash al-Kabir, Sibawayh, al-Khalil bin Ahmad al-Farahidi (175H), Hammad al-Zabirqan, Abū Ubaydah Mu ammar al-Muthanna, dan Ali al- Jamal. Apabila tidak menyebutkan nama-nama yang dirujuk, beliau menggunakan ungkapan seperti: *al-mufasssirun, ba d almufasssirin, ahl al-ta wil, al-nahwiyyin, ba d al-nahwiyyin, ba d ahl al- ilm, aljama ah,* dan *ba duhum*.

2. *Ma'ānil Qur`ān* karya al-Farrā' (w. 207 H)

Seiring perkembangannya yang pesat di masa Abbasiyah, yaitu pertengahan abad ke- 2 H dari Bashrah ilmu nahwu terus berkembang ke Kufah. Dan mulai bermunculan ulama-ulama nahwu aliran Kufah⁸, salah

⁸ Aliran Kufah muncul sebagai suatu aliran tersendiri dalam bidang kajian nahwu sesudah satu abad lamanya dari lahirnya aliran Basrah. Para tokoh aliran Kufah tidak ikut bersama-sama dengan para tokoh aliran Basrah dalam kajian nahwu disebabkan mereka memusatkan perhatiannya dalam bidang lain, seperti periwayatan puisi dan pengumpulannya, periwayatan jenis-jenis *qira'at*, di

satunya adalah al-Farrā'.⁹ Nama lengkap al-Farrā' ialah Abū Zakarīya Yahya bin Ziyād bin Abdullah bin Manzūr bin Marwān al-Aslami al-Daylami al-Kūfī. Beliau dilahirkan di Kota Kufah tahun 144 H dan wafat pada tahun 207 Hijrah. Sejak kecil, al-Farrā' sudah memperlihatkan minat terhadap ilmu dan ketekunannya dalam belajar serta rajin menghadiri majelis-majelis pengajian para ulama, baik yang ada di Kufah maupun yang ada di Basrah dan Baghdad. Keaktifan beliau dalam mengikuti *halaqah* para pakar Hadis, ahli *qira'at*, ulama fikih, perawi puisi Arab, *akhbar al- arab* dan *ayyam al- arab* menjadikannya berpengetahuan sangat luas tentang ilmu-ilmu bahasa Arab, keislaman dan ilmu-ilmu lain yang masuk ke negara-negara Arab, khususnya pada zaman Khalifah Harun al-Rasyid yang merupakan zaman keemasan ilmu-ilmu Islam. Selama di Basrah, al-Farrā' menunjukkan perhatian yang cukup besar untuk menguasai ilmu-ilmu bahasa Arab, ilmu-ilmu al-Qur'an, *qira'at* dan tafsirnya.¹⁰

Setelah dari Basrah, al-Farrā' melanjutkan lagi pendidikannya ke Baghdad dan berguru kepada al-Kisa'i, sekalipun pada awalnya beliau bermaksud untuk mengadakan *munazarah* (debat) dengan-nya. Sejak

samping perhatian mereka dalam kajian yang mempunyai hubungan dengan masalah-masalah fikih Awal munculnya aliran Kufah sebagai suatu aliran nahwu tersendiri terjadi perbedaan pendapat di kalangan ahli sejarah. Menurut al-Makhzumi, ada yang berpendapat bahwa aliran Kufah dimulai oleh Abu Ja far Al-Ru asi dan Mu adh bin Muslim al-Harra (187 H). Ada juga yang berpendapat bahwa aliran Kufah dimulai dengan munculnya al-Kisa'i (189 H) dan al-Farrā' (207 H). Sekalipun demikian, al-Tantawi tetap membagi aliran Kufah berdasarkan periode dan tokoh-tokohnya menjadi lima tingkatan, mulai dari al-Ru'āsī dan Mu ādh bin Muslim al-Harrā (187 H) sampai Thalab (291 H). Sumber kajian aliran Kufah dalam menetapkan kaidah-kaidah nahwu dan kebahasaan adalah (a) al-Qu'ran *al-Karīm*, (b) bahasa kabilah-kabilah Arab, (c) puisi-puisi Arab, dan (d) nahwu aliran Basrah. Ibid., 141.

⁹ Ridwan, "Karakteristik Nuhut Kufah dan Bashrah", *Jurnal Lingua Humaniora dan Budaya*, (UIN Malang, 2009), 60.

¹⁰ Safa, "Perbandingan Metode Nahwu al-Akhfash dan al-Farrā' dalam Kitab *Ma'ānil Qur'ān*", 141.

berada di Baghdad, al-Farrā' mengikuti jejak al-Kisa'i dengan memperbanyak periwayatan dari orang-orang Arab yang tinggal di sana dengan mengabaikan kecaman para tokoh nahwu aliran Basrah mengenai pengambilan bahasa Arabnya dari orang-orang Arab penduduk kota yang sudah bercampur dengan orang-orang yang bukan bangsa Arab. Hal itu dapat dilihat dengan jelas dalam kitabnya *Ma'ānil Qur`ān*.

Ada beberapa tujuan penulisan kitab *Ma'ānil Qur`ān* karya al-Farrā',¹¹

- a. Untuk menafsirkan al-Qur'an, menjelaskan makna *lafaz-lafaz gharib*, menguraikan *qira'at* yang bermacam-macam, memaparkan *i'rab* ayat-ayat al-Qur'an dan pendapat para tokoh nahwu secara umum dan tokoh aliran Kufah pada khususnya,
- b. Untuk dihadiahkan kepada Khalifah al-Ma'mun,
- c. Untuk memenuhi permintaan 'Umar bin Bukayr yang selalu menyertai al-Amir al-Ḥasan bin Suhayl.

Penulisan kitab *Ma'ānil Qur`ān* karya al-Farrā' antara tahun 202-204 H. al-Farrā' menulis bukunya sebelum wafat, hal ini menunjukkan bahwa beliau menulis kitabnya dalam puncak kematangan ilmu dan pemikirannya. Oleh karena itu, tidaklah berlebihan kalau al-Ansari mengatakan bahwa *Ma'ānil Qur`ān* karya al-Farrā' merupakan *dairat al-ma'arif* (ensiklopedia) yang menghimpun berbagai cabang ilmu, seperti aliran nahwu dan keahsaannya, begitu juga aliran tafsir dan akidahnya yang berdasarkan

¹¹ Ibid., 145.

aliran *salafiyah mutaharriran* (salaf bebas), cenderung kepada akidah *mu'tazilah*. Kitab tafsir ini memfokuskan kajiannya pada aspek nahwu, balaghah, dan kebahasaan. Di samping itu, juga memaparkan *asbab al-nuzul*, *rasm usmani* dan jenis-jenis *qira'at* dan perbedaannya.¹²

Berdasarkan penelitian ini, dapat disimpulkan bahwa metode penulisan kitab *Ma'ānil Qur'ān* sebagai berikut,¹³

- a. Al-Farrā' menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an sesuai urutannya pada setiap surah, namun tidak semua ayat yang ditafsirkan hanya kata dan ayat yang dianggap memerlukan penjelasan dan penafsiran saja, seperti uraian beliau pada ayat 136 dari surah al-Baqarah.
- b. Al-Farrā' banyak menafsirkan ayat dengan ayat lainnya, seperti dalam menafsirkan surah al-Baqarah ayat 72, beliau mendatangkan beberapa ayat lain seperti surah: al-Baqarah ayat 51, 52, al-A'raf ayat 73, 86, al-Anbiyā' ayat 76, 87, al-Ankabūt ayat 16, Şad ayat 45 dan al-Anfāl ayat 26.
- c. Beliau menjelaskan dan menisbahkan setiap *qira'at* yang terdapat pada ayat yang ditafsirkan, seperti pada surah al-Baqarah ayat 259.
- d. Dalam mengemukakan suatu *qira'at*, juga dijelaskan bersama sanadnya, misalnya *qira'at* Sayyidina Ali pada surah al-Ra'd ayat 35.
- e. Al-Farrā' juga menafsirkan ayat dengan Hadis Rasulullah saw, seperti pada surah al-Takathur ayat 8.

¹² Ibid.

¹³ Ibid

- f. Dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an, beliau menjadikan *kalam al-Arab* (perkataan orang Arab), baik yang berbentuk prosa maupun syair sebagai rujukan dalam menjelaskan *lafaz-lafaz* ayat al-Qur'an.
- g. Al-Farrā' berusaha dalam kitabnya mengkaji al-Qur'an dari berbagai aspek, namun kajian yang menonjol yaitu dari aspek nahwu, kebahasaan dan *qira'at*.

Berdasarkan pemaparan data di atas terkait *Ma'ānil Qur'ān* karya dari al-Akhfash dan Al-Farrā' memiliki banyak persamaan dan juga memiliki perbedaan. Dari keduanya dalam menafsirkan kata maupun ayat-ayat al-Qur'an sama-sama lebih menonjolkan dalam aspek bahasa atau ilmu nahwunya yaitu pembahasan tentang bentuk-bentuk *i'rab* yang ada pada suatu ayat. Sedangkan untuk perbedaan tidak ada yang secara signifikan bertentangan satu sama lain. Untuk al-Akhfash, beliau lebih berusaha untuk menggunakan bahasa yang dipahami sehingga al-Qur'an tidak dianggap sebagai suatu hal yang rumit, akan tetapi mudah diterima pemahamannya oleh setiap orang. Di samping itu, Al-Farrā' menambahkan *asbabun nuzul* dan juga lebih terperinci penjelasannya dalam aspek *qira'at*-nya.

Dari analisis di atas penulis akan mencoba untuk menginterpretasikan ayat-ayat dari surah al-Wāqī'ah sesuai dengan kaidah-kaidah yang telah diterapkan dalam kitab *Ma'ānil Qur'ān*. Dengan tujuan agar hasil penjelasan ini nantinya akan lebih komprehensif dan mudah untuk dipahami.

B. Fenomenologi

Secara etimologi istilah fenomenologi berasal dari bahasa Yunani, yaitu *phenomenon* dan *logos*.¹⁴ Kata *phenomenon* sendiri berasal dari kata *phaenesthai*, yang berarti menyala, menunjukkan dirinya, muncul.¹⁵ Sedangkan *logos*, berarti ilmu. Adapun menurut Heidegger istilah fenomena, juga dibentuk dari istilah *phaino*, berarti membawa pada cahaya, menempatkan pada terang benderang, menunjukkan dirinya sendiri di dalam dirinya, totalitas dari apa yang tampak di balik kita dalam cahaya.¹⁶

Fenomenologi berarti studi yang membahas tentang fenomena atau sesuatu yang sedang menampakkan diri. Berdasarkan cara berpikir dan berbicara filsafat dewasa ini dapat juga dikatakan sebagai ‘percakapan dengan fenomenon, atau sesuatu yang sedang menggejala. Dengan ini tendensi terdalam dari aliran fenomenologi, yang sebenarnya merupakan cita-cita dan jiwa dari semua filsafat yaitu pengertian yang benar, sedalam-dalamnya. Filsuf itu haus akan pengertian yang benar. Pengertian yang benar ialah pengertian yang menangkap realitas, dan menangkap menurut tuntutan realitas itu sendiri.¹⁷

1. Fenomenologi Hasan Hanafi

Hasan Hanafi adalah salah satu dari beberapa orang yang mengkaji tentang fenomenologi. Dengan fenomenologinya, Hanafi berusaha untuk memahami apa pesan tersirat agama dan apa yang menyebabkan

¹⁴ Maraimbang Daulay, *Filsafat Fenomenologi*, (Medan, Panjiaswaja Press, 2010), 17.

¹⁵ Rusli, “Pendekatan Fenomenologi dalam Studi Agama Konsep, Kritik Dan Aplikasi”, *Islamica*, 2 (Maret, 2008), 141.

¹⁶ O. Hasbiansyah, “Pendekatan Fenomenologi: Pengantar Praktik Penelitian dalam Ilmu Sosial dan Komunikasi”, *Mediator*, vol 9, No 1, (Juni, 2008), 167.

¹⁷ Moh. Nadhir Mu’ammam, “Analisis Fenomenologi Terhadap Makna dan Realita”, *Jurnal Studi Agama dan Masyarakat*, Vol.13, No.1, (Juni 2017), 125

keterbelakangan, kemiskinan, kebodohan, dan stagnasi sosial yang terjadi pada umat Islam.

Nama lengkap Hasan Hanafi ialah Hassan Hanafi Hassanaein,¹⁸ lahir di Kairo tanggal 13 Februari 1935, di dekat Benteng Salahuddin, daerah perkampungan Al-Azhar. Kota ini merupakan tempat bertemunya para mahasiswa muslim dari seluruh dunia yang ingin belajar, terutama di Universitas Al-Azhar. Meskipun lingkungan sosialnya dapat dikatakan tidak terlalu mendukung, tradisi keilmuan berkembang di sana sejak lama. Secara historis dan kultural, kota Mesir memang telah dipengaruhi peradaban-peradaban besar sejak masa Fir'aun, Romawi, Bizantium, Arab, Mamluk dan Turki, bahkan sampai dengan Eropa moderen. Hal ini menunjukkan bahwa Mesir, terutama kota Kairo, mempunyai arti penting bagi perkembangan awal tradisi keilmuan Hassan Hanafi.

Masa kecil Hanafi berhadapan dengan kenyataan-kenyataan hidup di bawah penjajahan dan dominasi pengaruh bangsa asing. Kenyataan itu membangkitkan sikap patriotik dan nasionalismenya, sehingga tidak heran meskipun masih berusia 13 tahun ia telah mendaftarkan diri untuk menjadi sukarelawan perang melawan Israel pada tahun 1948. Ia ditolak oleh Pemuda Muslimin karena dianggap usianya masih terlalu muda. Di samping itu ia juga dianggap bukan berasal dari kelompok Pemuda

¹⁸ Muhammad Aji Nugroho, "Hermeneutika al-Qur'an Hasan Hanafi; Merefleksikan Teks pada Realitas Sosial dalam Konteks Kekinian", *Millat: Journal of Islamic Studies and Humanities*, 2 (Desember, 2016), 194.

Muslimin. Ia kecewa dan segera menyadari bahwa di Mesir saat itu telah terjadi problem persatuan dan perpecahan.¹⁹

Selain itu, ia aktif mengikuti diskusi-diskusi kelompok Ikhwan al-Muslimin. Sejak kecil ia telah mengetahui pemikiran-pemikiran yang dikembangkan oleh Ikhwan al-Muslimin dan aktifitas- aktifitas sosialnya. Ketertarikan Hasan Hanafi untuk mempelajari pemikiran- pemikiran Sayyid Qutb tentang keadilan sosial dan Islam membuatnya berkonsentrasi untuk mendalami pemikiran agama, revolusi dan perubahan sosial.²⁰

Pada tahun 1956-1966 Hanafi berkesempatan untuk belajar di Universitas Sorborne, Perancis. Di sana ia memperoleh lingkungan yang kondusif untuk mencari jawaban atas persoalan-persoalan mendasar yang sedang dihadapi oleh negerinya dan juga merumuskan jawaban-jawabannya. Di Perancis inilah ia dilatih untuk berpikir secara metodologis melalui kuliah-kuliah maupun bacaan-bacaan atau karya-karya orientalis. Ia sempat belajar pada seorang reformis Katolik, Jean Gitton; tentang metodologi berpikir, pembaharuan, dan sejarah filsafat. Ia juga belajar fenomenologi dari Paul Ricouer tentang analisis kesadaran dari Husserl, dan bimbingan penulisan tentang pembaharuan Ushul Fikih dari Profesor Masnion.

Berangkat dari realitas keadaan yang dihadapi oleh dunia Islam yang semakin tertinggal dari kemajuan dunia Barat, Hasana Hanafi muncul

¹⁹ Aisyah, "Hassan Hanafi dan Gagasan Pembaruannya", *Sulesana*, Vol. 6 No. 2 (Makassar, 2011), 59.

²⁰ Achmad Khudori Sholeh, "Mencermati Hermenutika Humanistik Hasan Hanafi", *Studi Ilmu-ilmu Alquran & Hadis*, Vol. 11, No. 1, (Januari 2010), 42.

dengan beberapa usulan. Salah satunya adalah menganalisis atas realitas dunia muslim, dari sisi pemikiran, sosial, politik, maupun ekonomi. Adapun kaitannya dengan tafsir, Hanafi mengkritik metode tafsir tradisional yang dianggapnya lebih bertumpu pada teks, kemudian mengusulkan metode baru agar dunia Islam bisa berbicara bagi dirinya sendiri.²¹

Hasan Hanafi bermaksud, agar penafsiran al-Qur'an bisa menyentuh masyarakat secara luas dan empiris dengan segala permasalahan yang dialami, tidak hanya berada sebatas pada aspek teoritis semata. Memberikan porsi yang berlebih pada salah satu aspek dari ketiga aspek triadik, yaitu aspek pembaca (*reader*). Hanafi memberikan *stressing* pada pentingnya ideologi dan kepentingan untuk dibawa ke dalam proses penafsiran. Hal ini dikarenakan penafsir dalam membaca sebuah teks akan selalu terbawa pra-pemahaman, horizon, wawasan, dan pengaruh-pengaruh intern yang ia miliki. Secara sederhana, seorang penafsir, dalam menafsirkan harus mengenal diri sendiri. Hasan Hanafi berharap dapat mengeleminasi ke sewenang-wenangan penafsir terhadap teks al-Qur'an. Karena baginya, hermeneutika mengajarkan metode yang bersifat normatif dan bukanlah seni yang bergantung sepenuhnya pada kepandaian pribadi dalam menafsirkannya.

Hasan Hanafi meletakkan kritik sejarah dalam mengkaji teks-teks kitab suci sebagai masalah teoritis yang krusial. Sebab kritik sejarah berfungsi menjamin keaslian firman Tuhan yang disampaikan kepada Nabi

²¹ Sholeh, "Mencermati Hermeneutika Humanistik Hasan Hanafi", 45.

dalam sejarah, baik melalui medium lisan maupun tertulis. Sementara dalam proses interpretasi, penafsiran harus beranjak dari pemikiran yang kosong, seperti *tabula rasa*,²²

Pada prose pemahaman terhadap makna teks harus melalui beberapa tahap kesadaran atau kritik. *Pertama*, seorang mufasir yang ingin menafsirkan al-Quran harus memiliki kesadaran atau kesadaran historis, yang akan menentukan keaslian teks dan tingkat kepastiannya, karena tidak mungkin akan terjadi pemahaman bila tidak ada kepastian bahwa apa yang dipahami itu secara historis adalah asli. *Kedua*, adanya kesadaran eidetik, yang menjelaskan makna teks dan menjadikannya rasional. Untuk menjadikan teks yang rasional dapat ditempuh melalui tiga tahap analisis yaitu analisis isi atau kajian atas muatan teks (al-Quran atau Hadis) seperti kajian gramatikal bahasa dll., analisis realitas historis merupakan upaya menemukan konteks sosio historis teks, dan terakhir analisis generalisasi yaitu pencarian makna universal dari makna tekstual teks dan signifikansi kontekstualnya dengan realitas historis Nabi. Selanjutnya hasil generalisasi ini akan dimanifestasikan dalam realitas kekinian yang merupakan wilayah kesadaran praktis. *Ketiga*, kesadaran praktis merupakan yaitu merealisasikan makna teks dalam kehidupan manusia sehari-hari, dengan cara menggunakan makna sebagai dasar teoritis dalam pengamalan sehingga dapat mengatarkan wahyu pada tujuan akhirnya dalam kehidupan manusia dan alam semesta sebagai suatu tatanan ideal di mana dunia

²² Nugroho, "Hermeneutika al-Qur'an Hasan Hanafi", 196.

mencapai kesempurnaannya. Dalam artian, pada tahap terakhir ini yang penting adalah bagaimana hasil penafsiran bisa diaplikasikan dalam kehidupan manusia, bisa memberi motivasi pada kemajuan dan kesempurnaan hidup manusia. Tanpa keberhasilan pada tahap terakhir ini, seberapapun hebatnya hasil interpretasi tidak ada maknanya. Sebab, di sinilah memang tujuan akhir dari diturunkannya teks suci.²³

Menurut Hasan Hanafi, untuk menghantarkan pada pemahaman teks yang benar sebaiknya berawal dari analisis pengalaman sebagai sumber alamiah teks keagamaan. Pemahaman teks itu harus dipahami dengan cara mengetahui maknanya sebagai pengalaman yang hidup dalam kesadaran pribadi atau jamaah, karena teks keagamaan tiada lain adalah kegelisahan, kesulitan, penderitaan dan kesedihan yang dirasakan oleh individu atau komunitas. Maka bagi seorang mufassir yang reformer, langkah pertama yang harus ditempuh adalah menganalisis pengalaman pribadinya untuk mengetahui makna teks sebelum berbicara kepada pendengar dan sebelum menulis untuk khalayak pembacanya. Adapun kerangka metodenya sebagai berikut:²⁴

- a. Seorang mufassir harus secara sadar mengetahui dan merumuskan komitmennya terhadap problematik sosial politik tertentu. Artinya, setiap seorang mufassir mesti memiliki keprihatinan dan komitmen untuk melakukan perubahan atas kondisi sosial tertentu.

²³ Muhammad Patri Arifin, "Hermeneutika Fenomenologis Hasan Hanafi", *Rausyan Fikr*, Vol. 13 No. 1 (Juni, 2017), 9.

²⁴ *Ibid.*, 14.

- b. Bercermin pada proses turunnya teks al-Quran yang didahului oleh realitas, seorang mufasir harus merumuskan tujuannya. Artinya seorang penafsir tidak mungkin memulai kegiatannya dengan tanpa kesadaran akan apa yang ingin dicapainya.
 - c. Menginventarisasikan ayat-ayat yang berkaitan dengan tema. Hanafi menegaskan bahwa penafsiran tidak berangkat dari ayat-ayat sebagaimana dalam penafsiran tahlili, melainkan berangkat dari kosa kata al-Quran (*al-Mu'jam al-Mufahras*). Dalam bahasa Hanafi, penafsiran atas al-Quran harus berangkat dari al-Quran yang diedit sesuai dengan tema dalam urutan abjad baik berupa kata kerja, kata benda atau kata sifat.
 - d. Mengklasifikasikan ayat-ayat tersebut atas dasar bentuk-bentuk linguistic.
 - e. Membangun struktur makna yang tepat dengan sasaran yang dituju.
 - f. Mengidentifikasi problem aktual dan realitas yang dihadapi penafsir atau orang lain, seperti penindasan, pelanggaran hak dan sebagainya.
 - g. Menghubungkan struktur ideal sebagai hasil deduksi teks dengan problem faktual melalui perhitungan statistik dan ilmu sosial.
 - h. Menghasilkan rumusan praktis sebagai langkah akhir proses penafsiran yang transformatif.
2. Fenomenologi Alfred Schutz

Pada mulanya fenomenologi adalah sebuah arus pemikiran dalam filsafat, seiring berkembangannya ilmu pengetahuan-pemikiran

fenomenologis yang disebarkan oleh murid-murid Husserl telah berhasil merasuk dalam disiplin sosiologi dan telah mendorong munculnya pemikiran-pemikiran dan orientasi-orientasi baru di dalamnya. Alfred Schutz adalah salah seorang murid Husserl yang mencoba memasukkan ide-ide Husserl ke dalam sosiologi, dan apa yang dilakukannya ternyata tidak sia-sia. Schutz inilah yang kemudian menjadi penghubung filsafat fenomenologi dari Husserl dengan sosiologi. Pemikiran-pemikiran Husserl yang lebih banyak aroma filosofisnya dikupas lebih dalam oleh Schutz agar dapat diterapkan dalam ilmu sosial.²⁵

Alfred Schutz dilahirkan pada tahun 1899 di Wina dan meninggal di New York pada tahun 1959. Schutz menjalani pendidikan formal setelah ia mengikuti Perang Dunia I. Selama kuliah ia menjadi sangat tertarik pada karya-karya Max Weber dan Edmund Husserl. Dalam teori Schutz mendapat banyak pengaruh Weberian-nya khususnya karya-karya mengenai tindakan (action) dan tipe ideal (ideal type). Meskipun Schutz sangat kagum pada Weber tetapi ia tetap berusaha mengatasi kelemahan yang ada di dalam karya Weber dengan menyatukan ide filsuf besar Edmund Husserl dan Henri Bergson.

Schutz memiliki keinginan untuk mendirikan Sekolah Tinggi Ekonomi Austria dengan menggunakan paradigma *theory of action* yang bersifat subyektif tapi ilmiah. Keinginan ini mempengaruhi dirinya untuk menerbitkan buku yang sangat berharga dibidang sosiologi yang berjudul

²⁵ Heddy Shri Ahimsa-Putra, "Fenomenologi Agama: Pendekatan Fenomenologi untuk Memahami Agama", *Walisono*, Volume 20, Nomor 2, (November 2012), 279.

The Phenomenology of the social world yang diterbitkan tahun 1932 dalam bahasa Jerman. Buku ini baru diterjemahkan ke dalam Bahasa Inggris tahun 1967, sehingga karya Schutz baru mendapat perhatian serius dan penghargaan dari Amerika Serikat tiga puluh tahun sejak diterbitkan.²⁶

Berdasarkan pemikiran Alfred Schutz, ia menawarkan tiga model konstruksi makna terhadap tindakan sosial:

- a. Model konsistensi tindakan yang menjadi validitas obyektif dari konstruksi peneliti yang menjadi jaminan dan pembedaan dengan konstruksi makna dari realitas kehidupan sehari-hari.
- b. Model interpretasi subyektif, tempat di mana peneliti dapat mendasarkan kategorisasi jenis tindakan manusia dan hasil makna subyektif dari tindakan atau hasil tindakan yang dilakukan oleh aktor.
- c. Model kelayakan (kesesuaian) antara makna yang dikonstruksi oleh peneliti dengan aktor sosial individual dan lingkungan sosialnya. Selain itu untuk menjamin kelayakan pemaknaan yang dilakukan oleh seorang peneliti, makna harus sejalan dengan proses pemaknaan dari pengalaman umum dalam kehidupan sosial keseharian.

3. Implikasi Fenomenologi dalam Pemaknaan Al-Qur'an

Kebudayaan merupakan perangkat simbol, sementara agama merupakan unsur kebudayaan. Oleh karena itu, agama pada dasarnya juga merupakan perangkat simbol-simbol. Agama tertentu dapat menjadi objek pemaknaan siapa saja, sehingga dia dapat bermakna positif maupun negatif.

²⁶ Ibid.

Dari sudut pandang tertentu agama kemudian dapat didefinisikan sebagai perangkat simbol mengenai dunia empiris dan tidak empiris yang diyakini kebenaran eksistensial dan substansialnya, dan menjadi sarana manusia dalam menghadapi lingkungannya atau mempertahankan hidupnya.

Dunia empiris adalah dunia yang dapat kita ketahui keberadaan dan keadaannya melalui pancaindera, sedang dunia tidak empiris adalah yang sebaliknya. Dunia ini biasa kita sebut “alam gaib”, alam yang tidak kelihatan. Kebenaran eksistensial adalah keberadaan dunia tersebut, baik secara empiris maupun tidak empiris, yang dianggap benar, sedang kebenaran substansial adalah sifat-sifat, keadaan, ciri-ciri, dunia tersebut yang diyakini kebenarannya.

Kitab al-Qur’an misalnya merupakan perangkat simbolis mengenai dunia empiris dan tidak empiris. Di dalamnya terdapat paparan mengenai kehidupan manusia yang nyata, dan juga mengenai dunia yang tidak nyata (gaib), seperti malaikat, jin, setan dan sebagainya. Kebenaran eksistensial dan substansial dari fenomena yang disimbolkan ini diyakini oleh penganut agama Islam. Misalnya tentang iblis yang diyakini adanya dan yang diyakini diciptakan dari api. Simbol-simbol keagamaan al-Qur’an ini menjadi sarana bagi manusia untuk mempertahankan hidupnya, melestarikan kehidupannya dalam arti yang sebenarnya maupun kiasan.

Sebagian umat Islam yakin bahwa ayat-ayat al-Qur’an dapat digunakan untuk menyembuhkan sakit, untuk pengobatan. Penggunaan ayat al-Qur’an untuk penyembuhan sakit fisik merupakan contoh konkret dari

pemanfaatan simbol keagamaan untuk mempertahankan hidup. Selain itu, ayat-ayat tersebut juga diyakini dapat menyembuhkan sakit “hati” seperti, kesedihan, ketakutan, kekhawatiran, dan sebagainya. Ketika ayat-ayat al-Qur’an dibaca dengan maksud untuk menghapus rasa takut, sedih, khawatir, dan sebagainya, maka ketika itu simbol tersebut dimanfaatkan untuk melestarikan kehidupan, karena ketika rasa takut, sedih, telah hilang manusia dapat kemudian bekerja kembali untuk melanjutkan kehidupannya.

Kitab al-Qur’an merupakan salah satu perangkat simbol dalam agama Islam, bahkan perangkat simbol yang terpenting. Perangkat simbol material yang lain misalnya masjid untuk shalat, air untuk berwudhu, pakaian untuk menutup aurat dan beribadah, kitab-kitab hadits, kitab-kitab para ulama. Makanan untuk berbuka puasa, dan sebagainya. Perangkat simbol behavioral misalnya azan, iqamat, bersedekah, berpuasa, menjalankan shalat, menyembelih binatang kurban, dan sebagainya. Perangkat simbol ideational misalnya konsep tauhid, iman, aqidah, takwa, dan sebagainya. Agama Islam merupakan kumpulan dari simbol-simbol ini semua.

Dikatakan sebagai simbol karena unsur-unsur itu semua dapat dimaknai oleh siapapun. Pemaknaan ini dapat berbeda-beda. Perbedaan makna yang diberikan tidak hanya ada pada tataran kelompok atau golongan, tetapi bahkan juga pada tataran individual. Tidak ada individu yang sama persis pemaknaannya satu dengan yang lain, walaupun itu berkenaan dengan satu simbol saja. Pemaknaan yang diberikan terhadap sebuah ayat misalnya, tidak akan bisa persis sama antara individu satu

dengan yang lain. Walaupun demikian, di antara pemaknaan yang berbeda-beda ini juga terdapat kesamaan-kesamaan tertentu pada beberapa bagiannya, sehingga sebuah pemaknaan yang bersifat kolektif atas sebuah simbol dimungkinkan adanya.²⁷

Dengan adanya berbagai pemaknaan al-Qur'an dan perwujudannya dalam kehidupan sehari-hari merupakan peristiwa atau gejala sosial-budaya yang biasa mendapat perhatian dari para ahli antropologi agama dan ahli sosiologi agama. Dari hal ini muncul istilah *The living qur'an* atau "al-Qur'an yang hidup", yaitu sebagai sebuah gejala yang berupa pola-pola perilaku individu-individu yang muncul dari dasar pemahaman mereka mengenai al-Qur'an. Objek kajiannya adalah bagaimana berbagai pemaknaan terhadap al-Qur'an di atas hadir, dipraktikkan dan berlangsung dalam kehidupan sehari-hari manusia. Pada kajian *The Living al-Qur'an* lebih dekat dengan kajian-kajian ilmu sosial-budaya seperti antropologi dan sosiologi, di mana peneliti tidak lagi mempersoalkan kebenaran sebuah tafsir atau perlakuan terhadap al-Qur'an, karena tujuan penelitian bukanlah 'mengadili' atau 'menilai' sebuah pemaknaan dan pengejawantahannya dalam kehidupan, tetapi memahami, memaparkan dan menjelaskan gejala-gejala tersebut sebaik-baiknya.

Fenomena *living al-Qur'an* dapat dikatakan sebagai "qur'anisasi" kehidupan, maksudnya adalah memasukkan al-Qur'an sebagaimana al-Qur'an tersebut dipahami ke dalam semua aspek kehidupan manusia, atau

²⁷ Ibid., 291-292.

menjadikan kehidupan manusia sebagai suatu arena untuk mewujudkan al-Qur'an di bumi. Al-Qur'anisasi kehidupan manusia dapat berupa penggunaan ayat-ayat dalam al-Qur'an yang diyakini sebagai mempunyai 'kekuatan ghaib' tertentu untuk mencapai tujuan tertentu. Ayat-ayat al-Qur'an ini tidak lagi terlihat sebagai "petunjuk," perintah, larangan melakukan sesuatu atau cerita mengenai sesuatu, tetapi lebih tampak sebagai 'mantra' yang jika dibaca berulang-kali sampai mencapai jumlah tertentu akan dapat memberikan hasil-hasil tertentu seperti yang diinginkan.²⁸ Seperti contohnya mereka yang membaca Surah al-Wāqī'ah berulang-ulang dengan keyakinan dapat menjadikan kaya dan terhindar dari kemiskinan.

²⁸ Hedy Shri Ahimsa-Putra, "The Living al-Qur'an: Beberapa Perspektif Antropologi", *Walisongo*, Vol. 20, No. 1, (Mei 2012), 250.