

KRITIK 'ALÎ ḤARB TERHADAP PEMBACAAN TEKS

Bashri Asy'ari

Institut Agama Islam Al-Amin Prenduan, Sumenep
bashriasyarie@gmail.com

Abstract: 'Alî Ḥarb, one of the contemporary Muslim thinkers, with a philosophy background, also crushed the renewal through hermeneutic methods and gather it with the French treasury to discover Islam grounded which appropriate with the development period and history. This paper attempts to peer into the mind of hermeneutics of 'Alî Ḥarb and its implications for the world of Islamic thought. And it is found a result that 'Alî Ḥarb understand the text as a symbol and each symbol can not be abstracted the reality completely. He tried to photograph the forgotten side of the developing ideas. Therefore however what he did is a valuable contribution in the treasures of Islamic thought.

Keywords: Hermeneutic, philosophy, Islamic thought.

Pendahuluan

Ada fenomena menarik dalam filsafat. Fenomena tersebut adalah bahwa filsafat kini sedang mengalami pembalikan ke arah bahasa. Bahasa dipandang sebagai istilah kunci dan menjadi tema sentral dalam diskusi-diskusi filosofis.¹ Pada periode Frege, Husserl dan Wittgenstein bahasa dipahami secara logosentris. Dimensi-dimensi dasar bahasa dianggap hanya sebagai tamsil dalam fungsi-fungsi logisnya. Pada perkembangan selanjutnya, Wittgenstein dengan teori *speech art* dan teori pragmatiknya memandang bahasa sebagai sesuatu yang hanya dapat dimengerti dalam kerangka bentuk kehidupan yang merupakan konteks bagi pemakaian bahasa tersebut. Setelah itu perkembangan filsafat dan pengetahuan lainnya menuntut kajian bahasa dari segi intrinsiknya, yaitu kajian hakikat

¹Hans George Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, terj. David E Linge (California: California University Press, 1976), 3.

dan fungsi bahasa. Kajian ini melibatkan semiologi strukturalisme, hermeneutika² dan pos-strukturalisme. Melalui tangan Heidegger, Derrida dan Paul Ricoeur, kajian metafora menjadi sangat populer.³

Proyek pembaharuan yang digagas oleh para intelektual Islam ternyata juga mempunyai kecenderungan serupa. Pembaharuan dan dekonstruksi yang merupakan proyek kerja idealis sebagian intelektual Islam yang kritis dan radikal pada saat ini seperti Muḥammad Arkoûn, Ḥasan Hanafî, Muḥammad ‘Âbid al-Jâbirî, Naṣr Ḥâmid Abû Zayd dan ‘Alî Ḥarb ternyata banyak diwarnai oleh salah satu metode filsafat yang sekarang banyak digunakan dalam penafsiran, yaitu hermeneutika sebagai seni dan ilmu tentang interpretasi.⁴

‘Alî Ḥarb, salah seorang pemikir muslim kontemporer, dengan latar belakang filsafat, juga menggerus pembaharuan melalui metode hermeneutika dan meramunya dengan khazanah intelektual Perancis untuk menemukan Islam yang membumi yang sesuai dengan perkembangan zaman dan sejarah. Semangat untuk melakukan pembaharuan ini telah melahirkan satu proyek besar “Teks dan Kebenaran” (*al-Naṣṣ wa al-Ḥaqîqah*). Proyek ini mengantarkan ‘Alî Ḥarb untuk memahami teks sebagai simbol dan setiap simbol tidak bisa mengabstraksikan realitas secara sempurna. Tulisan ini mencoba untuk menelaah ide-ide pemikiran hermeneutika ‘Alî Ḥarb dan implikasinya terhadap dunia pemikiran Islam.

²Hermeneutika mempunyai asosiasi teologis dengan dewa Hermes dalam mitologi Yunani. Hermes disosiasikan sebagai transmisi yang ada di balik pemahaman manusia ke dalam bentuk yang dapat ditangkap oleh intelegensi. Hermes dalam peradaban Islam sering diasosiasikan dengan Nabi Idrîs, di kalangan Yahudi dengan Thoth dan dalam mitologi Mesir dengan Mûsâ. Richard E Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer* (Evanston: Northwestern University Press, 196), 13.

³I Bambang Sugiharto, *Postmodernisme: Tantangan bagi Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1996), 81.

⁴Secara triadik hermeneutika memiliki tiga unsur, yaitu (1) tanda (*sign*), pesan (*message*), (2) perantara dan (3) penyampaian kepada *audiens*. Dari ketiga unsur tersebut dapat dipahami secara implisit permasalahan konseptual hermeneutika ke dalam tiga hal yaitu, hakikat teks, cara-cara yang digunakan dalam memahami sebuah teks dan hubungan antara pemahaman dan penafsiran dengan pra-suposisi dan horizon *audiens*. Lihat Van A Harvey, “Hermeneutics” dalam Mircea Eliade (ed.), *Encyclopedia of Religion* (New York: Macmillan Publishing, 1987), 279.

Biografi ‘Alî Ḥarb

‘Alî Ḥarb adalah seorang pemikir kelahiran Lebanon pada tahun 1941. Ia menyelesaikan pendidikan akademisnya di Universitas Lebanon dan meraih master di bidang filsafat pada tahun 1978. Sejak tahun 1976 - 1993, dia mengajar filsafat Arab dan Yunani di almamaternya. Pada tahun 1995-1996, dia berkesempatan menempuh gelar ijazah *agregation* di universitas Paris Perancis. ‘Alî Ḥarb sudah mulai aktif menulis sejak tahun 1979. Artikel-artikelnya diterbitkan dalam berbagai surat kabar di Lebanon serta jurnal-jurnal kebudayaan Arab. ‘Alî Ḥarb juga aktif menyampaikan kuliah dalam berbagai simposium dan seminar tentang budaya dan pemikiran di negara-negara Arab luar Lebanon seperti Tunisia, Maroko, Bahrain, Suriah, Arab Saudi, Mesir, dan Kuwait. Kini ia mengajar di Universitas Beirut Lebanon.

Perhatian ‘Alî Ḥarb terutama adalah dalam bidang pemikiran bukan pada sastra atau seni, walaupun ia banyak menggunakan teori sastra dan filsafat dalam teorinya tentang teks. ‘Alî Ḥarb lebih mengidentikkan dirinya sebagai pemikir (*mufakkîr*) yang menurutnya berbeda dengan intelektual (*al-muthaqqaf*). Baginya, seorang intelektual adalah orang yang lantang bersuara atau melalui tulisannya berusaha mempertahankan kebebasan berpikir yang tertindas. Adapun pemikir adalah orang yang mendobrak arena yang tersingkirkan dari wilayah pemikiran. Karena itu perhatian seorang pemikir bersifat internal bukan eksternal, yaitu pada apa yang ia sebut sebagai *al-mumtani‘ ‘alâ al-tafkîr* (yang menghalangi berpikir) bukan pada *al-mamnû‘ wa al-mahzûrât al-mafrûdât min al-kebârij* (larangan berpikir yang didesakkan dari luar).⁵ Hal ini dapat dilihat dari beberapa karyanya yang lebih bersifat kritik terhadap wacana-wacana yang sedang berkembang di kalangan para pemikir Islam.

Pergumulannya dengan aliran filsafat Barat kontemporer dan analisisnya yang sedemikian kontroversial terhadap Islam membuat ‘Alî Ḥarb disejajarkan dengan pemikir muslim kontroversial, radikal, dan transformatif seperti Muḥammad Arkoûn (Aljazair, dikenal dengan proyek Kritik Nalar Islami), Muḥammad ‘Âbid al-Jâbirî (Maroko, dikenal dengan proyek Kritik Nalar Arab), Naṣr Ḥâmid Abû Zayd (Mesir,

⁵Alî Ḥarb, *al-Mamnû‘ wa al-Mumtani‘: Naqd al-Dhât al-Mufakkîrah* (Beirut: al-Markaz al-Thaqafi al-‘Arabî, 1985), 23.

dikenal dengan proyek Kritik Tekstualitas Qur'an atau Konsepsi Teks), Hasan Hanafi (Mesir, dikenal dengan proyek Kiri Islam atau Revolusi *Turâth*), dan lain-lain.⁶

Pemikiran 'Alî Ḥarb yang radikal untuk ukuran umat Islam Arab itu pula yang membuat 'Umar 'Abd Allâh Kâmil dalam *Silsilah Hiwâr ma'a Almânîyîn* (Seri Dialog dengan Para Sekular) menempatkan 'Alî Ḥarb sebagai pemikir barisan terdepan di antara para pemikir sekuler Islam yang perlu dibedah dan "ditelanjangi" pemikirannya. *Embelan* sekuler itulah yang membuat diri 'Alî Ḥarb semakin tenar dan eksis melenggang dalam gelanggang percaturan intelektual Timur Tengah dan Islam.⁷

Sebagai seorang pemikir, 'Alî Ḥarb tergolong produktif dalam menuangkan ide-idenya dalam tulisan. Di antara karyanya adalah serial bertajuk *al-Naṣṣ wa al-Ḥaḳîqah* yang terdiri dari *Naqd al-Naṣṣ* (1993), *Naqd al-Ḥaḳîqah* (1993), dan *al-Mamnû' wa al-Mumtani': Naqd al-Dhât al-Mufakkirah* (1996). Selain ketiga buku tersebut, karya-karya 'Alî Ḥarb yang lain adalah *al-Ta'wîl wa al-Ḥaḳîqah* (1985), *al-Ḥubb wa al-Fanâ'* (1990), *Lu'bah al-Ma'nâ* (1991), *As'ûlah al-Ḥaḳîqah wa Rahânât al-Fîkr* (1994), *al-Mâbiyah wa al-'Ilâqah* (1998), *al-Akbtâm al-Uṣûlîyah wa al-Sha'û'ir al-Taqaddumîyah* (2001), *Aṣnâm al-Naẓarîyah wa Atyâf al-Ḥurrîyah* (2001) serta beberapa buku dan artikel lainnya. Sedangkan karya terjemahannya antara lain *Aṣl al-'Anf wa al-Dawlah* (1985) karya Marcel Gauchet dan Pierre Clastres dan *Mantiq al-'Âlam al-Ḥayy* (1989) karya Francois Jacob.⁸

Dari Kritik Nalar Menuju Kritik Teks

Dapat dilihat bahwa sasaran utama karya-karya 'Alî Ḥarb adalah kritik terhadap berbagai wacana pemikiran yang sedang berkembang saat ini, dan dimulai dari kritiknya terhadap pola nalar yang digunakan. Ia membidik berbagai logika nalar yang sedang marak dalam wacana pemikiran beberapa intelektual Islam. Dalam memahami konsep nalar, 'Alî Ḥarb menilainya sebagai *ḥijâb* (tabir), di mana nalar satu menghalangi, menutupi, mengalahkan atau bahkan menghegemoni nalar

⁶M. Cholidul Adib Ach., "Menggugat Teks dan Kebenaran Agama: Analisa Pemikiran Ali Harb" dalam www.islamlib.com/23 Agustus 2003/diakses 6 Mei 2012.

⁷Ibid.

⁸'Alî Ḥarb, *Hermenutika Kebenaran*, terj. Sunarwoto Dema (Yogyakarta: LKiS, 2003), ix-x.

yang lain. Maksudnya, ketika mencoba melepaskan atau memecahkan hubungan dengan konsep nalar dan kemutlakannya, maka saat itu juga ia akan berhadapan dengan kekuatan nalar yang mengikat. Ikatan itulah yang telah membunuh satu dimensi dengan mengabaikan dimensi yang lain. Contohnya pada manusia yang bernalar (berakal), maka secara otomatis terlepas dari nalar (akal) kebinatangan dan kebodohan.

Begitu pula dengan adanya konsep nalar murni (kritik untuk Immanuel Kant), berarti melepaskan nalar intuisi dan empiris, nalar ilmiah menutupi nalar dongeng atau hikayat, nalar Arab menutupi nalar bukan Arab (kritik atas al-Jâbirî), nalar Islami menutupi nalar bukan Islami (kritik untuk Arkoûn), nalar tauhid menutupi nalar atheisme, nalar Barat menutupi nalar yang bukan Barat, dan seterusnya. Padahal hari ini adalah bukan hari kemarin atau besok, kata ‘Alî Ḥarb. Dengan ini, ‘Alî Ḥarb menolak istilah “kontemporer” untuk menyebut kondisi kekinian yang berarti menutupi “klasik” yang diistilahkan dengan kondisi masa lalu.⁹

Dengan munculnya istilah “nalar/akal/rasionalisme” untuk menunjuk sesuatu yang ternalar, berarti “membunuh” nalar intuisi (hati, perasaan), lisan (empiris), bahkan konsep ketuhanan. Akibatnya, semua nalar telah melepaskan sesuatu yang bukan menjadi substansinya. Dari sini, ‘Alî Ḥarb kemudian terobsesi ingin merekonstruksi nalar, anggapan atau penilaian. Akan tetapi menurutnya mustahil melakukan rekonstruksi anggapan, penilaian, dan nalar tanpa melakukan proses dekonstruksi terhadap “teks” yang telah mengadakan nalar-nalar. Dari kritik nalar inilah, pengembaraan ‘Alî Ḥarb dilanjutkan pada kritik teks, sebab teks-teks itulah yang menciptakan nalar-nalar. Untuk itulah ‘Alî Ḥarb membidik kajiannya kepada kritik teks. Dari Kritik Nalar (*Naqd al-‘Aql*) menuju Kritik Teks (*Naqd al-Naṣṣ*), itulah yang menjadi garapan ‘Alî Ḥarb.¹⁰

Kritik Teks ‘Alî Ḥarb

Salah satu ketertarikan ‘Alî Ḥarb terhadap teks adalah karena baginya teks bukan sekedar medium bagi ilmu pengetahuan, melainkan ia

⁹Ibid.

¹⁰‘Alî Ḥarb, *Kritik Nalar al-Qur’an*, terj. M. Faisol Fatawi (Yogyakarta: LKiS, 2003), 1.

sendiri adalah obyek pengetahuan yang berdiri sendiri. Kritik teks yang dikemukakan ‘Alî Ḥarb tampak lebih merupakan pembahasan tentang teori teks (*naẓariyah al-naṣṣ*) atau ilmu teks. Namun, ia lebih suka menyebutnya kritik teks (*naqd al-naṣṣ*), sebab menurutnya kritik teks melampaui konsep teks sebagaimana ia melampaui otoritas teks, karena kritik ditujukan untuk menyingkap konsep teks dan mendekonstruksi otoritas teks.¹¹

‘Alî Ḥarb tampaknya merupakan pemikir yang banyak mendapatkan inspirasi dari Derrida tentang kajian metafora dalam bahasa. Karya-karyanya banyak membidik tentang hakikat teks dari sudut pandang filsafat. Istilah teks, bagi ‘Alî Ḥarb adalah segala sesuatu yang eksis atau menyerupai dengan “teks” dalam pemikiran filsafat Jacques Derrida. Teks adalah lapangan sekaligus wahana kreativitas berpikir kritis. Di bawah ini, penulis mencoba untuk memberikan gambaran konsepsi ‘Alî Ḥarb tentang teks.

1. Teks adalah simbolisasi

Teks bukanlah wilayah dangkal yang transparan maknanya atau kedalaman yang di dalamnya tersimpan suatu makna, melainkan bagian yang kedangkalan dan kedalamannya beragam sehingga tidak bisa dipastikan. Teks dapat diibaratkan seperti fenomena gunung es. Di permukaan tampak sedikit dan sesungguhnya di kedalamannya lebih luas lagi. Teks yang baik menurut ‘Alî Ḥarb adalah jika ia tidak mengandung signifikansi yang tersedia dan final, bahkan sebaliknya merupakan ruang semantis dan kemungkinan tafsir. Hal ini disebabkan karena setiap kata selalu mengandung adanya metafora (*majāz*).

Dalam bahasa Indonesia, *majāz* sering dipadankan dengan kata metafora. Dalam kamus linguistik, metafora berarti pemakaian suatu kata atau ungkapan untuk suatu obyek atau konsep, berdasarkan kias atau persamaan.¹² Artinya di dalam *majāz* terjadi proses pengalihan satu makna kepada makna lainnya. Penggunaan *majāz* ini pada dasarnya berkaitan erat dengan keterbatasan fungsi deskriptif bahasa. Hal ini disebabkan karena pengalaman yang hendak diungkapkan dalam bentuk bahasa, selalu lebih luas, lebih mendalam dan lebih kompleks daripada bahasa itu

¹¹Ibid., 2.

¹²Harimurti Kridalaksana, *Kamus Linguistik* (Jakarta: Gramedia, 1983), 106.

sendiri. Keterbatasan bahasa akan tampak jika pengalaman yang implisit itu dieksplisitkan. Dengan kata lain, ketika seseorang mencoba untuk mendeskripsikan pengalamannya dengan menggunakan bahasa, maka deskripsi tersebut selalu tidak sama dengan pengalaman itu sendiri.¹³ Oleh karena itu manusia mempergunakan bahasa sesuai dengan kemampuannya, yang artinya juga bahwa bahasa digunakan bukan sebagaimana asalnya. Contohnya menurut ‘Alī Ḥarb adalah kata *qirā’ab* yang berarti *al-jam’ wa al-damm* (menghimpun dan mengumpulkan). Padahal realitas pemahaman manusia terhadap kata *qirā’ab* bukan sekedar berarti *al-jam’ wa al-damm* akan tetapi juga mengandung makna *al-tafriq wa al-tafkîk* (memisahkan dan membongkar). Hal ini menunjukkan bahwa tidak ada satu katapun yang lepas dari *majāz* atau metafora, sedangkan di dalam metafora terdapat fantasi dan simbolisasi serta majinasi dan alegori.¹⁴

2. Teks adalah wacana dan bukan realitas

‘Alī Ḥarb juga menilai bahwa teks adalah wujud yang independen, baik dari unsur penyusunnya maupun realitas-realitas luar supaya bisa dieksiskan di tengah-tengah realitas yang ada. Teks baginya adalah wacana yang sempurna setelah diakui dan diresmikan. Ia adalah pembicaraan yang menetapkan kemampuannya, mendapatkan ketunggalannya dan menjadi pengaruh yang dikembalikan kepada dirinya. Jadi teks bukanlah realitas. Kita tidak membaca teks karena ia merefleksikan suatu realitas, sebab suatu teks yang merefleksikan suatu realitas tidak lagi memiliki signifikansi karena ia berhenti seiring dengan berhentinya realitas. Kita membaca sebuah teks adalah dalam rangka melihat wacana yang ada di dalamnya untuk dapat digunakan pada realitas lainnya. Misalnya ketika kita membaca kembali *Muqaddimah* Ibn Khaldûn, hal ini dilakukan bukan sekedar untuk mengetahui realitas yang ada pada masa Ibn Khaldûn, akan tetapi dalam rangka mengetahui wacana yang berkembang saat itu, sehingga kita bisa memahami realitas yang ada saat ini atau mempersiapkan diri dalam rangka menyambut realitas yang akan datang. Artinya, dalam hal ini teks bukanlah sekedar

¹³Sukamta, “Majaz dalam al-Qur’an” (Disertasi--IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 1999), 10.

¹⁴‘Alī Ḥarb, *Kritik Kebenaran*, 26-27.

cerminan realitas, namun ia berkuat antara apa yang sedang terjadi dan apa yang mungkin harus terjadi.¹⁵

3. Teks berpotensi untuk menghalangi dan menutupi

Setiap “teks” mempunyai “strategi” untuk mempertahankan eksistensinya, yakni dengan cara menutup (*hijab*) terhadap “teks” lain. Dalam menghadapi “strategi” seperti ini perlu dilakukan kritik dari dimensi dzat dan teks. Solusi ‘Alī Ḥarb adalah dengan pemahaman *tamaththul* dan pemahaman *tamthil*. Strategi ini membuat ‘Alī Ḥarb tidak percaya terhadap “teks”. Bahkan ‘Alī Ḥarb menilai “perkataan” adalah tipu daya dan “teks” adalah bentuk penipuan yang selalu memberi batasan di antara dimensi yang berbeda. Sehingga ‘Alī Ḥarb melarang berinteraksi dengan apa yang teredaksikan dalam teks tersebut. Sebaliknya, ‘Alī Ḥarb menginginkan harus berinteraksi dengan apa yang tersembunyi dan tidak tersentuh oleh teks. Di sini, kita harus bisa mengukur kekuatan sebuah manuver “strategi” yang dilancarkan setiap “teks”.

Ukuran kekuatan sebuah teks adalah sebesar daya *hijab* dan daya tipuannya tersebut, tidak pada daya keautentikan, penjelasan, daya kontranya, atau daya penyatuannya. Artinya, kita harus memunculkan pemahaman yang bertolak belakang untuk menyingkap kamufase dan penipuan yang telah meng-*hijab*-nya. Dia mencontohkan dengan rumus pasangan, misalnya ketika sebuah teks menyatakan tentang “suami” maka secara implisit di dalamnya terkandung pembicaraan tentang “istri”, sebab tidak mungkin ada sebutan suami jika tidak ada istrinya. Demikian juga ketika sebuah teks menyatakan tentang “cantik”, maka secara implisit di dalamnya terkandung pembicaraan tentang “jelek”, sebab tidak akan ada sebutan cantik kalau tidak ada yang jelek.

4. Semua teks pada dasarnya adalah sama

Bagi ‘Alī Ḥarb, semua teks pada dasarnya, apapun bentuknya adalah sama. Hal yang membuat sebuah teks tampak berbeda dengan yang lainnya, ada pada sisi kekuatan dan kekokohan yang melandasinya. Adapun kekuatan teks, terletak pada penghalangan dan penipuannya, dan bukan pada aspek kejelasan dan kefasihannya. Sebuah teks terasa kian kokoh, ketika ia tidak jelas dan samar. Ia pun makin tampak kuat, apabila

¹⁵Alī Ḥarb, *Kritik Nalar*, 9.

tersedia keragaman dan perbedaan di dalamnya. Karena itu dalam pandangan ‘Alî Ḥarb, tidak ada bedanya antara teks al-Qur’an atau hadis dengan teks-teks lain, karena sama-sama berbentuk bahasa yang disusun dalam realitas yang dialogis/dialektis dengan realitas dan sama-sama berpotensi mengandung penilaian sehingga karenanya juga berpotensi meng-*hijâb* nalar (kebenaran) yang tidak diungkap dalam teks tersebut.¹⁶

Menurut penulis apa yang diungkapkan ‘Alî Ḥarb ini kurang benar. Semua teks pada dasarnya memang sama-sama merupakan susunan kata-kata, akan tetapi dalam proses penyusunan itulah yang kemudian memberikan perbedaan antara satu teks dengan teks lainnya. Adanya perbedaan inilah yang kemudian menjadikan sebuah teks tidak sama dengan teks lainnya. Sebagai contoh, al-Qur’an diakui sebagai teks yang mempunyai susunan yang begitu indah, yang berbeda dengan karya manusia. Hal ini menjadikan teks al-Qur’an sesuatu yang berbeda dengan teks lainnya, sehingga kita dapat dengan mudah untuk mendeteksi adanya penambahan dan pemalsuan yang dilakukan oleh orang yang tidak bertanggung jawab. Demikian juga dengan hadis Nabi. Ungkapan bahasa Nabi mengandung aspek *balâghah* yang begitu tinggi yang berbeda dengan kebanyakan manusia. Hal ini juga bisa menjadikan salah satu alat untuk membedakannya dengan hadis-hadis palsu yang dibuat oleh orang lain.

Metode Pembacaan ‘Alî Ḥarb terhadap Teks

Teks menurut ‘Alî Ḥarb hendaknya menjadi wilayah pemikiran atau kajian. Hal ini berarti bahwa teks membutuhkan suatu pembacaan yang bisa mengubah dirinya dari sekedar kemungkinan menjadi proses pengetahuan yang produktif. Oleh karena itu, syarat pembacaan dan alasan keberadaannya seharusnya berbeda dengan teks yang dibaca, menurut ‘Alî Ḥarb. Di samping itu, hendaknya pembacaan tersebut bisa mengungkap apa yang tidak atau belum ditemukan sebelumnya.¹⁷ ‘Alî Ḥarb membagi metode pembacaan ke dalam dua bentuk.

1. Bacaan mati (*qirâ’ah mayyitah*), yaitu suatu pembacaan yang mengasumsikan hanya ada satu makna atau gagasan tunggal yang bersifat tetap dan final. Bacaan tersebut adalah bacaan kaum

¹⁶Ibid., 7-8.

¹⁷Ibid., 20-21.

tekstualis (*ahl al-ẓâbir*) yang memahami teks sebagaimana adanya, secara *ḥarfīyah* tanpa adanya upaya untuk menakwilkan. Teks hanyalah mempunyai satu makna, yaitu makna lahir dan tidak ada makna metaforis.

2. Bacaan hidup (*qirâ'ah ḥayyah*), yaitu suatu bacaan yang mengupayakan adanya keragaman makna atau gagasan sebuah teks sesuai dengan keragaman taraf pemikiran pembaca dan cara pembacaannya. Bacaan seperti ini bukan berarti asal membaca hanya karena ingin mendapatkan keragaman makna, akan tetapi merupakan suatu kegiatan membaca yang berusaha mengajak teks untuk berdialog. Artinya ketika seseorang sedang membaca, maka pada waktu yang sama sebenarnya ia mengajak bicara dirinya. Ketika ia berusaha menyingkap jati diri teks, sebenarnya ia juga menyingkap jati dirinya sendiri. Cara membaca yang hidup mengasumsikan adanya lautan makna yang luas yang menjadi lahan bagi penakwilan.

Teks, menurut 'Alî Ḥarb membutuhkan pembacaan yang hidup, karena pembacaan yang hidup akan menyingkap dimensi atau lapisan makna yang belum tersentuh oleh teks. Bacaan yang hidup seperti ini mempunyai andil dalam upaya memperbaharui pemahaman kepada teks meskipun teks itu sendiri tidak berubah. Karenanya, hanya dengan pembacaan yang beragam, hidup, aktif, dan produktif terbuka peluang untuk menumbuhkan pelbagai dimensi baru yang bisa didapat dari teks.

Penting pula disadari, teks bukan sekadar medium ilmu pengetahuan, melainkan ia adalah obyek dari ilmu pengetahuan itu sendiri. Namun demikian, keberadaan teks acapkali menipu, membelenggu, menyesatkan, dan bahkan menyembunyikan kebenaran dan pesan yang ada di baliknya. Sehingga orang kerap tidak mampu menangkap pesan serta kebenaran yang dimaksud. Di situlah pentingnya kritik teks (*naqd al-naṣṣ*) guna membaca secara kritis-produktif muatan dalam dan di balik teks.

Sebaliknya, 'Alî Ḥarb sangat mengkritik pembacaan yang mati yaitu pembacaan *ḥarfīyah*. Pembacaan *ḥarfīyah* adalah pembacaan para tekstualis (*ahl al-ẓâbir*), yaitu orang-orang yang berpegang teguh pada tekstualitas teks, menjauhi tafsir dan takwil. Para tekstualis berpendapat bahwa di dalam teks hanya ada sisi lahir, dan bahwa kata hanya mengandung satu makna. Makna, menurut pendapat ini tampak dengan sendirinya,

menjelaskan dengan ungkapan yang dibaca atau ditulisnya sendiri dan tidak membutuhkan komentar ataupun penjelasan. Pendek kata, menurut pandangan ini, teks menjelaskan kehendak. Maknanya jelas, ucapannya pasti dan maksudnya terang.¹⁸

Pembacaan tekstual, menurut ‘Alī Ḥarb menimbulkan problem. Ketika menyatakan bahwa makna sebuah teks telah dijelaskan (*manṣūḥ ‘alayh*), hal ini berarti bahwa teks tersebut tidak memerlukan deduksi atau proses pemahaman lagi. Namun ketika mereka menjelaskan makna kata tersebut dengan kata yang lain, pada hakekatnya mereka telah mengubah perkataan dari kedudukannya. Apapun kedekatan kedua ungkapan tersebut dan apapun sasaran dan tujuannya, karena kata-kata, seperti yang telah ditetapkan para tekstualis sendiri, sesungguhnya disusun dan diurutkan untuk menumbuhkan makna-makna khusus tanpa lainnya. Jika kata-kata tersebut telah berganti atau berubah susunannya, maka hal itu tentu mengakibatkan perubahan makna.

Intinya di dalam bahasa tidak ada sinonim (*al-tarâduf*). Setiap sinonim, yaitu penempatan suatu kata atau ungkapan pada tempat yang lain, sesungguhnya merupakan penggunaan kalimat yang bukan semestinya pada pokoknya. Itulah *majāz* (metafora). Ia adalah mengeluarkan signifikansi dan mengubah makna kalimat pada makna yang dikandungnya. Jadi, ia adalah perubahan signifikansinya dan perubahan makna. Dengan demikian, ketika para tekstualis sengaja, bahkan memaksa menformulasikan ulang makna yang dikehendaki, maka mereka mengeluarkan aspek lahir dari teks untuk kemudian menakwilkan makna tersebut sekaligus menafikannya. Inilah kebuntuan pembacaan tekstual. Ia kadang menyusun ulang kata-kata dan memproduksi makna, dan kadang berujung pada diam atau cukup dengan mendengarkan teks dan memperhatikan bacaannya.¹⁹

Sebenarnya pembacaan *ḥarfīyah* adalah sesuatu yang tidak mungkin, sebab selagi komentar diberikan kepada suatu teks, maka di situ sudah terjadi penambahan (*idâfah*) dan pengurangan (*ḥadf*), sehingga juga terjadi pengantian dan perubahan. Menurut Ibn Ḥazm al-Andalusî, sebagian perawi hadis sudah memahami hal ini, sehingga ketika mereka

¹⁸‘Alī Ḥarb, *Kritik Kebenaran*, 8.

¹⁹Ibid., 9.

meriwayatkan sebuah hadis, mereka hanya menyampaikan apa yang dibacakan kepada mereka dan tidak menindaklanjutinya dengan komentar dan catatan apapun. Perubahan ucapan pada akhirnya akan mengakibatkan perubahan pemahaman. Setiap kata apapun akan kembali kepada pemiliknya.

Jika pembacaan tekstual menafikan apa yang dilihatnya, maka dengan penafiannya itu, yaitu dengan menegaskan pada makna tekstual itu sendiri dan penjelasannya, sesungguhnya pembacaan ini menutupi kebenaran bahwa dirinya telah mengemukakan suatu pandangan. Pendapat bahwa teks hanya memiliki makna lahir merupakan pendapat yang lahir dari pandangan bahwa teks mempunyai satu dimensi, satu wacana dan satu makna, sehingga tidak mempunyai kemungkinan lain, tidak memiliki kesamaran dan penyamaran, tidak memiliki metafora, tidak mempunyai sinonim dan takwil. Akibatnya, menurut pandangan ini makna diberikan secara langsung, tujuannya jelas tanpa adanya kesamaran di dalamnya dan asal-usulnya adalah murni tanpa adanya campuran dan bias. Namun, pembacaan seperti ini pada dasarnya hanya akan menjadikan pembaca pada puncak kepasifan, karena dia akan berusaha untuk menahan diri untuk berpendapat dan berbicara, yang artinya sebetulnya dia menahan diri untuk membaca. Inilah yang dikatakan ‘Alī Ḥarb dengan non-pembacaan (*‘an lâ qirâ’ab*).²⁰

Sebuah pembacaan adalah aktivitas pemikiran yang melahirkan perbedaan. Sebuah pembacaan pada dasarnya berbeda dari apa yang ingin dijelaskannya atau pada esensinya berbeda dari apa yang hendak dibacanya. Setiap pembacaan mewujudkan kemungkinan semantis yang belum terwujud sebelumnya. Ketika sebuah pembacaan tidak menghasilkan sesuatu yang baru, maka sesungguhnya di situ tidak terjadi suatu pembacaan, atau meminjam istilah ‘Alī Ḥarb adalah *‘an lâ qirâ’ab*.²¹

Pembacaan yang layak bukanlah menyatakan apa yang dikehendaki perkataan, melainkan menyatakan apa yang tidak dikatakan oleh perkataan, yang tidak hendak dikatakan atau menolak untuk dikatakan.²² Pembacaan seperti inilah yang diinginkan ‘Alī Ḥarb, karena dengan pembacaan model ini, kita akan bisa mengungkap makna yang

²⁰Alī Ḥarb, *Kitik Kebenaran*, 10.

²¹Ibid., 7.

²²Ibid., 28.

tersembunyi dalam teks, memperbaharui perkataan dan melahirkan makna-makna baru.

Sebagai contoh, misalnya penafsiran yang diberikan oleh Quraish Shihab ketika menjelaskan ayat 4-5 surat al-‘Alaq; *al-Ladhi ‘allam bi al-qalam. ‘allam al-insân mâ lam ya‘lam* (Yang mengajar (manusia) dengan perantaraan kalam Dia mengajar kepada manusia apa yang tidak diketahuinya). Quraish Shihab menyebutkan apa yang disebut dengan *ihtibâk*, yaitu tidak disebutkannya suatu keterangan yang sewajarnya ada dalam dua susunan kalimat yang bergandengan karena keterangan yang dimaksud telah ada pada kalimat yang lain. Dalam ayat di atas, kata “manusia” tidak disebutkan pada ayat ke-4, karena telah disebut pada ayat ke-5. Sedangkan pada ayat ke-5, kalimat “tanpa pena” tidak disebutkan, karena makna tersebut sudah diisyaratkan pada ayat ke-4 dengan disebutkannya kata “pena”. Dengan demikian, menurut Quraish Shihab kedua ayat ini dapat berarti “Dia (Allah) mengajarkan (kepada manusia) dengan pena (hal-hal yang telah diketahui sebelumnya) dan Dia mengajarkan manusia (tanpa pena) apa yang belum diketahui (sebelumnya). Kalimat “yang telah diketahui sebelumnya” disisipkan karena adanya isyarat pada susunan kedua yaitu “yang belum diketahui sebelumnya”²³

Dinamika Metafora dan Relativitas Kebenaran

Konsep ‘Alî Ḥarb tentang pembacaan yang hidup menekankan pada apa yang disebut dengan *majâz* atau metafora. Dengan menyatakan bahwa semua teks pada dasarnya merupakan simbol metaforis, maka ‘Alî Ḥarb membuka ruang bagi keragaman penafsiran dan makna. Menurut Stainton, dinamika makna metafora adalah justru karena adanya deviasi. Dalam pemaknaan literal jika makna hakiki X adalah P, maka ia akan tetap bermakna X adalah P. Tetapi dalam pemaknaan metaforis, jika X adalah P, maka maknanya bisa menjadi X adalah R atau yang lainnya.²⁴ Artinya pemahaman terhadap teks mungkin akan beragam dan berbeda. Namun, di sini perbedaan bukan lagi “aib” yang harus dihindari.

²³M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur’an*, Vol. 15 (Jakarta: Lentera Hati, 2002), 401.

²⁴Robert J. Stainton, *Philosophical Perspectives on Language* (Peterborough Ontario: Broadview Press, 1985), 177.

Sebaliknya ia merupakan potensi yang harus dihargai. Seorang pembaca dengan kadar intelektualitas yang berbeda, akan melahirkan bacaan yang berbeda pula.

Al-Ghazâlî sebagaimana yang dikutip Jawdat Sa'îd menyatakan bahwa ada empat tingkatan *wujûd* berkaitan dengan bahasa.

1. *Wujûd 'aynî* atau *wujûd khârijî*, yaitu *wujûd* yang ada pada dirinya sendiri. Disebut juga dengan *wujûd khârijî* karena ia berada di luar manusia, seperti wujudnya bulan, matahari dan lainnya.
2. *Wujûd dhibnî*, yaitu gambaran sebuah pikiran tentang *wujûd khârijî* seperti persepsi kita tentang halilintar.
3. *Wujûd lafẓî*, yaitu simbol berupa ungkapan atau ujaran yang mengacu pada *wujûd dhibnî*.
4. *Wujûd rasmî* atau *kitâbî*, yaitu simbol yang berupa tulisan atau angka yang mengacu pada *wujûd lafẓî*.²⁵

Makna atau gagasan yang dimaksud berada pada tataran *wujûd dhibnî*. *Wujûd dhibnî* mengacu pada *wujûd khârijî*. *Wujûd lafẓî* mengacu pada *wujûd dhibnî*. *Wujûd rasmî* mengacu pada *wujûd lafẓî*. Dari sini dapat dipahami bahwa teks yang merupakan *wujûd rasmî* merupakan lapisan paling atas dari pengetahuan manusia. Makna yang sebenarnya sebetulnya ada pada *wujûd khârijî*.

Teks hanyalah ungkapan metaforis *wujûd rasmî* tentang *wujûd khârijî*. *Wujûd rasmî* juga banyak ditentukan oleh *wujûd dhibnî*, padahal *wujûd dhibnî* masing-masing orang tidaklah sama. *Wujûd dhibnî* tentang halilintar antara seorang petani tentu jauh berbeda dengan seorang ahli fisika. Sedangkan pembacaan adalah upaya menumbuhkan *wujûd dhibnî* yang baru, karena itulah pemaknaan antara seseorang dengan yang lainnya pasti berbeda. Hal ini menurut 'Alî Ḥarb adalah sesuatu yang wajar.

Sistem pembacaan yang hidup dan kreatif dengan membongkar makna kebenaran yang tidak diungkap dalam teks membuat 'Alî Ḥarb mempertanyakan tentang makna suatu hakikat atau kebenaran. Karena, kebenaran atau hakikat itu ada dan diserap hanya berdasarkan apa yang tertulis dalam bentuk teks-teks yang ternyata menutupi hakikat atau kebenaran lain yang tidak diungkap dalam teks itu. Dari sinilah kritik kebenaran muncul.

²⁵Jawdat Sa'îd, *Iqra' wa Rabbuk al-Akram* (Damaskus: al-Iftâ' al-'Âmm, 1988), 43-44.

Bagi ‘Alī Ḥarb, kebenaran itu tidak tetap tetapi terwujud dalam bentuk kesementaraan, partikular, dan dalam proses yang panjang. ‘Alī Ḥarb menegaskan, kebenaran akan menjadi kebenaran minimal dari apa yang seharusnya “benar” pada batas, pada waktu, dan wilayah kebenaran yang bersifat universal. Artinya, kita akan menangkap dan memahami kebenaran sebagai eksistensi yang berbeda stereotipe dan penampakkannya, atau sebagai peristiwa yang bermacam-macam pembacaan dan bentuk-bentuk penangkapannya, atau sebagai teks yang jelas penafsiran, interpretasi dan metode penelitiannya. Kebenaran akan sangat mungkin hanya bisa menjadi sistem eksperimen atau proses untuk menjelaskan sesuatu sebagai pedoman prinsip, sistem aksioma, kerangka acuan untuk melihat sesuatu dan atau sebagai dasar pemikiran untuk meneliti. Sehingga apa yang paling bisa dan yang paling mungkin kita lakukan adalah menjadi saksi atas kebenaran itu sendiri.

Kesimpulan

Maski apa yang dibahas ‘Alī Ḥarb pada dasarnya sudah banyak dikemukakan oleh para pemikir yang lain. Namun seperti yang dia akui bahwa ia mencoba memotret sisi yang terlupakan dari pemikiran yang sedang berkembang, karena itu bagaimanapun juga apa yang ia lakukan merupakan sumbangan yang berharga dalam khazanah pemikiran Islam.

Bagi ‘Alī Ḥarb teks hanyalah ungkapan metaforis *wujūd rasmi* tentang *wujūd khâriji*, sementara *wujūd rasmi* juga banyak ditentukan oleh *wujūd dhibni* yang masing-masing orang tidaklah sama. Oleh karena itu, pembacaan yang hidup dan kreatif adalah dengan membongkar makna kebenaran yang tidak diungkap dalam teks, karena kebenaran atau hakikat itu ada dan diserap hanya berdasarkan apa yang tertulis dalam bentuk teks-teks yang ternyata menutupi hakikat atau kebenaran lain yang tidak diungkap dalam teks itu.

Sebagai seorang kritikus nalar, ‘Alī Ḥarb berusaha masuk melalui jalan lain untuk melakukan dekonstruksi melalui pondasi teks. Sekalipun demikian, bagi umat Islam perlu untuk melakukan kritik atas nalar al-Qur’an. Dengan kata lain, bagaimana kita melakukan penalaran dan pemahaman terhadap al-Qur’an. Sebagai Kalam Tuhan, al-Qur’an sudah pasti kebenarannya, tapi pemahaman manusia atas Kalam tersebut selalu terbuka untuk melahirkan sebuah pembaharuan, bahkan dekonstruksi.

Teks al-Qur'an membutuhkan usaha kreatif akal manusia untuk menyingkap (*al-kashf*), menerangkan (*al-idâh*), dan menjelaskan (*al-ibânah*) makna yang tersembunyi di balik teks al-Qur'an sebatas kemampuan manusia, dan sesuai dengan problem sosial kemanusiaan yang dihadapi umat Islam sebagai konteks yang selalu berkembang.

Daftar Rujukan

- Gadamer, Hans George. *Philosophical Hermeneutics*, terj. David E Linge. California: California Univesity Press, 1976.
- Ḥarb, 'Alî. *al-Mamnû' wa al-Mumtani': Naqd al-Dhât al-Mufakkirah*. Beirut: al-Markaz al-Thaqafî al-'Arabî, 1985.
- _____. *Hermenutika Kebenaran*, terj. Sunarwoto Dema. Yogyakarta: LKiS, 2003.
- _____. *Kritik Nalar al-Qur'an*, terj. M. Faisol Fatawi. Yogyakarta: LKiS, 2003.
- _____. *Kritik Kebenaran*, terj. Sunarwoto Dema. Yogyakarta: LKiS, 2004.
- Harvey, Van A. "Hermeneutics" dalam Mircea Eliade (ed.), *Encyclopedia of Religion*. New York: Macmillan Publishing, 1987.
- Kridalaksana, Harimurti. *Kamus Linguistik*. Jakarta: Gramedia, 1983.
- Palmer, Ricahrd E. *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Diltbey, Heidegger, and Gadamer*. Evanston: Northwestern University Press, 1996.
- Sa'îd, Jawdat. *Iqra' wa Rabbuk al-Akram*. Damaskus: al-Ifta' al-'Amm, 1988.
- Shihab, M. Quraish. *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*, Vol. 15. Jakarta: Lentera Hati, 2002.
- Stainton, Robert J. *Philosophical Perspectives on Language*. Peterborough Ontario: Broadview Press, 1985.
- Sugiharto, I Bambang. *Postmodernisme, Tantangan bagi Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 1996.
- Sukamta. "Majaz dalam al-Qur'an". Disertasi--IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 1999.
- Adib, M. Cholidul Ach. "Menggugat Teks dan Kebenaran Agama: Analisa Pemikiran Ali Harb". www.islamlib.com 23 Agustus 2003/diakses 6 Mei 2012.