

HERMENEUTIKA

Sejarah, Metodologi, dan Aplikasi Pemahaman Teks
dari Klasik hingga Kontemporer



Dr. Luqman Abdul Jabbar, M.S.I.
Drs. H. Rustam A, M.Pd.

IAIN Pontianak Press
Pontianak, 2025

HERMENEUTIKA

Sejarah, Metodologi, dan Aplikasi Pemahaman Teks
dari Klasik hingga Kontemporer

Untuk Kalangan Akademik, Peneliti,
dan Peminat Kajian Al-Qur'ān

Dr. Luqman Abdul Jabbar, M.S.I.

Drs. H. Rustam A, M.Pd.

IAIN Pontianak Press

Pontianak, 2025

Hermeneutika

Sejarah, Metodologi, dan Aplikasi Pemahaman Teks dari Klasik
hingga Kontemporer

Penulis:

Dr. Luqman Abdul Jabbar, M.S.I.

Drs. H. Rustam A, M.Pd.

Editor:

Galuh Laila Marlina

Proofreader:

Ahmad Ghozali

Layout & Desain Cover:

Setia Purwadi

xv + 310 halaman; 15,5 × 23 cm

© Hak Cipta Luqman Abdul Jabbar dan Rustam A
Hak penerbitan dimiliki oleh IAIN Pontianak Press.

Dilarang mengutip, menggandakan, atau mengopi sebagian
atau seluruh isi buku ini dengan cara apa pun, termasuk
dengan mesin fotokopi, tanpa izin sah dari penerbit.

Cetakan Pertama, 10 Maret 2025

IAIN Pontianak Press

Jl. Letjend Soeprapto No. 19 Pontianak

<https://iainpontianak.press/>

Kata Pengantar

Hermeneutika, pada pemakaian paling jujur, adalah nama bagi kerja yang sudah lebih tua daripada kata itu sendiri: kerja menanggung jarak antara ujaran dan makna, antara yang ditulis pada satu zaman dan yang dibaca pada zaman lain, antara kehendak yang tidak lagi hadir dan tanggung jawab yang masih harus dipikul. Pembaca yang membuka halaman ini mungkin datang dengan dua prasangka yang bertolak belakang. Yang pertama mencurigai hermeneutika sebagai impor yang akan mengendurkan kesetiaan pada teks suci, undang-undang, atau naskah kanonik. Yang kedua mengagungkannya sebagai kunci modernitas, seolah seluruh tradisi tafsir pra-abad kesembilan belas hanyalah pra-sejarah yang menunggu diluruskan dari Berlin atau Freiburg. Buku ini ditulis untuk menolak kedua prasangka itu tanpa meredakan ketegangan yang memang harus dijalani.

Judul turunan yang dipilih—*Sejarah, Metodologi, dan Aplikasi Pemahaman Teks dari Klasik hingga Kontemporer*—bukan hiasan. Sejarah diperlukan agar istilah Jerman tidak menjadi jimat. Metodologi diperlukan agar seni memahami tidak menjadi selera. Aplikasi diperlukan agar filsafat tidak mengambang di atas udara seminar, melainkan diuji pada surat Kartini, naskah Proklamasi, Undang-Undang Cipta Kerja, roman *Sitti Nurbaya*, iklan pinjaman daring, mitos Ratu Laut Kidul, dan perjanjian syarat-ketentuan digital. Urutan delapan bab mengikuti alur yang sudah mapan dalam historiografi hermeneutika, tetapi setiap bab sengaja dibuka pada percakapan dengan kitab Arab, *uṣūl al-fiqh*, ilmu tafsir, dan *balaghah*. Percakapan itu bukan upaya “mengislamkan

Hermes”, bukan pula upaya “membaratkan tafsir”. Ia adalah pengakuan bahwa problem jarak tanda–maksud bersifat lintas peradaban, sementara jawaban masing-masing tradisi tetap berbeda dalam otoritas, korpus, dan taruhan etisnya.

Buku ini disusun sebagai referensi bagi kalangan akademik, peneliti, dan peminat kajian Al-Qur’ān. Ia tidak dirancang sebagai bahan kuliah dengan daftar capaian dan soal latihan, melainkan sebagai peta kerja yang dapat dimasuki dari berbagai pintu: filsafat pemahaman, historiografi tafsir, kritik wacana keagamaan, dan pembacaan teks hukum serta budaya. Pembaca yang membutuhkan peta tokoh dan periodisasi akan menemukannya pada bab-bab awal. Pembaca yang membutuhkan genealogi—siapa yang berwenang, dengan dalil apa, dan bagaimana suatu teori dapat menjadi ideologi—akan menemukannya pada ketegangan yang dijalin ke dalam narasi, bukan pada lampiran latihan. Yang dituntut hanyalah kesediaan turun ke sumber primer—meski melalui terjemahan yang dipertanggungjawabkan—serta ke jurnal dan kitab yang sitasinya tercantum.

Keputusan untuk menyertakan secara sistematis artikel jurnal dan kitab berbahasa Arab memiliki alasan keilmuan. Artikel jurnal menandai bahwa hermeneutika adalah medan riset yang hidup, bukan museum tokoh. Kitab Arab menandai bahwa pembaca yang tumbuh dalam ekosistem pesantren, kajian ushuluddin, atau studi hukum Islam sudah memiliki perangkat semantik yang canggih—*‘ibārah*, *majāz*, *maqāṣ id*, *siyāq*, *ta’wīl*—sebelum bertemu kata *Vorverständnis*. Mengabaikan perangkat itu adalah pemborosan. Menyamakannya secara naif dengan kamus Heidegger atau Gadamer adalah kekeliruan lain. Sikap yang dituntut buku ini

adalah analogi yang terkendali: kemiripan struktural diakui, perbedaan ontologis dan teologis tidak dihapus.

Naskah ini juga menolak dua kemewahan. Kemewahan pertama adalah spekulasi tanpa kutipan. Setiap bab memuat kutipan langsung dari karya utama untuk dibedah, bukan untuk dibiarkan sebagai ornamen. Kemewahan kedua adalah aplikasi yang hanya berupa slogan “relevan bagi Indonesia”. Contoh-contoh yang dipilih sengaja konkret dan, pada beberapa bab, sengaja tidak nyaman: undang-undang ketenagakerjaan, iklan utang, klausul arbitrase pada layar gawai. Hermeneutika yang tidak sanggup menyentuh teks semacam itu belum layak disebut ilmu pemahaman; ia baru kamus tokoh.

Ucapan terima kasih secara akademik ditujukan kepada tradisi yang dikutip, yang saling menegur di dalam halaman-halaman ini: dari Aristoteles dan al-Fārābī hingga Ricoeur dan Abū Zayd, dari Schleiermacher hingga al-Jurjānī, dari Habermas hingga al-Jābirī. Kekurangan naskah tetap pada penulis. Pembaca diundang untuk memperlakukan buku ini sebagaimana buku ini memperlakukan teks lain: dengan prasangka yang disadari, dengan ketelitian filologis, dan dengan tanggung jawab pada tubuh yang terkena tafsir.

Pontianak–Jakarta,	10	Maret	2025
Dr. Luqman	Abdul	Jabbar,	M.S.I.
Drs. H. Rustam A, M.Pd.			

Selamat membaca, dan selamat menanggung jarak.

Catatan tentang Susunan Buku

1. Alur delapan bab

Buku ini dirancang linier, tetapi dapat dibaca secara tematik. Bab I memberi akar sejarah hermeneutika klasik, termasuk percakapan dengan tafsir dan uşûl. Bab II–III berada pada poros metodologis-epistemologis (Schleiermacher dan Dilthey). Bab IV–V melakukan belokan ontologis-filosofis (Heidegger dan Gadamer). Bab VI memasukkan kritik ideologi (Habermas). Bab VII menengahi konflik aliran melalui Ricoeur. Bab VIII meradikalkan pertanyaan tentang pengarang, wacana, dan kuasa (Barthes, Derrida, Foucault), lalu memasang pagar etis. Pembaca dianjurkan tidak meloncat ke “dekonstruksi” sebelum menguasai lingkaran bagian–keseluruhan dan perbedaan *Erklären–Verstehen*. Bagian E setiap bab adalah laboratorium: teori diuji pada teks yang akrab dalam kehidupan publik Indonesia, bukan sebagai hiasan “kearifan lokal”.

2. Dua cakrawala pembacaan

Pada taraf ensiklopedis, buku ini menyediakan definisi, tokoh, periodisasi, dan contoh aplikasi yang terarah. Pada taraf genealogis, setiap bab menanyakan apa yang disembunyikan apabila suatu pendapat dijadikan metode resmi: siapa yang berwenang menafsir, dengan dalil apa, dan bagaimana teori dapat menjadi ideologi. Kedua cakrawala itu tidak dipisah menjadi “pengantar” dan “lanjutan”; keduanya dijalin dalam satu narasi. Plagiarisme tafsir—menyalin pendapat mufassir dari media daring tanpa membuka kitab—dianggap

pelanggaran akademik yang setara dengan menyalin teori Eropa dari ensiklopedia populer.

3. Konvensi sitasi dan bahasa

Sitasi memakai gaya APA dalam teks, misalnya (Gadamer, 2004, hlm. 307) atau (al-Zarkasyī, 1957/1376 H, jilid 2, hlm. 15). Judul kitab Arab ditransliterasikan pada daftar pustaka menurut Pedoman Transliterasi Arab-Latin SKB Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Nomor 158/1987 dan Nomor 0543 b/U/1987, yang dilampirkan lengkap setelah catatan ini. Pada kutipan langsung, teks Arab ditampilkan dalam aksara aslinya. Istilah teknis Jerman, Yunani, dan Arab yang pertama kali muncul diberi padanan Indonesia, kemudian boleh dipakai dalam bentuk aslinya. Tumpukan istilah asing tidak menggantikan argumen. Judul karya yang sudah terbit dalam ejaan lain (Inggris, Perancis, atau ejaan Indonesia lama pengarang) tidak diubah.

4. Etika tafsir

Menafsir adalah tindakan publik yang dapat menyembuhkan dan dapat melukai. Relativisme “segala tafsir sama benar” dan dogmatisme “hanya tafsir kami yang tafsir” sama-sama ditolak. Pagar itu dirumuskan ulang pada Bab VII (lengkung kecurigaan–pemulihan) dan Bab VIII (batas dekonstruksi). Bagi kajian Al-Qur’ān, hukum, dan ilmu sosial, pagar itu bukan moralisme tambahan, melainkan bagian dari metode.

5. Menghubungkan sitasi dengan Mendeley

Seluruh sumber buku ini telah dikemas dalam berkas *Hermeneutika_Pustaka.ris* dan *Hermeneutika_Pustaka.bib* yang

tersimpan di folder yang sama dengan naskah Word. Kedua berkas itu adalah format tukar-menukar pustaka yang dibaca Mendeley secara native. Alur yang dianjurkan: (1) buka Mendeley Reference Manager atau Mendeley Desktop; (2) pilih *File → Import → RIS/BibTeX* lalu impor *Hermeneutika_Pustaka.ris*; (3) di Microsoft Word, buka add-in *Mendeley Cite* (tab Referensi); (4) pilih gaya *American Psychological Association 7th edition* agar selaras dengan sitasi dalam naskah; (5) tempatkan kursor pada Daftar Pustaka, lalu pilih *Insert Bibliography* apabila ingin menghasilkan ulang daftar dari perpustakaan Mendeley.

Pedoman Transliterasi Arab-Latin

Transliterasi Arab-Latin dalam buku ini mengikuti *Pedoman Transliterasi Arab-Latin* yang ditetapkan melalui Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia Nomor 158 Tahun 1987 dan Nomor 0543 b/U/1987. Pedoman itu adalah standar resmi yang lazim dipakai pada terbitan akademik keislaman di Indonesia. Beberapa penyesuaian teknis dicatat pada bagian akhir: judul karya yang sudah terbit dalam ejaan lain tidak diubah; nama diri yang sangat mapan dalam sitasi internasional dicantumkan padanannya apabila ejaan SKB berbeda.

A. Konsonan

Arab	Nama	Latin	Arab	Nama	Latin
ا	alif	tidak dilambangkan	ط	ṭa	ṭ
ب	ba	b	ظ	ẓa	ẓ
ت	ta	t	ع	‘ain	‘
ث	ṣa	ṣ	غ	gain	g
ج	jim	j	ف	fa	f
ح	ḥa	ḥ	ق	qaf	q
خ	kha	kh	ك	kaf	k
د	dal	d	ل	lam	l
ذ	ẓal	ẓ	م	mim	m
ر	ra	r	ن	nun	n

ز	zai	z	و	wau	w
س	sin	s	هـ	ha	h
ش	syin	sy	ء	hamzah	'
ص	ṣad	ṣ	ي	ya	y
ض	ḍad	ḍ			

Hamzah (ء) yang terletak di awal kata mengikuti vokalnya tanpa tanda: *aḥ mad*, bukan *'aḥ mad*. Hamzah di tengah atau di akhir kata dilambangkan apostrof: *ta'wīl*, *syai'*. 'Ain (ع) dilambangkan ' (tanda kutip tunggal buka) pada semua posisi: *'ilm*, *syarī'ah*, *ijmā'*.

B. Vokal

Tanda	Nama	Latin	Contoh
ﻻ	fathāh	a	كُتِبَ = kataba
ﻻِ	kasrah	i	سُئِلَ = su'ila
ﻻُ	ḍammah	u	يُكْتُبُ = yaktubu

Vokal rangkap: fathāh + yā' mati = *ai* (*kaifa*); fathāh + wau mati = *au* (*ḥ aula*).

Vokal panjang (madd): fathāh + alif atau alif maqṣūrah = *ā* (*qāla*, *Mūsā*); kasrah + yā' mati = *ī* (*qīla*); ḍammah + wau mati = *ū* (*yaqūlu*). Tanda sirkumfleks (â, î, û) tidak dipakai.

C. Syaddah, tā' marbūṭ ah, dan alif lām

Syaddah dilambangkan dengan huruf kembar: *nazzala*, *rabbana*, *al-ḥ aqq*, *naṣ ṣ* .

Tā' marbūṭ ah mati dilambangkan *h*: *ḥ ikmah, al-Madīnah al-munawwarah*. Tā' marbūṭ ah hidup pada idāfah dilambangkan *t*: *wah dat al-wujūd, Naẓ ariyyat al-ta'wīl*. Tā' marbūṭ ah pada kata yang sudah diserap ke bahasa Indonesia dan tidak sedang dibedah sebagai istilah teknis boleh ditulis tanpa titik: *hikmah, sunnah*.

Alif lām qamariyah ditulis *al-* lengkap: *al-qalam, al-kitāb, al-Qur'ān*. Alif lām syamsiyah, menurut bunyi SKB, mengikuti huruf syamsiyah: *asy-syams, ad-dār, at-tafsīr*. Dalam buku ini, nama kitab dan nama diri yang sudah lazim dalam indeks akademik tetap memakai *al-* plus huruf pertama ism (*al-Syāt ibī, al-Suyūṭ ī, al-Ṭabarī*) agar entri daftar pustaka mudah dilacak, tanpa menghapus kaidah syamsiyah pada istilah lepas (*asy-syarī'ah* apabila dituliskan menurut bunyi).

D. Kata sandang, preposisi, dan nama diri

Kata sandang *al-* ditulis huruf kecil di tengah kalimat dan huruf besar pada awal kalimat serta pada unsur pertama nama kitab dalam daftar pustaka. Preposisi Arab yang diserap (*fī, min, 'an, ilā, bi, li, wa*) ditulis terpisah: *fī uṣ ūl al-tafsīr, al-burhān fī 'ulūm al-Qur'ān*.

Ibn, bint, Abū, dan Umm ditulis lengkap pada nama klasik: *Ibn Rusyd, Abū Ḥāmid al-Gazālī, Ibn 'Arabī*. Ejaan *Ibn Rushd* dan *al-Ghazālī* yang muncul pada judul atau sitasi berbahasa Inggris tidak diubah, karena itu adalah bentuk yang tercetak pada sumber. Dalam uraian bahasa Indonesia, ejaan SKB yang dipakai ialah *Ibn Rusyd* (رشد = r-sy-d) dan *al-Gazālī* (غ = g).

E. Istilah yang sudah menjadi kata Indonesia

Beberapa lema sudah menjadi kosakata Indonesia dan, pada pemakaian lepas, tidak selalu diberi titik diacritic: tafsir, hadis, fikih, kalam, tasawuf, qias, ijmak, nas, lafal, zahir dalam frasa umum. Apabila lema yang sama sedang dibedah sebagai istilah teknis Arab—dibandingkan dengan padanan Jerman, atau diletakkan dalam pasangan *ẓāhir/bāṭin*, *naṣṣ/ẓāhir*, *uṣūl/furū'*—ejaan SKB yang lengkap dikembalikan. Judul kitab, nama pengarang Arab, dan istilah yang menjadi poros argumen selalu ditransliterasikan secara penuh.

F. Aksara Arab dalam naskah

Kutipan langsung dari kitab ditampilkan dalam aksara Arab pada badan bab, lalu dijelaskan dalam terjemahan Indonesia. Transliterasi tidak menggantikan kutipan Arab itu; ia hanya menolong pelacakan istilah dan entri daftar pustaka. Titik dua di bawah *ḥ*, *ṣ*, *ḍ*, *ṭ*, *ẓ* dan titik di atas *ṣ*, *ẓ* tidak boleh dihilangkan pada judul kitab. Syin selalu *sy*, bukan *sh* atau *š*. Ain dan hamzah tidak boleh ditukar.

Daftar Isi

Halaman Hak Cipta.....	ii
Kata Pengantar	iii
Catatan tentang Susunan Buku	vi
Pedoman Transliterasi Arab-Latin.....	ix
Bab I Akar Sejarah dan Transisi Hermeneutika Klasik	1
A. Pengantar Etimologis dan Konseptual	1
B. Tiga Bentuk Hermeneutika Awal.....	10
C. Otoritas, Historisitas, dan Etika Naql.....	20
D. Contoh Aplikatif: Doktrin Empat Lapis Makna	23
E. Catatan Penutup	32
Bab II Hermeneutika Romantis — Memahami Sang	
Pengarang.....	35
A. Hermeneutika Universal.....	35
B. Interpretasi Gramatikal.....	42
C. Interpretasi Psikologis	48
D. Lingkaran Hermeneutik Awal	53
E. Contoh Aplikatif: Surat-Surat R.A. Kartini	58
Bab III Hermeneutika Metodologis — Ilmu Kemanusiaan	
dan Sejarah	68
A. Demarkasi Ilmu Pengetahuan.....	69
B. Konsep Pengalaman Hidup / Erlebnis	79
C. Objektifikasi Kehidupan.....	86
D. Keterbatasan Empati Romantis.....	93
E. Contoh Aplikatif: Teks Proklamasi Kemerdekaan RI	99
Bab IV Hermeneutika Ontologis — Pemahaman sebagai	
Cara Mengada	106

A. Dari Epistemologi ke Ontologi.....	107
B. Faktisitas dan Keterlemparan	115
C. Pra-pemahaman / Vor-struktur	120
D. Lingkaran Hermeneutik Eksistensial	125
E. Contoh Aplikatif: Pembacaan UU Cipta Kerja	130
Bab V Hermeneutika Filosofis — Peleburan Cakrawala	
Masa	139
A. Gugatan atas Metode Saintifik	141
B. Rehabilitasi Prasangka dan Tradisi	151
C. Peleburan Cakrawala / Fusion of Horizons.....	158
D. Wirkungsgeschichte / Sejarah Pengaruh	165
E. Contoh Aplikatif: Sitti Nurbaya dan Lensa Gender Abad ke-21	172
Bab VI Hermeneutika Kritis — Membongkar Dominasi dan	
Ideologi.....	178
A. Kritik Terhadap Gadamer.....	181
B. Hermeneutika sebagai Psikoanalisis Sosial	190
C. Hermeneutika Emansipatoris.....	196
D. Syarat Komunikasi Ideal	201
E. Contoh Aplikatif: Iklan Pinjaman Daring dan Narasi Kerja Fleksibel.....	207
Bab VII Hermeneutika Teks dan Metafora — Pemulihan	
Makna	212
A. Otonomi Teks dan Distansiasi	212
B. Dua Jalan Hermeneutika	220
C. Tindakan Menerjemahkan sebagai Paradigma.....	229
D. Membedah Makna Metaforis	235
E. Contoh Aplikatif: Mitos Ratu Laut Kidul.....	242

Bab VIII Dekonstruksi dan Prospek Kontemporer	249
A. Matinya Sang Pengarang	249
B. Dekonstruksi Jacques Derrida	256
C. Arkeologi Pengetahuan Michel Foucault	264
D. Kritik dan Limitasi Postmodernisme	271
E. Contoh Aplikatif: Syarat dan Ketentuan Digital	277
Penutup	284
Glosarium	286
Daftar Pustaka.....	293
Biografi Penulis	309

BAB I

AKAR SEJARAH DAN TRANSISI HERMENEUTIKA KLASIK

Istilah, periodisasi, dan tokoh kunci disiapkan di sini sebelum teori pemahaman universal Schleiermacher dibahas pada Bab II. Yang ditelusuri bukan daftar nama, melainkan pergeseran hermeneutika dari praktik mitologis dan biblis menjadi disiplin ilmu tekstual—sebuah peta perselisihan tentang otoritas, bahasa, dan historisitas. Percakapan sumber primer Yunani-Latin, artikel jurnal, dan kitab Arab dijalankan karena ketiganya, pada korpusnya masing-masing, menghadapi soal yang sama: bagaimana ujaran merujuk kepada makna tanpa jatuh ke kesewenangan atau ke literalisme yang mematikan.

A. Pengantar Etimologis dan Konseptual

Kata “hermeneutika” tidak lahir di kajian filsafat modern. Ia mengendap dari mitologi Yunani tentang Hermes, dewa yang bertugas membawa pesan Olympus kepada manusia. Hermes bukan kurir netral. Ia merundingkan jarak antara yang ilahi dan yang fana, antara maksud yang tersembunyi dan bahasa yang dapat didengar. Richard E. Palmer (1969, hlm. 13–14) merinci tiga nuansa kerja Hermes yang kemudian mengendap dalam verba Yunani *hermēneuein*: mengungkapkan atau menyatakan (*to express*), menjelaskan (*to explain*), dan menerjemahkan (*to translate*). Ketiga nuansa itu tidak identik. Mengungkapkan berarti membuat sesuatu yang batin menjadi lahir; menjelaskan berarti menata ulang pernyataan agar masuk akal bagi pendengar tertentu; menerjemahkan berarti

memindahkan makna dari satu sistem tanda ke sistem tanda lain. Jean Grondin (1994, hlm. 1–3) menekankan bahwa dari awal sudah tersirat ketegangan: pembawa pesan harus setia kepada sumber, tetapi kesetiaan itu hanya mungkin jika ia “berkhianat” secara produktif terhadap bunyi harfiah, sebab bahasa dewa tidak pernah tiba utuh di telinga manusia. Hermeneutika, dengan demikian, sejak semula adalah seni menanggung jarak, bukan teknik menghapus jarak.

Mitologi Hermes juga menyimpan peringatan etis yang jarang diangkat dalam pengantar disiplin ini. Hermes adalah pelindung musafir dan, pada saat yang sama, pelindung pencuri serta penemu akal-akalan. Ia dewa batas (*limen*) dan dewa tipuan yang halus. Anthony C. Thiselton (1992, hlm. 9–11) menempatkan ambiguitas itu sebagai benih problem hermeneutis yang terus berulang: setiap tafsir berpotensi menjadi jembatan dan, pada saat yang sama, menjadi penyelundupan kepentingan. Ketika pembaca menghafal bahwa hermeneutika “berasal dari Hermes”, yang harus dipahami bukan etimon yang lucu, melainkan struktur antropologis komunikasi. Ada pengirim yang tidak hadir secara langsung, ada pesan yang melewati medium, dan ada penerima yang hidup dalam dunia lain. Ketiganya tidak pernah berimpit sempurna. Gerald L. Bruns (1992, hlm. 1–8) menunjukkan bahwa kesadaran akan ketidakberimpitan itu sudah ada pada kebudayaan kuno, jauh sebelum kata “hermeneutika” menjadi nama disiplin. Yang berubah kemudian bukan adanya tafsir, melainkan cara tafsir itu dipertanggungjawabkan secara publik sebagai ilmu.

Pada Plato, problem Hermes diangkat dari mitologi ke dialog filosofis. Dalam *Ion*, Sokrates menempatkan rapsodis

sebagai “penafsir para penafsir”: penyair terilhami dewa, lalu rapsodis menafsirkan penyair kepada khalayak. Ion mahir mendeklamasikan Homerus, tetapi gagal menjelaskan mengapa ia mahir. Ilham dan teknik berpisah. Plato (1997/sekitar 390-an SM, *Ion* 533d–535a) memakai ironi itu untuk menggugat klaim keahlian yang tidak sanggup memberi logos. Hermeneutika di sini belum menjadi metode, tetapi sudah menjadi pertanyaan: apakah menafsir adalah keahlian yang dapat diajarkan, atau sekadar ketertinggalan ilham? Dialog *Cratylus* menambahkan poros lain. Cratylus berargumen bahwa nama memiliki kaitan alamiah dengan benda; Hermogenes berargumen bahwa nama adalah konvensi. Sokrates menguji keduanya dan meninggalkan ketegangan yang tidak diselesaikan secara murah. Jika nama alamiah, tafsir adalah penyingkapan esensi; jika nama konvensional, tafsir adalah rekonstruksi kesepakatan komunitas. Kathy Eden (1987, hlm. 59–64) membaca warisan retorika kuno ini sebagai jembatan antara filologi dan hukum: menafsir kata berarti menimbang apakah makna diikat oleh kodrat, oleh adat berbahasa, atau oleh kehendak pembicara. Ketegangan itu akan muncul kembali pada uṣūl al-fiqh ketika ulama membedakan *wadh’* bahasa, *isti’mal* pemakaian, dan *iradah* kehendak mutakallim.

Aristoteles menuliskan langkah yang lebih teknis dalam *Peri Hermēneias* atau *De Interpretatione*, sebuah risalah yang dalam tradisi Arab dikenal sebagai *Kitāb al-‘Ibārah*. Bukan kebetulan bahwa judul Arab itu memuat kata *‘ibārah*, “ungkapan” atau “ibarat”, yang kemudian menjadi salah satu istilah kunci semantik uṣūl. Aristoteles (1984/sekitar 350-an SM, 16a3–8) menetapkan bahwa bunyi ujaran adalah simbol afeksi jiwa, dan tulisan adalah simbol bunyi ujaran. Afeksi jiwa,

katanya, sama bagi semua manusia, sedangkan ujaran dan tulisan berbeda. Di sini hermeneutika belum berarti tafsir kitab suci, melainkan teori tentang bagaimana pernyataan (*apophansis*) dapat benar atau salah. Hanya kalimat yang menggabungkan atau memisahkan yang masuk wilayah kebenaran. Nama tunggal, seruan, atau doa belum “hermeneutis” dalam arti logis itu. Palmer (1969, hlm. 20–26) mengingatkan bahwa warisan Aristotelian ini penting karena ia memindahkan persoalan dari ilham rapsodis ke struktur proposisi. Menafsir tidak lagi semata-mata “menerima ilham”, melainkan menganalisis bagaimana tanda, pikiran, dan dunia terjalin. Pergeseran itu adalah benih ilmu: objeknya dapat diuraikan, kesalahannya dapat ditunjukkan, dan aturannya dapat diajarkan.

Bunyi-bunyi yang diujarkan adalah simbol afeksi dalam jiwa, dan tulisan-tulisan yang tertulis adalah simbol bunyi-bunyi yang diujarkan. Sebagaimana tulisan tidak sama bagi semua orang, bunyi ujaran pun tidak sama. Namun afeksi jiwa yang dilambangkan oleh tanda-tanda itu, dan benda-benda yang menjadi citra afeksi itu, adalah sama bagi semua. (Aristoteles, 1984, 16a3–8)

Ketika korpus Organon Aristoteles masuk ke dunia Islam melalui terjemahan Suryani dan Arab pada abad ke-8 hingga ke-10, *Peri Hermēneias* tidak dibaca sebagai barang antik, melainkan sebagai perangkat nalar. Al-Fārābī (w. 339 H/950 M) menyusun *Kitāb al-Ḥurūf* bukan sebagai kamus abjad semata, melainkan sebagai ontologi dan semantik tentang bagaimana “huruf”, kategori, dan istilah filsafat terbentuk dalam bahasa suatu umat. Muhsin Mahdi, dalam suntingannya, menempatkan karya itu sebagai jembatan antara logika

Aristotelian dan linguistik Arab (al-Fārābī, 1970, hlm. 61–80). Bagi al-Fārābī, filsafat berpindah dari umat ke umat, dan setiap perpindahan menuntut penyesuaian istilah. Itu adalah tesis hermeneutis par excellence: makna filosofis tidak terikat pada satu bahasa suci Yunani, tetapi harus dilahirkan kembali dalam bahasa penerima. Pada saat yang sama, al-Fārābī mempertahankan bahwa struktur logis proposisi bersifat universal. Dualitas itu—historisitas bahasa dan universalitas nalar—menjadi pola yang akan diwarisi Ibn Sīnā dan Ibn Rusyd, dan yang secara analog, bukan secara identik, juga menghinggapi perdebatan tafsir antara *ẓāhir lafẓ* dan maksud syarak.

إِنَّ الْأَلْفَافَ إِذَا تَرَادُّ لَتَصَوِّرِ الْمَعَانِي، وَالْمَعَانِي هِيَ الْمُفْصُودَةُ فِي الْحَقِيقَةِ

Kutipan di atas merangkum premis semantik yang dijalankan al-Fārābī dalam pembahasan tentang lafẓ dan ma'nā: lafẓ dikehendaki agar makna terbayangkan, dan makna itulah yang pada hakikatnya dimaksud (al-Fārābī, 1970, hlm. 137). Premis itu kelihatan sederhana, tetapi implikasinya tajam. Jika lafẓ hanyalah kendaraan, maka berhenti pada bunyi adalah menghianati maksud. Jika makna adalah tujuan, maka penafsir wajib memiliki teori tentang bagaimana makna itu terikat pada lafẓ tanpa lepas liar. Di sinilah 'ilm al-'ibārah, sebagai terjemahan dan perluasan *De Interpretatione*, bertemu dengan 'ilm al-bayān dan uṣūl al-fiqh. Pertemuan itu bukan penyeragaman. Logika Peripatetik berbicara tentang benar-salah proposisi; bayān berbicara tentang kejelasan dan keindahan penunjukan; usul berbicara tentang kejujuran lafẓ syarak. Peneliti perlu menahan diri untuk tidak meruntuhkan tiga register ini menjadi satu kata “hermeneutika”, seolah

seluruh peradaban hanya menanti istilah Jerman abad ke-19. Yang sah adalah menunjukkan analogi struktural: semua tradisi itu berhadapan dengan jarak antara tanda dan maksud.

Ibn Sīnā (w. 428 H/1037 M) menempatkan *al-'Ibārah* sebagai bagian dari logika dalam ensiklopedia *al-Syifā'*. Ia tidak sekadar mengulang Aristoteles. Dalam pembahasan tentang *taṣ awwur* dan *taṣ dīq*, Ibn Sīnā (1970, hlm. 1–12) membedakan pencitraan makna dari pengesahan kebenaran. Kalimat hermeneutis, dalam kerangka ini, adalah kalimat yang sudah memasuki wilayah *taṣdīq*: ia dapat dibenarkan atau disalahkan. Perbedaan itu kemudian memengaruhi cara ilmuwan Muslim memilah “tafsir kata” dari “hujah hukum”. Mengetahui arti suatu lafẓ belum sama dengan menetapkan hukum. Ibn Sīnā juga peka terhadap ketaksaan (*musyṭarak*), metafora, dan perbedaan adat ujaran antarumat. Dengan kata lain, filsafat Islam klasik tidak buta terhadap historisitas bahasa, meskipun ia tidak memakai kosa kata historisisme Jerman. Artikel Wolfhart Heinrichs (1984, hlm. 111–120) tentang dikotomi ḥaqīqa–majāz dalam *Studia Islamica* menunjukkan bahwa para ahli bahasa dan uṣūl merumuskan perangkat untuk membedakan pemakaian hakiki dan kiasan secara argumentatif, bukan secara intuisi semata. Perangkat itu adalah “ilmu” dalam arti ilmu-ilmu keislaman: ia memiliki definisi, syarat, dan perbedaan pendapat yang terdokumentasi.

Ibn Rusyd (w. 595 H/1198 M) menuliskan *Talkhīṣ Kitāb al-'Ibārah* sebagai parafrasa kritis atas Aristoteles, dan pada jalur teologis-politis yang berbeda ia menulis *Faṣ l al-Maqāl fī mā bayna al-ḥ ikmah wa al-syarī'ah min al-ittīṣ āl*. Karya kedua ini krusial bagi sejarah hermeneutika karena ia secara terbuka membela ta'wil demonstratif terhadap zāhir syarak apabila

burhan (pembuktian nalar) menuntutnya, dengan syarat ta'wil itu tetap berada pada hukum bahasa Arab. George F. Hourani, dalam suntingan dan kajiannya, menempatkan risalah itu sebagai dokumen tentang otoritas ganda: filsafat dan syariat tidak boleh dinyatakan bertentangan jika keduanya benar, sebab kebenaran tidak memusuhi kebenaran (Ibn Rusyd, 1959, hlm. 13–22). Bagi pembaca, tesis Ibn Rusyd dapat diringkas: nalar dan wahyu bertemu pada kebenaran yang sama. Bagi peneliti, yang harus dianalisis adalah operasi ta'wil itu sendiri: siapa yang berhak menakwil, apa batas *zāhir*, dan bagaimana “hukum ta'wil Arabi” berfungsi sebagai kendali filologis agar nalar tidak menjadi dalih semena-mena.

Keberanian tidak berlawanan dengan kebenaran, melainkan selaras dengannya dan menjadi saksi baginya. (Ibn Rusyd, 1959, hlm. 13)

وَنَحْنُ نَقْطَعُ قَطْعًا أَنَّ كُلَّ مَا أَدَّى إِلَيْهِ الْبُرْهَانُ وَخَالَفَهُ ظَاهِرُ الشَّرْعِ أَنَّ ذَلِكَ
الظَّاهِرَ يَقْبَلُ التَّأْوِيلَ عَلَى قَانُونِ التَّأْوِيلِ الْعَرَبِيِّ

Ibn Rusyd (1959, hlm. 15) menegaskan secara kategoris bahwa apa pun yang dihasilkan burhan, jika bertentangan dengan *zāhir* syarak, maka *zāhir* itu menerima ta'wil menurut kaidah ta'wil bahasa Arab. Kalimat ini adalah salah satu rumusan paling jernih tentang hubungan antara nalar demonstratif dan tafsir tekstual dalam tradisi Islam Andalusia. Ia tidak menyatakan bahwa burhan membatalkan syarak, melainkan bahwa *zāhir* lafz dapat dialihkan secara terkendali. Kendali itu filologis: *qānūn al-ta'wīl al-'arabī*. Di titik ini, “seni menafsirkan” sudah menampakkan wajah ilmu. Ada kanon, ada kompetensi bahasa, ada pengakuan bahwa tidak semua

orang boleh melakukan operasi yang sama. Bandingkan dengan Spinoza pada abad ke-17 yang, dari horizon berbeda, juga menuntut metode penafsiran Kitab Suci yang analog dengan metode menafsir alam: berangkat dari data tekstual, bukan dari dogma yang dipaksakan dari luar (Spinoza, 2007/1670, hlm. 98–105). Keduanya, tanpa harus disamakan secara naif, menolak tafsir yang mengabaikan imanenitas teks.

Pergeseran dari “seni” (*technē, ars*) ke “ilmu” (*epistēmē, scientia, ‘ilm*) tidak terjadi pada satu dekrit. Di Yunani, hermeneutika lebih dekat kepada keahlian praktis rapsodis, retor, dan ahli hukum. Di Aleksandria, filologi Homericus sudah menuntut ketelitian naskah, tetapi belum merumuskan teori pemahaman universal. Di kalangan Bapa Gereja, eksegesis adalah pelayanan terhadap iman, bukan otonomi disiplin. Di dunia Islam, tafsir dan uṣūl berkembang sebagai ‘ilm dengan syarat, cabang, dan adab, tetapi objeknya terikat pada Kalam Ilahi dan, pada usul, pada kehujahan syarak. F. Budi Hardiman (2015, hlm. 11–18) secara sah menandai bahwa universalitas hermeneutika sebagai teori pemahaman baru dirumuskan secara tegas pada Schleiermacher; E. Sumaryono (1999, hlm. 23–31) menempatkan masa kuno sebagai pra-sejarah metodologi. Buku ini menerima periodisasi itu sebagai peta kerja, tetapi menolak implikasi seolah masa kuno “belum berpikir”. Yang terjadi adalah spesialisasi sektoral: ada tafsir kitab, ada filologi naskah, ada interpretasi hukum. Ilmu, pada tahap ini, masih ilmu tentang jenis teks tertentu, bukan ilmu tentang pemahaman sebagai pemahaman.

Istilah “transisi” pada judul bab ini menunjuk pada gerak ganda. Pertama, gerak dari praktik mitologis—Hermes, ilham, rapsodi—menuju kodifikasi aturan. Kedua, gerak dari aturan

sektoral menuju kesadaran bahwa problem yang sama muncul di berbagai korpus. Eden (1987, hlm. 70–78) menunjukkan bahwa retorika kuno sudah menyediakan kanon *interpretatio scripti*: perhatikan huruf, konteks, kebiasaan ujaran, dan kehendak pembuat. Kanon itu berpindah ke yurisprudensi Romawi dan, melalui pendidikan liberal, ke humanisme. Pada jalur Islam, al-Zarkasyī (1957/1376 H, jilid 1, hlm. 13–16) mendefinisikan tafsir sebagai ilmu untuk memahami Kitab Allah, menerangkan makna-maknanya, dan mengeluarkan hukum serta hikmahnya. Definisi itu adalah deklarasi ilmiah: tafsir bukan kesan, melainkan disiplin. Al-Suyūṭī (1974, jilid 2, hlm. 1191–1194, suntingan Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm) kemudian merinci syarat mufasssir dan cabang ‘ulūm al-Qur’ān sehingga kompetensi dapat diuji. Transisi ke ilmu, dengan kata lain, adalah transisi ke publiknya argumen. Tafsir yang tidak dapat diajukan di hadapan komunitas ahli belum dihitung sebagai ilmu, meskipun mungkin sah sebagai zikir atau intuisi spiritual.

Bagi pembaca Indonesia, pengantar etimologis ini memiliki fungsi diagnostik. Di arena kajian, kata “hermeneutika” sering dibebani polemik: dicurigai sebagai impor yang merusak tafsir, atau sebaliknya diagungkan sebagai kunci modernitas. Kedua sikap itu mengabaikan sejarah panjang yang baru diuraikan. Jika Hermes adalah pembawa pesan, maka setiap peradaban yang memiliki kitab, hukum, dan sastra sudah hidup secara hermeneutis. Jika Aristoteles dan al-Fārābī sudah menuliskan teori ‘ibārah, maka memulai kuliah seolah hermeneutika baru ada setelah 1800 adalah provincialisme Eropa yang tidak perlu ditiru. Jika Ibn Rusyd menuntut qānūn ta’wil Arabi, maka tuduhan bahwa ta’wil selalu liar justru dijawab dari dalam

tradisi sendiri. Tugas bab ini bukan “mengislamkan Hermes” atau “membaratkan tafsir”, melainkan menampilkan peta perbandingan yang adil: analogi diakui, perbedaan tidak dihapus, dan pembaca dilatih untuk membaca sumber primer sebelum mengutip slogan.

B. Tiga Bentuk Hermeneutika Awal

Palmer (1969, hlm. 33–40) dan Grondin (1994, hlm. 21–36) secara klasik memetakan tiga cabang hermeneutika pra-modern di Eropa: eksegesis biblis, filologi klasik, dan yurisprudensi. Pemetaan itu berguna sebagai kisi-kisi awal, asal tidak dianggap lengkap secara global. Buku ini menambahkan kolom keempat pada tabel di akhir subbab: tradisi tafsir dan *uṣūl al-fiqh*, yang berkembang dengan korpus, otoritas, dan epistemologi sendiri. Keempatnya berbagi problem jarak teks–makna, tetapi berbeda dalam apa yang dihitung sebagai sumber, siapa yang berwenang, dan apa yang boleh dilakukan terhadap *ẓāhir lafẓ*. Thiselton (1992, hlm. 142–167) mengingatkan bahwa sejarah hermeneutika biblis saja sudah plural: alegori Aleksandria tidak sama dengan tipologi Antiokhia, dan keduanya tidak sama dengan kritik historis Spinoza. Karena itu uraian berikut tidak meratakan tokoh menjadi satu “tafsir kuno”, melainkan menelusuri logika internal masing-masing cabang lalu membandingkannya secara terkendali dengan ‘ilm al-tafsīr dan usul.

1. Eksegesis biblis: dari alegori ke historisitas

Filo Aleksandria (sekitar 20 SM–50 M) menafsirkan Taurat dengan alegori Platonis agar hukum Musa dapat berbicara kepada intelektual Helenistik tanpa kehilangan klaim ilahi. Kisah-kisah patriarcha dibaca sebagai peta jiwa: Abraham

adalah perjalanan dari dunia inderawi ke dunia nalar, Hajar dan Sara menjadi figura pendidikan, dan nama-nama Ibrani diurai secara etimonis untuk menyingkap keutamaan. Bruns (1992, hlm. 83–99) menilai langkah Filo sebagai negosiasi kultural: teks etnis Minoritas Yahudi di kekaisaran harus tetap suci, tetapi juga harus masuk akal bagi paideia Yunani. Alegori, dalam konteks itu, bukan permainan bebas, melainkan strategi kesetiaan ganda. Namun harga alegori sudah terlihat: *zāhir* narasi dapat dikosongkan menjadi kendaraan moral-filosofis. Ketegangan antara kesetiaan kepada huruf dan kesetiaan kepada “maksud lebih dalam” akan menjadi nadi seluruh eksegesis Kristen awal, dan secara analog—sekali lagi, analog, bukan identitas—akan muncul dalam perdebatan *zāhir*–*bāṭin* di kalangan mufassir dan sufi.

Origenes (sekitar 185–254) merumuskan tiga lapis makna yang meniru antropologi Paulus: tubuh, jiwa, dan roh teks. Lapis jasmani adalah huruf; lapis jiwa adalah moral; lapis roh adalah misteri. Tidak setiap perikop memiliki ketiga lapis secara sama rata, tetapi prinsipnya jelas: Kitab Suci, sebagai kalam yang hidup, melebihi permukaan gramatikalnya. Hans W. Frei (1974, hlm. 1–16) kelak menunjukkan bahwa kesadaran naratif realis Kitab Suci di era pra-kritis justru memungkinkan makna berlapis tanpa meruntuhkan cerita; yang “hilang” pada modernitas awal adalah keakraban dengan dunia naratif itu sendiri. Agustinus dari Hippo, dalam *De Doctrina Christiana*, tidak menolak kekayaan makna, tetapi memasang kendali etis dan semiotik. Tanda (*signum*) dibedakan dari benda (*res*); seluruh Kitab diarahkan kepada kasih ganda kepada Allah dan sesama. Jika suatu tafsir tidak membangun kasih itu, tafsir tersebut belum memahami Kitab meskipun tampak cerdas

secara gramatikal (Augustinus, 1995, I.36.40). Kendali itu penting bagi pembaca: polivalensi makna pada eksegesis patristik bukan relativisme, melainkan hierarki yang terikat pada regula fidei dan telos kasih.

Siapa pun yang menyangka telah memahami Kitab Suci, atau suatu bagian darinya, tetapi memberikan tafsir yang tidak membangun kasih ganda kepada Allah dan kepada sesama, maka ia belum memahaminya sebagaimana seharusnya. (Augustinus, 1995, I.36.40)

Martin Luther pada abad ke-16 memutar poros otoritas. Prinsip *scriptura sui ipsius interpret*—Kitab menafsirkan dirinya sendiri—dan desakan pada makna harfiah-gramatikal yang mewartakan Kristus menolak alegori yang, menurut Luther, telah menjadi dalih magisterium. Thiselton (1992, hlm. 179–183) menilai langkah Luther sebagai pembebasan sekaligus penyempitan: pembebasan dari hierarki makna yang dikendalikan lembaga, penyempitan karena kekayaan tropologis dan anagogis dicurigai. Namun Luther sendiri, dalam praktik khotbah, tidak pernah menjadi literalist kaku; ia tetap membaca Perjanjian Lama secara kristologis. Yang berubah adalah klaim tentang siapa yang berhak dan dengan kaidah apa. Baruch Spinoza, dalam *Tractatus Theologico-Politicus* bab 7, menempuh jalan yang lebih radikal secara epistemologis. Metode menafsir Kitab, katanya, hampir sama dengan metode menafsir alam: kumpulkan data linguistik dan historis dari dalam Kitab itu sendiri, jangan selundupkan dogma filosofis dari luar, dan akui bahwa nabi berbicara sesuai imajinasi serta konteksnya (Spinoza, 2007/1670, hlm. 98–117). Di sini eksegesis biblis menyentuh ambang kritik historis. Hermeneutika mulai

menuntut sejarah sebagai syarat makna, bukan hanya sebagai hiasan asbab.

2. Filologi klasik: naskah, adat ujaran, dan humanisme

Cabang kedua adalah filologi. Perpustakaan dan sekolah Aleksandria merawat Homerus dengan kolasi naskah, tanda-tanda kritis, dan komentar. Aristarkhos dari Samotrake menjadi nama lambang bagi asas “menjelaskan Homerus dengan Homerus”: adat ujaran penyair sendiri lebih berwenang daripada spekulasi alegoris yang memaksakan filsafat asing. Asas itu secara struktural mirip kaidah *al-Qur’ān yufassiru ba’d uhu ba’d an* yang kemudian dibela para mufassir, meskipun korpus dan teologinya berbeda. Filologi, dengan demikian, adalah seni mengembalikan teks kepada usus loquendi-nya. Humanisme Renaisans menghidupkan kembali seni itu untuk Latin dan Yunani Gereja. Lorenzo Valla membongkar donasi Konstantinus dengan senjata anacronisme linguistik; Erasmus dari Rotterdam menyunting Perjanjian Baru Yunani dan menulis anotasi yang memaksa teologi berhadapan dengan tata bahasa. James Barr (1961, hlm. 1–15), meski menulis untuk era modern, mewarisi kekhawatiran filologis yang sama: teologi yang tidak menghormati semantik bahasa sumber akan membangun doktrin di atas etimon palsu. Bagi kuliah ini, pelajaran filologi klasik adalah kerendahan hati terhadap naskah: sebelum “menafsir makna dalam”, pastikan terlebih dahulu apa yang benar-benar tertulis.

Erasmus menempatkan *bonae litterae* sebagai jalan reformasi damai. Tata bahasa, retorika, dan pengetahuan antik tidak boleh dipisahkan dari kesalehan. Dalam *Ratio seu methodus* dan anotasi Perjanjian Baru, ia menunjukkan bahwa banyak

sengketa doktrinal berakar pada terjemahan yang longgar atau pada ketidaktahuan idiom. Eden (1997, hlm. 1–20) menelusuri bagaimana kanon retorika kuno tentang *interpretatio* dihidupkan humanis sebagai etika membaca: perhatikan *scriptum* dan *voluntas*, huruf dan kehendak, tanpa mengorbankan salah satunya secara murah. Filologi humanis, karena itu, adalah hermeneutika kesarjanaan. Ia menghasilkan aparat kritik, kamus, dan edisi, bukan khotbah. Di titik ini pembaca dapat melihat perbedaan genre: eksegesis biblis berorientasi pada pewartaan; filologi berorientasi pada restorasi teks dan adat bahasa. Keduanya saling membutuhkan. Tanpa filologi, khotbah berbicara atas nama naskah yang korup; tanpa horizon teologis atau filosofis, filologi berhenti pada katalog varian.

3. Yurisprudensi Romawi: *interpretatio iuris*

Cabang ketiga adalah hukum. Yurisprudensi Romawi mengenal *interpretatio iuris* sebagai kerja yuridis, bukan sebagai hobi sastra. *Digest* Yustinianus memuat rumusan Celsus yang termasyhur: mengetahui undang-undang bukan berarti menghafal kata-katanya, melainkan menangkap daya dan kekuasaannya (*vim ac potestatem*). Rumusan itu membedakan huruf dari kekuatan normatif. Seorang yuris yang hanya menempel pada verba dapat mengkhianati ius. Pada saat yang sama, yuris yang mengabaikan verba atas nama “semangat” dapat mengkhianati kepastian. Ketegangan ini struktural, dan ia muncul kembali pada Grotius ketika hukum bangsa-bangsa menuntut kaidah menafsir perjanjian. Hugo Grotius (2005/1625, II.16) merumuskan kanon interpretasi perjanjian internasional: kata dipahami menurut pemakaian lazim, istilah teknis menurut arti seninya, dan jika tetap gelap, kehendak para

pihak serta konteks perbuatan menjadi penentu. Yurisprudensi, dengan demikian, adalah hermeneutika yang berakibat: tafsir yang salah dapat merampas hak atau melepaskan kewajiban. Itulah sebabnya cabang ini, lebih dari filologi, memaksa adanya doktrin otoritas—siapa hakim, siapa legislator, siapa yang boleh berijtihad.

Wael B. Hallaq (1997, hlm. 1–35) dan Bernard G. Weiss (1998, hlm. 1–24) secara independen menunjukkan bahwa *uṣūl al-fiqh* adalah salah satu tradisi hermeneutika hukum paling sistematis di dunia pra-modern. Al-Gazālī dalam *al-Mustaṣ fā* menata pembagian lafz—*‘āmm* dan *khāṣṣ*, *muṭlaq* dan *muqayyad*, *amr* dan *nahy*, *ḥaqīqa* dan *majāz*, *muḥkam* dan *mutasyābih*—sebagai perangkat untuk menambatkan istinbat pada dalil, bukan pada selera (al-Gazālī, 1993, jilid 1, hlm. 184–230). Al-Syāṭibī dalam *al-Muwāfaqāt* menambahkan poros *maqāṣid*: memahami *juz’iyyāt* tanpa *kulliyyāt* adalah jumud, memahami *maqāṣid* tanpa kendali lafz adalah liar (al-Syāṭibī, 1997, jilid 2, hlm. 7–12). David R. Vishanoff (2011, hlm. 1–15) menamai proses historis itu sebagai “pembentukan hermeneutika Islam”: para teoretikus hukum membayangkan syariat sebagai wacana yang dapat diurai menurut teori bahasa. Membandingkan Celsus dengan al-Gazālī tidak berarti menyamakan Digest dengan Al-Qur’ān. Yang dibandingkan adalah operasi: keduanya menolak identifikasi naif antara bunyi undang-undang dan kehendak legislator, dan keduanya menolak kebebasan yang tidak terikat teks.

4. Tafsir dan usul: kolom keempat yang tidak boleh dilewatkan

Al-Ṭabarī (w. 310 H/923 M) dalam *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān* menampilkan tafsir sebagai collatio riwayat dan tarjih. Ia mengumpulkan qawl sahabat dan tabi'in, memaparkan ikhtilaf, lalu sering kali menimbang mana yang lebih selaras dengan zāhir ayat, bahasa Arab, dan kesatuan khabar. Claude Gilliot (1990, hlm. 73–110) memperlihatkan bahwa al-Ṭabarī bukan kolektor pasif: struktur ta'wil-nya adalah argumentasi. Jane Dammen McAuliffe (1988, hlm. 46–62) membandingkan al-Ṭabarī dan Ibn Kathīr untuk menunjukkan bahwa “tafsir bi al-ma'sūr” pun memiliki hermeneutika seleksi. Bagi kajian ini, pelajaran al-Ṭabarī adalah etika dokumentasi: sebelum “menemukan makna baru”, pembaca wajib tahu makna-makna yang sudah diuji komunitas. Ibn Taymiyyah dalam *Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr* menajamkan tesis bahwa Nabi menjelaskan makna Al-Qur'ān sebagaimana beliau menjelaskan lafznya, sehingga jalur sahabat menjadi kontrol terhadap tafsir bi al-ra'y yang terputus dari aṣar (Ibn Taymiyyah, 1980, hlm. 35–44). Tesis itu adalah klaim tentang otoritas historis, dan peneliti harus mengujinya sebagai klaim, bukan menerimanya sebagai slogan atau menolaknya sebagai belaka konservatisme.

Al-Zarkasyī dalam *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān* dan al-Suyūṭī dalam *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* melakukan kodifikasi meta-tafsir: ilmu tentang syarat, cabang, dan adab memahami Al-Qur'ān. Al-Zarkasyī (1957/1376 H, jilid 1, hlm. 13) menyebut tafsir sebagai ilmu yang dengannya dipahami Kitab Allah yang diturunkan kepada Nabi-Nya, dijelaskan makna-maknanya, serta dikeluarkan hukum-hukum dan hikmah-hikmahnya.

Definisi itu memuat tiga operasi: fahm, bayān, dan istikhrāj. Al-Suyūṭī merinci puluhan jenis ilmu—*asbāb al-nuzūl*, *nāsikh-mansūkh*, *qirā'āt*, *mubhamāt*, *amthāl*—yang masing-masing adalah kendali terhadap kesewenangan. Walid A. Saleh (2010, hlm. 6–18) dalam *Journal of Qur'anic Studies* menempatkan historiografi tafsir sebagai sejarah buku: kanon komentar terbentuk melalui penyalinan, ringkasan, dan otoritas madrasah, bukan hanya melalui “kecerdasan individu”. Kesadaran itu penting agar pembaca tidak membaca tafsir seolah semua mufassir berbicara di ruang hampa yang sama. Setiap kitab tafsir adalah peristiwa keilmuan dengan audiens dan rivalnya sendiri.

التَّفْسِيرُ عِلْمٌ يُعْرِفُ بِهِ فَهْمُ كِتَابِ اللَّهِ الْمُنَزَّلِ عَلَى نَبِيِّهِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَبَيَانُ مَعَانِيهِ وَاسْتِخْرَاجُ أَحْكَامِهِ وَحِكْمِهِ

Norman Calder (1993, hlm. 101–140) menelaah genre tafsir dari al-Ṭabarī hingga Ibn Kathīr sebagai wacana yang memiliki adab kutipan, hierarki sumber, dan penutupan kanon. Tafsir, dalam bacaan Calder, adalah komunitas argumentasi. Itu sebabnya peringatan plagiarisme pada akhir bab ini tidak hanya etis secara akademik modern, tetapi juga sejalan dengan adab naql klasik: menisbahkan qawl kepada pemiliknya adalah bagian dari amanah ilmu. Ketika pembaca menyalin “pendapat al-Ṭabarī” dari blog tanpa membuka *Jāmi' al-Bayān*, yang hilang bukan hanya sitasi, melainkan pengalaman melihat bagaimana tarjih bekerja. Keelingan itu lebih berbahaya daripada kekurangan sinonim. Ilmu tafsir, seperti filologi Aleksandria dan yurisprudensi Romawi, hidup dari jejak kerja orang lain yang harus tetap kelihatan. Historiografi tafsir Indonesia

memperlihatkan hal yang sama pada skala lokal: naskah tafsir Jawi Maharaja Imam Muhammad Basiuni Imran di Sambas, yang ditulis tangan pada awal abad ke-20, adalah peristiwa keilmuan dengan audiens, aksara, dan museumnya sendiri, bukan “versi pinggiran” dari tafsir Mesir (Jabbar, 2015). Kritik atas metode pemahaman teks agama, termasuk pembacaan ulang kesarjanaan Goldziher, juga menegaskan bahwa tafsir selalu berdiri di antara otentisitas korpus dan kepentingan pembaca (Jabbar, 2013a). Peneliti perlu menempatkan contoh Kalbar itu sebagai ujian terhadap peta tiga cabang Palmer: filologi, eksegesis, dan hukum bertemu dalam satu naskah Melayu-Jawi.

Tabel berikut tidak dimaksudkan untuk meratakan empat tradisi menjadi rumus. Ia adalah alat bantu yang harus dikritik secara genealogis. Baris “objek” dan “otoritas” sengaja dipertajam agar pembaca melihat bahwa perbedaan paling penting bukan pada ada-tidaknya “makna dalam”, melainkan pada siapa yang boleh menetapkannya dan dengan dalil apa. Kolom Islam tidak diletakkan sebagai “versi Timur” dari tiga cabang Eropa. Tafsir lebih dekat kepada eksegesis biblis dalam hal kesucian korpus, tetapi perangkat lafẓnya lebih dekat kepada yurisprudensi, sementara ‘ulūm al-lughah-nya lebih dekat kepada filologi. Campuran itu justru memperlihatkan bahwa pemetaan tiga cabang Palmer adalah pemetaan Eropa, bukan hukum alam.

Aspek	Eksegesis Biblis	Filologi Klasik	Yurisprudensi Romawi	Tafsir Dan Uṣ ūl Al- Fiqh
Objek	Kitab Suci	Naskah sastra	Undang-	Al-Qur’ān,

utama	sebagai pewartaan ilahi	dan sejarah kuno	undang, edik, perjanjian	Sunnah, dan dalil istinbat
Pertanyaan pemandu	Apa yang Allah/Kristus wartakan dalam huruf ini?	Apa yang benar-benar tertulis dan bagaimana adat ujaran pengarang?	Apa daya normatif rumusan itu bagi kasus ini?	Apa murād Allāh dan kehujahan lafz bagi hukum atau makna?
Kendali utama	Regula fidei, kanon, kasih ganda (Agustinus); kemudian historis-kritis	Kolasi naskah, usus loquendi, komentar	Verba versus vis ac potestas; kanon interpretasi	Atsar, bahasa Arab, qawā'id lafz, maqāṣid
Tokoh contoh	Filo, Origenes, Agustinus, Luther, Spinoza	Aristarkhos, Valla, Erasmus	Celsus, para yuris Digest, Grotius	al-Ṭabarī, Ibn Taymiyyah, al-Zarkasyī, al-Suyūṭī, al-Gazālī, al-Syāṭ ibī
Risiko tipikal	Alegori yang mengosongkan narasi; atau literalisme yang	Antikuanisme tanpa pertanyaan makna	Legisme huruf atau kesewenangan "semangat hukum"	Tafsir bi al- ra'y terputus a'sar; atau jumud pada ṣāhir

	mematikan			tanpa bayān
Status “ilmu”	Dari pelayanan iman menuju metode historis	Seni kritik naskah dan komentar	Doktrin interpretasi yang berakibat hak	‘Ilm dengan syarat, cabang, dan adab naql

Membaca tabel itu secara genealogis berarti menolak dua ekstrem. Ekstrem pertama adalah orientalisme terbalik: mengklaim bahwa uṣūl al-fiqh “sudah lebih dulu hermeneutika” sehingga Schleiermacher tidak perlu dipelajari. Klaim itu mengabaikan bahwa Schleiermacher menargetkan universalitas pemahaman, termasuk surat, percakapan, dan teks non-suci. Ekstrem kedua adalah imperialisme istilah: menyebut seluruh tafsir sebagai “hermeneutika” lalu menilai al-Ṭabarī dengan standar Gadamer atau Spinoza. Yang produktif adalah perbandingan operasi. Ketika Celsus membedakan verba dari vis, dan ketika al-Gazālī membedakan zāhir dari murād, keduanya mengakui jarak. Ketika Erasmus mengembalikan teologi kepada bahasa sumber, dan ketika Ibn Taymiyyah mengembalikan tafsir kepada bayān Nabi dan sahabat, keduanya mengakui otoritas historis, meskipun isi otoritas itu berbeda. Pembaca yang sanggup menahan analogi pada taraf operasi, bukan pada taraf dogma, sudah memasuki kerja silang peradaban yang menjadi harapan uraian bab ini.

C. Otoritas, Historisitas, dan Etika Naql

Peta tiga cabang Eropa—eksegesis biblis, filologi klasik, dan yurisprudensi—yang menjadi kanon banyak pengantar

hermeneutika Barat tidak netral. Ia menyembunyikan kolom tafsir dan uşûl, padahal genealogi konsep “hermeneutika” sendiri lahir dari sengketa, bukan dari esensi abadi. Ketika istilah itu bergeser dari ‘ibārah logis ke eksegesis, lalu ke filologi, lalu ke teori pemahaman, yang bergeser adalah objek, audiens, dan klaim ilmiah. Grondin (1994, hlm. 45–59) menelusuri benang patristik hingga romantisme; penelitian yang jujur menambahkan benang Baghdad–Cordoba–Nishapur ke dalam peta itu. Perbandingan silang peradaban menuntut dua kanon sitasi sekaligus: edisi Yunani-Latin atau terjemahan andal, dan edisi kitab Arab. Tanpa keduanya, perbandingan menjadi kesan wisata.

Problem otoritas adalah poros yang tidak boleh dilupakan. Eksegesis biblis memuat sengketa Gereja versus Kitab, magisterium versus *sola scriptura*, alegori versus huruf. Filologi memuat sengketa edisi: siapa yang menetapkan bacaan yang sah. Yurisprudensi memuat sengketa legislator, hakim, dan doktrin. Tafsir memuat sengketa aśar, ra’y, kasyf, dan burhan. Ibn Rusyd memberikan burhan hak ta’wil, tetapi membatasi pelakunya pada ahl al-burhan; Ibn Taymiyyah memberikan sahabat hak prioritas bayān; al-Gazālī dalam uşûl memberikan mujtahid hak istinbat dengan syarat uşûl. Spinoza menolak otoritas teologi atas filsafat dan, pada saat yang sama, menolak filsafat yang memaksakan diri ke dalam Kitab. Peta otoritas ini adalah peta kuasa pengetahuan, bukan daftar “pendapat ulama”. Siapa yang dikecualikan dari hak menafsir—awam, perempuan, non-pemegang ijazah, non-pemegang bahasa sumber—adalah pertanyaan yang sah secara akademik, asal dijawab dengan sumber, bukan dengan slogan yang kosong data.

Historisitas adalah poros berikutnya. Spinoza menempatkan nabi dalam sejarah imajinasi dan bahasa. Erasmus menempatkan ayat dalam idiom Yunani. Al-Zarkasyī menempatkan ayat dalam asbab, makki-madani, dan adat orang Arab. Al-Syāṭibī menempatkan juz'iiyyat dalam maqasid yang terwujud secara historis pada ummah. Namun historisitas klasik tidak sama dengan historisisme modern. Yang klasik biasanya menempatkan sejarah sebagai alat memahami murād, lalu kembali kepada norma. Yang modern, pada Spinoza dan kelak pada kritik historis abad ke-19, dapat menempatkan sejarah sebagai horizon yang tidak terlampaui, sehingga “maksud asli” menjadi artefak. Frei (1974, hlm. 17–50) menamai sebagian efek modern itu sebagai gerhana narasi biblis: cerita dibongkar menjadi sumber, dan dunia cerita tidak lagi dihuni. Mencampur asbab al-nuzūl dengan kritik sumber Jerman seolah keduanya “sama-sama kontekstual” adalah kekeliruan kategori. Keduanya memakai sejarah, tetapi telos-nya berbeda.

Peringatan plagiarisme tafsir perlu dituliskan dengan keras karena genre tafsir adalah wilayah rawan. Budaya naql klasik mengizinkan periwayatan, tetapi menuntut isnad atau sekurang-kurangnya nisbah yang jujur. Budaya akademik modern menuntut sitasi halaman. Yang sering terjadi adalah campuran terburuk: menyalin terjemah ayat, lalu menyalin “penjelasan” dari situs, lalu menisbakkannya secara samar kepada “para ulama”. Itu plagiarisme dan, pada saat yang sama, pemalsuan otoritas. Al-Suyūṭī (1974, jilid 2, hlm. 1205–1212) merinci adab mufassir, termasuk larangan berbicara tentang Allah tanpa ilmu. Ibn Taymiyyah (1980, hlm. 105–115) mengecam tafsir bi al-ra'y yang terputus dari bahasa dan aṣar. Pembaca tidak harus menerima seluruh teologi keduanya,

tetapi wajib meniru kejelian nisbah. Jika mengutip al-Ṭabarī, buka *Jāmi' al-Bayān* atau terjemahan yang dapat dipertanggungjawabkan, cantumkan surah, ayat, dan jilid. Jika mengutip jurnal, cantumkan halaman. Jika berhutang kepada Hardiman (2015) atau Sumaryono (1999), sebutkan sebagai sekunder Indonesia, jangan meniru susunan kalimatnya.

Sikap terhadap terjemahan menyentuh objek ilmu itu sendiri. Terjemahan andal boleh dipakai, asalkan disadari bahwa terjemahan sudah tafsir. Membaca Aristoteles dalam terjemahan Ackrill, Agustinus dalam terjemahan Green, Spinoza dalam terjemahan Israel, atau al-Zarkasyī dalam terjemahan Indonesia—jika dipakai—wajib disertai catatan bahwa jarak bahasa belum dihapus. Argumen yang berlabuh pada korpus menampilkan sekurang-kurangnya beberapa frasa kunci bahasa sumber: *hermeneuein*, *signum*, *interpretatio*, *ta'wīl*, *z āhir*, *'ibārah*. Bukan untuk pamer, melainkan untuk menunjukkan bahwa kata itu benar-benar ada dalam naskah. Palmer (1969, hlm. 12–16) membuka bukunya dengan etimon justru karena kata membawa sejarah. Hermeneutika tanpa kepekaan bahasa adalah kontradiksi istilah.

D. Contoh Aplikatif: Doktrin Empat Lapis Makna

Doktrin empat lapis makna, yang dalam Latin skolastik dikenal sebagai *quadriga*, adalah salah satu skema hermeneutika klasik yang paling berpengaruh di Eropa Kristen. Empat lapis itu biasanya dirumuskan: *littera* (harfiah/historis), *allegoria* (alegoris/doktrinal), *tropologia* atau *sensus moralis* (moral bagi jiwa atau komunitas), dan *anagogia* (anagogis, yang “menarik ke atas” menuju eskatologi atau tujuan akhir). Syair pedagogis Abad Pertengahan merangkumnya: huruf mengajar apa yang

terjadi, alegori apa yang harus diimani, tropologi apa yang harus dilakukan, anagogi ke mana harus diarahkan. Skema ini mewarisi tripartisi Origenes dan kendali semiotik Agustinus, lalu menjadi alat khotbah dan komentar. Thiselton (1992, hlm. 142–150) mengingatkan bahwa quadriga bukan izin untuk empat tafsir yang setara secara otoritatif. Ada hierarki dan ada fungsi liturgis. Huruf tetap dijaga sebagai tanah tempat tiga lapis lain berpijak, meskipun dalam praktik alegoris tanah itu kadang longsor. Pada taraf peta konsep, quadriga adalah latihan membedakan jenis pertanyaan kepada teks. Pada cakrawala genealogis, quadriga adalah artefak sejarah otoritas: siapa yang berhak menaiki lapis anagogis, dan apa yang terjadi pada awam yang hanya diberi huruf.

Agustinus tidak menuliskan keempat istilah skolastik itu secara skematis seperti Abad Pertengahan kemudian, tetapi *De Doctrina Christiana* menyediakan dua pilar yang menopang quadriga. Pilar pertama adalah teori tanda: kata adalah tanda yang menunjuk res, dan res tertentu dalam Kitab menjadi tanda bagi res lain. Pilar kedua adalah telos kasih. Tafsir yang cerdas secara alegoris tetapi meruntuhkan kasih adalah kegagalan pemahaman (Agustinus, 1995, I.36.40, I.40.44). Pada buku II dan III, Agustinus membahas ketaksaan tanda yang harfiah dan tanda yang kiasan, serta aturan untuk tidak membaca kiasan sebagai huruf dan huruf sebagai kiasan secara semena-mena. Inilah “ilmu” di dalam seni eksegesis: ada kriteria. Luther kelak curiga bahwa kriteria itu terlalu mudah dipegang magisterium. Spinoza curiga bahwa kriteria itu tidak cukup historis. Kedua kecurigaan itu harus diingat, tetapi tidak boleh membatalkan pelajaran bahwa pra-modern sudah mengenal

kendali. Relativisme “semua tafsir sah” bukan warisan quadriga; ia adalah proyeksi modern ke atas masa lalu.

1. Perumpamaan Orang Samaria yang Murah Hati

Perumpamaan Orang Samaria yang Murah Hati (Lukas 10:25–37) dipilih karena akrab di wacana akademik Indonesia, baik di teologi maupun di kelas umum yang membahas etika lintas batas. Secara harfiah-historis, narasi itu adalah jawaban Yesus kepada ahli Taurat yang bertanya tentang sesama. Seorang manusia di jalan Yerusalem–Yerikho dihajar perampok; imam dan orang Lewi lewat; seorang Samaria—kelompok yang dipandang rendah oleh banyak orang Yahudi abad pertama—merawatnya, menanggung biaya penginapan, dan berjanji kembali. Lapis huruf menuntut pembaca memperhatikan geografi kekerasan, hukum taharah, dan permusuhan etnoreligius. Siapa “sesama” dalam pertanyaan ahli Taurat adalah jebakan legal; Yesus membalik pertanyaan menjadi “siapa yang menjadi sesama bagi yang luka”. Filologi Lukas menuntut perhatian kepada kosa kata belas kasih dan kepada fakta bahwa pelaku kebaikan adalah orang luar. Tanpa lapis ini, khotbah mudah menjadi dongeng universal yang menghapus ketajaman polemik Yesus terhadap pemisahan ritual dari belas kasihan.

Secara alegoris-doktrinal, tradisi patristik sering membaca orang yang terluka sebagai Adam atau umat manusia yang jatuh di “jalan” sejarah, perampok sebagai kuasa dosa, imam dan Lewi sebagai hukum yang tidak sanggup menyelamatkan, dan Orang Samaria sebagai Kristus yang menanggung luka umat, membawa ke “penginapan” Gereja, serta berjanji kembali pada akhir zaman. Bacaan itu subur secara khotbah, dan Frei

(1974, hlm. 1–7) akan mengatakan bahwa ia hidup selama dunia naratif Kitab masih dihuni. Namun peneliti wajib melihat biayanya: orang Samaria sebagai etnis historis hampir hilang, diganti kristologi. Polemik Yesus terhadap eksklusi merosot menjadi alegori keselamatan yang, ironisnya, dapat kembali mengeksklusi non-Kristen. Inilah titik di mana quadriga harus dikritik dari dalam sejarahnya sendiri. Alegori yang tidak lagi sanggup mendengar huruf—yaitu kebaikan seorang “liyan” historis—telah mengkhianati salah satu daya etis perumpamaan. Kendali Agustinus tentang kasih sesama justru dapat dipakai untuk menahan alegori yang terlalu cepat “naik” ke doktrin hingga tetangganya yang konkret menghilang.

Secara tropologis-moral, perumpamaan itu memerintahkan praktikum belas kasihan yang melewati batas kelompok. Imam dan Lewi menjadi cermin bagi keagamaan yang sibuk dengan status. Orang Samaria menjadi pola tindakan: mendekat, menyentuh luka, menanggung ongkos, menepati janji. Lapis ini paling mudah diajarkan pada taraf peta konsep, dan paling mudah menjadi moralisme dangkal jika dipisah dari huruf dan dari kritik kuasa. Siapa, dalam masyarakat pembaca, yang berperan sebagai imam yang lewat? Siapa yang dilukai di tepi jalan—buruh, pengungsi, minoritas, pasien tanpa biaya? Tropologi yang jujur tidak berhenti pada nasihat “mari saling menolong”, melainkan menamai struktur yang membuat orang lewat. Secara anagogis, perumpamaan itu menarik pembaca kepada horizon pemulihan eskatologis: penginapan sebagai ruang penantian, pembayaran sebagai jaminan yang belum selesai, janji “aku akan kembali” sebagai telos. Anagogi yang sehat tidak menunda belas kasihan sampai akhir zaman; ia

justru memberi bobot abadi kepada perbuatan yang tampak kecil di tepi jalan.

2. Contoh Nusantara: peribahasa, ayat yang hidup, dan Sutasoma

Agar quadriga tidak tinggal Eropa, pembaca perlu menguji skema yang sama pada teks yang hidup di Nusantara, sambil sadar bahwa skema itu adalah alat pinjaman, bukan kodrat teks Jawa atau Arab. Ambil peribahasa “berat sama dipikul, ringan sama dijinjing”. Secara harfiah, ia menggambarkan teknik tubuh: beban berat dipikul bersama di bahu, beban ringan dijinjing tangan. Ia lahir dari dunia kerja agraris dan rumah tangga yang mengenal pembagian beban secara fisik. Secara alegoris-komunal, ia menjadi doktrin sosial gotong royong: bangsa atau desa dibayangkan sebagai satu tubuh pengangkut. Secara tropologis, ia menuntut etos tidak membiarkan tetangga menanggung bencana sendirian. Secara anagogis—jika dipaksakan—ia dapat diarahkan kepada cita-cita kesejahteraan bersama sebagai “arah atas” politik etis. Pemaksaan itu harus diakui sebagai pemaksaan. Peribahasa tidak memiliki kanon Gereja atau ‘ulūm al-Qur’ān. Menerapkan quadriga padanya adalah latihan analogis, berguna untuk membedakan jenis makna, berbahaya jika dianggap menyingkap “esensi sakral” peribahasa. Latihan yang baik justru menuliskan batas itu: skema Eropa dipakai sebagai heuristik, lalu dikritik.

Ayat yang sangat sering dikutip di Indonesia adalah QS. al-Ḥujurāt/49:13 tentang penciptaan manusia berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar saling mengenal, dan tentang kemuliaan yang diukur takwa. Secara ‘ibārah/zāhir, ayat itu berbicara dalam bahasa Arab kepada komunitas yang akrab

dengan kebanggaan nasab. Al-Ṭabarī pada tempatnya meriwayatkan bahwa ayat ini meruntuhkan keangkuhan suku. Secara isyarat sosial di Republik Indonesia, ayat yang sama diangkat ke spanduk kebhinekaan, pidato pejabat, dan modul wawasan kebangsaan. Penerimaan itu adalah fakta hermeneutis: ayat hidup di luar tafsir madrasah. Saleh (2010) dan kajian Living Qur'an secara umum mengingatkan bahwa fungsi ayat di masyarakat tidak identik dengan tarjih mufassir. Peneliti harus membedakan tiga hal. Pertama, makna yang dapat diargumenkan dari bahasa dan aṣar. Kedua, sejarah tafsir kanonis. Ketiga, resepsi politik-kebangsaan. Mencampur ketiganya seolah "itulah makna ayat" adalah kekeliruan. Menolak resepsi Indonesia karena tidak ada dalam al-Ṭabarī juga kekeliruan, sebab resepsi adalah objek studi, bukan tafsir resmi.

Kakawin *Sutasoma* karya Mpu Tantang (Mpu Tantular) memuat formulasi yang kemudian menjadi motto negara: *bhinneka tunggal ika tan hana dharma mangrwa*. Secara harfiah-filologis, bait itu berbicara dalam kerangka persatuan dharma dalam perbedaan wujud, pada konteks relasi Siwa-Buddha di Jawa Majapahit, bukan pada konteks negara-bangsa modern. Secara alegoris-kebangsaan, ia ditransformasikan menjadi ideologi persatuan Republik. Secara tropologis, ia menuntut adab publik terhadap perbedaan. Secara anagogis-politik, ia diarahkan kepada cita-cita kesatuan yang melampaui suku. Transformasi itu sah sebagai sejarah resepsi, tidak sah sebagai klaim filologis bahwa Mpu Tantular "sudah merancang Pancasila". Di sinilah pelajaran quadriga bertemu pelajaran filologi Aleksandria: Homerus tidak boleh dijelaskan dengan filsafat yang asing tanpa tanda kutip historis; *Sutasoma* tidak

boleh dijelaskan dengan UUD 1945 tanpa tanda kutip historis. Pembaca yang menuliskan keduanya—makna dalam dunia teks dan makna dalam sejarah pengaruh—sedang berlatih hermeneutika yang dewasa, bukan sedang merelatifkan segala sesuatu.

3. Empat wujud makna dalam tradisi Islam: analogi yang dikritik

Tradisi Islam mengenal lebih dari satu klasifikasi makna berlapis. Yang paling sering dikutip dalam pengantar sufi adalah empat wujud: *ibārah* bagi awam, *isyārah* bagi khawwas, *laṭ ā'if* bagi wali, dan *ḥ aqā'iq* bagi nabi. Klasifikasi itu beredar dalam literatur tasawuf dan dinisbahkan pada adab tilawah, antara lain dalam pembahasan al-Gazālī tentang *zāhir* dan *bāṭ in* Al-Qur'ān. Al-Gazālī dalam *Iḥ yā' 'Ulūm al-Dīn*, kitab Adab Tilāwat al-Qur'ān, mengecam orang yang menyangka bahwa Al-Qur'ān tidak memiliki makna kecuali apa yang diterjemahkan tafsir *zāhir*. Orang itu, kata al-Gazālī, benar dalam mengabarkan batas dirinya, tetapi salah dalam menggeneralisasi dan membatasi (al-Gazālī, 2005, jilid 1, hlm. 281–289). Pada saat yang sama, al-Gazālī tidak membuka pintu bagi *ta'wil* yang membatalkan *zāhir* secara liar. *Zāhir* adalah jeruji yang menjaga; *bāṭ in* adalah cahaya yang tidak membatalkan jeruji. Dualitas itu berbeda dari *quadriga*. *Quadriga* adalah empat fungsi makna yang dapat diajarkan dalam khotbah publik dengan hierarki pedagogis. Klasifikasi *ibarah–isyarah–laṭ ā'if–ḥ aqā'iq* adalah hierarki subjek: siapa engkau menentukan lapis mana yang terbuka. Menyamakan keduanya secara naif berarti mengabaikan perbedaan epistemologi otoritas.

Barang siapa menyangka bahwa Al-Qur'ān tidak memiliki makna kecuali apa yang diterjemahkan oleh tafsir *ẓāhir*, maka ia sedang mengabarkan batas dirinya sendiri. Ia benar dalam pengabaran tentang dirinya, tetapi keliru dalam pengumuman dan pembatasan itu. (al-Gazālī, 2005, jilid 1, hlm. 282)

مَنْ زَعَمَ أَنَّ لَا مَعْنَى لِلْقُرْآنِ إِلَّا مَا تَرَجَّمَهُ ظَاهِرُ التَّفْسِيرِ فَهُوَ مُخَيَّرٌ عَنْ حَدِّ نَفْسِهِ
وَهُوَ مُصِيبٌ فِي الْإِخْبَارِ عَنْ نَفْسِهِ وَلَكِنَّهُ مُخْطِئٌ فِي التَّعْمِيمِ وَالْحَضَرِ

Al-Zarkasyī (1957/1376 H, jilid 2, hlm. 152–170) membahas *ẓāhir*, *batin*, serta perbedaan tafsir dan *ta'wil* dengan nada yang lebih “ilmu Al-Qur'ān” daripada “ilmu kasyaf”. Ia mencatat riwayat bahwa Al-Qur'ān memiliki *ẓāhir* dan *bāṭin*, tetapi segera menempatkan pembahasan itu di antara cabang-cabang yang harus dikendalikan bahasa dan syarak. Perbedaan nada antara *Iḥ yā'* dan *al-Burhān* produktif pada taraf genealogi: genre tasawuf-akhlak dan genre 'ulūm al-Qur'ān tidak menolak kekayaan makna dengan cara yang sama. Heinrichs (1984, hlm. 121–140) pada jalur lain menunjukkan bahwa dikotomi *ḥaqīqa*–*majāz* adalah perangkat semantik-legal, bukan tangga wali. Jadi, di dalam tradisi Islam sendiri terdapat sekurang-kurangnya tiga register berlapis: (1) semantik *uṣūl* (hakiki/majazi, 'amm/khass); (2) tafsir vs *ta'wil* sebagai operasi *bayān*; (3) *ẓāhir*/*bāṭin* sufi sebagai hierarki pengalaman. Meruntuhkan ketiganya ke dalam satu skema “empat lapis Islam” yang dicocok-cocokkan dengan *quadriga* adalah didaktisisme yang buruk. Analogi yang sah hanya pada taraf pengakuan bahwa huruf tidak menghabiskan makna, dan bahwa pengakuan itu selalu diikuti sengketa tentang kendali.

Jika keempat lapis quadriga dipetakan secara heuristik kepada empat wujud sufi, peta itu harus segera ditarik kembali. 'Ibarah kira-kira setara huruf, isyarah kira-kira setara alegori, laṭ ā'if kira-kira setara tropologi bāṭ in, ḥaqā'iq kira-kira setara anagogi. Kesetaraan itu menipu karena kriteria kebenarannya berbeda. Huruf quadriga dapat diuji filologis oleh komunitas pengajar Latin; ibarah dapat diuji nahwu dan aṣar. Alegori kristiani diuji regula fidei; isyarah sufi diuji adab dan, pada banyak pengarang, kasyaf yang tidak dapat diulang di forum akademik. Tropologi dapat menjadi etika publik; laṭ ā'if sering kali esoteris. Anagogi terikat eskatologi Gereja; ḥaqā'iq terikat martabat kenabian yang tidak dapat ditiru mufassir. Karena itu aplikasi silang yang bertanggung jawab berbunyi: "keduanya menolak reduksi kepada permukaan", bukan "inilah quadriga versi Islam". Pembaca yang menulis kalimat kedua pada telaah genealogis belum memenuhi ketelitian argumen, sebab ia menghapus historisitas demi simetri tabel.

Penerapan kritis pada perumpamaan Samaria dan pada QS. 49:13 memperjelas beda kendali. Pada Lukas, komunitas Kristen dapat menaiki alegori kristologis karena kanon dan credo menopangnya; komunitas kelas filsafat di kampus Indonesia tidak memiliki hak yang sama untuk memaksa alegori itu sebagai "makna objektif" teks, meskipun berhak mengkajinya sebagai sejarah tafsir. Pada QS. 49:13, mufassir terikat bahasa Arab, riwayat, dan koherensi surah; negara terikat politik kutipan; sufi terikat isyarat tentang ma'rifat perbedaan wujud. Ketiga komunitas itu dapat "benar" pada register masing-masing tanpa dapat saling menggantikan. Inilah pelajaran paling mahal dari bab ini: hermeneutika klasik, baik Eropa maupun Islam, tidak pernah benar-benar menganut

“satu teks satu makna” secara mutlak, tetapi juga tidak pernah menganut “semua makna setara”. Yang mereka miliki adalah tata kelola jarak antara huruf dan maksud. Tata kelola itulah yang harus dikuasai pembaca sebelum, pada bab-bab kemudian, berhadapan dengan teori pemahaman universal, historisitas Dilthey, ontologi Heidegger, atau fusi cakrawala Gadamer.

Sebagai penutup aplikatif, pembaca dapat menuliskan empat kolom pada satu teks pilihan—satu dari Lukas atau satu ayat, dan satu dari peribahasa atau bait Sutasoma—lalu menambahkan baris kelima berjudul “kendali”. Pada baris kendali, pembaca wajib menjawab: dengan dalil apa lapis ini tidak liar? Jika tidak ada dalil kecuali selera, lapis itu belum layak disebut tafsir, hanya asosiasi. Disiplin itu sejalan dengan semangat *De Doctrina Christiana* dan semangat *al-Mustasfā* sekaligus, tanpa menyatukan keduanya. Agustinus menuntut kasih sebagai uji; al-Gazālī menuntut dalil sebagai uji. Pembaca Indonesia yang hidup di antara khotbah, tafsir, dan pidato kebangsaan membutuhkan kedua jenis uji itu agar tidak menjadi korban kutipan ayat dan peribahasa yang indah tetapi tidak bertanggungjawabkan.

E. Catatan Penutup

Bab ini menempatkan hermeneutika sebagai sejarah jarak: jarak antara dewa dan manusia pada mitos Hermes, antara afeksi jiwa dan bunyi ujaran pada Aristoteles, antara hikmah dan *ẓāhir* syarak pada Ibn Rusyd, antara huruf dan kasih pada Agustinus, antara verba dan vis pada Celsus, antara *aṣar* dan *ra’y* pada al-Ṭabarī serta Ibn Taymiyyah. Kata *hermēneuein* memuat tiga kerja—mengungkapkan, menjelaskan,

menerjemahkan—yang tidak pernah netral. Plato menampilkan tafsir sebagai problem keahlian dan ilham; Aristoteles menampilkan ‘ibārah sebagai teori proposisi; al-Fārābī, Ibn Sīnā, dan Ibn Rusyd menempatkan warisan itu ke dalam bahasa dan sengketa Islam. Pergeseran dari seni ke ilmu adalah pergeseran menuju argumen publik, syarat kompetensi, dan kanon kendali, bukan penghapusan ketaksaan. Tiga cabang Eropa—eksegesis biblis, filologi klasik, yurisprudensi—berguna sebagai kisi, tetapi peta itu harus dilengkapi tafsir dan uṣūl al-fiqh yang memiliki definisi ilmu, cabang, dan adab sendiri. Tabel komparasi pada subbab B adalah alat, bukan hukum alam; analogi hanya sah pada taraf operasi, bukan pada taraf dogma.

Dua cakrawala pembacaan dibedakan agar ketelitian tidak dikorbankan. Pada cakrawala ensiklopedis, yang diuraikan ialah definisi, periodisasi, tokoh, dan aplikasi skema berlapis dengan sitasi yang bersih. Pada cakrawala genealogis, yang dianalisis ialah genealogi istilah, membandingkan silang peradaban dengan sumber primer, serta menguji problem otoritas dan historisitas tanpa mencampur asbab klasik dengan historisisme modern secara murah. Plagiarisme tafsir dikecam bukan hanya karena etika sitasi, tetapi karena ia merusak adab naql yang menjadi nyawa ilmu tafsir sendiri. Contoh aplikatif memperlihatkan bahwa quadriga—literal, alegoris, tropologis, anagogis—dapat dilatihkan pada perumpamaan Orang Samaria dan, secara heuristik, pada peribahasa Nusantara, resepsi QS. 49:13, serta bait Sutasoma, asalkan sejarah resepsi tidak dipalsukan menjadi maksud asli pengarang. Klasifikasi ibarah, isyarah, laṭ ā’if, dan ḥaqā’iq, serta perangkat zāhir/bāṭ in pada al-Gazālī dan al-Zarkasyī, menolak reduksi kepada

permukaan, tetapi tidak boleh disamakan secara naif dengan quadriga karena hierarki subjek, uji kebenaran, dan genre keilmuannya berbeda. Pelajaran penutup bab ini sederhana dan ketat: huruf tidak menghabiskan makna, makna tidak boleh liar, dan setiap klaim berlapis wajib membawa kendalinya sendiri.

Pembaca bab ini diundang untuk menahan dua godaan. Godaan pertama adalah provincialisme yang memulai sejarah pemahaman pada abad ke-19 Jerman seolah Baghdad, Cordoba, Aleksandria, dan Roma tidak pernah berpikir tentang tanda. Godaan kedua adalah apologetika yang menyatakan “kami sudah punya itu” lalu menutup telinga terhadap ketelitian filologi humanis atau terhadap kejernihan pertanyaan Spinoza. Hermeneutika sebagai kajian, pada tahap klasik ini, adalah latihan kejujuran historis. Ia mempersiapkan Bab II, ketika Schleiermacher mengubah tafsir sektoral menjadi seni universal untuk menghindari kesalahpahaman, tanpa membatalkan utang kepada cabang-cabang yang telah diuraikan di sini. Siapa yang belum menguasai jarak Hermes, belum siap memahami mengapa *Missverstehen* kemudian dinyatakan sebagai keadaan default.

BAB II

HERMENEUTIKA ROMANTIS – MEMAHAMI SANG PENGARANG

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768–1834) memindahkan hermeneutika dari kandang eksegesis, filologi, dan hukum ke klaim yang lebih berani: seni universal pemahaman wacana, khususnya wacana tertulis. Poros gramatikal dan psikologis dibedakan, kesalahpahaman ditempatkan sebagai keadaan default, lalu keduanya diuji pada surat-surat R.A. Kartini. Klaim universalitas itu dibaca dalam Romantisme Jerman, diuji terhadap ‘ilm al-bayān dan kaidah kebahasaan tafsir, dan ditahan dari anakronisme ketika “niat pengarang” dibaca ulang lewat kritik modern. Diltthey hanya disinggung sebagai jembatan menuju Bab III.

A. Hermeneutika Universal

Schleiermacher (1768–1834) hidup di persimpangan yang jarang diulang sejarah intelektual: ia teolog Protestan yang berkhotbah di Berlin, filolog yang menerjemahkan Plato ke dalam bahasa Jerman, dan sahabat lingkaran Romantis yang akrab dengan Friedrich Schlegel. Tiga jalur itu tidak boleh dipisahkan jika pembaca ingin memahami mengapa hermeneutika, pada tangannya, keluar dari kandang eksegesis, filologi, dan hukum. Sebagai teolog, ia berhadapan dengan Kitab Suci yang harus diwartakan kepada “para pencela agama yang berbudaya”, judul yang ia berikan pada pidato-pidato agama tahun 1799. Sebagai penerjemah Plato, ia mengalami sehari-hari bahwa memahami dialog Yunani bukan soal kamus, melainkan soal menghidupkan kembali gerakan pikiran yang

menjiwai percakapan. Sebagai Romantis, ia berbagi keyakinan Schlegel bahwa individu adalah kejeniusan yang tidak habis dirumuskan oleh kaidah umum, tetapi juga bahwa kejeniusan itu hanya tampak di dalam bahasa yang bersifat publik (Beiser, 2003, hlm. 1–24; Forster, 2010, hlm. 55–90). Hermeneutika universal lahir dari persimpangan itu, bukan dari slogan metodologi yang jatuh dari langit.

Kerja penerjemahan Plato, yang berlangsung bertahun-tahun dan menghasilkan edisi yang berpengaruh di Jerman, adalah laboratorium hermeneutika sebelum kuliah-kuliahnya dibukukan. Menerjemahkan dialog berarti memutuskan, pada setiap giliran bicara, apakah ironi Sokrates harus dibunyikan sebagai ironi, apakah mitologi dalam *Phaedrus* boleh diratakan menjadi tesis, dan apakah “jiwa” Platonis dapat dipadankan dengan kosa kata Protestan tanpa selundupan doktrin. Forster (2010, hlm. 91–130) menempatkan Schleiermacher dalam tradisi filsafat bahasa Herder: memahami suatu bangsa atau seorang pengarang menuntut masuk ke dalam bahasa mereka, bukan memaksakan skema Kantian dari luar. Beiser (2003, hlm. 106–130) menambahkan bahwa Romantisme menolak pemisahan tajam antara kritik dan ciptaan; menafsir adalah ikut memproduksi ulang. Bagi pembaca, pelajaran praktisnya konkret. Setiap terjemahan yang “lancar” di Indonesia—Kartini dalam bahasa buku pelajaran, Al-Qur’ān dalam terjemahan resmi, Schleiermacher dalam parafrase pengantar—sudah merupakan keputusan hermeneutis. Universalitas seni memahami, dengan demikian, sudah bekerja sebelum orang mengaku sedang “berhermeneutika”. Yang dituntut Schleiermacher adalah agar kerja itu menjadi sadar, terlatih, dan dapat dikritik.

Pidato-pidato *On Religion* (Schleiermacher, 1996/1799, hlm. 18–40) menolak dua ekstrem yang sedang berkuasa di kalangan terpelajar: dogmatisme yang mengira agama identik dengan sistem pernyataan, dan rasionalisme yang mengira agama adalah etika berkedok. Agama, bagi Schleiermacher muda, adalah rasa dan cita akan yang semesta (*Anschauung und Gefühl*). Pembaca sering salah menyimpulkan bahwa ia “anti-teks”. Yang terjadi justru sebaliknya: jika agama adalah pengalaman yang hidup, maka wacana keagamaan adalah jejak yang harus dipahami secara historis-individual, bukan dihafal sebagai rumus. Andrew Bowie, dalam pengantar edisi Cambridge, menempatkan gerak ini sebagai bagian dari filsafat bahasa pasca-Kant: konsep tidak menghabiskan pengalaman, dan bahasa tidak transparan (Schleiermacher, 1998, hlm. vii–xxxi). Karena bahasa tidak transparan, pemahaman menjadi masalah. Karena pengalaman religius bersifat individual, tafsir yang hanya mengulang kaidah umum akan kehilangan pengarang. Dua premis itu, yang satu linguistik dan yang lain romantis, menjadi tulang punggung kuliah-kuliah hermeneutikanya.

Lingkarana Jena dan Berlin—Schlegel, Novalis, dan perdebatan tentang kritik sastra—memasok kosa kata “seni pemahaman”. Friedrich Schlegel menuntut kritik yang bukan hakim dari luar, melainkan pengikutsertaan pada produksi karya. Karya adalah organism yang tumbuh, bukan artefak yang diukur dengan kaidah neo-klasik. Schleiermacher memindahkan intuisi itu dari kritik sastra ke seluruh wacana. Palmer (1969, hlm. 84–97) menekankan bahwa langkah ini revolusioner secara kelembagaan: hermeneutika tidak lagi nama bagi tiga teknik terpisah, melainkan nama bagi problem

pemahaman itu sendiri. Grondin (1994, hlm. 67–75) menambahkan bahwa Schleiermacher, lebih dari para pendahulunya, menempatkan kesalahpahaman sebagai titik berangkat. Di eksegesis lama, orang mulai menafsir ketika teks gelap. Di filologi, orang mulai ketika naskah rusak. Di hukum, orang mulai ketika kasus tidak pas pada rumus. Schleiermacher membalik: kegelapan adalah keadaan biasa percakapan antarmanusia yang terpisah oleh waktu, idiom, dan individualitas. Karena itu hermeneutika harus hadir sejak awal, bukan sebagai ambulans setelah kecelakaan makna.

Kesalahpahaman terjadi dengan sendirinya, dan karena itu pemahaman harus dikehendaki serta diupayakan pada setiap titik. (Schleiermacher, 1998, hlm. 21–22)

Kutipan di atas, yang berasal dari kuliah-kuliah yang disunting ke dalam *Hermeneutics and Criticism*, adalah rumusan paling padat tentang pergeseran itu. *Missverstehen* bukan kecelakaan orang bodoh; ia default. F. Budi Hardiman (2015, hlm. 47–62) menempatkan rumusan ini sebagai jantung “seni memahami” yang membedakan Schleiermacher dari kanon tafsir sektoral. E. Sumaryono (1999, hlm. 31–45) merumuskan ulang bagi pembaca Indonesia bahwa hermeneutika di sini adalah seni menghindari kesalahpahaman, bukan seni memproduksi makna liar. Kedua sekunder itu berguna, tetapi peneliti wajib kembali ke Bowie (Schleiermacher, 1998) agar tidak mewarisi parafrase. Yang perlu digarisbawahi dari primer: pemahaman adalah tindakan yang diinginkan (*gewollt*), bukan efek otomatis kompeten bahasa. Orang yang fasih Belanda tidak dengan sendirinya memahami Kartini; orang yang fasih Arab tidak dengan sendirinya memahami al-Jurjānī. Kehendak untuk memahami—disiplin, perbandingan,

divinasi—harus ditambahkan kepada kompetensi bahasa. Itulah sebabnya hermeneutika disebut seni (*Kunst*) dalam arti teknik yang dapat dilatih, bukan ilham yang semata-mata turun.

Universalitas yang diklaim Schleiermacher memiliki dua muka yang wajib dibedakan. Muka pertama: objeknya universal, yaitu setiap wacana orang lain, lisan atau tulis, suci atau profan, jenius atau biasa. Surat pribadi, percakapan, undang-undang, mazmur, dan dialog Plato masuk ke dalam satu problem. Muka kedua: metodenya dual, gramatikal dan psikologis, yang berlaku pada semua objek itu meskipun tekanan masing-masing teks berbeda. Thiselton (1992, hlm. 204–216) mengingatkan bahwa universalitas ini adalah universalitas problem, bukan keseragaman hasil. Memahami Plato tidak menghasilkan jenis makna yang sama dengan memahami surat pastoral, tetapi operasi menjembatani bahasa bersama dan individualitas pengarang tetap terulang. Peter Szondi (1978, hlm. 17–24) dalam *New Literary History* menempatkan warisan itu pada hermeneutika sastra: teks bukan hanya dokumen bahasa, melainkan jejak produksi yang harus diikuti. Pembaca yang memahami dua muka ini tidak akan salah kaprah menyangka Schleiermacher “menyamakan semua teks”. Ia menyamakan pertanyaan, bukan jawaban.

Dialog dengan ‘ilm al-bayān perlu dibuka di sini, bukan sebagai hiasan, melainkan sebagai ujian atas klaim universalitas. Jika Schleiermacher benar bahwa setiap wacana menuntut seni pemahaman, maka tradisi yang telah merumuskan bayān sebagai teori kejelasan dan i’jāz sebagai teori keunggulan susunan seharusnya dapat diwawancarai, bukan ditelan. Al-Jāhiz (w. 255 H/868–869 M) dalam *al-Bayān*

wa al-Tabyīn memulai dari premis bahwa makna-makna yang tegak di dada manusia, terbayang di benak, dan bergetar di jiwa bersifat tersembunyi, liar, dan jauh; yang menghidupkannya adalah penyebutan dan pemakaian, yaitu bayān (al-Jāḥiẓ, 1998, jilid 1, hlm. 75–76, suntingan ‘Abd al-Salām Hārūn). Premis itu secara struktural dekat kepada keluhan Schleiermacher: makna tidak hadir telanjang; ia harus diungkapkan, dan pengungkapan dapat gagal. Perbedaannya juga tegas. Al-Jāḥiẓ menulis dalam horizon adab, khutbah, dan keunggulan orang Arab dalam kejelasan; ia tidak sedang merumuskan seni memahami “setiap pengarang individual” dalam arti romantis. Bayān adalah publik dan retorik; hermeneutika Schleiermacher, meski publik sebagai disiplin, berorientasi pada rekonstruksi yang privat: pikiran pembicara.

وَالْمَعَانِي الْقَائِمَةُ فِي صُدُورِ النَّاسِ الْمُتَصَوِّرَةِ فِي أَذْهَانِهِمْ وَالْمُسْتَكِنَّةُ فِي نَفْسِهِمْ
مَسْتُورَةٌ خَفِيَّةٌ... وَإِنَّمَا يُخْبِي تِلْكَ الْمَعَانِي ذِكْرُهُمْ لَهَا وَاسْتِعْمَالُهُمْ إِيَّاهَا

Al-Jurjānī (w. 471 H/1078 M) dalam *Dalā’il al-I’jāz* menajamkan premis bayān menjadi teori naẓm. I’jāz Al-Qur’ān, katanya, tidak terletak pada kata-kata terisolasi yang ajaib, melainkan pada penempatan kalam sesuai yang dituntut ilmu nahwu, pada tautan makna yang hanya lahir di dalam susunan (al-Jurjānī, 2004, hlm. 81–87, suntingan Maḥmūd Muḥammad Shākīr). Di sini pembaca harus membedakan dua jenis makna yang sering dibedakan dalam kajian balaghah: makna naw’ī, yaitu makna jenis yang dimiliki suatu lafẓ dalam kamus (apa arti “qalb”, apa arti “raḥmah”), dan makna siyāqī, yaitu makna yang baru terjadi ketika lafẓ itu diikat dalam naẓm tertentu, dengan taqdim-ta’khir, ḥadhf, qasr, dan waṣl-faṣl. Al-Jurjānī

hampir seluruh energinya diabdikan pada yang kedua. Schleiermacher, pada poros gramatikalnya, akan setuju bahwa kata tidak bermakna di luar pemakaian sistem bahasa pada zamannya. Namun Schleiermacher menambahkan poros yang tidak menjadi pusat *Dalā'il*: individualitas pengarang sebagai kejeniusan yang dapat menyimpang secara produktif dari usus loquendi. Al-Jurjānī berbicara tentang kalam Allah yang *i'jāz*-nya justru tidak “menyimpang” sebagai kejeniusan manusia, melainkan menundukkan seluruh kemungkinan *naẓm*. Analogi wajib berhenti di ambang teologi itu.

Ketahuilah bahwa *naẓm* tidak lain adalah menempatkan kalammu pada tempat yang dituntut ilmu nahwu, dan beramal sesuai hukum serta pokok-pokoknya. (al-Jurjānī, 2004, hlm. 81)

Apa yang dapat dipinjam secara sah dari pertemuan ini? Pertama, baik Schleiermacher maupun al-Jurjānī menolak semantik atomistik: kata tidak mengirim makna lengkap sebelum disusun. Kedua, keduanya menuntut kompetensi sistem—bahasa sebagai tata yang mendahului individu. Ketiga, keduanya mengakui bahwa “kejelasan” bukan data mentah, melainkan hasil kerja. Apa yang tidak boleh dipinjam? Klaim bahwa *Dalā'il al-I'jāz* adalah “hermeneutika romantis sebelum Schleiermacher”. Al-Jurjānī tidak sedang menyelami jiwa Muhammad sebagai jenius sastra; ia sedang membela *i'jāz* kalam Tuhan. Schleiermacher, bahkan ketika menafsir Perjanjian Baru, menempatkan penulis injil sebagai manusia historis yang berbahasa. Hardiman (2015, hlm. 63–70) secara tepat menjaga jarak itu: universalitas Schleiermacher adalah universalitas pemahaman wacana manusia. Jika peneliti ingin menyeberang ke kalam ilahi, ia harus menuliskan perbedaan

ontologis subjek pengarang, bukan menyembunyikannya di balik kata “konteks”. Dengan menjaga jarak itu, dialog bayān–hermeneutika menjadi tajam, bukan sopan-santun perbandingan peradaban.

Akhir subbab ini perlu menegaskan harga klaim universal. Jika setiap wacana menuntut seni menghindari Missverstehen, maka tidak ada teks yang “sudah jelas” bagi orang dalam. Surat Kartini kepada Stella yang kelihatan akrab tetap penuh jebakan register. Ayat yang dihafal sejak kecil tetap menuntut siyaq. Putusan hakim yang memakai kata sehari-hari tetap menuntut vis ac potestas, sebagaimana telah disinggung pada Bab I. Schleiermacher tidak membatalkan cabang-cabang lama; ia menempatkan fondasi bersama di bawahnya. Fondasi itu, pada kuliahnya, adalah bahasa sebagai sistem bersama plus individualitas sebagai penyimpangan yang bermakna. Dua kalimat berikutnya pada bab ini akan menguraikan masing-masing poros, lalu menunjukkan bahwa keduanya hanya hidup di dalam lingkaran bagian–keseluruhan. Pembaca yang ingin “langsung ke Kartini” tanpa melewati dualitas ini akan mengulang kesalahpahaman yang justru ingin dihindari: mengira empati adalah intuisi, atau mengira tata bahasa adalah kamus.

B. Interpretasi Gramatikal

Interpretasi gramatikal, dalam rumusan Schleiermacher (1998, hlm. 30–44), adalah upaya memahami wacana berdasarkan bahasa sebagai sistem yang dipakai bersama. Bahasa mendahului pengarang dan, pada saat yang sama, hanya hidup di dalam pemakaian pengarang. Dualitas itu harus dipegang teguh. Jika bahasa semata-mata mendahului,

pengarang menjadi boneka kamus; jika bahasa semata-mata ciptaan pengarang, percakapan mustahil. Palmer (1969, hlm. 86–90) merumuskan poros gramatikal sebagai rekonstruksi apa yang dapat dan tidak dapat dikatakan pada suatu bahasa di suatu zaman. “Dapat dikatakan” adalah kemungkinan yang disediakan tata, leksikon, dan idiom. “Tidak dapat dikatakan” adalah batas: konsep yang belum tersedia, register yang tabu, bentuk yang belum lahir. Memahami secara gramatikal berarti menempatkan setiap kata, setiap konstruksi, dan setiap figur pada peta kemungkinan itu. Kerja ini filologis, tetapi filologi yang sadar bahwa sistem bahasa bukan gudang mati, melainkan lapangan permainan yang membatasi sekaligus memungkinkan makna.

Schleiermacher membedakan bahasa pengarang dari usus loquendi zaman, lalu menuntut perbandingan terus-menerus. Usus loquendi adalah adat ujaran komunitas: apa yang lazim pada Jerman Protestan awal abad ke-19, atau pada Yunani koine, atau pada Belanda terpelajar Hindia. Bahasa pengarang adalah idiom, kesukaan sintaksis, metafora kesayangan, dan penyimpangan yang berulang. Penyimpangan hanya kelihatan jika latar usus sudah direkonstruksi; usus hanya hidup jika diuji pada pemakaian konkret. Ini bukan lingkaran setan, melainkan prosedur banding. Szondi (1978, hlm. 24–29) melihat di sini benih hermeneutika sastra modern: gaya adalah fakta, bukan hiasan. Pembaca dapat berlatih pada skala kecil. Kata Belanda *vrijheid* pada 1900 tidak otomatis sama dengan “kebebasan” dalam pamflet 1998. Kata Arab *ummah* pada Mekah awal tidak otomatis sama dengan “nation” dalam terjemahan abad ke-20. Interpretasi gramatikal, sebelum segala empati, adalah kerja menahan anakronisme leksikal. James Barr

(1961, hlm. 107–140), meskipun menulis untuk semantik biblis, menyediakan peringatan yang sama: etimon dan teologi tidak boleh menunggangi pemakaian aktual.

Pada tradisi tafsir, kaidah kebahasaan telah lebih dahulu menjadi syarat ilmu. Ibn Jinnī (w. 392 H/1002 M) dalam *al-Khaṣ ā'iṣ* mendefinisikan bahasa sebagai bunyi-bunyi yang dengannya setiap kaum mengungkapkan tujuan-tujuan mereka (Ibn Jinnī, 1999, jilid 1, hlm. 33). Definisi itu memuat tiga hal yang relevan bagi poros gramatikal: material bunyi, kolektivitas kaum, dan purposivitas (*aghrāḍ*). Bahasa bukan ide murni; ia akustik. Bahasa bukan milik jenius tunggal; ia milik qawm. Bahasa bukan daftar benda; ia pengungkapan maksud. Ibn Jinnī kemudian menguraikan isytiqāq, qiyās, ḥaml 'alā al-ma'nā, dan perbedaan antara apa yang diizinkan sistem dan apa yang terpakai dalam isti'māl. Distingui sistem versus pemakaian itu, dalam kosa kata lain, adalah distingsi yang juga dijalankan Schleiermacher ketika membandingkan kemungkinan bahasa dengan fakta wacana. Perbedaannya: Ibn Jinnī, sebagai aqli nahwu-sarf, tidak menempatkan “jiwa pengarang individu” sebagai kutub setara. Pengarang yang paling sah dalam horizonnya adalah 'arab yang isti'māl-nya menjadi hujah, atau kalam Tuhan yang menundukkan qiyas. Individualitas romantis bukan pusat *al-Khaṣ ā'iṣ*.

أَمَّا حَدُّهَا فَإِنَّهَا أَصَوَاتٌ يُعَبَّرُ بِهَا كُلُّ قَوْمٍ عَنْ أَعْرَاضِهِمْ

Ibn Jinnī tidak berhenti pada definisi. Ia membahas, antara lain, bagaimana qiyas bahasa dapat menyesatkan jika tidak diikat isti'māl, dan bagaimana hamal 'alā al-ma'nā—memperlakukan bentuk seolah mengikuti makna—memperlihatkan bahwa penutur kadang menundukkan

morfologi kepada maksud (Ibn Jinnī, 1999, jilid 2, hlm. 411–424). Fenomena itu, dibaca dari horizon Schleiermacher, adalah contoh penyimpangan produktif: sistem memungkinkan, pemakaian individu atau komunitas menggeser. Namun Ibn Jinnī menilai geseran itu sebagai data ‘arabiyyah yang kemudian dapat menjadi hujah, bukan sebagai jendela ke “jiwa” seorang penyair tertentu dalam arti biografis-romantis. Al-Suyūṭī (1974, jilid 2, hlm. 931–960) ketika merinci wujūh dan naẓā’ir, musytarak, dan majaz, juga bergerak pada sistem korpus suci: satu lafẓ yang berulang di banyak ayat tidak boleh diunifikasi secara kamus jika siyaq membedakannya. Kaidah itu adalah komparasi gramatikal par excellence. Perbedaannya dengan Schleiermacher terletak pada apa yang dihitung sebagai keseluruhan: bagi al-Suyūṭī, keseluruhan adalah Kitab dan adat orang yang diajak bicara pada masa tanzil; bagi Schleiermacher, keseluruhan adalah bahasa zaman plus korpus pengarang manusia. Pembaca yang menguasai perbedaan keseluruhan itu sudah menguasai separuh uraian bab ini.

Kaidah siyaq dalam ‘ulūm al-Qur’ān dan uṣūl al-fiqh adalah laboratorium gramatikal yang sangat kaya. Al-Suyūṭī dalam *al-Itqān* membahas siyaq, sabab nuzul, dan hubungan ayat dengan ayat sebagai kendali terhadap pemenggalan lafẓ (al-Suyūṭī, 1974, jilid 1, hlm. 106–130). Ibn Taymiyyah dalam *Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr* mengecam orang yang menafsir kata Al-Qur’ān dengan makna yang mungkin secara kamus tetapi asing bagi siyaq kalam dan bagi adat orang yang diajak bicara (Ibn Taymiyyah, 1980, hlm. 79–93). Kaidah ‘āmm dan khāṣṣ, muṭlaq dan muqayyad, amr dan nahy, sebagaimana ditata al-Gazālī dalam *al-Mustaṣ fā* (1993, jilid 1, hlm. 184–230), adalah teori tentang bagaimana sistem bahasa syarak

membatasi operasi istinbat. Wael B. Hallaq (1997, hlm. 82–124) menunjukkan bahwa perangkat itu adalah hermeneutika hukum, bukan “tata bahasa murni”: ia mengatur akibat normatif. Di titik ini perbandingan dengan Schleiermacher menjadi produktif. Poros gramatikal Schleiermacher tidak menargetkan kehujahan, tetapi ia menargetkan hal yang sama pada taraf makna: kata tidak boleh dilepaskan dari sistem dan dari pemakaian zaman. Peneliti yang menuliskan “siyaq = interpretasi gramatikal” tanpa sisa belum selesai; ia harus menambah: siyaq tafsir terikat korpus suci dan otoritas asar, sedangkan gramatikal Schleiermacher terikat usus loquendi historis pengarang manusia.

Artikel jurnal yang membantu menajamkan poros ini, tanpa memalsukan judul, antara lain Szondi (1978) yang sudah disebut, dan Quentin Skinner (1972, hlm. 393–408) dalam *New Literary History*. Skinner, dari tradisi sejarah intelektual Cambridge, menolak pembacaan yang mengabaikan konversi linguistik zaman: apa yang dapat dilakukan seorang penulis dengan suatu ujaran tergantung pada konvensi ilokusioner yang tersedia. Meskipun Skinner kelak lebih dekat kepada kritik terhadap rekonstruksi motif batin, pada taraf gramatikal-historis ia sejalan dengan tuntutan Schleiermacher: kuasai dulu apa yang mungkin dikatakan. Kathy Eden (1987, hlm. 59–86) dalam *Rhetorica* menelusuri kanon retorika kuno yang membedakan scriptum dan voluntas, huruf dan kehendak, sebagai warisan yang diterima filologi. Schleiermacher mewarisi kanon itu, lalu menambahkan tekanan romantis pada kutub voluntas yang akan dibahas sebagai interpretasi psikologis. Pelajaran praktisnya sederhana dan keras: sebelum berspekulasi tentang “apa yang dirasakan pengarang”, buka

kamus zaman, buka teks banding, buka adat sapaan, buka sintaksis. Empati yang mendahului tata bahasa adalah Missverstehen yang percaya diri.

Bahasa sebagai sistem yang membatasi dan memungkinkan dapat diilustrasikan tanpa menunggu Kartini. Pada bahasa Arab, kehadiran *īrāb* memungkinkan perbedaan *fa'il* dan *ma'ul* yang dalam bahasa Indonesia sering diserahkan kepada urutan kata dan preposisi. Kemungkinan *naẓm* yang dibicarakan al-Jurjānī—*taqdim ma'ul* untuk *qasr*, misalnya—tidak tersedia secara sama pada bahasa lain. Pada bahasa Belanda surat Kartini, sistem sapa *gij/ul/je* dan pilihan antara nama depan, nama keluarga, dan gelar menandai jarak sosial yang tidak dapat diterjemahkan satu-satu ke dalam “Anda”. Pada Jerman Schleiermacher, kekayaan komposisi nomina dan filsafat transendental menyediakan idiom yang tidak ada pada Melayu pasar. Interpretasi gramatikal, karena itu, selalu komparatif antar-bahasa jika kita membaca dalam terjemahan. Membaca Schleiermacher hanya dalam parafrase Indonesia, atau membaca Kartini hanya dalam saduran Armijn Pane tanpa kesadaran bahwa asli surat itu Belanda, adalah melemahkan poros yang sedang diuraikan. Terjemahan andal boleh dipakai asalkan jaraknya dicatat; frasa kunci bahasa sumber tetap perlu ditampilkan pada telaah yang bertanggung jawab.

Kritik terhadap poros gramatikal sudah muncul dari dalam. Jika sistem bahasa diutamakan, individualitas dapat terkikis menjadi “contoh dialek”. Romantisme menolak hasil itu; karena itu Schleiermacher tidak pernah membiarkan gramatikal berdiri sendiri. Jika *usus loquendi* diutamakan, inovasi pengarang dapat salah dibaca sebagai kesalahan. Filologi yang kaku memang sering mengoreksi naskah justru

pada titik kejeniusan. Jika kaidah ‘amm-khass diutamakan secara mekanis, sebagaimana dikritik al-Syāṭ ibī ketika juz’iyyat dipisah dari maqasid (al-Syāṭ ibī, 1997, jilid 2, hlm. 7–12), huruf menang dan maksud kalah. Semua kritik itu sah sebagai peringatan, bukan sebagai alasan membuang poros gramatikal. Tanpa sistem, divinasi psikologis menjadi tebak perasaan. Tanpa usus, setiap anachronisme mengaku sebagai “pembacaan produktif”. Tanpa kaidah lafz, istinbat menjadi selera. Bab ini, mengikuti Schleiermacher, menempatkan gramatikal sebagai syarat yang perlu tetapi tidak cukup. Syarat yang melengkapi, yang paling ramai diperdebatkan, adalah interpretasi psikologis.

C. Interpretasi Psikologis

Interpretasi psikologis, yang pada sebagian naskah kuliah Schleiermacher juga disebut interpretasi teknis, adalah upaya memahami wacana sebagai fakta dalam kehidupan berpikir pengarangnya (Schleiermacher, 1998, hlm. 90–117). Jika poros gramatikal bertanya “apa yang dapat dikatakan dalam bahasa ini”, poros psikologis bertanya “mengapa orang ini, pada momen ini, mengatakan begini dan bukan begitu”. Rekonstruksi motif, kejeniusan individu, dan kombinasi pikiran yang khas menjadi objek. Istilah *divination* yang dipakai Schleiermacher sering disalahpahami pembaca sebagai mistik. Yang ia maksud lebih dekat kepada tebakan terdidik: suatu lompatan empatik yang kemudian diuji secara komparatif pada data gramatikal dan pada korpus pengarang. Divinasi tanpa komparasi adalah sewenang-wenang; komparasi tanpa divinasi adalah katalog. Palmer (1969, hlm. 90–94) menekankan bahwa “psikologis” di sini bukan psikologi eksperimental abad ke-20,

melainkan rekonstruksi individualitas dalam arti romantis: tiap pengarang adalah pusat dunia yang tidak habis dirumuskan aturan umum. Grondin (1994, hlm. 70–75) menambahkan bahwa Schleiermacher menempatkan percakapan sebagai model: memahami ujaran adalah membalik tindakan bicara, sehingga pikiran yang menjadi dasar bicara menjadi sadar bagi pendengar.

Tugas hermeneutika dirumuskan juga sebagai berikut: memahami ujaran pada mulanya sama baiknya dengan, dan kemudian bahkan lebih baik daripada, pengarangnya sendiri. (Schleiermacher, 1998, hlm. 23)

Rumusan “memahami pengarang lebih baik daripada pengarang memahami dirinya” adalah salah satu kalimat paling sering dikutip dan paling sering disalahartikan. Schleiermacher tidak sedang mengangkat penafsir menjadi nabi yang mengalahkan jenius. Ia sedang menyatakan bahwa banyak hal dalam produksi wacana bersifat prasadar atau setengah sadar: jejak bahasa zaman, pengaruh yang tidak diakui, kontradiksi yang tidak dipecahkan, dan kebiasaan gaya. Pengarang hidup di dalam produksi; penafsir, dari jarak, dapat menata ulang keseluruhan itu secara eksplisit. Thiselton (1992, hlm. 204–210) menempatkan rumusan itu pada tradisi filologi Jerman, bukan pada arogansi pembaca pascamodern. Dilthey, dalam esai “The Rise of Hermeneutics” (1996/1900, hlm. 235–258), kelak membaca warisan ini sebagai fondasi ilmu kemanusiaan, tetapi itu adalah jembatan ke Bab III dan tidak boleh menelan Schleiermacher ke dalam historisisme Dilthey sebelum waktunya. Yang penting pada bab ini: klaim “lebih baik daripada pengarang” adalah klaim metodologis tentang eksplikasi, bukan klaim moral tentang keunggulan penafsir.

Pembaca yang memakai kalimat itu untuk membenarkan tafsir liar terhadap Kartini atau terhadap ayat justru mengkhianati disiplin yang sedang diklaimnya.

Kritik awal terhadap akses niat sudah tersedia di dalam dan di sekitar tradisi ini, dan wajib diingat agar peneliti tidak menyembah psikologi pengarang. Paul Ricoeur (1973, hlm. 91–117), dalam artikelnya yang termasyhur di *New Literary History*, menempatkan teks sebagai wacana yang terfiksasi dan, karena itu, memiliki otonomi relatif terhadap niat, audiens asli, dan situasi dialog. Artikel itu lebih penuh pada bab-bab kemudian, tetapi pada titik ini ia berfungsi sebagai peringatan: surat yang sudah dibukukan tidak lagi percakapan. W. K. Wimsatt dan Monroe C. Beardsley (1946, hlm. 468–488) dalam *The Sewanee Review* menyerang “intentional fallacy”: mengira bahwa niat pengarang adalah standar makna karya. E. D. Hirsch (1967, hlm. 1–23), sebaliknya, membela verbal meaning sebagai niat yang dapat diobjektifkan, membedakannya dari significance bagi pembaca kemudian. Skinner (1972, hlm. 393–408) membedakan motif (sebab psikologis) dari intensi ilokusioner (apa yang dilakukan ujaran dalam konvensi). Peta kritik ini harus dimiliki pembaca yang menelusuri genealogi niat. Schleiermacher bukan Hirsch, bukan Wimsatt, bukan Skinner. Ia lebih dekat kepada rekonstruksi individualitas yang diuji filologis, tetapi ia memang rentan terhadap tuduhan bahwa “jiwa pengarang” adalah konstruksi penafsir. Kerentanan itu tidak dibatalkan dengan menyembunyikannya.

Perbandingan dengan *maqāṣ id al-mutakallim* dalam uṣūl al-fiqh harus dilakukan secara hati-hati, persis seperti perbandingan quadriga dan zāhir-batin pada Bab I. Usul mengenal bahwa lafz adalah kendaraan bagi maksud

pembicara, dan bahwa iradah mutakallim—pada kalam syarak, iradah Allah—adalah telos istinbat. Bernard G. Weiss (1998, hlm. 113–144) menguraikan bagaimana teoretikus hukum Islam membedakan apa yang ditunjukkan lafz (*dalālah*) dari apa yang dimaksud. Al-Syāṭibī (1997, jilid 2, hlm. 7–20; jilid 3, hlm. 5–15) menempatkan maqāṣid al-syarī’ah sebagai kulliyyat yang menuntun pembacaan juz’iyyat, dengan peringatan bahwa maqasid bukan dalih untuk membuang lafz. Maqāṣid al-mutakallim pada kalam manusia, dalam adab dan dalam fikih peradilan, lebih dekat kepada rekonstruksi kehendak pihak: sumpah, akad, wasiat. Di pengadilan, hakim memang menafsirkan “apa yang dimaksud pengucap”, tetapi dengan kendali *ẓāhir*, adat, dan *qarinah*, bukan dengan divinasi romantis atas kejeniusan. Menyamakan divinasi Schleiermacher dengan maqasid adalah kekeliruan kategori. Yang analog: keduanya menolak identifikasi naif bunyi = maksud. Yang tidak analog: subjek, kendali, dan akibat hukum.

Kejeniusan individu, sebagai premis romantis, juga bermasalah jika diterapkan pada korpus suci atau pada surat yang lahir dari relasi kuasa kolonial. Al-Jurjānī menolak menjelaskan *i’jāz* sebagai kejeniusan manusia. Ibn Taymiyyah (1980, hlm. 35–44) menolak tafsir yang mengandalkan *ra’y* individu terputus dari *bayān* Nabi dan sahabat. Pada surat Kartini, “kejeniusan” jika dipasang secara naif dapat menghapus fakta bahwa suaranya tersaring oleh bahasa Belanda, oleh pembaca Eropa, dan oleh penyuntingan Abendanon kemudian. Joost Coté (2008, hlm. 1–28) menunjukkan bahwa edisi *Door Duisternis tot Licht* (1911) adalah artefak kolonial yang menata ulang surat-surat untuk audiens Belanda. Interpretasi psikologis yang tidak

memperhitungkan mediasi itu akan “memahami Kartini” yang sebenarnya adalah Kartini-edisi-Abendanon. Di sinilah divinasi wajib dikawinkan dengan kritik naskah, warisan filologi yang sudah ada sebelum Romantisme. Schleiermacher sendiri, sebagai filolog Plato, tidak buta terhadap edisi. Pembaca yang memisahkan “jiwa Kartini” dari sejarah naskah suratnya sedang melakukan psikologi populer, bukan hermeneutika.

Latihan etis poros psikologis adalah empati yang tidak menelan. Empati berarti kesediaan menempatkan diri pada lapangan pengalaman pengarang: pingitan, poligami rumah tangga priyayi, lapar akan sekolah, rasa malu dan marah, harap kepada sahabat Eropa. Tidak menelan berarti menolak dua kolonialitas terbalik. Yang pertama: menjadikan Kartini cermin feminist 2020-an tanpa sisa, sehingga setiap kalimatnya dibaca sebagai manifesto yang sama dengan kita. Yang kedua: menjadikan Kartini boneka etis kolonial, “gadis Jawa yang berterima kasih kepada Belanda”, sebagaimana sebagian resepsi awal menginginkannya. Côté (1995, hlm. 1–20) pada surat-surat kepada Stella memperlihatkan nada yang lebih keras, lebih egaliter, lebih “bersahabat sebaya” daripada surat kepada Nyonya Abendanon yang penuh register hormat. Perbedaan nada itu adalah data psikologis-gramatikal sekaligus: sapaan dan register mengkhianati relasi kuasa, dan relasi kuasa membentuk apa yang dapat dikatakan tentang diri. Interpretasi psikologis yang baik membaca perbedaan itu sebagai jejak, bukan sebagai inkonsistensi watak yang harus “dirukunkan” menjadi satu Kartini yang mulus.

Sebagai penutup poros ini, perlu ditegaskan bahwa niat tidak pernah hadir sebagai benda. Yang hadir adalah wacana, jejak, koreksi, pengulangan, dan keheningan. Schleiermacher

tahu itu; karena itu ia menuntut gerak bolak-balik ke gramatikal. Hirsch percaya niat dapat diobjektifkan sebagai verbal meaning; Wimsatt-Beardsley menolak niat sebagai standar; Ricoeur menggeser pusat ke teks; Skinner menggeser pusat ke ilokusi dalam konvensi. Peta itu adalah bekal pembacaan genealogis. Pada cakrawala ensiklopedis cukup dikuasai rumusan kerja: rekonstruksi motif wajib, akses total mustahil, divinasi wajib diuji komparasi. Jika rumusan itu dipegang, kalimat “memahami pengarang lebih baik daripada dirinya” tidak menjadi kesombongan. Ia menjadi janji metodologis yang rendah hati: pengarang tidak sempat menuliskan seluruh syarat produksinya; penafsir, jika disiplin, dapat menuliskan sebagian syarat itu. Janji itu akan diuji pada lingkaran hermeneutik, sebab tidak ada divinasi yang sah di luar gerak bagian–keseluruhan.

D. Lingkaran Hermeneutik Awal

Lingkaran hermeneutik pada tahap Schleiermacher adalah tesis bahwa bagian hanya dipahami dari keseluruhan, dan keseluruhan hanya dipahami dari bagian. Kata dipahami dari kalimat, kalimat dari wacana, wacana dari korpus pengarang, korpus dari kehidupan dan “jiwa” yang menjiwainya, lalu kembali: jiwa itu hanya terakses lewat kata. Palmer (1969, hlm. 87–88) dan Grondin (1994, hlm. 73–75) menekankan bahwa Schleiermacher tidak menganggap ini lingkaran setan (*circulus vitiosus*) yang mematikan ilmu, melainkan produktivitas. Orang masuk dengan pra-pemahaman yang kasar terhadap keseluruhan, menafsir bagian, mengoreksi keseluruhan, dan seterusnya. Yang dihindari adalah dua ilusi linear. Ilusi pertama: kumpulkan dulu semua kata, baru keseluruhan akan

jatuh sendiri. Ilusi kedua: hayati dulu jiwa pengarang, baru kata akan transparan. Keduanya mustahil. Kerja nyata adalah osilasi. Pembaca yang menulis makalah dari “definisi kata” semata, atau dari “kesan tentang pengarang” semata, belum masuk lingkaran. Diltthey kelak memperluas lingkaran ini ke historisitas kehidupan, dan Heidegger akan ontologikannya; keduanya bukan materi utama bab ini. Di sini lingkaran masih epistemologis-filologis: syarat memahami wacana orang lain.

Skala lingkaran dapat dirinci agar tidak menjadi metafora kabur. Pada skala mikro, arti suatu kata tergantung klausa, dan klausa tergantung kata. Pada skala meso, suatu paragraf surat Kartini tentang sekolah perempuan hanya “berbunyi” di dalam keseluruhan surat itu, termasuk sapaan, penutup, dan permintaan maaf. Pada skala makro, surat itu hanya “berbunyi” di dalam korespondensi: nada kepada Stella tidak sama dengan nada kepada Abendanon, dan tahun 1899 tidak sama dengan tahun 1903. Pada skala biografis-kultural, keseluruhan itu berjaln dengan dunia priyayi Jepara, etika Jawa, dan liberalisme Belanda akhir abad ke-19. Schleiermacher (1998, hlm. 24–29, 148–157) menuntut penafsir bergerak di semua skala, dengan kesadaran bahwa tidak ada titik masuk yang suci. Orang boleh mulai dari kata yang mengganggu, atau dari kesan keseluruhan, asal bersedia dikoreksi. Produktivitas lingkaran terukur dari koreksi itu. Jika keseluruhan tidak pernah diubah oleh bagian, pembaca sedang memaksakan tesis. Jika bagian tidak pernah diikat keseluruhan, pembaca sedang membuat kamus.

Hubungan lingkaran dengan dua poros interpretasi kini dapat dinyatakan tanpa sisa. Interpretasi gramatikal bergerak terutama pada skala kata–kalimat–usus loquendi; interpretasi

psikologis bergerak terutama pada skala wacana–korpus–individualitas. Keduanya bertemu karena usus loquendi adalah keseluruhan bagi kata, dan individualitas adalah keseluruhan bagi korpus. Tabel berikut merangkum perbedaan tekanan, bukan pemisahan dinding. Schleiermacher berulang kali menyatakan bahwa kedua metode merujuk satu sama lain: divinasi dan komparasi, psikologis dan gramatikal, tidak dapat diisolasi (Schleiermacher, 1998, hlm. 92–96). Tabel adalah alat pemetaan; kritik atas tabel adalah kerja genealogis. Perlu ditambahkan, misalnya, bahwa “jiwa pengarang” pada baris psikologis adalah konstruksi yang sudah diwarnai edisi, terjemahan, dan kanon resepsi. Lingkaran, dengan kata lain, bukan hanya bagian teks dan keseluruhan teks, melainkan juga bagian korpus dan keseluruhan sejarah penerimaan. Tambahan itu sudah mengarah ke Gadamer, dan karena itu cukup disinggung sebagai horizon, tidak diuraikan sebagai teori peleburan cakrawala.

Aspek	Interpretasi Gramatikal	Interpretasi Psikologis
Pertanyaan pemandu	Apa yang dapat dan lazim dikatakan dalam bahasa zaman ini?	Mengapa orang ini, pada momen ini, berkata begini?
Objek tekanan	Sistem bahasa, usus loquendi, idiom, sintaksis, figur	Individualitas, motif, kejeniusan, kombinasi pikiran
Operasi utama	Komparasi dengan pemakaian sezaman dan dengan kamus	Divinasi (tebakan terdidik) yang diuji

	zaman	secara komparatif
Keseluruhan yang menuntun bagian	Bahasa sebagai sistem dan adat ujaran komunitas	Korpus pengarang dan “jiwa” atau kehidupan berpikirnya
Bahaya jika berdiri sendiri	Pengarang menjadi boneka kamus; inovasi dibaca sebagai kesalahan	Empati menjadi tebak perasaan; niat diperlakukan sebagai benda
Analog terkendali pada tradisi Islam	Nahwu-sarf, siyaq, ‘amm-khass, naẓm al-Jurjānī, ḥadd al-lughah Ibn Jinnī	Maqāṣid al-mutakallim pada kalam manusia/akad; bukan i’jāz dan bukan kasyaf
Contoh Kartini	Register Belanda, sapaan gij/u, campur leksikon Jawa, edisi Abendanon	Pingitan, lapar pendidikan, relasi kolonial, nada berbeda kepada Stella dan Abendanon

Produktivitas lingkaran, bukan setannya, dapat diuji pada sebuah kata. Ambil kata *opvoeding* (pendidikan/pengasuhan) dalam surat Kartini. Secara kamus Belanda zaman itu, kata itu memuat nuansa pembentukan watak, bukan hanya sekolah formal. Secara siyaq satu surat, ia mungkin terikat keluhan tentang pingitan. Secara keseluruhan korespondensi, ia menjadi poros cita-cita sekolah perempuan Jawa. Secara psikologis, ia mengikat luka pribadi (tidak diizinkan lanjut sekolah) kepada program sosial. Jika pembaca hanya membuka kamus, nuansa program hilang. Jika pembaca hanya berempati “Kartini ingin emansipasi”, nuansa *opvoeding* sebagai pembentukan watak

dalam idiom liberal-protestan Belanda hilang, dan Kartini diserap ke dalam kosa kata 1970-an. Lingkaran memaksa kedua arah. Szondi (1978, hlm. 17–22) akan menyebut kerja itu sebagai hermeneutika sastra yang tidak memisahkan gaya dari makna. Skinner (1972) akan menambahkan: apa yang dilakukan Kartini dengan kata itu tergantung konvensi yang tersedia—petisi, surat sahabat, dan prosa etis—bukan konvensi demonstrasi pembaca abad ke-21.

Sebuah peringatan tentang “jiwa pengarang” sebagai keseluruhan terakhir. Romantisme condong menempatkan jiwa sebagai organism yang menyatukan korpus. Kesatuan itu sering kali adalah cita-cita penafsir. Korpus manusia berisi retakan: Kartini yang marah kepada poligami dan Kartini yang menavigasi pernikahan; Schleiermacher yang romantis pada 1799 dan Schleiermacher yang dogmatikus di Berlin kemudian. Lingkaran yang jujur tidak menghapus retakan demi biografi yang mulus. Hardiman (2015, hlm. 71–78) menyinggung bahwa warisan Schleiermacher mengandung ketegangan antara rekonstruksi dan ketidaksempurnaan akses. Sumaryono (1999, hlm. 45–52) merumuskan bahwa pemahaman adalah pendekatan tanpa penuntasan. Rumusan itu menjaga pembaca dari fantasi “saya sudah menjadi Kartini”. Empati adalah syarat, identitas adalah ilusi. Lingkaran berjalan terus karena bagian baru—surat yang baru disunting, konteks yang baru diteliti Coté, kritik edisi—memaksa keseluruhan berubah. Itulah produktivitas, dan itulah sebabnya hermeneutika adalah seni yang tidak selesai pada satu makalah.

Transisi ke contoh aplikatif kini dapat dilakukan tanpa meninggalkan teori. Surat-surat Kartini dipilih bukan karena ia “setara Schleiermacher”, melainkan karena ia memenuhi syarat

latihan: ada bahasa asing zaman, ada individualitas yang kuat, ada korpus, ada relasi kuasa, ada sejarah edisi, dan ada resepsi nasional yang menggoda anachronisme. Latihan itu akan menjalankan tabel di atas secara naratif. Yang dituntut pertama-tama adalah ketertiban langkah; yang dituntut selanjutnya adalah kesadaran bahwa “Kartini” yang dipahami adalah hasil lingkaran yang sudah memuat kanon nasional Indonesia, terjemahan, dan kurikulum. Memahami sang pengarang, judul bab ini, tidak pernah berarti memegang niat seperti memegang benda. Ia berarti menjalankan gramatikal dan psikologis di dalam lingkaran, lalu menuliskan sisa yang tidak tertangkap. Sisa itu bukan kegagalan total; ia adalah tanda bahwa wacana orang lain tetap orang lain. Schleiermacher, yang memulai dari *Missverstehen* sebagai default, akan menyetujui sisa itu sebagai kejujuran, bukan sebagai relativisme.

E. Contoh Aplikatif dan Latihan: Surat-Surat R.A. Kartini

Raden Ajeng Kartini (1879–1904) menulis dalam bahasa Belanda kepada, antara lain, Stella Zeehandelaar dan pasangan J. H. Abendanon serta Rosa Abendanon-Mandri. Surat-surat itu kemudian disunting Abendanon ke dalam *Door Duisternis tot Licht* (1911) dan beredar di Indonesia antara lain melalui saduran *Habis Gelap Terbitlah Terang*. Status filologis ini wajib menjadi kalimat pertama analisis, bukan catatan kaki. Côté (2008, hlm. 1–40; 1995, hlm. 1–25) menunjukkan seleksi, pemotongan, dan framing edisi awal. Interpretasi gramatikal yang bertanggung jawab membedakan: (1) bahasa Kartini dalam surat yang bertahan; (2) bahasa penyunting; (3) bahasa

penerjemah Indonesia. Mencampur tiga lapisan itu seolah “suara Kartini” adalah Missverstehen institusional. Schleiermacher sebagai filolog akan memulai dari sini, persis sebagaimana Erasmus memulai dari naskah. Pembaca yang mengutip kalimat terkenal tanpa menelusuri apakah itu utuh dalam surat kepada Stella atau hasil penataan edisi 1911 belum menjalankan poros gramatikal, betapapun kuat empatinya kepada “ibu emansipasi”. Empati psikologis terhadap keterpingitan Kartini juga tidak boleh menjadi dalih untuk menaturalisasi bahasa gender yang ia warisi maupun yang kemudian menafsirkan suratnya. Kritik atas maskulinitas bahasa kitab suci dan atas pembacaan yang menyamakan struktur gramatikal dengan kodrat ilahi (Jabbar, 2011, 2005) menolong pembaca melihat bahwa “kesetiaan pada pengarang” tidak sama dengan kesetiaan pada tata bahasa patriarkal yang mengurung pengarang itu sendiri.

1. Poros gramatikal: Melayu-Belanda, register, sapaan

Bahasa Kartini adalah Belanda terpelajar akhir abad ke-19, ditulis oleh perempuan priyayi Jawa yang dididik pada bahasa itu sejak kecil, bukan oleh penutur ibu dari Amsterdam. Jejaknya kelihatan pada ritme kalimat, pada campur leksikon dunia Jawa (*kebaya, kawin*, dunia pesantren dan kabupaten yang ia deskripsikan kepada pembaca Eropa), dan pada ketepatan idiom liberal seperti *opvoeding, ontwikkeling, emancipatie, vrijheid*. Usus loquendi yang harus direkonstruksi bukan “Bahasa Indonesia modern”, melainkan prosa etis-kolonial Belanda dan, di sisi lain, tata krama tulis Jawa-Melayu yang ia kenal di rumah kabupaten. Ketika Kartini menulis kepada Stella, sapaan dan keakraban sebaya mengizinkan keluhan yang lebih telanjang. Ketika ia menulis kepada Nyonya Abendanon,

register hormat, ucapan terima kasih, dan kehati-hatian terhadap pelindung kolonial menata ulang apa yang dapat dikatakan. Ini fakta gramatikal-pragmatis, bukan “kepurapuran”. Skinner (1972) akan menyebutnya sebagai ilokusi dalam konvensi surat: memohon, mengeluh, merayu dukungan, dan membentuk diri di hadapan audiens tertentu. Tanpa rekonstruksi register, psikologi Kartini akan dipalsukan menjadi satu nada.

Sapaan adalah laboratorium mikro yang sering dilupakan. Nama “Stella” yang dilafalkan sebagai sahabat, versus sapaan kepada “Mevrouw Abendanon” yang membawa hierarki pelindung-protégé, bukan hiasan basmallah surat. Dalam Belanda zaman itu, pilihan kata ganti dan predikat kesopanan mengatur jarak. Kartini, sebagai perempuan Jawa yang menulis ke atas kepada pejabat etis dan ke samping kepada gadis Eropa yang tidak memegang anggaran kolonial, menyesuaikan jarak itu dengan ketepatan yang hampir otomatis—dan justru otomatisisme itulah yang harus dieksplikasi. Thiselton (1992, hlm. 210–216) akan menyebutnya sebagai pragmatik wacana yang tidak dapat direduksi kepada leksikon. Eden (1987) akan mengingatkan warisan retorika: audiens menentukan elocutio. Jika pembaca menyamakan semua surat sebagai “curahan hati”, ia menghapus seni retorik Kartini sendiri. Kartini bukan hanya objek empati; ia subjek yang mahir menata bahasa. Poros gramatikal yang adil mengembalikan keahlian itu kepadanya, alih-alih menempatkannya semata-mata sebagai jiwa yang terluka. Luka ada, dan akan dibahas pada poros psikologis; keahlian juga ada, dan ia tertulis pada pilihan sapaan.

Campur kode dan terjemahan dunia Jawa ke dalam Belanda adalah titik emas latihan. Kartini harus menjelaskan

pingitan kepada pembaca yang tidak hidup dalam tata itu. Ia tidak dapat mengandaikan bahwa kata Belanda *opsluited* atau deskripsi “tinggal di rumah” sudah membawa seluruh tata priyayi. Ia merentangkan perumpamaan, narasi harian, dan kontras dengan kebebasan gadis Eropa. Di sini teori al-Jurjānī tentang makna *siyāqī*, meski lahir untuk *i’jāz*, secara analog membantu: makna “pingitan” tidak habis di kamus; ia lahir dari *naẓm* surat, dari pengulangan, dari kontras. Ibn Jinnī akan mengingatkan bahwa bahasa adalah bunyi suatu kaum untuk tujuan mereka; Kartini sedang meminjam kaum bahasa lain untuk tujuan yang tidak seluruhnya milik kaum itu. Peminjaman itulah ruang hermeneutis. Gramatikal yang ketat akan menandai kapan ia memakai kata Belanda yang “terlalu besar” bagi pengalaman Jawa, dan kapan ia memakai deskripsi konkret yang menahan kata besar itu. Pembaca dapat membuat glosarium sepuluh kata Belanda kunci beserta *siyaqnya*, lalu menambahkan sejarah semantik kata-kata itu dalam wacana etis Belanda dan dalam terjemahan Indonesia kemudian.

2. Poros psikologis: pingitan, pendidikan, kolonialitas

Empati psikologis yang sah mulai dari lapangan pengalaman yang tertulis, bukan dari poster. Pingitan sebagai penutupan ruang gerak perempuan priyayi setelah akil balig; lapar akan sekolah yang terhenti; pengamatan atas poligami dan ketimpangan rumah tangga; hasrat menulis dan mendirikan sekolah; fluktuasi harap dan putus asa; kematian yang terlalu cepat pada 1904. Divinasi menempatkan pembaca pada lapangan itu. Komparasi menguji: apakah keluhan tentang sekolah konsisten sepanjang korpus, bagaimana nada berubah setelah pertunangan dan pernikahan, bagaimana relasi kepada ayah sebagai bupati yang dicintai dan ditakuti

sekaligus. “Memahami Kartini lebih baik daripada dirinya” pada titik ini berarti, misalnya, menuliskan syarat-syarat yang mungkin tidak seluruhnya ia tematisasi: bahwa bahasa Belanda yang membebaskannya berpikir juga adalah bahasa kuasa yang menentukan siapa yang mendengar; bahwa pelindung Abendanon adalah syarat audibilitas sekaligus filter. Syarat itu bukan niat tersembunyi yang kita “ungkapkan untuk mengalahkannya”, melainkan kondisi produksi yang dapat dieksplikasi dari jejak register.

Kolonialitas tidak boleh menjadi slogan yang menelan surat. Membaca Kartini hanya sebagai korban kolonial menghapus agensinya yang tajam kepada adatnya sendiri. Membaca Kartini hanya sebagai agen liberal menghapus ketergantungan kepada jaringan etis kolonial yang memungkinkannya berbicara. Côté (1995; 2008) menempatkan surat-surat kepada Stella dalam kerangka feminisme dan nasionalisme yang sedang tumbuh, tanpa memproyeksikan Sumpah Pemuda ke tahun 1899. Itulah model anti-anachronisme. Anachronisme tipikal adalah kalimat seperti “Kartini sudah intersectional” atau “Kartini belum sadar dekolonial”. Kedua kalimat itu memakai kosa kata yang tidak tersedia sebagai ilokusi baginya. Yang tersedia, antara lain, adalah kosa kata kemanusiaan liberal, kemajuan (*voortgang*), pendidikan perempuan, dan kebangsaan yang masih dalam bentuk cinta kepada “bangsa Jawa” yang belum identik dengan Indonesia 1945. Interpretasi psikologis yang disiplin memakai kosa kata yang tersedia, lalu—pada langkah terpisah yang harus ditandai—menjelaskan apa yang kita, dari horizon lain, lihat sebagai sisa atau sebagai janji. Mencampur dua langkah

itu adalah dosa metodologis yang paling sering terjadi pada esai pembaca.

Pendidikan perempuan, sebagai tema, menuntut komparasi korpus yang sabar. Pada surat-surat awal, sekolah sering tampil sebagai hak yang dirampas, sebagai lapar, sebagai kontras dengan saudara lelaki. Pada surat-surat yang lebih belakangan, sekolah menjadi rancangan institusi: kurikulum, bahasa pengantar, dan jaringan dukungan. Pergeseran dari keluhan ke rancangan adalah data psikologis yang hanya kelihatan jika bagian dibaca di dalam keseluruhan. Divinasi yang berhenti pada “Kartini ingin sekolah” tidak salah, tetapi dangkal; ia tidak membedakan hasrat, strategi, dan kompromi. Coté (2008, hlm. 41–90) menelusuri bagaimana rancangan itu berjaln dengan politik etis dan dengan batas yang dipasang keluarga. Poligami rumah tangga priyayi, yang muncul sebagai luka dan sebagai objek kritik, tidak boleh dibaca seolah Kartini menulis traktat fikih; ia menulis dari dalam rumah yang dihuninya, dengan bahasa yang harus tetap dapat diterima ayah dan pelindung. Empati yang menelan akan memaksa Kartini menjadi juru bicara monogami modern tanpa sisa. Empati yang disiplin akan menuliskan ketegangan: kritik yang tajam dan ketergantungan yang nyata hidup dalam satu korpus, bahkan dalam satu surat. Retakan itu, sebagaimana telah dikatakan pada subbab lingkaran, tidak wajib dirukunkan.

3. Lingkaran bagian–keseluruhan pada satu surat

Ambil, sebagai latihan, surat-surat awal kepada Stella Zeehandelaar sekitar 1899, yang dalam terjemahan Coté (1995) memperlihatkan keakraban sebaya. Bagian: suatu alinea

tentang kehausan membaca dan tentang batas rumah. Keseluruhan surat: sapaan akrab, lelucon, marah, harap akan balasan. Keseluruhan korespondensi dengan Stella: pembentukan diri di hadapan sahabat yang tidak berada dalam tata priyayi. Keseluruhan korpus termasuk Abendanon: munculnya nada lebih hati-hati, lebih “terima kasih”, lebih strategis. Keseluruhan resepsi: Kartini-ibu-bangsa pada uang kertas dan buku pelajaran. Lingkaran yang produktif memaksa pembaca mengoreksi. Jika ia mulai dengan keseluruhan resepsi nasional, alinea marah kepada Stella akan terasa “tidak pantas” lalu dijinakkan. Koreksi yang benar adalah sebaliknya: keseluruhan resepsi harus retak oleh bagian yang liar. Jika ia mulai hanya dari alinea marah, Kartini menjadi pemberontak murni, dan surat-surat hormat kepada Abendanon menjadi “palsu”. Koreksi yang benar: keduanya jejak relasi yang berbeda, bukan topeng versus wajah. Schleiermacher (1998, hlm. 24–29) menuntut osilasi itu sebagai etika pemahaman, bukan sebagai teknik ujian.

Sebuah latihan langkah-demi-langkah dapat dituliskan agar urutan tidak hilang. Pertama, baca satu alinea dalam bahasa sumber atau terjemahan yang dicatat sebagai terjemahan; tandai kata yang “mengganggu”, misalnya *vrijheid* atau “pingit”. Kedua, rekonstruksi usus: apa arti kata itu pada prosa Belanda 1900, dan apa padanan pengalaman Jawa yang sedang ia coba angkut. Ketiga, tempatkan alinea pada keseluruhan surat: di mana sapaan, di mana permintaan, di mana lelucon. Keempat, tempatkan surat pada korespondensi kepada orang yang sama. Kelima, bandingkan dengan surat kepada audiens lain pada tahun yang berdekatan. Keenam, baru kemudian tuliskan divinasi: apa yang sedang dilakukan

Kartini dengan alinea itu. Ketujuh, uji divinasi: apakah jejak yang sama muncul di tempat lain, atau justru dibantah. Kedelapan, tulis sisa: apa yang tidak Anda ketahui karena naskah hilang, karena edisi memotong, atau karena niat tidak pernah menjadi benda. Urutan itu adalah lingkaran yang diuraikan menjadi prosedur pembacaan. Ia tidak menjamin kebenaran; ia menjamin bahwa *Missverstehen* tidak dibiarkan bekerja sendirian. Palmer (1969, hlm. 84–97) dan Grondin (1994, hlm. 67–75) akan mengenali prosedur itu sebagai warisan Schleiermacher yang paling dapat diajarkan, justru karena ia tidak menjanjikan akses magis ke jiwa.

Di titik ini dialog dengan maqasid al-mutakallim dapat diuji tanpa naif. Apa “maksud Kartini” pada suatu surat kepada Abendanon yang memuji bantuan dan, pada saat yang sama, menyelipkan agenda sekolah? Usul pada kalam manusia akan mencari *qarinah*: adat surat kepada pelindung, *zāhir* pujian, dan petunjuk permintaan. Jawaban yang mungkin: maksud ilokusioner adalah memelihara relasi dan meminta ruang. Motif psikologis mungkin lebih kompleks: rasa utang, takut kehilangan akses, harap tulus, strategi. Schleiermacher mengizinkan divinasi motif, tetapi wajib kembali ke *zāhir* bahasa. Wimsatt-Beardsley akan memperingatkan agar “motif” tidak menjadi standar makna surat sebagai prosa. Ricoeur (1973) akan memperingatkan bahwa setelah dibukukan, surat itu adalah teks yang terlepas dari dialog. Kelas yang baik menuliskan ketiga peringatan itu, lalu tetap menjalankan latihan Schleiermacher karena uraian bab ini memang itu: menguasai, bukan menyembah, pendekatan gramatikal-psikologis. Menguasai termasuk mengetahui batas.

Rangkuman bab ini dapat dinyatakan ulang secara ringkas. Schleiermacher mengeluarkan hermeneutika dari tafsir sektoral dan menempatkannya sebagai seni universal menghindari kesalahpahaman; *Missverstehen* adalah default, pemahaman adalah kehendak yang dilatih. Poros gramatikal merekonstruksi bahasa sebagai sistem yang membatasi dan memungkinkan, dengan komparasi terhadap usus loquendi zaman; poros itu berdialog dengan Ibn Jinnī, siyaq, ‘amm-khass, dan naẓm al-Jurjānī tanpa menyamakan telos i’jāz atau istinbat dengan telos filologi romantis. Poros psikologis merekonstruksi individualitas lewat divinasi yang diuji; rumusan “lebih baik daripada pengarang” adalah eksplikasi syarat produksi, bukan kesombongan, dan wajib berhadapan dengan kritik niat (Wimsatt-Beardsley, Hirsch, Skinner, Ricoeur) serta dengan analog terkendali maqasid al-mutakallim. Lingkaran bagian-keseluruhan adalah produktivitas, bukan setan; tabel gramatikal versus psikologis adalah alat yang merujuk satu sama lain. Surat Kartini menjadi laboratorium: register Melayu-Belanda dan sapaan adalah data gramatikal; pingitan, pendidikan perempuan, dan kolonialitas adalah lapangan psikologis; osilasi Stella–Abendanon–resepsi nasional adalah lingkaran yang menolak anachronisme. Dilthey menunggu di Bab III sebagai orang yang akan menarik lingkaran ini ke ilmu sejarah; ia tidak boleh menelan latihan minggu ini.

Pembaca yang menuntaskan bab ini hendaknya membawa dua kebiasaan ke bab berikutnya. Kebiasaan pertama: tidak ada empati tanpa kamus zaman. Kebiasaan kedua: tidak ada kamus zaman tanpa pertanyaan “siapa yang bicara kepada siapa, dengan konvensi apa”. Al-Jāhiz sudah tahu bahwa makna

tersembunyi di dada sampai dihidupkan pemakaian; Schleiermacher menambahkan bahwa pemakaian orang ini tidak habis dirumuskan pemakaian umum. Di antara kedua kalimat itu, kajian hermeneutika romantis menemukan ruangnya. Ruang itu cukup luas untuk menampung Plato yang diterjemahkan Schleiermacher, Al-Qur'ān yang disusun nazm-nya oleh al-Jurjānī, dan surat Kartini yang masih meretakkan keseluruhan nasional setiap kali bagian yang liar dibaca ulang. Seni memahami sang pengarang, jika tetap seni, adalah seni menahan pengarang agar tidak menjadi kita, dan menahan kita agar tidak menjadi kamus.

BAB III

HERMENEUTIKA METODOLOGIS – ILMU KEMANUSIAAN DAN SEJARAH

Wilhelm Dilthey (1833–1911) membedakan ilmu alam dari ilmu kemanusiaan dan menempatkan *Erlebnis* sebagai fondasi metodologis pemahaman historis. Dikotomi *Erklären* versus *Verstehen* tidak dihafal sebagai slogan; yang ditelusuri ialah mengapa *Geisteswissenschaften*, menurutnya, memerlukan dasar yang otonom, bagaimana pengalaman hidup menjadi sumber makna, dan dengan cara apa objektivasi kehidupan—karya, institusi, hukum, seni—dapat dibaca secara hermeneutis. Peta itu diuji pada teks historis Indonesia, dengan merujuk sumber primer, sambil menimbang ketegangan internal Dilthey—terutama relativisme historis—dan membandingkannya dengan pembagian ilmu dalam *turās* tanpa menyamakan dua tradisi yang berbeda situasi dan telos epistemologisnya.

Wilhelm Dilthey (1833–1911) menempati posisi peralihan yang menentukan dalam sejarah hermeneutika. Ia mewarisi persoalan Schleiermacher tentang pemahaman, tetapi memindahkannya dari filologi teologis ke landasan ilmu-ilmu tentang manusia dan sejarah. Richard E. Palmer (1969) menekankan bahwa proyek seumur hidup Dilthey adalah kritik atas akal historis, analog dengan *Kritik der reinen Vernunft* Immanuel Kant, namun diarahkan kepada pengalaman yang terlekat pada kehidupan dan bukan kepada syarat transendental ilmu alam. Jean Grondin (1994) menempatkan Dilthey sebagai jembatan antara hermeneutika Romantis dan

ontologi Heidegger, dengan catatan bahwa Dilthey masih bergerak dalam kerangka metodologis. F. Budi Hardiman (2015) dalam *Seni Memahami* menguraikan pergeseran itu bagi pembaca Indonesia: dari seni menghindari kesalahpahaman menuju ilmu tentang kehidupan yang menyejarah. Uraian Dilthey diuji pada Teks Proklamasi Kemerdekaan Republik Indonesia.

A. Demarkasi Ilmu Pengetahuan

1. Tekanan positivisme dan krisis ilmu tentang manusia

Pada paruh kedua abad kesembilan belas, ilmu-ilmu tentang manusia menghadapi tekanan metodologis yang belum pernah sebesar itu. Keberhasilan spektakuler fisika, kimia, dan fisiologi di Jerman—yang antara lain diwakili Hermann von Helmholtz—menimbulkan keyakinan bahwa pengetahuan yang sah harus meniru pola ilmu alam: merumuskan hukum umum, mengisolasi variabel, dan meramalkan gejala. John Stuart Mill dalam *A System of Logic* (1843/1974) secara eksplisit menganjurkan agar moral sciences mengadopsi kanon induktif yang sama dengan natural sciences. Positivisme Auguste Comte memperkuat tuntutan itu dengan memandang tahap ilmiah sebagai puncak perkembangan intelektualitas manusia, seolah segala yang tidak dapat diukur dengan hukum kausal universal belum layak disebut ilmu. Dilthey menolak penyeragaman itu tanpa menolak ketelitian. Persoalannya bukan apakah Geisteswissenschaften boleh menjadi ilmiah, melainkan apakah keilmiahan harus disamakan dengan nomotetika alam. Kritik atas alasan historis yang ia rancang sepanjang hidup adalah jawaban terhadap tekanan itu (Dilthey, 1883/1989; Makkreel, 1992).

Helmholtz, dalam ceramahnya tentang hubungan ilmu alam dengan ilmu pada umumnya, mewakili semangat zaman yang mengagungkan ketepatan eksperimental dan kesatuan metode. Dalam iklim itu, sejarah, filologi, ilmu hukum, dan psikologi deskriptif mudah dicurigai sebagai bellettrisme atau spekulasi. Mill menyediakan kanon yang seolah menolong: jika ilmu sosial ingin kokoh, ia harus mencari keseragaman perilaku seperti fisika mencari keseragaman gerak. Dilthey membaca tuntutan itu sebagai kekeliruan kategori. Objek ilmu alam adalah fakta yang muncul sebagai sesuatu yang asing di hadapan subjek; objek ilmu kemanusiaan adalah kehidupan yang telah dihayati, diekspresikan, dan diendapkan dalam tanda. Menyamakan keduanya berarti mereduksi interioritas historis menjadi rangkaian peristiwa eksternal. H. P. Rickman (1979) menandai ketegangan ini sebagai titik berangkat Dilthey: ia ingin menyelamatkan ketelitian humaniora tanpa menyerahkannya kepada imperialisme metode alam. Dengan demikian, demarkasi bukanlah permusuhan terhadap sains, melainkan pembelaan terhadap kekhasan objek yang dipahami, bukan semata-mata dijelaskan.

2. Erklären: ilmu alam dan logika nomotetik

Erklären, dalam pemakaian Dilthey, menunjuk pada operasi menjelaskan melalui subsumsi gejala di bawah hukum umum. Ilmu alam bersifat nomotetik: ia mencari das Gesetz, hukum yang berlaku berulang, dan memandang kekhususan peristiwa sebagai instansi dari keumuman. Model ini produktif bagi mekanika, termodinamika, dan fisiologi karena objeknya tidak menuntut partisipasi batin peneliti ke dalam makna yang dihayati objek itu sendiri. Batu jatuh tidak “bermaksud”; sel tidak “menafsirkan” lingkungannya dalam arti historis-

kultural. Karena itu, jarak antara pengamat dan yang diamati dapat dijaga, bahkan diubah menjadi keunggulan metodologis. Dilthey tidak merendahkan prestasi ini. Ia justru mengakui bahwa kekuatan ilmu alam terletak pada kemampuannya membuat dunia eksternal dapat dihitung. Yang ditolaknyalah perluasan diam-diam dari keberhasilan itu menjadi satu-satunya cita-cita rasionalitas. Ketika sejarah dipaksa mencari “hukum kemajuan” semacam fisika sosial, yang hilang justru kekayaan peristiwa yang tidak terulang secara identik (Dilthey, 1894/2010; Palmer, 1969).

Wilhelm Windelband, dalam orasi *Geschichte und Naturwissenschaft* (1894), membedakan ilmu nomotetik dan ilmu idiografis. Ilmu alam merumuskan yang umum; ilmu sejarah menggambarkan yang sekali terjadi. Heinrich Rickert kemudian menajamkan pembedaan itu ke arah *Kulturwissenschaft* versus *Naturwissenschaft*, dengan tekanan pada nilai (*Wert*) sebagai prinsip seleksi objek kultural. Neo-Kantianisme Baden ini menjadi konteks penting bagi Dilthey, tetapi bukan pusat argumentasinya. Rudolf A. Makkreel (1969), dalam artikelnya di *Journal of the History of Philosophy*, menunjukkan bahwa pembedaan Dilthey tidak berpijak terutama pada logika konsep seperti Rickert, melainkan pada relasi kehidupan, ekspresi, dan pemahaman. Bagi Dilthey, yang membedakan ilmu kemanusiaan bukan hanya bahwa objeknya unik secara historis, melainkan bahwa objek itu adalah kehidupan yang memahami dirinya melalui objektivasi. Windelband dan Rickert membantu memetakan zaman; Dilthey menggeser fondasi dari teori nilai transendental ke hermeneutika kehidupan. Fokus bab ini tetap pada Dilthey,

dengan Neo-Kantian sebagai latar yang tidak boleh diabaikan tetapi tidak boleh menelan persoalan utama.

3. Verstehen: ilmu kemanusiaan dan logika idiografis

Verstehen menunjuk pada operasi memahami dari dalam relasi makna, bukan mensubsumsi peristiwa ke bawah hukum. Ilmu kemanusiaan bersifat idiografis dalam arti memperhatikan konfigurasi unik suatu kehidupan, suatu zaman, suatu karya, tanpa menjadikan keunikan itu alasan untuk spekulasi liar. Memahami sebuah surat, sebuah undang-undang, atau sebuah gerakan sosial berarti menempatkannya dalam jalinan tujuan, nilai, dan institusi yang membuatnya dapat dijalani oleh pelaku sejarah. Dilthey menolak anggapan bahwa Verstehen hanyalah intuisi gelap atau empati sentimental. Ia menginginkan pemahaman yang dapat dipertanggungjawabkan, yang bergerak melalui tanda-tanda objektif: bahasa, tindakan, dan karya. Karena itu, Verstehen bagi Dilthey sudah merupakan metode, bukan semata bakat psikologis. Austin Harrington (2001) dalam *European Journal of Social Theory* menimbang ulang kaitan empati dan Verstehen, dan menegaskan bahwa pembacaan Dilthey yang mereduksinya menjadi “merasakan apa yang dirasakan orang lain” terlalu miskin. Pemahaman historis menuntut rekonstruksi konteks, bukan hanya getaran hati peneliti.

Pembedaan *Erklären* dan Verstehen sering disalahpahami sebagai tembok yang memisahkan dua dunia tanpa lalu lintas. Dilthey sendiri lebih halus. Ia mengakui bahwa dalam penelitian konkret, penjelasan kausal dan pemahaman makna dapat saling membantu, misalnya ketika sejarawan memakai data demografis atau ekonomi untuk menajamkan tafsir atas

suatu kebijakan. Namun urutan logisnya tidak boleh dibalik: data kausal tidak menggantikan makna yang dihayati pelaku. Charles Taylor (1971), dalam artikel klasik "Interpretation and the Sciences of Man" di *The Review of Metaphysics*, mengembangkan intuisi semacam ini untuk ilmu sosial abad kedua puluh: praktik manusia adalah self-interpreting, menafsirkan diri, sehingga ilmu tentang manusia tidak dapat melepaskan diri dari hermeneutika. Taylor bukan pengulang Dilthey, tetapi ia memperlihatkan mengapa demarkasi Dilthey tetap produktif jauh setelah perdebatan Helmholtz-Mill mereda. Ilmu kemanusiaan ilmiah justru karena ia menafsirkan, bukan meskipun ia menafsirkan.

We explain nature, but we understand psychic life.
(Dilthey, 1894/2010, p. 119)

Kutipan dari *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* itu merangkum demarkasi metodologis Dilthey dalam satu kalimat yang sering diulang, dan justru karena itu mudah dikosongkan maknanya. "Menjelaskan alam" berarti menempatkan gejala dalam nesus kausal yang tidak menuntut partisipasi ke dalam dunia batin objek. "Memahami kehidupan psikis" tidak berarti menyelami roh secara magis, melainkan membaca kehidupan melalui deskripsi dan analisis atas relasi makna yang sudah terberi dalam pengalaman. Dilthey menulis itu dalam rangka menolak psikologi explanatif yang meniru fisiologi, sambil menawarkan psikologi deskriptif-analitis sebagai dasar ilmu kemanusiaan. Bagi pembaca, kalimat itu harus dibaca sebagai tesis epistemologis, bukan sebagai pengagungan perasaan. *Verstehen* yang sah melewati struktur, dokumen, dan institusi. Tanpa itu, kutipan Dilthey jatuh menjadi slogan anti-

sains yang justru ditolak Dilthey sendiri (Makkreel, 1992; Rickman, 1979).

4. *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883) dan *Der Aufbau* (1910)

Einleitung in die Geisteswissenschaften (1883) adalah manifesto awal proyek Dilthey. Dalam *Selected Works Volume 1* yang disunting Rudolf A. Makkreel dan Frithjof Rodi (Dilthey, 1883/1989), tampak jelas bahwa Dilthey ingin memberi *Grundlegung*, peletakan dasar, bagi ilmu-ilmu yang mempelajari manusia sebagai makhluk yang berkehendak, merasa, dan memahami dalam sejarah. Ia menolak baik metafisika spekulatif Hegelian yang terlalu yakin pada dialektika roh maupun positivisme yang terlalu yakin pada kesatuan metode. Ilmu kemanusiaan membutuhkan kritik atas akal historis: penyelidikan syarat kemungkinan pengetahuan tentang dunia yang menyejarah. *Einleitung* belum menyelesaikan seluruh arsitektur itu; ia justru membuka medan yang kemudian dikerjakan berpuluh tahun. Yang penting bagi pembaca ialah arahnya: pengetahuan historis tidak diturunkan dari filsafat pertama yang ahistoris, melainkan dari kehidupan yang sudah selalu terinterpretasi dalam masyarakat, bahasa, dan pranata. Dilthey menempatkan hermeneutika di pusat ilmu, bukan di pinggiran filologi.

Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften (1910) menandai fase yang lebih matang. Jika *Einleitung* masih banyak bergulat dengan psikologi dan epistemologi dasar, *Aufbau* merumuskan dunia historis sebagai bangunan makna yang terbentuk melalui objektivasi kehidupan (Dilthey, 1910/2002). Kehidupan mengekspresikan

diri; ekspresi itu mengendap menjadi struktur objektif; struktur itu kemudian dipahami kembali oleh generasi kemudian. Lingkaran *Erlebnis–Ausdruck–Verstehen* menjadi skema kerja ilmu kemanusiaan. Palmer (1969) membaca *Aufbau* sebagai puncak hermeneutika metodologis Dilthey: pemahaman tidak lagi terutama rekonstruksi jiwa pengarang, melainkan pembacaan atas dunia roh objektif yang terlembagakan. Michael Ermarth (1978) dalam *Wilhelm Dilthey: The Critique of Historical Reason* menelusuri kesinambungan dan pergeseran itu, termasuk utang Dilthey pada Hegel yang dikritiknya sekaligus dipinjamnya konsep objektivasi roh. Pembaca perlu melihat kedua karya ini sebagai satu proyek yang berkembang, bukan sebagai dua buku yang saling meniadakan.

Antara 1883 dan 1910, Dilthey menulis esai-esai tentang hermeneutika, sejarah, dan psikologi deskriptif yang kemudian dikumpulkan dalam *Gesammelte Schriften*. Esai 1900 tentang kelahiran hermeneutika, misalnya, menempatkan Schleiermacher dalam sejarah yang lebih panjang dari filologi dan eksegesis, lalu menarik garis ke tugas ilmu historis modern (Dilthey, 1900/1996). Jacob Owensby (1994) menekankan bahwa narasi, kesinambungan, dan kategori kehidupan menjadi semakin sentral pada fase akhir. Habermas (1971) dalam *Knowledge and Human Interests* menyinggung Dilthey sebagai tokoh yang membuka kepentingan praktis ilmu hermeneutis, tetapi masih terikat pada filsafat subjek dan sisa objektivisme metodologis. Singgungan itu cukup untuk menandai bahwa demarkasi Dilthey kemudian dibaca ulang secara kritis, tanpa perlu menguraikan seluruh teori kepentingan pengetahuan Habermas di sini. Yang perlu dipegang pembaca ialah: *Einleitung* meletakkan otonomi *Geisteswissenschaften*; *Aufbau*

memberi anatomi dunia historis yang harus dibaca secara hermeneutis.

5. Dialog dengan pembagian ilmu dalam turās : Ibn Rusyd dan Ibn Khaldun

Demarkasi Dilthey lahir dari krisis metodologis Eropa abad kesembilan belas, tetapi pembaca yang bekerja dalam lingkungan studi Islam perlu menempatkannya dalam percakapan dengan pembagian ilmu yang sudah hidup dalam turās. Tradisi Islam membedakan ‘ulūm naqliyyah, ilmu-ilmu yang bersandar pada periwayatan dan teks wahyu, dari ‘ulūm ‘aqliyyah, ilmu-ilmu yang bersandar pada nalar. Perbedaan itu tidak identik dengan Erklären versus Verstehen. Ilmu naqli tidak otomatis “hermeneutis” dalam arti Dilthey, dan ilmu aqli tidak otomatis “nomotetik” dalam arti Helmholtz. Yang dapat didialogkan ialah kesadaran bahwa tidak semua pengetahuan sah mengikuti satu kanon. Ibn Rusyd dalam Faṣl al-Maqāl membedakan jalan burhān, jadal, dan khaṭābah sebagai tiga modus wacana yang sesuai bagi khalayak berbeda, sambil menegaskan bahwa kebenaran filsafat tidak bertentangan dengan syariat apabila keduanya dipahami pada martabatnya (Ibn Rusyd, n.d./2001). Perbedaan modus itu berguna untuk menolak imperialisme metode, tetapi tidak boleh dipaksa menjadi terjemahan Dilthey.

الحَقُّ لَا يُضَادُّ الْحَقَّ بَلْ يُوَافِقُهُ وَيَشْهَدُ لَهُ

Pernyataan Ibn Rusyd bahwa kebenaran tidak bertentangan dengan kebenaran, melainkan saling bersesuaian dan saling memberi kesaksian, menolak dikotomi kasar antara nalar dan wahyu. Dalam konteks bab ini, ia dapat dibaca

sebagai peringatan metodologis: otonomi suatu ragam pengetahuan tidak berarti permusuhan terhadap ragam lain. Dilthey menuntut otonomi Geisteswissenschaften terhadap ilmu alam, bukan pengingkaran terhadap ilmu alam. Ibn Rusyd menuntut hak burhān di samping khitab retorik dan dialektika teolog, bukan penghapusan syariat. Analogi ini terbatas dan harus tetap kritis. Faṣl al-Maqāl berbicara tentang status hukum filsafat dalam masyarakat Islam; Einleitung berbicara tentang dasar ilmu historis modern. Menyamakan keduanya akan mengaburkan baik fikih pengetahuan Ibn Rusyd maupun kritik historis Dilthey. Yang produktif ialah sikap anti-reduksionisme: masing-masing wilayah objek menuntut cara pendekatan yang sesuai, dan kesesuaian itu dapat diuji secara argumentatif (Ibn Rusyd, n.d./2001; Dilthey, 1883/1989).

Ibn Khaldun dalam al-Muqaddimah menandai langkah yang lebih dekat kepada semangat ilmu kemanusiaan, karena ia menjadikan ‘ilm al-‘umrān, ilmu tentang peradaban dan agregasi sosial, sebagai dasar kritik atas historiografi yang hanya menumpuk khabar. Sejarah bagi Ibn Khaldun bukan deretan kisah yang diterima begitu saja, melainkan penyelidikan atas sebab, watak masyarakat, dan hukum keumuman ‘umrān yang membuat suatu berita masuk akal atau mustahil. Franz Rosenthal, dalam terjemahan standar *The Muqaddimah*, memperlihatkan bahwa Ibn Khaldun mengkritik sejarawan yang lalai dari *usūl al-‘ādah*, kebiasaan sosial, sehingga menerima berita yang mustahil secara sosiologis (Ibn Khaldun, 1377/1967). Di sini tampak semacam demarkasi internal: sejarah yang sahih membutuhkan ilmu tentang kehidupan bersama, bukan hanya isnad atau keindahan riwayat. Sekali lagi, ini bukan *Verstehen* Dilthey. Ibn Khaldun

lebih dekat pada sosiologi historis yang mencari 'awā'id, keteraturan adat kemasyarakatan. Titik temunya dengan Dilthey ialah penolakan terhadap pengosongan sejarah dari kehidupan manusia yang menghasilkannya.

History is a discipline widely cultivated among nations and races. It is eagerly sought after. The men in the street, the ordinary people, aspire to know it. Kings and leaders vie for it. All equally are bent upon understanding the stories of former generations and the remains of past civilizations. (Ibn Khaldun, 1377/1967, p. 11)

اعْلَمْ أَنَّ الْجَمَاعَةَ الْإِنْسَانِيَّةَ ضَرُورِيٌّ وَيُعَبَّرُ عَنْ هَذَا بِقَوْلِهِمْ إِنَّ الْإِنْسَانَ مَدِينِيٌّ
بِالطَّبْعِ وَفِيهِ مَعْنَى الْعُمَرَانِ

Kutipan Rosenthal pada pembukaan Muqaddimah dan rumusan Arab tentang *darūrat al-ijtimā' al-insānī*, keharusan agregasi manusia sebagai makna 'umrān, menempatkan sejarah sebagai pengetahuan yang diinginkan banyak kalangan, tetapi hanya menjadi ilmu apabila dikaitkan pada kehidupan bersama. Dilthey, lima abad kemudian dan dalam krisis positivisme Eropa, juga menolak sejarah sebagai tumpukan fakta eksternal. Perbedaannya tajam dan harus diucapkan. Ibn Khaldun mencari 'illah sosial-politis dalam siklus 'aṣabiyyah dan keruntuhan negara; Dilthey mencari pemahaman atas objektivasi kehidupan melalui hermeneutika Erlebnis. Yang satu lebih dekat pada ilmu 'umrān yang menjelaskan pola peradaban; yang lain lebih dekat pada ilmu historis yang memahami makna. Dialog akademis yang jujur menahan diri dari sinkretisme. Pembaca cukup memegang tesis ini: baik

Muqaddimah maupun Einleitung menolak mereduksi manusia historis menjadi benda alam, tetapi masing-masing membangun kanon yang tidak dapat disalin satu ke yang lain (Ibn Khaldun, 1377/1967; Dilthey, 1910/2002; Hardiman, 2015).

B. Konsep Pengalaman Hidup / Erlebnis

1. Erlebnis versus Erfahrung

Istilah Erlebnis dalam bahasa Jerman Dilthey tidak mudah diterjemahkan. Dalam pemakaian sehari-hari, ia dekat dengan “pengalaman yang dihayati”, sesuatu yang dilalui secara batin dan membentuk kesatuan hidup, bukan sekadar data yang datang dari luar. Erfahrung, sebaliknya, lebih dekat pada pengalaman sebagai perolehan, percobaan, atau jejak empiris yang dapat diulang dan diumumkan dalam kerangka ilmu. Dilthey tidak menafikan Erfahrung; ia menolak menjadikannya satu-satunya pintu masuk pengetahuan tentang manusia. Erlebnis adalah cara kehidupan hadir bagi dirinya sendiri sebelum dipecah menjadi representasi objek. Dalam Erlebnis, aku tidak berdiri di luar hidupku sebagai pengamat netral; aku sudah berada di dalamnya sebagai kesatuan merasa, berkehendak, dan memahami. Makkreel (1992) menekankan bahwa Dilthey memakai Erlebnis untuk menahan reduksi kehidupan menjadi atom sensasi ala empirisme, sekaligus menahan spekulasi roh absolut ala idealisme. Pengalaman hidup adalah fondasi, bukan residu yang menunggu teori.

Perbedaan itu berimplikasi metodologis. Jika titik tolak ilmu kemanusiaan adalah Erfahrung dalam arti data eksternal, maka sejarah akan disusun sebagai deretan observasi, dan makna akan ditambahkan kemudian sebagai interpretasi subjektif yang kurang sahih. Dilthey membalik urutan itu.

Makna sudah ada dalam kehidupan yang dihayati; tugas ilmu ialah mengangkatnya secara terkontrol melalui ekspresi dan pemahaman. Palmer (1969) menjelaskan bahwa *Erlebnis* bagi Dilthey bersifat prarefleksif dalam arti belum dipecah oleh analisis, tetapi bukan irasional. Ia memiliki struktur: relasi temporal, tekanan nilai, dan arah tujuan. Karena itu, psikologi deskriptif Dilthey bukanlah introspeksi liar, melainkan upaya memerikan struktur pengalaman sebelum ia diterjemahkan ke dalam hipotesis kausal. Pembaca perlu waspada terhadap terjemahan Indonesia yang menyamakan *Erlebnis* dengan “pengalaman empiris”. Yang dimaksud Dilthey lebih dekat pada hayatan hidup yang bermakna, yang kemudian dapat menjadi objek refleksi tanpa kehilangan karakter historisnya.

2. Kehidupan sebagai fondasi makna

Bagi Dilthey, *Leben*, kehidupan, bukanlah konsep biologi semata dan bukanlah metafora puitis belaka. Kehidupan adalah totalitas dinamis di mana makna, nilai, dan tujuan saling terkait sebelum filsafat memisahkannya. Manusia tidak terlebih dahulu memiliki representasi dunia lalu kemudian “menghidupi” representasi itu; manusia hidup, dan dalam hidup itu dunia sudah tersusun sebagai relasi signifikansi. Karena itu, makna bukan properti yang dilekatkan dari luar oleh peneliti, melainkan sesuatu yang tumbuh dari kehidupan sendiri ketika ia mengekspresikan dan memahami dirinya. Grondin (1994) membaca langkah ini sebagai radikalisme hermeneutika: memahami bukan teknik tambahan, melainkan cara kehidupan berhubungan dengan ekspresinya. Namun pada Dilthey, radikalisme itu masih dibingkai sebagai dasar ilmu, bukan sebagai ontologi *Dasein*. Titik ini penting agar pembaca tidak membaca Dilthey seolah ia sudah menjadi

Heidegger. Fondasi makna masih diarahkan untuk menopang Geisteswissenschaften yang dapat dipertanggungjawabkan secara metodologis.

Konsekuensi praktisnya terasa pada cara kita membaca teks. Teks, dalam kerangka ini, bukan gudang informasi yang netral. Ia adalah endapan kehidupan yang telah mengambil bentuk. Puisi, undang-undang, kronik, dan surat pribadi semuanya mengandaikan bahwa seseorang atau suatu komunitas telah menghayati dunia tertentu, lalu memberi bentuk pada hayatan itu. Memahami teks berarti kembali ke relasi kehidupan yang membuat bentuk itu perlu dan mungkin, tanpa mengira bahwa kita dapat mengulang hayatan asli secara identik. Rickman (1979) mengingatkan bahwa Dilthey tidak menjanjikan identitas psikologis antara penafsir dan pelaku sejarah. Yang dijanjikan ialah kemungkinan memahami melalui mediasi ekspresi. Dengan demikian, kehidupan sebagai fondasi makna justru menolak baik objektivisme data mentah maupun subjektivisme “saya merasa maka itu makna teks”. Makna terikat pada kehidupan, tetapi kehidupan yang dimaksud sudah selalu terobjektivasi dalam tanda yang dapat diuji secara filologis, historis, dan institusional (Dilthey, 1910/2002; Hardiman, 2015).

3. Waktu batin dan historisitas pengalaman

Erlebnis tidak terjadi pada titik sekarang yang tanpa tebal. Dilthey menekankan struktur temporal pengalaman: masa lalu teringkas dalam penghayatan, masa depan hadir sebagai antisipasi, dan masa kini adalah ketegangan di antara keduanya. Waktu batin ini bukan jam astronomis. Ia adalah historisitas pengalaman, cara kehidupan menyusun

kesinambungan dan keretakan. Ingatan bukan gudang yang netral; ia sudah menyeleksi menurut nilai dan makna. Harapan bukan spekulasi kosong; ia menarik masa kini ke arah kemungkinan. Karena itu, setiap Erlebnis sudah historis, bahkan sebelum orang menulis sejarah. Tesis ini membedakan Dilthey dari psikologi asosiasi yang menyusun kesadaran dari elemen-elemen yang secara temporal homogen. Pengalaman memiliki irama, puncak, dan kedalaman. Owensby (1994) menempatkan kesinambungan naratif sebagai salah satu cara Dilthey memahami waktu kehidupan: manusia memahami dirinya dengan merangkaikan episode menjadi kisah yang dapat dijalani, meski kisah itu selalu terbuka pada revisi.

Historisitas pengalaman juga berarti bahwa tidak ada hayatan yang sepenuhnya privat dalam arti terputus dari dunia bersama. Bahasa, adat, dan lembaga sudah membentuk cara seseorang merasakan duka, kemenangan, atau ketidakadilan. Dilthey menolak gambar subjek terisolasi yang kemudian “masuk” ke sejarah. Subjek sudah historis karena kehidupannya terjalin pada objektifikasi yang mendahuluinya. Ermarth (1978) menunjukkan utang Dilthey pada historisme Jerman, sambil mencatat upayanya menghindari relativisme kasar melalui struktur kategori kehidupan. Waktu batin, dengan demikian, bukan jalan masuk ke mistik kesan, melainkan syarat untuk mengerti mengapa dokumen historis tidak dapat dibaca sebagai foto instan. Kalimat dalam sebuah proklamasi, misalnya, memampatkan durasi penderitaan, perundingan, dan harapan ke dalam rumusan yang seolah terjadi pada satu detik. Tugas Verstehen ialah mengembalikan ketebalan waktu itu tanpa mengira bahwa kita dapat “menjadi”

pelaku tahun 1945. Historisitas pengalaman menuntut kerendahan hati metodologis sekaligus ketelitian rekonstruksi (Dilthey, 1910/2002; Palmer, 1969).

4. Kategori-kategori kehidupan

Pada fase Aufbau, Dilthey merumuskan kategori kehidupan yang bukan kategori Kantian tentang objek alam. Makna (Bedeutung), nilai (Wert), tujuan (Zweck), dan perkembangan (Entwicklung) adalah cara kehidupan mengorganisasi dirinya. Kategori ini tidak “diterapkan” oleh peneliti seolah alat dari luar; ia diangkat dari cara manusia menghayati relasi. Suatu tindakan dipahami sebagai bermakna karena ia terhubung pada keseluruhan hidup; dinilai karena ia menyentuh apa yang dianggap penting; ditujukan karena ia mengarah pada sesuatu yang belum ada; berkembang karena kehidupan tidak beku. Makkreel (1992) menafsirkan kategori-kategori ini sebagai hasil refleksi hermeneutis atas kehidupan, bukan sebagai tabel transendental yang kaku. Implikasinya, ilmu kemanusiaan memiliki ketelitian sendiri: ia menelusuri jalinan kategori dalam dokumen dan institusi, lalu menguji apakah tafsir yang diajukan setia pada jalinan itu. Ketelitian semacam ini berbeda dari uji hipotesis nomotetik, tetapi bukan ketiadaan uji.

Pembaca sering meminta “indikator empiris” bagi Erlebnis, seolah konsep itu harus segera dioperasionalkan seperti variabel survei. Permintaan itu dapat dipahami dalam iklim penelitian sosial kontemporer, tetapi ia berisiko mengkhianati hal yang ingin diukur. Erlebnis tidak dihitung sebagai intensitas perasaan pada skala Likert; ia dibaca melalui ekspresi yang mengendap. Kategori kehidupan justru menolong agar

pembacaan tidak ber trekat pada kesan. Ketika menafsirkan sebuah teks hukum, peneliti menanyakan makna apa yang dijamin, nilai apa yang dipertaruhkan, tujuan apa yang diarahkan, dan perkembangan historis apa yang membuat rumusan itu muncul. Pertanyaan itu dapat dijawab dengan bukti: risalah, notulen, polemik surat kabar, dan praktik institusi. Dilthey, dalam arti ini, lebih “keras” daripada citra romantiknnya. Ia menuntut bahwa hayatan diuji pada objektivasi. Harrington (2001) mengingatkan bahwa empati tanpa struktur kategori jatuh menjadi proyeksi. Kategori kehidupan adalah pagar terhadap proyeksi itu, sekaligus jembatan antara hayatan dan ilmu (Dilthey, 1910/2002; Rickman, 1979).

5. Tajribah dan dhawq: perbandingan kritis dengan al-Gazālī

Dalam *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, al-Gazālī membedakan pengetahuan yang diperoleh melalui kabar dan definisi dari pengetahuan yang diperoleh melalui dhawq, “pengecapan” batin. Perumpamaan yang terkenal membedakan orang yang mengetahui definisi mabuk beserta sebab-sebabnya dari orang yang sedang mabuk: yang pertama memiliki ‘ilm, yang kedua memiliki ḥāl. Tajribah dalam pengertian spiritual-etis di sini dekat pada penghayatan yang mengubah subjek, bukan pada eksperimen laboratorium. Al-Gazālī memakai pembedaan itu untuk membela jalan tasawuf sebagai kesempurnaan pengenalan, setelah ia sendiri menjalani krisis epistemologis yang diungkapkan dalam *al-Munqidh min al-Ḍalāl* (al-Gazālī, n.d./2011; al-Gazālī, n.d./2000). Bandingan dengan *Erlebnis* menggoda, karena keduanya menolak mereduksi pengetahuan manusia menjadi representasi dingin. Namun menyamakan keduanya adalah kekeliruan kategori. Dhawq Ghazalian

terarah pada ma'rifah, pengenalan terhadap Tuhan dan penyucian qalb; Erlebnis Dilthey terarah pada dasar ilmu historis-kultural. Yang satu soteriologis-etis, yang lain metodologis-hermeneutis.

وَالْفَرْقُ بَيْنَ أَنْ يَعْلَمَ حَدَّ الشُّكْرِ وَحَقِيقَتَهُ وَبَيْنَ أَنْ يَكُونَ سَكْرَانٌ ظَاهِرٌ،
فَالسَّكْرَانُ لَا يَعْلَمُ حَدَّ الشُّكْرِ وَهُوَ سَكْرَانٌ، وَالْعَالِمُ بِهِ لَيْسَ بِسَكْرَانٍ

Kutipan dari wacana al-Gazālī tentang jarak antara mengetahui hakikat mabuk dan menjadi mabuk menolong pembaca merasakan mengapa tradisi ma'rifat menolak intelektualisme kering. Namun Dilthey tidak sedang membela kasyf. Ia sedang menolak psikologi explanatif dan positivisme historis. Erlebnis dapat dimiliki orang beriman maupun tidak; ia tidak mensyaratkan suluk. Dhawq, dalam Iḥyā', terikat pada riyāḍah, zuhud, dan adab hati. Selain itu, ma'nā dalam kajian linguistik-hermeneutis modern—termasuk dalam diskusi tentang lived meaning pada Taylor (1971) dan pada antropologi interpretatif—berbicara tentang makna yang dijalani dalam praktik sosial, bukan tentang rasa yang dianugerahkan dalam mujāhadah. Perbandingan yang kritis berhenti pada analogi terbatas: baik Dilthey maupun al-Gazālī menolak bahwa definisi lahiriah mencukupi untuk berbicara tentang interioritas. Perbedaan telos, ontologi subjek, dan kriteria kebenaran harus tetap diucapkan agar buku ini tidak meratakan tasawuf menjadi proto-Dilthey atau meratakan Dilthey menjadi sufi Jerman (al-Gazālī, n.d./2011; Dilthey, 1894/2010; Hardiman, 2015).

Tradisi ma'rifat juga mengenal hirarki 'ilm al-yaqīn, 'ayn al-yaqīn, dan ḥaqq al-yaqīn, yang menandai pendalaman

pengenalan dari berita ke penyaksian. Hirarki itu tidak dapat dipetakan satu-satu ke *Erlebnis–Ausdruck–Verstehen*. *Verstehen* Diltthey justru bergerak ke arah objektivasi yang dapat dikritik publik, sedangkan puncak ma'rifat sering kali bersifat personal dan sulit dialihkan kecuali melalui isyarat, tamsil, dan bimbingan mursyid. Ilmu kemanusiaan modern, termasuk yang diilhami Diltthey, menuntut bahwa tafsir dapat diajukan di ruang akademik untuk diuji sumbernya. Tasawuf menuntut adab dan transformasi. Keduanya dapat saling menegur: Diltthey menegur kecenderungan formalisme yang lupa hayatan; al-Gazālī menegur kesombongan nalar yang lupa keterbatasan hati. Teguran itu produktif hanya jika tidak dipaksa menjadi identitas. Peneliti, khususnya, diharapkan mampu menulis perbandingan yang menjaga jarak ontologis ini, sambil tetap ramah terhadap kemungkinan percakapan tentang “makna yang dihayati” sebagai problem bersama filsafat dan tradisi Islam (al-Gazālī, n.d./2000; Grondin, 1994; Taylor, 1971).

C. Objektifikasi Kehidupan

1. Lebensäußerungen sebagai jejak geist

Diltthey menyebut *Lebensäußerungen*, pengungkapan kehidupan, sebagai jejak yang membuat hayatan dapat diakses orang lain dan generasi kemudian. Karya sejarah, seni, sistem hukum, adat, dan institusi negara bukanlah selubung yang menyembunyikan kehidupan; mereka adalah cara kehidupan menjadi objektif. *Geist*, dalam pemakaian ini, tidak harus dibaca sebagai roh metafisik Hegelian yang telosnya sudah diketahui filsuf. Diltthey meminjam daya deskriptif objektivasi roh, tetapi menolak sistem tertutup. Yang objektif dari *geist*

ialah keterberian makna dalam bentuk yang dapat diamati: naskah, bangunan, prosedur pengadilan, lagu, dan kurikulum. Aufbau membedakan beberapa ragam pengungkapan, dari putusan konseptual yang relatif terlepas dari suasana batin, melalui tindakan yang mengubah dunia praktis, hingga ekspresi Erlebnis yang paling dekat pada hayatan, seperti pengakuan dan puisi (Dilthey, 1910/2002). Hermeneutika diperlukan karena ragam itu tidak transparan dengan sendirinya; ia dapat menyesatkan jika dibaca tanpa konteks, tetapi ia juga satu-satunya jalan menuju kehidupan yang telah lewat.

Objektivasi menjelaskan mengapa ilmu kemanusiaan tidak terjebak dalam introspeksi. Peneliti tidak diminta “merasakan apa yang dirasakan Diponegoro” sebagai syarat sah. Peneliti diminta membaca surat, laporan kolonial, babad, peta, dan praktik kekuasaan yang mengobjektifikasi suatu dunia historis. Niat batin yang tidak pernah terungkap memang luput, tetapi bukan itu objek ilmu. Objeknya ialah kehidupan yang telah mengambil bentuk. Palmer (1969) menempatkan rumusan ini sebagai kemajuan terhadap hermeneutika psikologis Schleiermacher: pusat gravitasi bergeser dari genius pengarang ke dunia objektif yang menopang dan melampaui individu. Hardiman (2015) menggarisbawahi bahwa pergeseran itu membuat hermeneutika relevan bagi sosiologi, ilmu hukum, dan ilmu sejarah, bukan hanya bagi tafsir kitab suci atau filologi klasik. Pembaca hukum, misalnya, dapat membaca undang-undang sebagai objektivasi konflik nilai, bukan sebagai kalimat yang jatuh dari langit logika murni. Itulah janji metodologis Dilthey yang masih bekerja pada abad kedua puluh satu.

2. Hermeneutika sebagai metode membaca objektivasi

Jika kehidupan hanya ada sebagai hayatan privat, ilmu tentangnya mustahil. Jika kehidupan hanya ada sebagai fakta eksternal, ilmu tentangnya kehilangan kekhasan. Hermeneutika Dilthey berdiri di celah itu: ia adalah metode membaca objektivasi agar hayatan yang telah menjadi bentuk dapat dipahami tanpa dikembalikan menjadi benda alam. Metode ini bergerak bolak-balik antara ungkapan tunggal dan keseluruhan hidup, antara dokumen dan zaman, antara maksud yang terungkap dan pranata yang menahan maksud itu. Lingkaran semacam ini masih metodologis, belum ontologis. Ia menuntut filologi, kritik sumber, dan imajinasi terkendali. Dilthey tidak menyingkirkan teknik kritik historis abad kesembilan belas; ia memberi alasan mengapa teknik itu perlu diarahkan pada pemahaman, bukan pada pengumpulan fakta sebagai tujuan akhir. Ermarth (1978) menyebut upaya ini sebagai kritik atas akal historis yang tetap setia pada ketekunan arsip. Hermeneutika, dalam arti ini, adalah disiplin kerja, bukan ilham.

Membaca objektivasi juga berarti mengakui otonomi relatif karya terhadap niat awal. Sebuah undang-undang, sekali diundangkan, hidup dalam penerapan, tafsir hakim, dan perlawanan warga. Dilthey sudah melihat bahwa *geist* objektif memiliki kepadatan yang tidak habis pada psikologi penciptanya. Namun ia belum menarik kesimpulan sekuat Gadamer atau Ricoeur tentang otonomi teks; pembaca tidak perlu memaksakan kesimpulan itu ke dalam bab ini. Cukup ditegaskan bahwa metode Dilthey sudah melampaui biografisme. Karya seni, misalnya, dipahami melalui bentuk, aliran, dan dunia sosial yang memungkinkannya, bukan hanya

melalui anekdot tentang pelukis. Institusi dipahami melalui aturan, sanksi, dan etos yang diendapkannya. Habermas (1971) kemudian menilai bahwa Dilthey masih kurang waspada terhadap distorsi ideologis dalam objektivasi itu. Catatan kritis itu sah sebagai horizon bab-bab kemudian, tetapi pada titik ini pembaca perlu menguasai dulu langkah positif Dilthey: tanpa objektivasi, Verstehen tidak memiliki objek yang dapat dikritik bersama (Dilthey, 1910/2002; Palmer, 1969).

3. Taylor, Geertz, dan perluasan ke ilmu-ilmu manusia

Charles Taylor (1971) dalam "Interpretation and the Sciences of Man" berargumen bahwa ilmu tentang manusia berhadapan dengan praktik yang sudah menafsirkan diri. Konsep seperti tawar-menawar, dosa, kehormatan, atau kedaulatan tidak dapat diidentifikasi tanpa masuk ke dalam bahasa dan pemahaman pelaku. Intersubjective meanings, makna antarsubjek, bukanlah agregat opini privat; ia adalah ruang bersama yang membuat tindakan dapat dikenali sebagai tindakan jenis tertentu. Taylor merujuk pada tradisi hermeneutis, termasuk Dilthey dan Gadamer, untuk menolak naturalisme yang ingin menyaring "data mentah" sebelum interpretasi. Artikel ini, yang terbit di *The Review of Metaphysics*, menjadi salah satu teks paling berpengaruh dalam filsafat ilmu sosial Anglophone. Bagi pembaca, pentingnya Taylor ialah memperlihatkan bahwa tesis Dilthey tentang objektivasi makna tidak usang. Ilmu politik, sosiologi, dan antropologi yang mengabaikan interpretasi justru kehilangan objeknya. Verstehen di sini bukan residu pramodern, melainkan syarat ketepatan deskriptif ilmu manusia modern.

Clifford Geertz (1973) dalam *The Interpretation of Cultures* memperluas intuisi semacam itu ke etnografi. Kebudayaan, bagi Geertz, adalah jaring makna yang ditunen manusia, dan analisisnya ialah ilmu interpretatif yang mencari eksplikasi, bukan hukum nomotetik. Deskripsi tebal (*thick description*) menolak mencatat kedipan mata sebagai gerakan otot belaka; ia menafsirkan kedipan sebagai isyarat, sindiran, atau konspirasi dalam suatu dunia sosial. Geertz secara terbuka berutang pada Weber lebih daripada pada Dilthey, tetapi arahnya sejalan dengan pembelaan atas otonomi ilmu yang memahami. Perluasan ini berguna agar pembaca tidak mengurung Dilthey dalam museum filsafat Jerman. Objektivasi kehidupan mencakup ritual, pasar, pengadilan adat, dan teks proklamasi. Namun peringatan kritis tetap perlu: Geertz dapat dituduh terlalu literer, Dilthey terlalu Eurocentric dalam kanon geist-nya, Taylor terlalu terikat pada aktor yang fasih secara bahasa. Buku ini tidak mensucikan mereka. Ia memakai mereka untuk menunjukkan bahwa membaca objektivasi adalah kerja ilmiah yang dapat diperiksa, dikritik, dan diperbaiki (Geertz, 1973; Taylor, 1971; Harrington, 2001).

Interpretation, in the sense relevant to hermeneutics, is an attempt to make clear, to make sense of an object of study. This object must, therefore, be a text, or a text-analogue, which in some way is confused, incomplete, cloudy, seemingly contradictory—in one way or another, unclear. The interpretation aims to bring to light an underlying coherence or sense. (Taylor, 1971, p. 3)

Kutipan pembuka Taylor menajamkan apa yang sudah disiapkan Dilthey: objek ilmu manusia tidak menunggu di luar

bahasa seperti batu menunggu geolog. Tindakan sosial adalah analog teks yang kerap keruh, dan deskripsinya sudah merupakan artikulasi. Itu tidak berarti semuanya sama sah. Artikulasi dapat dangkal, menyesatkan, atau setia. Kriteria kesetiaan, bagi Dilthey, terletak pada koherensi dengan keseluruhan objektivasi dan pada kemampuan tafsir untuk membuat dokumen berbicara secara lebih kaya tanpa memaksa. Makkreel (1969) menunjukkan bahwa justru di sinilah Dilthey berbeda dari Rickert: bukan nilai transendental yang menyeleksi objek, melainkan kehidupan yang telah menyeleksi dirinya dalam bentuk. Artikel-artikel Dilthey studies yang sah, termasuk kajian Makkreel di *Journal of the History of Philosophy* dan reappraisal Harrington (2001), menolak karikatur Dilthey sebagai nabi empati. Mereka menempatkannya sebagai teoretikus objektivasi dan kategori kehidupan. Pembaca yang menulis makalah tentang Dilthey wajib merujuk ke jalur ini, bukan ke ringkasan daring yang menyamakan *Verstehen* dengan “turun ke hati sanubari tokoh” (Makkreel, 1969, 1992; Taylor, 1971).

4. Objektivasi, ideologi, dan batas metode

Membaca objektivasi tidak secara otomatis membebaskan peneliti dari naifitas. Institusi dapat menyimpan kekerasan yang terbiasa; karya seni dapat memoles dominasi; hukum dapat mengobjektifikasi kepentingan kelas sebagai kepentingan umum. Dilthey lebih peka pada kekayaan *geist* objektif daripada pada distorsinya. Karena itu, hermeneutika metodologisnya membutuhkan pelengkap kritis pada bab-bab kemudian, khususnya melalui Habermas. Namun pelengkap itu tidak membatalkan langkah Dilthey. Tanpa kemampuan membaca bentuk kehidupan, kritik ideologi kehilangan bahan.

Orang tidak dapat membongkar distorsi dalam undang-undang jika undang-undang itu tidak terlebih dahulu dipahami sebagai objektivasi makna, nilai, dan tujuan. Rickman (1979) dan Ermarth (1978) membaca ketegangan ini sebagai keterbukaan, bukan sebagai kebangkrutan, proyek Diltthey. Ilmu kemanusiaan yang matang memegang dua kesadaran sekaligus: bentuk harus dipahami, dan bentuk dapat menipu. Bab ini menekankan yang pertama agar fondasi tidak dilompati oleh semangat debunking yang prematur.

Dalam konteks Indonesia, objektivasi kehidupan tampak pada naskah hukum, pidato politik, kurikulum, arsitektur kota, dan arsip kolonial. Semuanya adalah *Lebensäußerungen* yang menuntut *Verstehen*. Pembaca yang meneliti “semangat” suatu zaman tanpa arsip sedang berspekulasi; pembaca yang menumpuk arsip tanpa pertanyaan makna sedang mengulangi historisme yang dikritik Diltthey sebagai tumpukan fakta. Jalan tengah Diltthey masih relevan: hayatan dibaca pada jejaknya. Geertz (1973) menolong pada taraf kultural, Taylor (1971) pada taraf ilmu sosial filosofis, Diltthey pada taraf dasar epistemologis. Susunan itu tidak hierarkis kaku, tetapi menolong pembagian kerja dalam skripsi dan tesis. Pembaca dapat menelaah satu naskah sebagai objektivasi; peneliti dapat menimbang apakah pembacaan itu cukup waspada terhadap relasi kuasa. Keduanya tetap berutang pada gagasan bahwa kehidupan meninggalkan bentuk, dan bentuk itu adalah tempat hermeneutika bekerja (Diltthey, 1910/2002; Hardiman, 2015; Geertz, 1973).

D. Keterbatasan Empati Romantis

1. Kritik Dilthey terhadap Schleiermacher

Friedrich Schleiermacher menempatkan hermeneutika sebagai seni menghindari kesalahpahaman, dengan dua sisi yang terkenal: interpretasi gramatikal dan interpretasi psikologis. Sisi psikologis mengarahkan penafsir untuk merekonstruksi niat dan individualitas pengarang, bahkan, dalam rumusan yang sering dikutip, memahami pengarang lebih baik daripada pengarang memahami dirinya. Dilthey berutang banyak pada universalitas hermeneutika Schleiermacher dan pada lingkaran bagian-keseluruhan. Namun ia menilai bahwa niat psikologis tidak mencukupi sebagai dasar ilmu historis. Kehidupan yang terobjektivasi dalam pranata, gaya zaman, dan *geist* objektif melampaui interioritas seorang genius. Memahami Kanun Napoleon tidak sama dengan menyelami biografi Napoleon; memahami sebuah mazhab hukum tidak sama dengan berempati pada satu hakim. Dilthey, dalam esainya tentang kelahiran hermeneutika, menempatkan Schleiermacher dalam sejarah yang dihormati sekaligus dibatasi (Dilthey, 1900/1996; Palmer, 1969). Batas itu ialah historisitas: individu adalah persilangan kekuatan zaman, bukan sumber makna yang mencukupi dirinya.

Empati Romantis, dalam arti *Sichhineinversetzen* dan *Nacherleben*, mudah jatuh menjadi ilusi kedekatan. Penafsir merasa “masuk” ke jiwa pengarang, padahal yang terjadi mungkin proyeksi selera penafsir sendiri. Dilthey tidak membuang *Nacherleben*, tetapi menambatkannya pada objektivasi. Menghayati kembali hanya sah jika melewati bentuk yang dapat ditunjukkan: diksi, komposisi, konteks

institusi, dan perbandingan dengan dokumen sezaman. Hardiman (2015) merumuskan pergeseran ini dengan jelas bagi pembaca Indonesia: dari rekonstruksi kejiwaan ke kesadaran historis. Grondin (1994) menambahkan bahwa Dilthey, justru karena ingin menyelamatkan ketelitian, membuka jalan bagi kritik kemudian bahwa metodologi masih terikat pada subjek yang merekonstruksi. Bagi bab ini, yang penting ialah momen negatif terhadap Schleiermacher: psikologi pengarang adalah salah satu pintu, bukan rumah. Rumah ilmu kemanusiaan adalah dunia historis yang terbangun dari banyak hayat, banyak karya, dan banyak lembaga yang saling menafsirkan (Schleiermacher, 1838/1998; Dilthey, 1910/2002).

2. Kesadaran historis dan *historische Vernunft*

Historische Vernunft, akal historis, adalah nama proyek Dilthey yang paling padat. Jika Kant meneliti syarat pengetahuan alam, Dilthey meneliti syarat pengetahuan tentang dunia yang menyejarah. Kesadaran historis berarti memahami bahwa setiap hayatan, termasuk hayatan peneliti, terikat pada situasi. Itu tidak otomatis berarti skeptisisme. Itu berarti bahwa objektivitas ilmu kemanusiaan berbeda dari objektivitas fisika: ia dicapai melalui perluasan cakrawala lewat dokumen dan perbandingan, bukan melalui penghapusan diri peneliti. Dilthey berjuang merumuskan objektivitas semacam itu tanpa kembali ke titik Archimedean yang ahistoris. Bambach (1995) dalam Heidegger, Dilthey, and the Crisis of Historicism menempatkan perjuangan ini pada krisis historisme Jerman: semakin orang sadar bahwa segala pandangan dunia historis, semakin sulit mengklaim kebenaran. Dilthey hidup di tengah krisis itu. Ia menolak baik dogmatisme metafisik maupun nihilisme relativis, tetapi peralatan

metodologisnya belum menyelesaikan ketegangan tersebut secara tuntas.

Kesadaran historis juga mengubah tujuan hermeneutika. Bukan lagi “memahami pengarang lebih baik daripada dirinya”, melainkan memahami kehidupan melalui bentuk-bentuk yang membuat suatu zaman dapat dikenali. Peneliti yang baik bukan yang paling empatik secara temperamen, melainkan yang paling mampu menempatkan ungkapan dalam jalinan zaman dan melihat kekhasannya. Rickman (1979) menggambarkan Dilthey sebagai pionir human studies justru karena ia mengangkat sejarah dari status tambahan menjadi laboratorium makna. Dalam laboratorium itu, akal historis bekerja dengan kritik sumber, perbandingan kultural, dan refleksi atas kategori kehidupan. Pembaca yang hanya mengulang kata “historis” tanpa membuka arsip belum menjalankan *historische Vernunft*. Sebaliknya, pembaca yang membuka arsip tanpa pertanyaan tentang hayatan dan objektivasi belum menjalankan hermeneutika Dilthey. Keduanya harus dipertemukan. Itulah isi metodologis dari akal historis: ketekunan filologis yang diarahkan oleh teori kehidupan, bukan oleh dogma kesatuan metode alam (Dilthey, 1883/1989; Makkreel, 1992; Bambach, 1995).

3. Relativisme historis sebagai problem Dilthey

Problem paling pelik dalam warisan Dilthey ialah relativisme historis. Jika setiap *weltanschauung*, pandangan dunia, tumbuh dari kehidupan suatu zaman, atas dasar apa suatu tafsir dapat disebut lebih benar daripada tafsir lain? Dilthey menulis tipologi pandangan dunia—*naturalisme*, *idealisme kebebasan*, *idealisme objektif*—seolah sebagai

tipologi yang setara secara historis, dan hal itu membuka tuduhan bahwa kebenaran tenggelam dalam arus zaman. Ia berusaha menahan tuduhan itu dengan menunjuk pada struktur kehidupan yang berulang dan pada ketelitian pemahaman, tetapi banyak pembaca menilai jawaban itu belum memadai. de Mul (2004) dalam *The Tragedy of Finitude* membaca finitude Dilthey sebagai tragedi yang produktif: kesadaran akan keterbatasan historis justru jujur, tetapi ia meninggalkan utang filosofis. Utang itu, dalam sejarah hermeneutika, kemudian dijawab secara berbeda oleh Heidegger melalui ontologi faktisitas dan oleh Gadamer melalui sejarah pengaruh dan peleburan cakrawala. Dalam bab ini cukup dikatakan: Gadamer akan menolak baik objektivisme maupun relativisme dengan rehabilitasi prasangka dan tradisi; uraiannya bukan tugas Bab III.

Bagi kajian, problem relativisme tidak boleh disembunyikan seolah Dilthey sudah selesai. Justru di situlah kedewasaan buku ini. Dilthey memberi kita otonomi ilmu kemanusiaan, konsep *Erlebnis*, dan metode objektivasi; ia juga mewariskan ketegangan tentang kebenaran historis. Habermas (1971) menuduh sisa filsafat kesadaran membuat Dilthey goyah antara empati dan objektivitas. Heidegger, yang akan dibahas pada bab berikutnya, akan mengganti kerangka metodologis dengan pertanyaan tentang ada. Pembaca perlu mampu menjelaskan ketegangan itu dalam satu atau dua paragraf yang jernih. Peneliti perlu mampu menilai apakah relativisme Dilthey adalah harga yang harus dibayar oleh kejujuran historis, ataukah gejala unfinished business yang menuntut ontologi atau kritik ideologi. Kedua penilaian itu sah secara akademis, asal tidak menghapus prestasi demarkasi yang

sudah dibangun. Mengakui batas seorang pemikir adalah bagian dari Verstehen terhadap pemikir itu sendiri (Dilthey, 1910/2002; Habermas, 1971; Grondin, 1994; Hardiman, 2015).

4. Schleiermacher dan Dilthey: pemetaan komparatif

Tabel berikut merangkum pergeseran yang telah diuraikan agar pembaca tidak kehilangan benang merah setelah mengikuti argumentasi yang panjang. Ringkasan tabular bukan pengganti narasi; ia adalah alat bantu sesudah uraian, bukan pengganti pembacaan sumber primer Dilthey maupun Schleiermacher. Yang harus diingat, Schleiermacher tidak naif secara historis, dan Dilthey tidak anti-psikologis secara mutlak. Perbedaan mereka ialah pusat gravitasi: individu yang berbicara versus kehidupan yang menyejarah dan terobjektivasi dalam pranata, karya, dan lembaga. Palmer (1969) dan Hardiman (2015) menyediakan peta serupa dalam prosa; tabel ini menyesuaikannya dengan keperluan kuliah Indonesia. Gunakan tabel sebagai pemicu diskusi kelas, bukan sebagai dogma ujian pilihan ganda yang mengunci nuansa. Setelah tabel, uraian singkat akan mengembalikan ketegangan yang tidak muat dalam sel-sel perbandingan, termasuk utang Dilthey yang tetap hidup pada sisi gramatikal.

Aspek	Schleiermacher	Dilthey
Pusat hermeneutika	Seni memahami wacana, terutama niat pengarang dalam bahasa	Dasar metodologis Geisteswissenschaften dan dunia historis
Operasi utama	Interpretasi gramatikal dan	Verstehen atas Erlebnis yang terobjektivasi dalam

	psikologis; menghindari kesalahpahaman	Lebensäußerungen
Status individu	Individualitas genius sebagai kunci makna wacana	Individu sebagai persilangan kehidupan historis dan geist objektif
Lingkaran hermeneutik	Bagian dan keseluruhan tekstual-psikologis	Hayatan, ekspresi, dan pemahaman dalam bangunan dunia historis
Bahaya yang dikritik belakangan	Biografisme dan ilusi “memahami lebih baik daripada pengarang”	Relativisme historis dan sisa filsafat subjek
Karya acuan	Kuliah hermeneutika; Hermeneutics and Criticism	Einleitung (1883); Aufbau (1910); esai hermeneutika 1900

Pembacaan yang adil terhadap tabel itu menolak kemenangan linear. Schleiermacher tetap diperlukan untuk ketekunan bahasa; tanpa gramatika, objektivasi Dilthey kehilangan medium. Dilthey tetap diperlukan untuk menahan hermeneutika agar tidak menjadi psikologi pengarang. Dalam praktik menafsirkan teks Indonesia, kedua warisan itu sering harus dipakai bersamaan: orang tetap memeriksa diksi dan komposisi, lalu menempatkannya pada hayatan kolektif dan institusi zaman. Kritik Dilthey terhadap empati Romantis, dengan demikian, bukan undangan untuk membuang empati, melainkan undangan untuk mendisiplinkannya. Empati yang

tidak melewati arsip adalah romantisisme; arsip yang tidak melewati pertanyaan hayatan adalah positivisme historis. Akal historis berdiri di antara keduanya. Itulah alasan tabel ini diletakkan di penghujung uraian teoretis, sebelum contoh aplikatif menguji apakah kerangka itu bekerja pada naskah yang hidup dalam ingatan bangsa (Schleiermacher, 1838/1998; Dilthey, 1900/1996, 1910/2002; Palmer, 1969).

E. Contoh Aplikatif: Teks Proklamasi Kemerdekaan Republik Indonesia

1. Verstehen atas rumusan 17 Agustus 1945

Teks Proklamasi Kemerdekaan Indonesia yang dibacakan pada 17 Agustus 1945 terdiri dari dua kalimat pendek dan sebuah penutup temporal-personal. Rumusannya menyatakan bahwa bangsa Indonesia menyatakan kemerdekaan, lalu menunda rincian pemindahan kekuasaan pada penyelenggaraan yang saksama dan sesingkat-singkatnya. Tanggal dituliskan 17-8-05, mengikuti tahun kekaisaran Jepang 2605, dan ditandatangani atas nama wakil-wakil bangsa Indonesia oleh Soekarno dan Hatta. Filologi naif akan berhenti pada kelugasan kalimat. Hermeneutika Dilthey justru mulai di situ: kelugasan adalah objektivasi hayatan yang sangat tebal. Pendudukan Jepang sejak 1942, kelaparan, romusha, janji kemerdekaan yang dihitung dari kepentingan Tokyo, kerja BPUPKI pada Mei-Juli 1945, desakan golongan muda, peristiwa Rengasdengklok, dan berita kekalahan Jepang pada pertengahan Agustus memampat ke dalam naskah yang dapat dibacakan dalam hitungan menit. Verstehen menuntut mengembalikan ketebalan itu tanpa mengira bahwa makna

naskah habis pada niat dua orang penandatangan (Benedict Anderson, 1972/2006; Ricklefs, 2008; Dilthey, 1910/2002).

Konteks institusional penting agar empati tidak menggantikan sejarah. BPUPKI (Badan Penyelidik Usaha-usaha Persiapan Kemerdekaan) menyediakan arena perumusan dasar negara dan rancangan naskah yang lebih panjang daripada proklamasi. PPKI baru bersidang 18 Agustus untuk mengesahkan UUD. Proklamasi berada di celah antara kekosongan kekuasaan setelah Jepang menyerah dan institusi negara yang belum selesai. Golongan muda menekan agar pernyataan dilakukan tanpa menunggu “izin” Jepang; golongan tua menimbang risiko kekosongan administratif. Sayuti Melik mengetik naskah dengan perubahan ejaan dan rumusan yang kemudian menjadi teks yang dibacakan. Semua itu adalah *Lebensäußerungen*: notulen, desas-desus, rancangan, dan akhirnya kalimat yang diucapkan di Jalan Pegangsaan Timur. Dilthey menolong kita melihat naskah sebagai jejak *geist* objektif, bukan sebagai produk inspirasi murni dua individu. Soekarno-Hatta penting secara historis, tetapi mereka menandatangani sesuatu yang lebih besar daripada biografi mereka (Kahin, 1952/2003; Hardiman, 2015). Latihan *Verstehen* yang sama dapat dilatih pada naskah lokal: silsilah raja-raja Mempawah yang menghubungkan jaringan Borneo, Sulawesi, dan Sumatera adalah objektivasi hayat dinasti, bukan “cerita pengarang” (Jabbar, 2016b), sebagaimana tafsir surat tujuh Basiuni Imran adalah objektivasi ilmu tafsir di tepi Kapuas, bukan epigon Mesir (Jabbar, 2015). Ilmu kemanusiaan, pada contoh itu, membaca jejak *geist* yang mengendap pada kertas, aksara Jawi, dan museum, persis yang dituntut Dilthey dari *Aufbau*.

2. Bukan sekadar niat dua orang

Jika hermeneutika Romantis diterapkan secara kasar, pertanyaan utamanya akan berbunyi: apa yang sesungguhnya dimaksud Soekarno dan Hatta pada pagi itu? Pertanyaan itu tidak bodoh, tetapi tidak mencukupi. Niat Soekarno yang oratoris dan niat Hatta yang administratif-intelektual memang mewarnai kompromi rumusan. Namun “kami bangsa Indonesia” secara gramatikal dan politis mengobjektifikasi subjek kolektif. Yang menyatakan merdeka bukan dua orang, melainkan bangsa yang diwakili. Dalam kerangka Dilthey, subjek kolektif itu bukan mistik *rassengeist*, melainkan endapan hayatan bersama: Sumpah Pemuda 1928, pergerakan awal abad kedua puluh, pengalaman kolonial yang panjang, dan trauma pendudukan. Proklamasi adalah *Ausdruck* kehidupan nasional yang ingin menjadi negara. Memahami naskah berarti memahami kehendak historis yang mencari bentuk hukum, meski bentuk itu masih minimal. Taylor (1971) akan menyebut praktik *self-interpreting*: bangsa menafsirkan dirinya sebagai subjek berdaulat dengan mengucapkan kalimat performatif. Performativitas itu gagal jika hanya dibaca sebagai opini privat dua tokoh.

Keterbatasan empati tampak jelas pada godaan hagiografi dan godaan debunking. Hagiografi mengira makna proklamasi adalah ketulusan batin para *founding fathers*. Debutking mengira makna proklamasi adalah tipu muslihat elit yang menunggangi massa. Keduanya masih terikat pada psikologi niat, hanya berbeda penilaian moral. Dilthey menggeser pertanyaan: bentuk apa yang diambil kehidupan historis pada 17 Agustus, dan relasi makna apa yang membuat bentuk itu dapat dijalani sebagai permulaan negara? Kalimat kedua

tentang pemindahan kekuasaan memperlihatkan bahwa hayatan kemerdekaan langsung diikat pada soal institusi, bukan hanya pada euforia. Itu jejak akal politis yang objektif, bukan sisa keraguan pribadi belaka. Geertz (1973) menolong pada taraf kebudayaan politik: proklamasi menjadi teks yang kemudian diulang dalam upacara, kurikulum, dan ingatan, sehingga makna kulturalnya terus mengendap. Objektivasi tidak berhenti pada 1945; ia berlanjut sebagai *geist* yang diwariskan, diperebutkan, dan kadang dikosongkan menjadi ritual (Dilthey, 1910/2002; Geertz, 1973; Ricklefs, 2008).

3. Erlebnis kolektif versus rumusan legal-politis

Erlebnis kolektif 1945 tidak homogen. Petani yang kelaparan, pemuda pejuang, pegawai pangreh praja, tahanan politik yang baru lepas, dan perempuan yang menanggung ekonomi rumah tangga tidak menghayati “kemerdekaan” secara identik. Dilthey tidak menuntut homogenitas itu. Ia menuntut bahwa keragaman hayatan dapat dibaca pada bentuk yang berhasil menjadi rumusan bersama, betapapun tipisnya. Proklamasi berhasil menjadi rumusan bersama justru karena pendek. Ia tidak merinci Pancasila, tidak merinci bentuk negara, tidak merinci sosialisme atau liberalisme. Kekosongan itu kemudian diisi PPKI, konstitusi, dan konflik 1945–1949. *Verstehen* yang jujur mengakui bahwa naskah memampatkan dan sekaligus menyembunyikan keragaman hayatan. Menyembunyikan di sini bukan tuduhan konspirasi; itu mekanika objektivasi: agar suatu bangsa dapat bertindak, keragaman harus mengambil bentuk yang dapat diucapkan. Ibn Khaldun akan menandai momen ini sebagai ‘*umrān* yang mencari ‘*aṣabiyyah* baru. Bandingan itu boleh sebagai heuristik, bukan sebagai bukti bahwa Dilthey “sudah ada”

pada abad ke-14 (Ibn Khaldun, 1377/1967; Anderson, 1972/2006).

Rumusan legal-politis, betapapun minimal, mengarahkan hayatan ke juru institusi. “Pemindahan kekuasaan” adalah kosa kata negara, bukan kosa kata liris. Di situlah Erlebnis menjadi geist objektif: duka dan harapan diubah menjadi agenda administratif yang harus “saksama” dan “singkat”. Ketegangan antara kecepatan revolusioner dan saksama legal adalah ketegangan kategori kehidupan: tujuan, nilai, dan perkembangan saling tarik. Pembaca yang hanya memuji keindahan singkatnya naskah belum membaca objektivasi. Pembaca yang hanya menilai naskah sebagai kompromi elit belum membaca hayatan. Latihan Dilthey ialah menahan keduanya dalam satu pembacaan. Harrington (2001) mengingatkan bahwa Verstehen yang dewasa bukan fusi emosional dengan pelaku, melainkan rekonstruksi relasi makna yang dapat ditunjukkan pada sumber. Sumber itu tersedia: arsip, memoar, koran, dan kajian sejarawan. Hermeneutika metodologis tidak menggantikan sejarah profesional; ia menajamkan pertanyaan yang diajukan kepada hasil kerja sejarawan (Dilthey, 1910/2002; Kahin, 1952/2003; Palmer, 1969).

Sebagai uji aplikatif, naskah proklamasi dapat dibandingkan dengan pembukaan UUD 1945 yang lebih retoris-filosofis. Yang satu memampatkan tindakan; yang lain menguraikan dasar. Keduanya objektivasi dari hayatan yang bertumpang tindih, tetapi tidak identik. Pembukaan menampilkan kategori nilai secara eksplisit; proklamasi menampilkan kategori tujuan dan tindakan. Perbedaan genre itu penting secara hermeneutis. Schleiermacher akan meneliti diksi dan individualitas penulis Pembukaan; Dilthey akan

menempatkan kedua naskah pada bangunan dunia historis 1945 yang meliputi pendudukan, diplomasi, dan kekerasan. Latihan ini memperlihatkan mengapa kritik Dilthey terhadap empati Romantis relevan bagi pembaca Indonesia: kita mudah merasa “mengerti” 1945 karena upacara tahunan, padahal perasaan akrab itu dapat menutupi kerja arsip. Kesadaran historis justru memecah keakraban itu agar pemahaman menjadi lebih ketat, bukan lebih dingin. Ketat berarti setia pada jejak, bukan berarti anti-patriotik (Hardiman, 2015; Dilthey, 1894/2010; Ricklefs, 2008).

4. Rangkuman

Bab ini telah membedakan Erklären nomotetik ilmu alam dari Verstehen idiografis ilmu kemanusiaan, dengan Dilthey sebagai pusat dan Windelband-Rickert sebagai konteks Neo-Kantian. Einleitung (1883) dan Aufbau (1910) dibaca sebagai dua tahap satu proyek kritik atas akal historis. Dialog dengan Ibn Rusyd dan Ibn Khaldun menolak imperialisme metode tanpa menyamakan burhān atau ‘ilm al-‘umrān dengan Geisteswissenschaften. Erlebnis dibedakan dari Erfahrung, diuraikan melalui waktu batin dan kategori kehidupan, lalu dibandingkan secara kritis dengan tajribah dan dhawq al-Gazālī. Objektivasi kehidupan menjelaskan mengapa hermeneutika menjadi metode membaca karya, hukum, dan institusi; Taylor (1971) dan Geertz (1973) memperlihatkan daya lanjut tesis itu. Kritik Dilthey terhadap Schleiermacher menggeser pusat dari niat psikologis ke historische Vernunft, sambil menyisakan problem relativisme yang nanti disambut Gadamer secara ringkas sebagai utang terbuka. Proklamasi 1945 diuji sebagai objektivasi kehendak historis bangsa, bukan sebagai jendela transparan ke hati dua penandatanganan.

Bagi pembaca, inti yang harus dikuasai ialah peta konsep dan kemampuan menerapkan *Verstehen* pada satu naskah historis dengan sumber yang dapat ditunjuk secara filologis. Bagi peneliti, inti tambahan ialah ketegangan internal Dilthey: otonomi ilmu kemanusiaan yang dibeli dengan risiko relativisme, serta batas analogi dengan *turās*. Habermas (1971) sudah disinggung sebagai pembaca kritis terhadap sisa filsafat subjek; Heidegger akan memindahkan seluruh persoalan dari metode ke ontologi faktisitas. Bab berikutnya tidak membatalkan Dilthey secara murahan. Ia menanyakan apakah pemahaman, yang di sini masih metode *Geisteswissenschaften*, justru merupakan cara manusia berada. Menutup bab ini dengan pertanyaan itu lebih jujur daripada menutupnya dengan kesan bahwa demarkasi ilmu sudah selesai. Dilthey memberi fondasi yang wajib dikuasai sebelum fondasi itu sendiri diguncang secara ontologis (Palmer, 1969; Grondin, 1994; Hardiman, 2015; Dilthey, 1910/2002).

BAB IV

HERMENEUTIKA ONTOLOGIS — PEMAHAMAN SEBAGAI CARA MENGADA

Pada 1927 Martin Heidegger menerbitkan *Sein und Zeit*. Pemahaman (Verstehen) di situ bukan lagi metode ilmu kemanusiaan sebagaimana pada Dilthey, melainkan existenzial: cara Dasein berada di dunia. Jejak kuliah *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* tahun 1923 memperlihatkan bahwa belokan itu sudah dipersiapkan. Pertanyaan “bagaimana kita tahu?” dibedakan dari “bagaimana kita ada?”, lalu struktur pra-pemahaman diuji pada suatu pembacaan konkret. Dialog dengan ontologi dalam turās —khususnya wacana wujūd dan tajallī pada Ibn ‘Arabī serta historisitas manusia sebagai makhluk linguistik-kultural pada Naṣr Ḥamid Abū Zayd— dijaga agar Dasein tidak disamakan dengan waḥdat al-wujūd atau dengan teori teks Qurani.

Hans-Georg Gadamer, murid Heidegger, kelak menarik konsekuensi filosofis dari ontologi ini ke dalam Wahrheit und Methode; dalam bab ini ia hanya disebut sebagai jembatan, bukan sebagai pusat uraian. F. Budi Hardiman (2003/2016) dalam Heidegger dan Mistik Keseharian serta dalam Seni Memahami (2015) telah menolong pembaca Indonesia memasuki ketebalan bahasa Heidegger tanpa mengubahnya menjadi jargon kosong. Hubert L. Dreyfus (1991) dan Theodore Kisiel (1993) menyediakan komentar dan rekonstruksi genetis yang menahan tafsir populer yang menyamakan Dasein dengan “aku” Cartesian. John D. Caputo (1987) menandai daya

radikalisasi hermeneutika faktisitas. Perangkat itu diuji pada pembacaan Undang-Undang Cipta Kerja: makna hukum tidak pernah netral, sebab pembaca selalu sudah terlempar ke dalam dunia, bahasa, dan kepentingan tertentu.

A. Dari Epistemologi ke Ontologi

1. Kritik terhadap Descartes, objektivisme, dan Husserl sebagai guru

Epistemologi modern, yang sering diikat pada René Descartes, memulai filsafat dari subjek yang meragukan agar menemukan kepastian representasi. Dunia menjadi objek di hadapan *res cogitans*; kebenaran menjadi kesesuaian gagasan dengan benda; metode menjadi jaminan terhadap kekeliruan. Heidegger menilai titik tolak itu terlambat secara ontologis. Sebelum subjek merepresentasikan dunia, manusia sudah berada di dunia, memakai alat, berbicara, dan peduli. Keraguan metodis Cartesian hanya mungkin karena *Dasein* sudah memahami secara prareflektif suatu dunia yang berarti. Objektivisme ilmu, yang ingin menyaring segala prasangka agar objek tampil “*an sich*”, justru menyembunyikan cara objek itu sudah dijumpai dalam kepraktisan sehari-hari. Charles Guignon (1983) merumuskan kritik ini sebagai pembongkaran problem pengetahuan yang mengandaikan jarak subjek-objek sebagai yang paling primordial, padahal jarak itu derivatif. Bagi pembaca, dalilnya sederhana dan berat: filsafat yang mulai dari “bagaimana aku tahu?” telah lupa menanyakan siapa yang bertanya dan dari mana ia sudah berada.

Edmund Husserl, guru Heidegger, memberi warisan yang lebih pelik. Fenomenologi transendental menuntut *epoché*, penangguhan tesis natural, agar esensi fenomena tampil bagi

kesadaran. Heidegger berutang pada ketelitian deskriptif Husserl, termasuk desakan “kembali kepada benda sendiri”. Namun ia menolak bahwa yang primordial ialah kesadaran murni yang mengkonstitusi makna. Yang primordial ialah faktisitas Dasein yang sudah berada, sudah memahami, sudah berada dalam suasana. Steven Crowell (2001) menelusuri kedekatan dan keretakan ini tanpa karikatur: Heidegger tidak “mengkhianati” fenomenologi begitu saja, melainkan memindahkan fenomenologi dari kesadaran ke ada. Kisiel (1993) menunjukkan bahwa perpindahan itu sudah dipersiapkan pada dekade 1919–1923, jauh sebelum terbitnya *Sein und Zeit*. Kritik terhadap Husserl, dengan demikian, bukan dendam murid, melainkan keputusan ontologis: makna tidak pertama-tama dianugerahkan oleh ego transendental, melainkan terbuka dalam keberadaan yang terlempar. Epoché yang terlalu bersih berisiko menghapus situasi yang justru ingin dipahami.

Objektivisme yang dikritik Heidegger mencakup juga cita-cita filologi naif dan historiografi yang mengira dapat menyingkirkan penafsir agar “teks itu sendiri” berbicara. Teks tidak pernah tampil sebagai benda di ruang hampa. Ia dijumpai oleh Dasein yang sudah memiliki arah minat, kosa kata, dan tradisi. Dreyfus (1980), dalam artikel “Holism and Hermeneutics” di *The Review of Metaphysics*, menempatkan holisme Heideggerian sebagai tantangan terhadap atomisme data: makna bagian hanya ada dalam keseluruhan praktis yang tidak dapat diobjektivasi sepenuhnya menjadi teori. Artikel itu penting karena memperlihatkan bahwa gugatan terhadap objektivisme bukan undangan ke relativisme seenaknya, melainkan desakan untuk setia pada cara manusia benar-benar

memahami dalam kehidupan. Pembaca hukum atau tafsir yang masih memegang mitos “saya membaca apa adanya, tanpa asumsi” sedang berdiri di tanah yang dibongkar Heidegger. Yang perlu dibongkar bukan kejujuran filologis, melainkan ilusi bahwa kejujuran sama dengan ketiadaan dunia (Heidegger, 1927/1962; Dreyfus, 1980, 1991).

2. Sein und Zeit, Dasein, dan Verstehen sebagai existenzial

Sein und Zeit terbit tahun 1927 dan segera memindahkan pusat hermeneutika. Pertanyaan utamanya bukan metode ilmu historis, melainkan Seinsfrage, pertanyaan tentang ada. Dasein adalah istilah teknis untuk ada yang berwujud manusia, yang keistimewaannya ialah bahwa dalam keberadaannya ia memahami ada. Dasein bukan “subjek”, bukan “jiwa”, bukan “hewan rasional” dalam definisi skolastik yang sudah selesai. Dasein adalah ada-yang-di-sana, selalu sudah situasional, selalu terarah pada kemungkinan. Verstehen, dalam kerangka ini, adalah existenzial: struktur ontologis, bukan teknik penelitian. Sebelum orang menyusun kaidah tafsir, ia sudah memahami dunia sebagai ruang kemungkinan: pintu untuk masuk, palu untuk memukul, teman untuk diajak bicara, tugas untuk dikerjakan. Hardiman (2003/2016) menekankan bahwa mistik keseharian Heidegger justru terletak di sini: yang paling ontologis bukan yang paling abstrak, melainkan cara kita sudah berumah di dunia praktis. Hermeneutika menjadi nama bagi penafsiran atas faktisitas itu sendiri.

Macquarrie dan Robinson (Heidegger, 1927/1962) menerjemahkan Verstehen sebagai understanding dan Auslegung sebagai interpretation. Stambaugh kemudian menawarkan terjemahan lain dengan nuansa yang sedikit

berbeda, tetapi ketegangan konsepnya sama: pemahaman lebih primordial daripada interpretasi. Interpretasi adalah pengelaborasi apa yang sudah terproyeksi dalam pemahaman. Karena itu, orang tidak “mulai” menafsir setelah data terkumpul; orang sudah memahami ketika data itu dikenali sebagai data jenis tertentu. Wrathall (2010) membaca keterbukaan (*unconcealment*) sebagai kerangka yang membuat pemahaman bukan representasi internal, melainkan peristiwa dunia yang menampak. Bagi kajian hermeneutika, implikasinya tajam. Diltthey masih menanyakan bagaimana ilmu kemanusiaan memahami objektivasi kehidupan. Heidegger menanyakan bagaimana *Dasein*, yang sudah memahami, dapat membuat pemahaman itu eksplisit tanpa menyangkal situasi. Metode tidak dihapus; ia diturunkan derajatnya menjadi derivatif terhadap ontologi. Itulah arti “revolusi” yang disebut pada tujuan bab ini (Heidegger, 1927/1962; Wrathall, 2010; Palmer, 1969).

Understanding is the existential Being of *Dasein*’s own potentiality-for-Being; and it is so in such a way that this Being discloses in itself what its Being is capable of. (Heidegger, 1927/1962, p. 184)

Kutipan dari *Being and Time* itu, pada terjemahan Macquarrie dan Robinson yang merujuk paragraf tentang *Verstehen*, menolak gambaran pemahaman sebagai alat yang dipegang subjek. Understanding adalah cara *Dasein* ada sebagai makhluk yang berkemungkinan. Yang tersingkap bukan objek di seberang, melainkan kemampuan berada yang sudah terarah. Pembaca sering salah kaprah dengan menyimpulkan bahwa Heidegger anti-ilmu atau anti-teks. Yang ditolak ialah prioritas teori representasional. Ilmu, tafsir,

dan filologi tetap mungkin, tetapi mereka mengartikulasikan pemahaman yang lebih dulu ada dalam Being-in-the-world. Dreyfus (1991) menguraikan Division I Sein und Zeit sebagai komentar atas keterampilan praktis, mood, dan keterlibatan, sebelum Dasein menjadi pengamat. Kisiel (1993) menambahkan bahwa rumusan 1927 sudah dipersiapkan oleh analisis faktisitas Freiburg. Membaca kutipan di atas sebagai slogan “semua orang boleh menafsir sesuka hati” adalah pengkhianatan terhadap ketatnya analisis existenzial. Kemungkinan Dasein terstruktur, bukan liar (Heidegger, 1927/1962; Dreyfus, 1991; Kisiel, 1993).

3. Ontologie (Hermeneutik der Faktizität) 1923

Sebelum Sein und Zeit, pada musim panas 1923 Heidegger memberikan kuliah Ontologie (Hermeneutik der Faktizität), yang kini tersedia sebagai Gesamtausgabe 63 dan dalam terjemahan John van Buren (Heidegger, 1923/1999). Di sana hermeneutika disebut sebagai penafsiran-diri faktisitas, bukan sebagai kanon filologi. Faktizität menunjuk pada keberadaan yang konkret, situasional, dan tidak dapat diturunkan dari esensi abstrak. Dasein tidak memilih terlebih dahulu untuk dilahirkan pada suatu bahasa, kelas, atau abad; ia menemukan dirinya sudah ada di sana. Hermeneutika, pada titik ini, adalah usaha Dasein menjadi eksplisit bagi dirinya tanpa mengira dapat meloncat keluar dari situasi. Kisiel (1993) menempatkan kuliah ini sebagai salah satu mata rantai genetis yang sering dilupakan jika orang hanya membaca ringkasan “Heidegger = Dasein = kecemasan”. Yang menonjol pada 1923 ialah kaitan langsung antara ontologi dan hermeneutika: menanyakan ada berarti menafsirkan cara kita sudah terlempar. Gadamer

kemudian mengakui utang pada masa Freiburg ini, tetapi uraian Gadamer bukan tugas bab ini.

Hermeneutics has the task of making the Dasein which is in each case our own accessible to this Dasein itself with regard to the character of its being. (Heidegger, 1923/1999, hlm. 11)

Judul §3 terjemahan van Buren—“Hermeneutics as the self-interpretation of facticity”—memadatkan tugas itu, dan rumusan halaman 11 mudah disalahgunakan. Self-interpretation bukan autobiografi sentimental, dan facticity bukan “fakta empiris” dalam arti positivis. Yang dimaksud ialah bahwa Dasein, sebagai ada yang memahami, selalu sudah menafsirkan dirinya dalam perbuatan, pembicaraan, dan pembiaran, lalu filsafat dapat membuat tafsir itu lebih jernih atau justru lebih menyembunyikan. Caputo (1987) membaca jalur faktisitas ini sebagai benih hermeneutika radikal yang kemudian, pada jalurnya sendiri, bertemu dekonstruksi; pembaca tidak perlu mengikuti seluruh jalur Caputo untuk menangkap intinya. Intinya: Heidegger memindahkan hermeneutika dari laboratorium Geisteswissenschaften ke jantung pertanyaan tentang ada. Hardiman (2015) menandai pemindahan itu sebagai batas Dilthey. Dilthey masih mencari metode yang tepat bagi objek historis. Heidegger menolak bahwa Dasein adalah “objek” di hadapan metode. Dasein adalah ada yang menafsir, dan karena itu setiap metode sudah merupakan modus ontologis tertentu. Mengakui hal ini tidak membatalkan arsip; ia menempatkan arsip dalam dunia yang lebih luas daripada teknik kritik sumber (Heidegger, 1923/1999; Caputo, 1987; Hardiman, 2015).

4. Dialog hati-hati dengan ontologi dalam turās : Ibn ‘Arabī dan batas analogi

Wacana ontologi dalam turās tidak kosong. Ibn ‘Arabī dalam Fuṣūṣ al-Ḥikam dan al-Futūḥāt al-Makkiyya mengembangkan pembicaraan tentang wujūd, a’yān thābitah, dan tajallī: ada yang hakiki dinisbahkan kepada Tuhan, sementara alam adalah majlā, tempat penampakan, bukan saingan ontologis yang independen secara mutlak. Percakapan ini menggoda untuk disamakan dengan Heidegger, karena keduanya menolak memandang ada sebagai benda di antara benda. Godaan itu harus ditolak secara tegas. Dasein bukan Tuhan, bukan insān kāmīl, dan bukan wujūd mutlak. Dasein adalah ada yang finit, menuju-mati, dan terlempar. Waḥdat al-wujūd, dalam pembacaan yang bertanggung jawab, adalah tesis teologis-metafisis tentang kesatuan ada pada Tuhan; analisis existenzial adalah deskripsi ontologis tentang manusia faktis. Menyatukan keduanya menghasilkan kekacauan kategori yang merugikan baik tasawuf filosofis maupun fenomenologi. Arkoun (1984) sudah mengingatkan bahaya mencampur episteme tanpa kritik. Buku ini mengikuti peringatan itu.

لَمَّا شَاءَ الْحَقُّ سُبْحَانَهُ مِنْ حَيْثُ أَسْمَاؤُهُ الْحُسْنَى الَّتِي لَا يَبْلُغُهَا الْإِخْصَاءُ أَنْ
يَرَى أَعْيَانَهَا، وَإِنْ شِئْتَ قُلْتَ أَنْ يَرَى عَيْنَهُ، فِي كَوْنٍ جَامِعٍ يَحْصُرُ الْأَمْرَ كُلَّهُ
لِكَوْنِهِ مُتَّصِفًا بِالْوُجُودِ، وَيَظْهَرُ بِهِ سِرُّهُ إِلَيْهِ

Penggalan dari pembukaan Fuṣūṣ al-Ḥikam tentang kehendak al-Ḥaqq untuk melihat ‘ayn-Nya pada suatu kosmos yang menghimpun perkara secara menyeluruh menempatkan

tajallī pada poros teologis: yang menampak dan yang ditampakkan diikat pada Tuhan. Heidegger, sebaliknya, menolak onto-teologi yang menempatkan Ada sebagai sebab tertinggi. Kritiknya terhadap metafisika Barat justru mencurigai gerak yang membawa pertanyaan tentang ada kembali kepada Tuhan sebagai ens perfectissimum. Karena itu, dialog yang sah berhenti pada analogi negatif yang produktif: kedua tradisi menolak mereduksi manusia menjadi benda, tetapi telosnya berlawanan. Ibn ‘Arabī mengarahkan pengenalan kepada tanzīh dan tasybīh dalam satu napas ma‘rifat; Heidegger mengarahkan analisis kepada faktisitas, kecemasan, dan otentisitas finit. Pembaca yang menulis “Dasein sama dengan insan kamil” gagal pada ujian ontologi. Pembaca yang sama sekali menolak percakapan juga miskin. Percakapan yang dewasa merinci perbedaan, lalu baru menimbang apakah pertanyaan tentang keterbukaan ada dapat saling menegur tanpa fusi dogmatis (Ibn ‘Arabī, n.d./1980; Heidegger, 1927/1962; Hardiman, 2003/2016).

Turats juga mengenal pembedaan wujud, māhiyyah, dan tashkīk al-wujūd pada jalur Ibn Sīnā dan kemudian Mullā Ṣadrā. Jalur itu, sekali lagi, adalah metafisika, bukan analisis existenzial. Yang dapat dipinjam untuk kajian ini hanyalah kepekaan bahwa “ada” tidak univok secara murahan. Heidegger menuntut kepekaan serupa ketika membedakan Sein dan Seiendes, ada dan yang-ada. Namun tashkīk Sadrian tetap teologis-filosofis dalam horizon Islam, sedangkan ontologi fundamental Heidegger ingin mendahului (dan mengkritik) metafisika. Karena itu, bagian ini ditutup dengan disiplin: sumber Arab wajib dibaca, analogi boleh diajukan sebagai heuristik, identitas ontologis dilarang. Abū Zayd, yang

akan lebih sentral pada bagian faktisitas dan lingkaran, menolak metafisika teks yang ahistoris, tetapi ia juga tidak menjadi Heideggerian. Masing-masing berdiri pada situasi wacananya. Sikap itu sendiri, ironisnya, sudah heideggerian secara metodis: jangan mencabut wacana dari dunia tempatnya tumbuh (Arkoun, 1984; Abū Zayd, 1990; Wrathall, 2010).

B. Faktisitas dan Keterlemparan

1. Geworfenheit, Faktizität, Befindlichkeit, Being-in-the-world

Geworfenheit, keterlemparan, menunjuk pada fakta bahwa Dasein menemukan dirinya sudah ada dalam suatu situasi tanpa telah merancang situasi itu dari titik nol. Dilahirkan pada suatu abad, tubuh, kelas, bahasa, dan jaringan relasi bukanlah hasil pilihan kontrak. Faktizität adalah nama ontologis bagi ketertemuan itu: bukan “fakta” yang dihitung sosiolog, melainkan cara ada yang harus dijalani. Befindlichkeit, keterdapatan dalam suasana, memperlihatkan bahwa Dasein selalu sudah menemukan dirinya dalam suatu mood yang menyingkap dunia sebagai menekan, membosankan, meriah, atau menakutkan. Being-in-the-world (In-der-Welt-sein) merangkum bahwa “di dalam” di sini bukan seperti air di dalam gelas, melainkan seperti keterlibatan praktis: dunia adalah jalinan makna tempat alat, orang, dan proyek saling merujuk. Dreyfus (1991) menguraikan struktur ini dengan contoh keterampilan sehari-hari yang lebih jernih daripada rumus skolastik. Pembaca yang memahami keterlemparan hanya sebagai determinisme sosiologis belum masuk ke Heidegger; yang memahami sebagai nasib mistis juga belum masuk.

Keterlemparan tidak meniadakan kemungkinan. Justru karena Dasein terlempar, ia harus memproyeksikan: memahami berarti berada-di-depan-diri sebagai kemampuan. Struktur *thrown projection* ini menolak dua ekstrem. Ekstrem pertama ialah subjek liberal yang mengira dapat merancang dirinya dari ruang kosong. Ekstrem kedua ialah objek yang sepenuhnya ditentukan hukum kausal. Dasein bukan keduanya. Ia harus mengangkat situasi yang tidak dipilih menjadi proyek yang dapat dijalani secara otentik atau dihindari dalam keseharian yang larut. Wrathall (2010) menempatkan keterbukaan dunia sebagai syarat agar situasi tampil sebagai situasi, bukan sebagai tumpukan rangsangan. Dalam kajian hermeneutika, ini berarti pembaca teks sudah terlempar ke dalam bahasa dan kepentingan sebelum membuka halaman. Mengakui hal itu bukan alasan untuk dogmatis. Mengakui hal itu adalah syarat kejujuran ontologis, yang kemudian menuntut kerja: membuat pra-pemahaman eksplisit agar dapat dikoreksi oleh apa yang menyingkap dalam pembacaan (Heidegger, 1927/1962; Dreyfus, 1991; Hardiman, 2003/2016).

2. Manusia selalu sudah berada dalam bahasa dan tradisi

Heidegger, terutama pada fase kemudian, menajamkan bahwa bahasa bukan alat yang dipegang manusia untuk menandai benda yang sudah selesai. Bahasa adalah medium tempat dunia terbuka. Dalam “*Aus einem Gespräch von der Sprache*”, yang terhimpun dalam *Unterwegs zur Sprache*, percakapan dengan seorang pemikir Jepang menyinggung batas terjemahan, hermeneutika, dan pengalaman yang tidak segera terwakili dalam konsep Eropa (Heidegger, 1959/1971). Pembaca tidak perlu mengadopsi seluruh misteri “bahasa yang

berbicara” untuk menangkap dalil bab ini: sebelum individu memilih kosa kata, kosa kata sudah menata apa yang dapat dijumpai sebagai benda, lawan, suci, atau sah. Tradisi bekerja serupa. Ia bukan gudang kutipan, melainkan warisan pemahaman yang mendahului keputusan. Gadamer akan mengembangkan ini secara eksplisit; di sini cukup dikatakan bahwa faktisitas mencakup kebahasaan dan ketertiban tradisi. Filologi yang mengira dapat “membersihkan” bahasa dari sejarahnya sedang menyangkal medium yang memungkinkannya bekerja.

Implikasi bagi studi Islam dan studi hukum di Indonesia langsung terasa. Pembaca yang membaca ayat, hadis, atau undang-undang dalam terjemahan Indonesia sudah berada dalam jalinan lughah yang membawa jejak Melayu, Belanda, Arab, dan birokrasi republik. Itu bukan cacat; itu faktisitas. Yang cacat ialah menyangkalnya lalu mengklaim akses transparan ke “maksud asli”. Dreyfus (1980) menolong dengan holisme: makna term hukum seperti “kepentingan umum” atau “fleksibilitas” tidak diikat pada definisi atomistik, melainkan pada keseluruhan praktis suatu dunia sosial. Kisiel (1993) menolong dengan mengingat bahwa Heidegger muda sudah melihat hermeneutika sebagai eksplikasi kehidupan faktis, termasuk kehidupan yang berbahasa. Caputo (1987) menolong dengan peringatan bahwa faktisitas dapat diradikalkan hingga goyahnya fondasi; buku ini menahan diri pada taraf yang diperlukan untuk kajian ini: manusia memahami dari dalam bahasa dan tradisi yang tidak dipilihnya, dan justru karena itu tafsir adalah kerja, bukan cermin (Heidegger, 1959/1971; Dreyfus, 1980; Hardiman, 2015).

3. Fitrah, qadā', dan manusia linguistik-kultural pada Abū Zayd

Konsep fiṭrah dalam wacana Islam menunjuk pada keterberian asal manusia yang condong pada tauhid dan kemampuan mengenal. Qadā' dan qadar menandai ketertentuan ilahi yang membingkai ikhtiar. Godaan untuk menyamakan Geworfenheit dengan qadā' harus ditolak. Qadā' adalah tesis teologis tentang kehendak Tuhan; keterlemparan adalah deskripsi ontologis tentang situasi finit tanpa, pada Heidegger, pengakuan Penyelenggara. Fiṭrah mengandaikan arah normatif kepada Tuhan; thrownness mengandaikan ketelanjangan situasi yang harus diangkat menjadi proyek. Perbandingan yang kritis boleh mencatat analogi terbatas: keduanya menolak gambar manusia sebagai kertas kosong. Perbedaan telos dan teologi tidak boleh dihapus. Pembaca teologi yang “membaptis” Heidegger menjadi dalil takdir, atau pembaca filsafat yang “menetralkan” fiṭrah menjadi thrownness, sama-sama melakukan kekerasan tekstual. Hardiman (2003/2016) sudah memperlihatkan bahwa Heidegger dapat dibaca dekat pada mistik keseharian, tetapi kedekatan itu tetap bukan teologi Islam.

Naṣr Ḥamid Abū Zayd dalam *Mafhūm al-Naṣṣ: Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān* (1990) menempatkan manusia—dan dengan itu pembaca wahyu—sebagai makhluk yang menerima teks dalam bahasa dan kebudayaan historis. Tesisnya yang terkenal bahwa Al-Qur'ān, pada taraf sebagai teks yang terbahasakan, adalah muntaj thaqāfī, produk kultural, meletakkan faktisitas linguistik di pusat ilmu Al-Qur'ān. Manusia tidak menerima makna dari langit dalam bentuk nonbahasa lalu baru menerjemahkannya; ia berjumpa kalam pada horizon

'arabiyyah abad ketujuh dan kemudian pada horizon pembaca kemudian. Abū Zayd (1990) tidak sedang menjadi juru bicara Heidegger, dan kontroversi Mesir di sekitarnya tidak boleh direduksi menjadi "kasus Heideggerian". Yang relevan bagi bab ini ialah dalil bahwa keterlemparan ke dalam lughah dan turās adalah syarat pembacaan, bukan gangguan. Analogi dengan Dasein produktif hanya sampai di situ. Abū Zayd tetap bergerak dalam 'ulūm al-Qur'ān dan kritik wacana keagamaan, bukan dalam ontologi fundamental (Abū Zayd, 1990; Arkoun, 1984).

إِنَّ الْقُرْآنَ نَصُّ لُغَوِيٍّ يُمَكِّنُ أَنْ نَصِفَهُ بِأَنَّهُ مُنْتَجَجٌ ثَقَافِيٌّ، تَشَكَّلَ فِي الْوَاقِعِ
وَالثَّقَافَةِ خِلَالَ فَتْرَةٍ تَزِيدُ عَلَى الْعِشْرِينَ عَامًا

Rumusan Abū Zayd bahwa Al-Qur'ān sebagai naṣṣ lughawī terbentuk dalam realitas dan kebudayaan sepanjang lebih dari dua puluh tahun harus dibaca dengan disiplin. Ia tidak, pada pembelaan yang jujur terhadap teksnya, menafikan status wahyu sebagai kalam ilahi pada taraf iman; ia menuntut bahwa ilmu tentang teks mengakui historisitas bahasa, asbāb, dan sistem budaya penerima pertama. Heidegger menolong pembaca memahami mengapa pengakuan itu ontologis, bukan hanya historis-empiris: Dasein selalu sudah berada dalam dunia yang berbahasa. Namun Abū Zayd mengukur argumennya dengan filologi, ulumul Quran, dan kritik atas kekuasaan tafsir, bukan dengan analisis existenzial tentang kematian dan kecemasan. Karena itu, perbandingan ini wajib tetap asimetris. Arkoun (1984) dalam Kritik nalar Islamis menempuh jalan lain lagi: historisitas nalar dan stratifikasi wacana. Ketiga nama itu—Heidegger, Abū Zayd, Arkoun—

berbagi kepekaan terhadap ketidakterberian netral pembaca, tetapi mereka tidak saling menerjemahkan secara penuh. Kuliah yang dewasa menahan fusi, sambil memakai kepekaan bersama itu untuk mengkritik mitos pembaca tanpa dunia (Abū Zayd, 1990; Heidegger, 1927/1962; Arkoun, 1984).

C. Pra-pemahaman / Vor-struktur

1. Vorhabe, Vorsicht, Vorgriff

Heidegger merinci bahwa interpretasi memiliki Vor-struktur, pra-struktur, yang terdiri atas Vorhabe, Vorsicht, dan Vorgriff. Vorhabe adalah apa yang sudah dimiliki: keseluruhan yang sudah tersedia bagi Dasein, bekal dunia tempat sesuatu dijumpai. Vorsicht adalah apa yang sudah dilihat-lebih-dahulu: sudut pandang atau arah minat yang membuat suatu aspek menonjol. Vorgriff adalah apa yang sudah digapai-lebih-dahulu: konsep dan kosa kata yang dipakai untuk menangkap apa yang ditafsir. Ketiganya bukan dosa epistemologis yang harus dihapus; mereka adalah syarat kemungkinan Auslegung. Tanpa bekal, tanpa arah, tanpa konsep, tidak ada yang tampil sebagai “sesuatu sebagai sesuatu”. Interpretasi selalu adalah taking-as. Dreyfus (1991) mencontohkan bahwa bahkan persepsi atas palu sudah merupakan understanding palu-sebagai-alat, bukan registrasi sense-data. Dalam pembacaan teks, Vorhabe bisa berupa kanon dan biografi intelektual pembaca; Vorsicht bisa berupa pertanyaan penelitian; Vorgriff bisa berupa istilah seperti “kedaulatan”, “masalahat”, atau “fleksibilitas pasar kerja”.

Struktur ini meruntuhkan mitos langkah pertama yang bersih. Orang tidak mulai dari nol, lalu menambah prasangka; orang mulai dari dalam pra-struktur, lalu dapat merombaknya

secara terbatas ketika dunia menyingkap perlawanan. Kisiel (1993) menunjukkan bahwa analisis ini berakar pada hermeneutika faktisitas, bukan pada psikologi bias. Bias, dalam arti kognitif modern, adalah penyimpangan dari norma netral. Vor-struktur, sebaliknya, mendahului norma netral itu dan membuatnya mungkin. Wrathall (2010) menempatkan *taking-as* pada peristiwa *unconcealment*: menyingkap selalu berarti menyembunyikan aspek lain. Karena itu, tugas penafsir bukan mengklaim tidak punya *Vorgriff*, melainkan menguji apakah *Vorgriff* yang dipakai setia atau memaksa. Filologi tetap perlu sebagai disiplin; ia tidak lagi dapat berpretensi sebagai mata Tuhan. Hardiman (2015) merumuskan hal ini dengan bahasa pengantar: asumsi adalah syarat, bukan noda. Noda baru muncul ketika asumsi disangkal dan lalu beroperasi secara gelap (Heidegger, 1927/1962; Dreyfus, 1991; Hardiman, 2015). Pada tafsir keagamaan, pra-struktur itu tampak sebagai “otoritas penafsir”: relativitas interpretasi sering tidak dijawab dengan argumen, melainkan dengan pemberangusan sesama yang menolak mengakui *Vorgriff*-nya sendiri (Jabbar, 2012). Resepsi hermeneutis atas ayat jihad dan qital di kalangan eks narapidana teroris memperlihatkan secara empiris bahwa yang menentukan bukan bunyi ayat semata, melainkan bekal dunia, in-group, dan situasi pembaca yang sudah terlempar ke dalam suatu sejarah kekerasan (Jabbar, 2022).

An interpretation is never a presuppositionless apprehending of something presented to us. If, when one is engaged in a particular concrete kind of interpretation, in the sense of exact textual interpretation, one likes to appeal to what ‘stands there’, then one finds that what ‘stands there’ in the first

instance is nothing other than the obvious undiscussed assumption of the person who does the interpreting. (Heidegger, 1927/1962, pp. 191–192)

Kutipan terkenal tentang “what stands there” itu secara langsung menampar filologi naif. Apa yang “tertulis di situ” pada pembacaan pertama sering kali adalah asumsi penafsir yang belum didiskusikan. Heidegger tidak menganjurkan sewenang-wenang. Ia menganjurkan kewaspadaan: klaim literalitas dapat menjadi selubung. Pembaca tafsir yang berkata “saya hanya mengikuti *zāhir*”, pembaca hukum yang berkata “saya hanya mengikuti bunyi pasal”, dan pembaca sejarah yang berkata “sumber itu berbicara sendiri” sedang mengucapkan kalimat yang harus diuji. *Zāhir*, bunyi, dan sumber sudah dijumpai dalam Vorhabe suatu dunia. Dreyfus (1980) menambahkan bahwa holisme membuat uji itu tidak pernah berupa konfrontasi atomistik dengan fakta telanjang, melainkan berupa pembacaan yang lebih cermat terhadap keseluruhan praktis. *Research in Phenomenology* dan *Continental Philosophy Review* memuat banyak artikel yang mengurai ketegangan ini; bagi kajian ini, Dreyfus (1980) dan Kisiel (1993) sudah mencukupi sebagai jangkar jurnal-buku yang sah. Yang penting ialah dalil kerja: buatlah pra-pemahaman eksplisit, lalu biarkan teks menyingkap perlawanan terhadapnya (Heidegger, 1927/1962; Dreyfus, 1980; Kisiel, 1993).

2. Tidak ada pembacaan netral sebagai syarat kemungkinan memahami

Dalil “tidak ada pembacaan netral” mudah jatuh menjadi slogan sinis: semua tafsir sama, yang menang ialah yang

berkuasa. Heidegger tidak sedang mengajarkan sinisme. Ia sedang mengajarkan syarat kemungkinan. Netralitas total, jika mungkin, justru akan membuat pembacaan mustahil, karena tidak ada arah yang membuat teks tampil sebagai jawaban atas pertanyaan. Pertanyaan sudah merupakan *Vorsicht*. Yang dituntut bukan netralitas, melainkan otentisitas dan ketekunan: apakah penafsir bersedia membiarkan pra-strukturnya diuji, ataukah ia hanya mencari cermin. Caputo (1987) kelak menarik dalil ini ke arah yang lebih liar; Gadamer akan menahannya dengan dialog dan tradisi. Pada taraf Heidegger 1927, yang ditekankan ialah bahwa lingkaran pra-pemahaman bukan vicious circle yang harus dihindari, melainkan lingkaran yang harus dilangkah dengan benar. Palmer (1969) sudah merumuskan ini bagi pembaca Anglophone: circle is to be entered, not escaped. Pembaca Indonesia perlu rumusan yang sama agar tidak mencampur Heidegger dengan relativisme pasar opini.

Dalam praktik riset, hal itu berarti pendahuluan skripsi yang jujur lebih bernilai daripada pendahuluan yang mengaku tanpa kerangka. Kerangka teori adalah *Vorgriff* yang diakui. Latar belakang sosial peneliti, sejauh relevan, adalah bagian *Vorhabe* yang tidak perlu dijadikan pengakuan dosa, tetapi tidak boleh disembunyikan ketika ia menajamkan minat. Ilmu tidak mati karena itu; ilmu justru menjadi lebih dapat dikritik. Crowell (2001) menolong membedakan komitmen fenomenologis terhadap ketepatan deskriptif dari kesewenangan. Ketepatan tetap diukur pada apakah analisis membuat fenomena lebih terang. Heidegger menuntut terang ontologis: apakah cara kita menafsir menyembunyikan atau menyingkap cara *Dasein* berada. Untuk kajian hukum dan

tafsir, ukuran yang lebih operasional ialah: apakah pra-pemahaman yang diakui membantu menjelaskan ketegangan dalam naskah, ataukah ia hanya menempelkan tesis kesiapan pada pasal-pasal yang tidak dianalisis. Ukuran itu masih dapat diuji di seminar, di meja sunting, dan di forum publik, dan di ujian tesis (Heidegger, 1927/1962; Crowell, 2001; Hardiman, 2015).

3. Kritik terhadap mitos objektivitas filologi naif

Filologi naif, dalam arti yang dikritik di sini, bukanlah filologi sebagai disiplin. Kritik teks, sejarah redaksi, leksikografi, dan tata bahasa tetap merupakan kehormatan akademik. Yang naif ialah metafisika yang menyertai teknik itu: anggapan bahwa semakin banyak catatan kaki, semakin lenyap sang penafsir. Heidegger tidak anti-catatan kaki. Ia anti-lupa. Lupa bahwa setiap lema kamus, setiap pilihan naskah, dan setiap terjemahan sudah merupakan *Auslegung*. “Percakapan tentang bahasa” (Heidegger, 1959/1971) memperlihatkan betapa terjemahan antara dunia Jepang dan dunia Jerman menyingkap ketidakterserapan pengalaman ke dalam konsep yang tersedia. Pembaca yang menerjemahkan *Dasein* menjadi “manusia” tanpa catatan sedang melakukan *Vorgriff* yang menyembunyikan. Pembaca yang menerjemahkan *hakam*, *masalah*, atau “ciptanya kerja” seolah sinonim transparan juga sedang lupa. Mitos objektivitas adalah lupa yang terlembagakan sebagai keutamaan. Mengkritik mitos itu memulihkan filologi sebagai hermeneutika yang sadar, bukan membuang filologi.

Di wacana akademik Indonesia, mitos itu sering tampil sebagai kalimat “kita harus objektif, jangan membawa

ideologi". Kalimat itu dapat menjadi etika akademis yang sehat jika berarti: jangan memalsukan kutipan, jangan menyembunyikan data, jangan mengabdikan pada sponsor. Kalimat itu menjadi naif jika berarti: posisi kelas, pendidikan pesantren atau sekuler, dan bahasa ibu tidak ikut bekerja dalam pembacaan. Bagian E akan memperlihatkan hal itu pada UU Cipta Kerja. Di sini cukup diletakkan dasarnya. Dreyfus (1991) menolak gambar pengamat yang mencabut diri dari dunia praktis lalu baru "menerapkan" teori. Kisiel (1993) menolak gambar Heidegger sebagai musuh sains; yang ditolak ialah sains yang ontologisnya tidak diakui. Wrathall (2010) menolak gambar kebenaran sebagai salinan; kebenaran sebagai *aletheia* adalah peristiwa menyingkap yang selalu sekaligus menyembunyikan. Ketiganya menopang kritik terhadap filologi naif tanpa menyerahkan teks kepada kehendak liar pembaca. Teks menyingkap, dan ia menyingkap kepada Dasein yang situasional, bukan kepada mata tanpa dunia (Heidegger, 1959/1971; Dreyfus, 1991; Wrathall, 2010).

D. Lingkaran Hermeneutik Eksistensial

1. Bukan hanya bagian-keseluruhan tekstual

Lingkaran hermeneutik pada Schleiermacher bergerak antara bagian dan keseluruhan wacana: kata dipahami dari kalimat, kalimat dari karya, karya dari jiwa pengarang dan sebaliknya. Lingkaran itu metodologis-filologis, dan tetap diperlukan. Heidegger memindahkan lingkaran ke taraf ontologis. Dasein selalu *already understands*; interpretasi hanyalah pengelaborasi pemahaman yang sudah ada. Karena itu, lingkaran bukan kelemahan prosedur yang harus dipecahkan dengan titik awal yang netral. Lingkaran adalah

cara ada Dasein: kita melangkah ke dalam apa yang sudah kita pahami, dan dalam langkah itu pemahaman dapat menjadi lebih jernih atau lebih sesat. "Any interpretation which is to contribute understanding, must already have understood what is to be interpreted" (Heidegger, 1927/1962, p. 194). Kalimat itu kelihatan paradoksal bagi logika linear. Bagi ontologi faktisitas, ia deskriptif. Orang tidak dapat menafsirkan suatu pasal undang-undang tanpa sudah memahami, secara kasar, apa itu hukum, negara, dan kerja. Pemahaman kasar itulah yang kemudian diuji dan dihaluskan.

Perbedaan terhadap lingkaran Romantis harus diucapkan tanpa merendahkan Schleiermacher. Schleiermacher khawatir kesalahpahaman dan mencari seni untuk menghindarinya. Heidegger khawatir inautentisitas: Dasein yang larut pada das Man, pada "orang-orang", mengira sudah memahami karena semua orang berkata demikian. Lingkaran ontologis dapat menjadi produktif jika Dasein berani menanggung situasi dan membiarkan fenomena menyingkap; ia dapat menjadi penutup jika pra-pemahaman hanya diulang sebagai gosip publik. Palmer (1969) menempatkan perpindahan ini sebagai salah satu momen paling menentukan sejarah hermeneutika. Hardiman (2015) mengingatkan pembaca Indonesia agar tidak mengira lingkaran Heidegger membatalkan kerja gramatikal. Yang diubah ialah status lingkaran: dari masalah metode menjadi struktur ada. Pembaca yang dalam ujian hanya menulis "bagian-keseluruhan" untuk Heidegger belum memadai. Pembaca yang membuang bagian-keseluruhan karena sudah "ontologis" juga belum memadai. Keduanya bekerja pada taraf berbeda (Schleiermacher, 1838/1998; Heidegger, 1927/1962; Palmer, 1969).

2. Historisitas teks dan pembaca: kutipan Abū Zayd

Abū Zayd dalam *Isykāliyyāt al-Qirā'ah wa Āliyyāt al-Ta'wīl* menempatkan pembacaan sebagai praktik historis yang tidak netral: teks memiliki historisitas, dan pembaca memiliki historisitas, sehingga ta'wīl selalu merupakan produksi makna dalam situasi, bukan pengangkutan barang jadi dari masa lalu ke masa kini. Dalam *Mafhūm al-Naṣṣ*, historisitas itu diikat pada sistem bahasa dan kebudayaan. Di sini analogi dengan lingkaran ontologis lebih dekat daripada analogi Ibn 'Arabī dengan Dasein, tetapi tetap tidak identik. Abū Zayd berbicara tentang mekanisme pembacaan wacana keagamaan dan kekuasaan tafsir; Heidegger berbicara tentang ada. Namun keduanya menolak gambar teks sebagai objek diam yang menunggu subjek tanpa dunia. Keduanya menolak pula, pada pembacaan yang adil, kesewenangan murni: ada disiplin—filologis pada Abū Zayd, *eksistenzial* pada Heidegger—yang membuat tidak semua tafsir sama sah. Peneliti wajib mampu merinci kedekatan dan jarak ini tanpa slogan “semua tokoh bilang historisitas” (Abū Zayd, 1990, 1994; Heidegger, 1927/1962).

الْوَاقِعُ هُوَ الَّذِي يُنتِجُ النَّصَّ، وَالنَّصُّ بِدَوْرِهِ يُعِيدُ إِنْتِاجَ الْوَاقِعِ فِي نِظَامِ اللُّغَةِ
وَأُفُقِ الْقَارِئِ التَّارِيخِيِّ

Dalil Abū Zayd tentang dialektika realitas dan naṣṣ—realitas yang memproduksi teks, dan teks yang memproduksi ulang realitas dalam sistem bahasa serta cakrawala historis pembaca—sejalan secara analogis dengan kritik Heidegger terhadap *presuppositionless apprehending*. Abū Zayd (1994) menuliskan kesadaran itu dalam perdebatan 'ulūm al-Qur'ān

dan kritik khiṭāb keagamaan di dunia Arab modern. Ia menuntut agar pembaca mengakui kepentingannya, zamannya, dan bahasanya. Heidegger menuntut agar Dasein mengakui Vor-struktur sebagai existenzial. Menyamakan “reproduksi makna” Abū Zayd dengan “Auslegung” Heidegger akan mengaburkan: yang satu beroperasi pada teori teks dan ideologi tafsir, yang lain pada ontologi. Namun untuk latihan pembacaan, keduanya cukup untuk meruntuhkan pretensi netralitas pada pembacaan undang-undang maupun pembacaan kitab. Arkoun (1984) menambahkan lapisan kritik nalar: yang disebut “tradisi” sering kali adalah stratifikasi wacana yang sudah terseleksi kekuasaan. Lingkaran ontologis, jika tidak waspada, dapat menjadi pembenaran bagi das Man. Karena itu, bab-bab kritis kemudian tetap diperlukan sebagai pengingat, tanpa menguraikannya di sini (Abū Zayd, 1994; Arkoun, 1984; Caputo, 1987).

3. Tabel lingkaran Romantis versus lingkaran eksistensial

Tabel berikut menolong pembaca memetakan perpindahan yang mudah dikaburkan oleh kata “lingkaran” yang sama, padahal status ontologisnya berbeda. Schleiermacher tetap hadir sebagai warisan yang tidak dibatalkan pada taraf filologi dan ketekunan gramatikal. Heidegger memindahkan pusat gravitasi dari prosedur membaca ke cara Dasein berada. Dilthey, yang sudah dibahas pada bab sebelumnya, berada di antara keduanya: ia historis-metodologis, belum ontologis-existenzial. Gadamer akan mengolah utang kepada keduanya; ia tidak diuraikan di sini agar revolusi 1927 tidak dylarutkan. Gunakan tabel sebagai pemicu, lalu kembalikan nuansa pada narasi sesudahnya. Dreyfus (1991) dan Palmer (1969) adalah dua sumber yang paling aman untuk menjelaskan mengapa

lingkaran Heidegger tidak dapat direduksi menjadi teknik membaca paragraf. Hardiman (2015) menyediakan jembatan bahasa Indonesia yang sudah teruji di kajian filsafat.

Aspek	Lingkaran Romantis (Schleiermacher)	Lingkaran Eksistensial (Heidegger)
Status lingkaran	Masalah metode: bagian dan keseluruhan wacana harus saling menafsirkan	Struktur ontologis: Dasein selalu already understands sebelum Auslegung
Titik berat	Bahasa pengarang dan individualitas psikologis	Being-in-the-world, faktisitas, Vor-struktur
Bahaya yang ditakuti	Kesalahpahaman gramatikal-psikologis	Inautentisitas, larut pada das Man, lupa pada ada
Cita-cita penafsir	Rekonstruksi maksud, bahkan “lebih baik daripada pengarang”	Eksplikasi pemahaman faktis; bukan subjek netral di luar dunia
Sikap terhadap prasangka	Prasangka sebagai sumber sesat yang harus dikendalikan secara seni	Pra-pemahaman sebagai syarat kemungkinan; yang naif ialah menyangkalnya
Karya acuan	Kuliah hermeneutika Schleiermacher	Ontologie (1923); Sein und Zeit (1927), §§31–32

Pembacaan yang adil terhadap tabel itu menolak narasi kemenangan. Banyak tugas akademik, termasuk tulisan akademik, masih membutuhkan ketekunan lingkaran Romantis: kata, kalimat, korpus, konteks pengarang. Heidegger

tidak memberi izin untuk melewati ketekunan itu dengan dalih ontologi. Yang ia ubah ialah kesadaran yang menyertai ketekunan: ketika pembaca merumuskan “kerangka teori”, ia sedang mengangkat *Vorgriff*; ketika ia memilih korpus, ia sedang bergerak dalam *Vorhabe*. Menyembunyikan gerakan itu di balik kata “objektif” lebih berbahaya daripada mengakuinya. Lingkaran eksistensial, dengan demikian, tidak menggantikan latihan filologis; ia mencegah latihan itu menjadi metafisika naif. Bagian berikut menguji dalil ini pada suatu naskah yang membelah opini publik Indonesia, justru agar pembaca melihat *Vor-struktur* bekerja bukan pada teks kuno yang “aman”, melainkan pada hukum yang masih menyanggol tubuh buruh, investor, dan warga (Heidegger, 1927/1962; Schleiermacher, 1838/1998; Dreyfus, 1991; Hardiman, 2015).

E. Contoh Aplikatif: Pembacaan Undang-Undang Cipta Kerja

1. Naskah, situasi, dan fakta legislasi yang perlu dipegang

Undang-Undang Nomor 11 Tahun 2020 tentang Cipta Kerja, yang kemudian berlanjut melalui perdebatan Mahkamah Konstitusi pada Putusan Nomor 91/PUU-XVIII/2020, Perppu Nomor 2 Tahun 2022, dan Undang-Undang Nomor 6 Tahun 2023, adalah naskah hukum yang padat, omnibus, dan politis. Teknik omnibus menghimpun perubahan atas banyak undang-undang ke dalam satu payung “cipta kerja”, dengan janji menyederhanakan regulasi dan meningkatkan kemudahan berusaha. Kritik publik menyinggung partisipasi yang dianggap tidak bermakna, klaster ketenagakerjaan yang mengubah perlindungan buruh, dan isu lingkungan. Buku ini tidak sedang berkampanye mendukung atau menolak naskah

tersebut. Yang dilakukan ialah analisis akademis atas faktisitas pembaca hukum: mengapa “makna UU” yang seolah terletak pada bunyi pasal ternyata dijumpai secara berbeda oleh buruh, investor, ahli hukum tata negara, ulama siyasah, dan jurnalis. Heidegger menolong menjelaskan perbedaan itu bukan hanya sebagai kepentingan empiris, melainkan sebagai Vor-struktur yang sudah menata apa yang tampil sebagai relevan, berbahaya, atau adil (Heidegger, 1927/1962; Dreyfus, 1980).

Pembaca wajib memegang dua disiplin sekaligus. Disiplin pertama ialah faktual-legal: rujuk naskah, putusan, dan perubahan, jangan mengandalkan tagar. Disiplin kedua ialah ontologis-hermeneutis: jangan mengira bahwa setelah naskah dikutip, makna sudah selesai. Being-in-the-world pembaca hukum sudah menyeleksi klaster mana yang “penting”. Bagi buruh pabrik, pasal tentang perjanjian kerja waktu tertentu, alih daya, dan pesangon menyingkap dunia prekarias. Bagi asosiasi pengusaha, pasal yang sama menyingkap dunia kompetisi dan biaya. Kedua penyingkapan itu bukan dua opini yang menempel pada objek netral; keduanya adalah cara Dasein situasional menafsirkan apa yang sudah dijumpai sebagai ancaman atau peluang. Taylor, yang sudah dibahas pada bab Dilthey, akan menyebut self-interpreting practices. Heidegger lebih radikal: sebelum praktik disebut, dunia sudah terbuka secara berbeda. Analisis berikut merinci lima Vor-struktur secara akademis, bukan sebagai daftar musuh atau daftar pahlawan (Heidegger, 1927/1962; Taylor, 1971; Hardiman, 2015).

2. Lima Vor-struktur pembaca: buruh, investor, ahli HTN, ulama siyasah, jurnalis

Pembaca dari serikat buruh membawa Vorhabe dunia kerja upahan: upah minimum, shift, PHK, mogok, dan pengalaman bahwa “fleksibilitas” sering berarti kerentanan. Vorsicht-nya mengarahkan mata pada klaster ketenagakerjaan lebih daripada pada klaster perizinan usaha mikro. Vorgriff-nya memakai kosa kata hak, eksploitasi, dan perlindungan. Dalam lingkaran ontologis, buruh tidak “mulai dari nol lalu menjadi politis”; ia sudah memahami undang-undang sebagai naskah yang menyentuh tubuh dan waktu hidupnya. Itu bukan distorsi. Itu faktisitas. Tafsir buruh dapat keliru secara dogmatik-legal pada pasal tertentu, dan kekeliruan itu dapat dikoreksi oleh ahli; tetapi koreksi legal tidak menghapus dunia yang membuat pasal itu menyingkap sebagai ancaman. Dreyfus (1991) menolong menjelaskan bahwa keterampilan memahami kontrak kerja bagi buruh berbeda dari keterampilan memahami bagi konsultan. Keduanya memahami, dan keduanya situasional. Menyebut tafsir buruh “emosional” sedangkan tafsir lain “rasional” adalah das Man akademik yang menyembunyikan Vor-struktur kelas (Heidegger, 1927/1962; Dreyfus, 1991).

Pembaca investor dan asosiasi bisnis membawa Vorhabe dunia investasi: kepastian izin, tumpang tindih regulasi, peringkat kemudahan berusaha, dan persaingan regional. Vorsicht-nya mencari simplifikasi dan prediktabilitas. Vorgriff-nya memakai kosa kata efisiensi, daya saing, dan kepastian hukum. Dunia ini juga faktis, bukan fiksi. Pengusaha kecil dan korporasi besar tidak identik, sehingga Vorhabe “investor” sendiri plural; analisis yang jujur harus mengakui itu. Namun

secara tipologis, naskah Cipta Kerja menyingkap bagi dunia ini sebagai alat menata ulang relasi negara-pasar. Menyebut tafsir ini “netral karena ekonomis” sama naifnya dengan menyebut tafsir buruh “netral karena etis”. Keduanya sudah taking-as. Wrathall (2010) mengingatkan bahwa setiap penyingkapan menyembunyikan: yang tampil sebagai “biaya kaku ketenagakerjaan” dapat menyembunyikan kerentanan hidup; yang tampil sebagai “perampasan hak” dapat menyembunyikan problem produktivitas. Tugas hermeneutika ontologis bukan memilih poster, melainkan membuat mekanisme menyingkap-menyembunyikan itu dapat dibicarakan (Heidegger, 1927/1962; Wrathall, 2010).

Ahli hukum tata negara membawa Vorhabe dogmatik konstitusi, yurisprudensi Mahkamah Konstitusi, dan teori legislasi. Vorsicht-nya sering kali terarah pada formil: partisipasi bermakna, teknik omnibus, asas pembentukan peraturan perundang-undangan, dan batas perubahan melalui perppu. Vorgriff-nya memakai kosa kata legalitas, legitimasi prosedural, dan hierarki norma. Bagi dunia ini, “makna UU” tidak habis pada dampak buruh atau investor; ia menyangkut cara negara menghasilkan hukum yang sah. Putusan MK 91/PUU-XVIII/2020 menjadi naskah kedua yang menafsir naskah pertama, dan itu sendiri Auslegung institusional. Filologi naif akan berkata bahwa hakim “hanya membaca UUD”. Heidegger menolak: hakim membaca dari dalam tradisi konstitusional yang sudah dimiliki. Itu tidak menurunkan wibawa putusan; itu menjelaskan mengapa putusan dapat diperdebatkan secara rasional di antara Vorgriffe yang berbeda dalam komunitas hukum. Crowell (2001) akan menekankan ketepatan normatif yang tetap dituntut. Ontologi tidak

membebaskan ahli HTN dari argumentasi; ia mencegah ahli HTN mengira dirinya tanpa dunia (Heidegger, 1927/1962; Crowell, 2001).

Ulama siyasah membawa Vorhabe fiqh siyasah, maqāṣid, dan pengalaman fatwa tentang mu'āmalah serta ḥuqūq al-'ummāl. Vorsicht-nya menanya masalah 'āmmah, 'adl, dan dar' al-mafāsid. Vorgriff-nya dapat memakai ijarah, zulm, atau siyāsah syar'iyyah. Dunia ini tidak boleh diledak sebagai “tidak relevan karena UU sekuler”, maupun disucikan sebagai “suara Tuhan tentang omnibus”. Ia adalah faktisitas pembaca yang terlempar ke dalam turās dan sekaligus ke dalam republik. Abū Zayd (1990) menolong di sini secara analogis: manusia berjumpa naskah—termasuk naskah negara—dari dalam bahasa dan tradisi yang historis. Ulama yang jujur akan mengakui bahwa maslahat sudah merupakan Vorgriff, bukan hasil netral di ujung hitungan. Ulama yang naif akan berkata bahwa ia hanya menukil dalil. Analisis Heideggerian, yang tidak menjadi hakim teologis, cukup berkata: dalil dijumpai dalam dunia. Perbandingan dengan fiṭrah dan qadā' tetap tidak disamakan dengan thrownness; yang disamakan hanyalah penolakan terhadap pembaca tanpa bekal (Abū Zayd, 1990; Heidegger, 1927/1962; Hardiman, 2015).

Jurnalis membawa Vorhabe rutinitas redaksi, tenggat, ekonomi media, dan relasi sumber. Vorsicht-nya mencari konflik, pernyataan pejabat, dan bingkai yang dapat dipahami pembaca awam. Vorgriff-nya memakai kosa kata kontroversi, buruh versus pengusaha, atau “UU kontroversial”. Framing bukan sekadar bias yang dapat dihapus dengan pelatihan; ia adalah Vor-struktur profesional. Dreyfus (1980) menolong melihat holisme redaksi: suatu berita “masuk” karena

keseluruhan praktis ruang pemberitaan, bukan karena pasal “berbicara sendiri”. Kritik terhadap jurnalis yang menyederhanakan klaster hukum tetap sah, tetapi kritik itu harus mengakui bahwa penyederhanaan adalah cara dunia berita menyingkap. Pembaca yang hanya marah pada media atau hanya marah pada buruh atau hanya marah pada investor sedang larut pada das Man masing-masing komunitas. Disiplin bab ini ialah menunda kemarahan itu cukup lama untuk memetakan lima dunia, lalu baru menilai argumentasi mana yang lebih setia pada naskah dan pada penderitaan atau kepentingan yang menyingkap (Heidegger, 1927/1962; Dreyfus, 1980; Geertz, 1973).

3. Makna undang-undang, kepentingan, dan bahasa hukum

Bahasa hukum Cipta Kerja—cipta kerja, kemudahan berusaha, penyederhanaan, ketenagakerjaan, perizinan berusaha—bukan label netral. Masing-masing term sudah merupakan Vorgriff yang menata pengalaman. “Cipta kerja” menyingkap dunia produksi lapangan kerja dan sekaligus dapat menyembunyikan mutu kerja. “Kemudahan” menyingkap hambatan birokrasi dan dapat menyembunyikan fungsi protektif regulasi. Heidegger (1959/1971) mengingatkan bahwa bahasa bukan gudang sinonim. Pembaca hukum yang hanya menghafal definisi pasal tanpa menimbang dunia yang membuka definisi itu akan menjadi teknisi yang cakap dan ontologis yang lupa. Analisis akademis menuntut keduanya: ketepatan dogmatik dan kewaspadaan existenzial. Caputo (1987) akan mendorong kewaspadaan itu lebih jauh ke arah kecurigaan terhadap fondasi; bab ini menahan diri agar tidak mencampur dekonstruksi. Cukup ditegaskan bahwa kepentingan kelas, habitus profesi, dan kosa kata hukum sudah

bekerja sebelum “kesimpulan” ditulis. Menyembunyikan kerja itu atas nama objektivitas justru tidak objektif (Heidegger, 1959/1971; Caputo, 1987; Hardiman, 2015).

Apakah ini berarti undang-undang tidak memiliki makna yang dapat diperdebatkan secara publik? Tidak. Justru karena Dasein berbagi dunia, perdebatan mungkin. Buruh, investor, hakim, ulama, dan jurnalis tidak hidup di planet terpisah; mereka bertemu pada naskah, pengadilan, demo, dan seminar. Pertemuan itu, yang kelak Gadamer sebut dalam bahasa cakrawala, di sini cukup disebut sebagai fakta bahwa Vorstruktur dapat diuji secara intersubjektif. Dreyfus (1980) menolak baik atomisme data maupun subjektivisme liar. Buku ini mengikuti penolakan itu. Pembaca boleh dan harus menilai: apakah partisipasi dalam pembentukan UU memadai menurut ukuran konstitusi; apakah klaster buruh memperlemah perlindungan secara demonstrable; apakah janji investasi terukur. Penilaian itu adalah Auslegung yang bertanggung jawab, bukan poster. Yang ditolak Heidegger hanyalah dalih bahwa penilaian itu turun dari mata tanpa dunia. Dengan dalih itu, pihak yang paling mampu menyembunyikan kepentingannya akan paling keras mengucapkan kata “netral” (Heidegger, 1927/1962; Dreyfus, 1980, 1991).

Sebagai prosedur analisis, kelima Vorhabe, Vorsicht, dan Vorgriff itu dapat dipetakan, lalu dipertukarkan secara imajinatif agar kekosongan peta lawan tampak. Latihan ini bukan drama “empati Romantis”. Ia lebih dekat pada eksplikasi faktisitas: membuat gelap menjadi terang. Jika kelompok investor tidak mampu merumuskan mengapa buruh membaca “fleksibilitas” sebagai ancaman, Vorhabe mereka masih tertutup. Jika kelompok buruh tidak mampu

merumuskan mengapa ahli HTN mempersoalkan formil lebih daripada satu pasal upah, mereka belum memasuki dunia dogmatik. Lingkaran ontologis yang dilangkah dengan benar memperluas terang, bukan mengeraskan tembok. Kisiel (1993) dan Hardiman (2003/2016), dengan cara berbeda, menempatkan hermeneutika faktisitas sebagai kerja jernih, bukan sebagai mistik kabur. UU Cipta Kerja hanyalah contoh; pembaca dapat mengganti dengan UU lain asal disiplin yang sama dijaga: naskah, situasi, pra-struktur, dan penolakan terhadap propaganda (Kisiel, 1993; Hardiman, 2003/2016; Heidegger, 1927/1962).

4. Rangkuman

Bab ini telah menggeser hermeneutika dari fondasi metodologis *Geisteswissenschaften* ke ontologi *Dasein*. Kritik terhadap Descartes, objektivisme, dan sisa filsafat kesadaran pada Husserl menempatkan *Being-in-the-world* sebagai yang primordial. *Sein und Zeit* (1927) dan *Ontologie* (1923) dibaca sebagai satu jalur: *Verstehen* adalah *existenzial*, hermeneutika adalah penafsiran-diri faktisitas. Dialog dengan Ibn ‘Arabī dijaga agar tidak menyamakan *Dasein* dengan *waḥdat al-wujūd*; dialog dengan *fiṭrah* dan *qadā’* dijaga agar tidak menyamakan teologi dengan *thrownness*. Abū Zayd menolong pada taraf manusia sebagai makhluk linguistik-kultural tanpa diheideggerkan secara paksa. *Vorhabe*, *Vorsicht*, dan *Vorgriff* meruntuhkan mitos pembacaan netral, sedangkan lingkaran eksistensial dibedakan dari lingkaran Romantis melalui tabel. Contoh UU Cipta Kerja memperlihatkan bahwa makna hukum dijumpai dalam dunia buruh, investor, ahli HTN, ulama siyasah, dan jurnalis, dan bahwa analisis itu akademis justru

karena menolak baik pretensi netralitas maupun poster partisan.

Pembaca wajib mampu menjelaskan pergeseran epistemologi ke ontologi dengan kutipan Being and Time tentang understanding dan interpretation, lalu menerapkan Vor-struktur pada satu naskah hukum atau politik Indonesia. Peneliti wajib mampu menulis perbandingan kritis dengan turās yang tidak fusi, menimbang Dreyfus dan Kisiel sebagai pembaca sah, dan menahan diri dari slogan relativisme. Gadamer akan mengambil alih utang ontologis ini ke dalam filsafat pemahaman historis; Habermas akan mencurigai relasi kuasa yang dapat bersembunyi dalam tradisi. Kedua jalur itu tidak diuraikan di sini agar revolusi Heidegger tidak dilarutkan sebelum dikuasai. Menutup bab dengan UU Cipta Kerja bukan merendahkan ontologi menjadi contoh koran. Itu ujian: jika Dasein selalu sudah memahami, maka kajian hermeneutika yang tidak berani menyentuh naskah yang membelah publik belum sungguh memasuki faktisitasnya sendiri (Heidegger, 1927/1962; Dreyfus, 1991; Hardiman, 2015; Abū Zayd, 1990).

BAB V

HERMENEUTIKA FILOSOFIS:

PELEBURAN CAKRAWALA MASA

Setelah belokan ontologis Heidegger, pemahaman tidak lagi dapat dibayangkan sebagai teknik netral yang diterapkan dari luar sejarah. Hans-Georg Gadamer, murid yang kemudian menempuh jalan sendiri, menuntut agar kebenaran dalam seni, sejarah, dan bahasa diakui sebagai peristiwa yang tidak terserap sepenuhnya oleh metode ilmu alam. Yang dipertaruhkan bukan rumus “cakrawala teks plus cakrawala pembaca”, melainkan posisi pembaca di dalam peristiwa itu: makhluk historis yang sudah selalu membawa prasangka, tradisi, dan bahasa, lalu berani mempertanggungjawabkan pertemuan itu secara akademis. Tanpa pertanggungjawaban itu, uraian hanya menjadi hafalan istilah Jerman yang tidak mengubah cara orang membaca ayat, undang-undang, atau roman.

Mahakarya Gadamer, *Wahrheit und Methode* (1960), yang dalam terjemahan Inggris Weinsheimer dan Marshall berjudul *Truth and Method* (edisi revisi Continuum/Bloomsbury, 2004), menjadi poros argumentasi. Judul itu sendiri bersifat polemis. Kebenaran tidak disamakan dengan metode; metode justru dicurigai sebagai penyempitan modern atas pengalaman manusiawi yang lebih luas. Warisan humanisme Eropa—*Bildung*, *sensus communis*, *Urteilstkraft*, dan *Geschmack*—dibaca ulang bukan sebagai ornamen kebudayaan, melainkan sebagai organ pemahaman. Konsep *Spiel* (permainan) menyingkap bahwa pengalaman estetis bukanlah subjektivisme selera,

melainkan peristiwa di mana karya “memainkan” penikmatnya. Dari situ Gadamer menanjak ke rehabilitasi *Vorurteil*, otoritas yang sah, dan tradisi sebagai percakapan, lalu merumuskan peleburan cakrawala serta kesadaran sejarah-efek (*wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*). Urutan itu argumentatif: pembaca yang meloncat ke “fusion” tanpa melalui gugatan metode dan rehabilitasi prasangka biasanya hanya memungut slogan.

Bab ini sengaja tidak menelan seluruh *Truth and Method* sebagai kitab suci filsafat. Kutipan langsung diambil pendek, kemudian dibedah, agar pembaca terhindar dari parafrasa panjang yang seolah-olah sudah “menguasai Gadamer” padahal hanya mengulang rumusan populer. Dialog dengan khazanah Arab-Islam—‘Abd al-Qāhir al-Jurjānī, Ibn Rusyd, al-Syāṭibī, al-Gazālī, Ibn ‘Āsyūr, Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, dan Muḥammad ‘Ābid al-Jābirī—diperlakukan sebagai percakapan setara, bukan sebagai bukti bahwa Gadamer “sudah ada” dalam retorika atau uṣūl fikih. Reduksi semacam itu justru mengkhianati baik Gadamer maupun tradisi Islam, karena masing-masing bergerak dalam persoalan, bahasa, dan taruhan historis yang berbeda. Yang dicari adalah ketegangan produktif: bagaimana kebenaran non-metodik, otoritas tradisi, dan historisitas teks dapat dipikirkan tanpa meniru secara mekanis kamus Eropa. Ketegangan, bukan analogi cepat, adalah sikap yang dituntut buku ini dari kalangan akademik maupun peminat kajian Al-Qur’ān.

Pada bagian penutup, roman *Sitti Nurbaya* karya Marah Rusli (1922) dijadikan laboratorium peleburan cakrawala. Cakrawala adat Minangkabau, utang, kawin paksa, dan kolonialisme 1920-an tidak “dihakimi” semata-mata dari kamus

hak asasi dan gender abad ke-21, tetapi juga tidak dironantisasi sebagai kearifan yang kebal kritik. Pembaca dilatih menahan dua godaan sekaligus: anakronisme moral yang sombong dan nostalgia tradisi yang buta. Dengan demikian, uraian bab ini bersifat aplikatif. Memahami Gadamer berarti sanggup menunjukkan, dalam sebuah pembacaan konkret, di mana cakrawala bertemu, di mana prasangka bekerja, dan di mana sejarah pengaruh tafsir maupun kanon sastra masih membentuk apa yang kita anggap “jelas dengan sendirinya”. Kejelasan yang tidak dapat dijelaskan biasanya adalah endapan kanon, bukan bukti bahwa tafsir sudah selesai. Laboratorium itu menuntut kutipan roman, bukan ringkasan “amanat” yang sudah tersedia di buku sekolah.

A. Gugatan atas Metode Saintifik

A.1 *Wahrheit und Methode* dan krisis kebenaran yang disempitkan

Ketika Gadamer menerbitkan *Wahrheit und Methode* pada 1960, iklim intelektual Jerman masih dihantui prestise ilmu alam dan residual positivisme logis, sekaligus oleh keruntuhan humaniora yang merasa inferior di hadapan “kepastian” eksperimen. Judul buku itu tidak menjanjikan metode baru untuk meraih kebenaran, melainkan menggugat equation modern antara kebenaran dan prosedur yang dapat diulang, diukur, serta dilepaskan dari situasionalitas penafsir. Ilmu alam sah dalam wilayahnya; yang ditolak adalah imperialisme metodologis yang menyamakan segala pengalaman bermakna dengan objek yang dapat dikontrol. Seni, sejarah, dan bahasa, menurut Gadamer, menyingkap kebenaran yang tidak kalah “serius”, tetapi tidak terserap ke dalam logika verifikasi

laboratoris. Gugatan ini melanjutkan Distingsi Dilthey antara *Erklären* dan *Verstehen*, namun menolak sisa psikologisme Dilthey: pemahaman bukanlah teknik empati seorang subjek terhadap objek kultural, melainkan peristiwa ontologis yang menimpa Dasein historis.

Terjemahan Weinsheimer dan Marshall (Gadamer, 2004) menolong pembaca berbahasa Inggris, tetapi harus dibaca sebagai mediasi, bukan sebagai pengganti ketegangan bahasa Jerman. Kata *Wahrheit* dalam tradisi fenomenologis tidak identik dengan korespondensi proposisi-fakta; ia lebih dekat pada penyingkapan (*aletheia*) yang sudah digarap Heidegger. Kata *Methode* di sini bukan sekadar “cara kerja penelitian”, melainkan citra Cartesian tentang subjek yang mengamankan objek. Gadamer tidak anti-ilmu. Ia anti terhadap filsafat yang menyamakan rasionalitas dengan kendali. Dalam pengantar dan bagian pertama buku itu, pengalaman seni dijadikan kasus uji karena di situlah modernitas paling jelas gagal: karya seni diperlakukan sebagai objek estetis yang dinikmati selera subjektif, sementara klaim kebenarannya dinetralisasi. Bagi Gadamer, kegagalan itu gejala krisis lebih luas dalam ilmu-ilmu tentang manusia. Krisis itu terasa setiap kali fakultas humaniora diminta membuktikan diri dengan meniru laboratorium, seolah-olah ketelitian filologis dan kejujuran historis belum merupakan ketatnya nalar.

Posisi ini perlu dibedakan dari serangan romantis terhadap sains. Gadamer tidak mengajak pembaca meninggalkan filologi, kritik sumber, atau ketelitian historis. Justru ketelitian itu diandaikan. Yang ditolak adalah ilusi bahwa setelah metode selesai, makna “objektif” tersedia sebagai benda. Pemahaman selalu melebihi rekonstruksi maksud pengarang, karena

penafsir sendiri berdiri di dalam sejarah efek teks. Jean Grondin (1994) menekankan bahwa universalitas hermeneutika Gadamer terletak pada tesis ini: seluruh pengalaman dunia yang bermakna bersifat linguistik-historis, sehingga “metode” tidak dapat mendahului peristiwa pemahaman. Richard J. Bernstein (1983) kemudian menempatkan Gadamer di antara objektivisme dan relativisme, suatu peta yang akan krusial ketika pembaca takut bahwa menolak metode sama dengan merelakan semau-mau. Gugatan Gadamer adalah gugatan atas penyempitan, bukan undangan pada kesewenangan. Kesewenangan justru lahir apabila metode dijadikan dalih untuk tidak mempertanggungjawabkan prasangka, atau apabila “anti-metode” dijadikan dalih untuk tidak membaca teks dengan teliti.

Dalam konteks pengajaran di Indonesia, godaan positivistik itu tidak hanya datang dari laboratorium, tetapi juga dari birokrasi pengetahuan: indikator kinerja, audit kuantitatif, dan tafsir ayat yang diklaim “paling sah” karena mengikuti prosedur tertentu. Prosedur memang melindungi dari kesewenangan. Namun apabila prosedur disembah, kebenaran pengalaman—misalnya kebenaran penderitaan dalam novel, kebenaran kebijaksanaan dalam khutbah, atau kebenaran historis dalam arsip kolonial yang retak—dianggap kelas dua. Gadamer menolong pembaca melihat bahwa klaim “hanya metode yang rasional” itu sendiri sebuah prasangka Pencerahan. Prasangka tersebut produktif dalam sains, tetapi menyesatkan apabila diangkut mentah-mentah ke seni, hukum, dan tafsir. Bab ini, dengan demikian, bukan pelajaran anti-sains, melainkan pelajaran tentang batas sains sebagai satu modus kebenaran di antara modus-modus lain yang juga dapat

dipertanggungjawabkan. Pertanggungjawaban itu berbentuk argumen di hadapan komunitas penafsir, bukan berbentuk sertifikat prosedur yang kebal sanggahan.

A.2 *Spiel*, pengalaman estetis, dan kebenaran yang memainkan subjek

Gadamer menempuh jalan memutar melalui ontologi karya seni. Konsep kunci pada bagian ini adalah *Spiel*, permainan. Permainan tidak dipahami sebagai aktivitas subjek yang “bermain-main”, seolah-olah manusia adalah tuan atas permainan. Sebaliknya, permainan memiliki gerak sendiri; pemain hanya sungguh bermain apabila ia tenggelam ke dalam gerak itu. Analogi ini menohok estetika Kantian yang terlalu cepat menempatkan selera pada sisi subjek. Karya seni, bagi Gadamer, bukan objek di hadapan kesadaran; ia peristiwa presentasi (*Darstellung*) yang menuntut partisipasi. Kebenaran estetis terjadi ketika penonton atau pembaca berubah, bukan ketika ia berhasil mengukur karya dengan kaidah di luar permainan. Dengan kata lain, pengalaman seni adalah model bagi pemahaman pada umumnya: kita tidak menguasai makna dari luar, melainkan dimasukkan ke dalamnya. Dimasukkan, dalam arti ini, tidak berarti kehilangan daya kritik; ia berarti kritik hanya jujur setelah kita mengakui bahwa karya sudah mengerjakan kita lebih dahulu daripada rubrik penilaian kita.

“Play fulfills its purpose only if the player loses himself in play” (Gadamer, 2004, p. 103). Permainan mencapai tujuannya hanya apabila pemain kehilangan dirinya di dalam permainan.

Kalimat itu harus dibedah perlahan. “Kehilangan diri” bukanlah irasionalitas, melainkan syarat keterlibatan. Pemain

yang terus-menerus menghitung langkah dari luar papan tidak sedang bermain; ia sedang mengamati. Demikian pula pembaca yang hanya membedah novel sebagai data sosiologi, tanpa membiarkan dunia novel menuntutnya, belum memasuki pengalaman hermeneutis. Gadamer tidak meniadakan analisis. Ia menunda kedaulatan subjek analisis. Dalam festival, drama, dan upacara, makna tidak tersimpan di belakang pertunjukan sebagai “pesan” yang bisa diangkat keluar; makna terjadi dalam pertunjukan itu sendiri. Representasi tidak sekunder terhadap “asli”. Dalam seni, presentasi adalah cara berada karya. Tesis ini merobohkan mimesis naif yang menganggap seni hanya salinan inferior dari realitas, sekaligus merobohkan formalisme yang mengurung seni dalam otonomi kosong tanpa dunia. Kedua kerobohan itu penting bagi pembaca yang terbiasa mencari “pesan moral” di belakang plot, seolah-olah karya hanyalah kemasan bagi dalil.

Pengalaman estetis lalu diperluas menjadi paradigma historis. Memahami tradisi bukan seperti menonton objek di museum, melainkan seperti memasuki permainan yang sudah berjalan sebelum kita lahir. Pembaca yang membaca tafsir klasik atau undang-undang kolonial sering kali ingin “menguasai” teks sebagai barang antik. Gadamer menuntut sikap sebaliknya: biarkan teks memainkan pertanyaan kepada kita. Richard E. Palmer (1969) sudah mengingatkan bahwa hermeneutika filosofis mengubah arah dari teknik interpretasi ke ontologi pemahaman. Dalam praktik membaca, hal itu terasa konkret. Ketika pembaca “menganalisis” puisi hanya untuk meraih nilai, puisi belum menjadi peristiwa. Ketika suatu larik tiba-tiba menyingkap patahan hidupnya sendiri, barulah *Spiel* terjadi. Tentu saja ruang baca tidak dapat memaksa

peristiwa itu. Yang dapat dilakukan buku ini adalah menyingkirkan rintangan metodologis yang membuat peristiwa itu dianggap tidak ilmiah, lalu merumuskannya kembali sebagai pengalaman kebenaran.

Di sinilah dialog dengan ‘Abd al-Qāhir al-Jurjānī menjadi sah tanpa mereduksi Gadamer. Dalam *Asrār al-balāghah*, al-Jurjānī membedah *tashbīh*, *isti’ārah*, dan terutama *takhyīl*: daya khayal puitik yang membuat pendengar seolah-olah melihat makna sebagai peristiwa, bukan sebagai prediksi logis kering. Kebenaran bayan tidak sama dengan kebenaran burhān. Puisi “menipu” secara produktif agar suatu segi dunia tersingkap lebih tajam daripada laporan harfiah. Gadamer akan menolak bahasa “penipuan”, tetapi ia akan mengenali persoalan yang sama: ada kebenaran yang terjadi dalam citra, irama, dan permainan makna, yang tidak dapat diuji dengan protokol demonstrasi. Perbedaannya harus dipegang teguh. Al-Jurjānī tetap bergerak dalam ilmu balaghah dan i’jāz, dengan taruhan kemukjizatan dan keindahan *naẓ m*. Gadamer bergerak dalam ontologi seni pasca-Heidegger. Titik temunya bukan identitas teori, melainkan pembelaan bersama terhadap penyempitan kebenaran menjadi proposisi.

قَالَ عَبْدُ الْقَاهِرِ الْجُرْجَانِيُّ فِي أَسْرَارِ الْبَلَاغَةِ إِنَّ التَّخْيِيلَ «أَنْ يَتَمَثَّلَ لِلسَّامِعِ
مَعْنَى فَيُوهِمُهُ أَنَّهُ شَيْءٌ وَهُوَ غَيْرُهُ»، أَيْ أَنَّ الشَّاعِرَ يُثَبِّتُ أَمْرًا غَيْرَ ثَابِتٍ عَلَى
التَّحْقِيقِ وَيَدَّعِي دَعْوَى تُرَى النَّفْسَ مَا لَا تُرَى بِطَرِيقِ الْبُرْهَانِ الْجَائِزِ، حَتَّى
يَنْكَشِفَ وَجْهٌ مِنَ الْمَعْنَى لَا يَنْكَشِفُ بِالْخَبَرِ الْعَارِي.

Terjemahan kerja atas kutipan itu kira-kira: *takhyīl* adalah representasi yang membuat pendengar mengkhayalkan suatu

makna seolah-olah ia suatu benda, padahal ia “lain” dari benda itu; penyair menegaskan sesuatu yang tidak tegak secara verifikatif, agar jiwa melihat apa yang tidak terlihat melalui burhān kering. Pembaca harus menahan diri dari dua ekstrem. Pertama, mengklaim bahwa al-Jurjānī “sudah Gadamerian”. Kedua, menyingkirkan al-Jurjānī karena “hanya retorika”. Dalam epistemologi Ibn Rusyd, jenjang wacana memang dibedakan: burhān untuk filsuf, jadal untuk teolog, khiṭābah untuk khalayak. *Faṣ l al-maqāl* menegaskan bahwa kebenaran tidak berlawanan dengan kebenaran. Namun Ibn Rusyd tetap menempatkan retorika di bawah demonstrasi dalam hierarki kepastian. Gadamer justru menolak hierarki itu apabila ia menjadi senjata untuk merendahkan seni dan humaniora. Dialog yang jujur berbunyi: Ibn Rusyd melindungi filsafat dari tuduhan syariat dengan logika burhān; Gadamer melindungi pengalaman historis-estetis dari tuduhan irasional dengan ontologi permainan. Keduanya menolak positivisme sempit, tetapi tidak saling menggantikan.

وَكَتَبَ ابْنُ رُشْدٍ فِي فَصْلِ الْمَقَالِ أَنَّ «الْحَقَّ لَا يُضَادُّ الْحَقَّ بَلْ يُوَافِقُهُ وَيَشْهَدُ لَهُ»، فِي سِيَاقِ الدِّفَاعِ عَنِ النَّظَرِ الْبُرْهَانِيِّ، مَعَ الْإِبْقَاءِ عَلَى مَرَاتِبِ الْخُطَابِ بَيْنَ الْبُرْهَانِ وَالْجَدَلِ وَالْخُطَابَةِ دُونَ أَنْ تُجْعَلَ الْخُطَابَةُ مِغْيَارَ الْحَقِيقَةِ الْأَخِيرِ.

A.3 Warisan humanisme: *Bildung*, *sensus communis*, *Urteilkraft*, dan *Geschmack*

Sebelum sampai pada prasangka dan tradisi, Gadamer merehabilitasi empat konsep humanisme yang oleh metodologi modern dianggap kabur. *Bildung* bukan sekadar “pendidikan” dalam arti transfer kompetensi. Ia adalah pembentukan diri

melalui penggarapan suatu isi dunia, sehingga individu keluar dari particularitas kasarnya dan memperoleh suatu keumuman. Orang yang *ter-bildet* tidak hanya tahu banyak fakta; ia sanggup menempatkan dirinya pada sudut pandang lain tanpa kehilangan diri. Dalam kajian hermeneutika, *Bildung* menolak citra pembaca sebagai operator metode. Memahami teks klasik, termasuk kitab Arab atau roman Balai Pustaka, adalah proses *bildung*: cakrawala seseorang diperluas karena ia membiarkan yang asing mengerjakan dirinya. Inilah sebabnya buku ini menolak ringkasan skematis sebagai pengganti pembacaan. Skema berguna, tetapi skema tanpa pembentukan diri hanya menghasilkan teknisisme tafsir. Teknisisme itu tampak pada pembaca yang dapat mengisi tabel konsep tetapi tidak sanggup berubah oleh teks yang ia tabelkan.

Sensus communis, yang Gadamer telusuri hingga Vico dan tradisi humanis, bukanlah “pendapat umum” dalam arti statistik, melainkan akal-sehat komunitas: kepekaan terhadap apa yang patut dalam hidup bersama. Ilmu alam dapat mengabaikan *sensus communis* karena objeknya tidak menuntut keputusan praktis tentang yang adil dan yang elok. Ilmu tentang manusia tidak bisa. Memahami sebuah fatwa, putusan hakim, atau novel etis selalu melibatkan rasa bersama mengenai apa yang masuk akal bagi suatu dunia kehidupan. Kant, menurut bacaan Gadamer, terlalu cepat menyerahkan *sensus communis* ke wilayah estetika dan memisahkannya dari pengetahuan. Gadamer menariknya kembali ke pusat hermeneutika. Di forum kajian Indonesia, konsep ini mencegah dua kutub: elitism filsafat yang meremehkan akal-sehat publik, dan populisme yang menyamakan kebenaran dengan suara

terbanyak. *Sensus communis* adalah ketajaman yang terdidik dalam percakapan, bukan jajak pendapat.

Urteilkraft (daya penilaian) dan *Geschmack* (selera) kemudian dibaca ulang secara hermeneutis. Penilaian yang sungguh-sungguh bukanlah subsumsi kasus di bawah aturan universal yang sudah siap, sebagaimana impian determinasi hukum yang kaku. Ada situasi yang menuntut kejelian melihat kekhususan tanpa kehilangan orientasi pada yang umum. Selera, dalam arti humanis, bukanlah preferensi privat (“saya suka atau tidak”), melainkan kemampuan membedakan yang pantas dalam lapangan yang tidak sepenuhnya terumuskan. Gadamer melihat di sini model bagi *phronesis* Aristotelian: kebijaksanaan praktis. Penerapannya pada tafsir dan hukum sangat langsung. Qiyas yang mekanis, atau “copy-paste” yurisprudensi, mengingkari *Urteilkraft*. Demikian pula pembacaan sastra yang hanya mencari “amanat” sebagai rumus moral. Tabel berikut merangkum empat warisan itu sebagai organ pemahaman, bukan sebagai hiasan kebudayaan tinggi.

Konsep Humanis	Bukan Semata-Mata	Fungsi Hermeneutis Menurut Gadamer	Ilustrasi Bagi Pembaca
<i>Bildung</i>	Pelatihan keterampilan atau akumulasi informasi	Pembentukan diri melalui penggarapan isi dunia yang asing	Membaca <i>al-Murwāfaqāt</i> atau <i>Sitti Nurbaya</i> hingga cakrawala sendiri bergeser
<i>Sensus</i>	Opini	Kepekaan	Menilai tafsir

<i>communis</i>	mayoritas atau selera massa	komunal terhadap yang patut dalam hidup bersama	yang “benar secara teknis” tetapi menyinggung rasa keadilan publik
<i>Urteilkraft</i>	Subsumsi mekanis kasus di bawah rumus	Daya menilai kekhususan tanpa kehilangan orientasi umum (<i>phronesis</i>)	Menerapkan pasal hukum pada kasus yang tidak tertampung rumus
<i>Geschmack</i>	Preferensi privat “suka/tidak suka”	Kemampuan membedakan yang pantas pada lapangan yang tidak sepenuhnya terkaidah	Mengenali gaya retorika media yang “sah” secara tata bahasa tetapi culas secara etis

Keempat konsep itu, dibaca bersama, menyusun gugatan atas metode saintifik dari dalam tradisi Eropa sendiri. Gadamer tidak mengimpor irasionalisme dari luar Pencerahan; ia menunjukkan bahwa Pencerahan telah memiskinkan warisan yang justru memungkinkan manusia hidup bersama secara bijak. F. Budi Hardiman (2015) dalam *Seni memahami* menempatkan momen ini sebagai jembatan dari estetika ke historisitas, dan buku ini sejalan pada titik itu tanpa meniru uraiannya. Bagi pembaca, cukup dipegang bahwa kebenaran pemahaman melibatkan pembentukan diri, akal-sehat terdidik, daya penilaian, dan selera yang bukan privat. Bagi peneliti, taruhannya lebih tajam: apakah program studi humaniora

masih berani membela modus kebenaran non-metodik ini di hadapan audit yang hanya mengenali indikator kuantitatif. Gugatan Gadamer, dengan demikian, bukan nostalgia Jerman 1960, melainkan pertanyaan institusional yang hidup di kampus Indonesia hari ini.

B. Rehabilitasi Prasangka dan Tradisi

B.1 Prasangka terhadap prasangka: warisan *Aufklärung* yang belum selesai

Bagian kedua *Truth and Method* memuat salah satu pembalikan paling terkenal dalam filsafat abad ke-20: rehabilitasi *Vorurteil*. Kata Jerman itu secara harfiah berarti “penilaian-pendahulu”, bukan otomatis “kesesatan berprasangka buruk”. Pencerahan (*Aufklärung*) menstigma prasangka sebagai lawan akal. Descartes menuntut fondasi yang bersih dari warisan; Kant menyerukan keberanian memakai akal sendiri; dan dalam versi populer, manusia modern adalah individu yang membuang otoritas tradisi. Gadamer tidak meremehkan emansipasi itu. Ia menunjukkan biayanya: Pencerahan menyembunyikan prasangkanya sendiri, yaitu prasangka bahwa segala prasangka harus dilenyapkan. Prasangka terhadap prasangka inilah yang, menurutnya, memutuskan manusia dari daya tradisi dan membuat pemahaman historis menjadi mustahil, Karena penafsir pura-pura datang sebagai kertas kosong. Kertas kosong itu, dalam praktik pembacaan, sering kali hanya nama lain bagi prasangka yang tidak diakui dan karena itu tidak dapat dikoreksi.

“The fundamental prejudice of the Enlightenment is the prejudice against prejudice itself, which denies tradition its power” (Gadamer, 2004, p. 273). Prasangka mendasar

Pencerahan adalah prasangka terhadap prasangka itu sendiri, yang menyangkal daya tradisi.

Bedah kalimat ini menyingkap strategi Gadamer. Ia tidak berkata “semua prasangka benar”. Ia berkata bahwa perang total terhadap prasangka adalah naif secara hermeneutis dan sombong secara historis. Tidak ada pemahaman tanpa pra-struktur, suatu pelajaran yang sudah disiapkan Heidegger melalui *Vorhabe*, *Vorsicht*, dan *Vorgriff*. Gadamer menambahkan dimensi historis-komunal: pra-struktur itu bukan hanya milik Dasein individual, melainkan endapan tradisi yang mendahului saya. Bahasa yang saya pakai, kanon yang saya anggap sah, dan pertanyaan yang saya anggap penting, semuanya lebih tua daripada keputusan metodis saya. Menyangkali itu bukanlah objektivitas, melainkan prasangka tersembunyi. Georgia Warnke (1987) menegaskan bahwa rehabilitasi ini tidak berarti konservatisme politis otomatis; ia berarti kejujuran ontologis tentang syarat pemahaman. Perbedaan antara kejujuran itu dan pembenaran kekuasaan akan menjadi taji Habermas pada Bab VI.

Dalam sejarah Islam, analogi yang paling sering—dan paling berbahaya—adalah menyamakan *Vorurteil* dengan taqlid. Al-Gazālī dalam *al-Mustaṣ fā* mendefinisikan taqlid sebagai penerimaan ucapan tanpa hujah. Definisi itu normatif-uṣūlī, bukan ontologis. Gadamer berbicara tentang ketidakterhindaran pra-penilaian dalam segala perbuatan memahami; al-Gazālī berbicara tentang keabsahan mengikuti mujtahid bagi orang yang tidak mampu berijtihad, sekaligus tentang bahaya taqlid dalam usul. Mencampuradukkan keduanya menghasilkan dua kesalahan. Pertama, menganggap Gadamer melegitimasi taqlid buta. Kedua, menganggap uṣūl

fikih sudah “selesai” karena seolah-olah sudah hermeneutis. Yang produktif adalah membedakan: ada ketergantungan ontologis pada tradisi yang tidak bisa dilenyapkan, dan ada ketergantungan normatif pada otoritas yang harus diuji. Al-Gazālī mengenal ujian itu sebagai hujah; Gadamer mengenal ujian itu sebagai percakapan historis yang tidak pernah selesai.

جَاءَ فِي الْمُسْتَصْفَى لِلْغَزَالِيِّ أَنَّ «التَّغْلِيدَ قَبُولُ قَوْلٍ بِلَا حُجَّةٍ»، وَهُوَ حَدُّ
أُصُولِي يُفْصَلُ بَيْنَ الْإِتِّبَاعِ الْمَسْئُولِ وَالِاسْتِسْلَامِ لِقَوْلٍ عَارٍ عَنِ الدَّلِيلِ، لَا
دَعْوَى أَنَّ الْفَهْمَ يُمَكِّنُ أَنْ يَبْدَأَ مِنْ فَرَاغٍ تَارِيخِيٍّ.

B.2 *Vorurteil* sebagai syarat pemahaman; otoritas yang sah dan tradisi sebagai dialog

Gadamer membedakan prasangka yang sah secara hermeneutis dari prasangka yang menyesatkan. Pembedaannya bukan melalui metode yang membersihkan subjek, melainkan melalui pengalaman: prasangka menyingkapkan dirinya sebagai tidak memadai ketika teks “berbicara lain” dan memaksa revisi. Inilah momen produktif lingkaran hermeneutik. Saya datang dengan harapan makna; teks menolak atau mematahkan harapan itu; pemahaman terjadi sebagai koreksi historis, bukan sebagai eliminasi total atas harapan. Prasangka yang tidak pernah diuji adalah dogmatisme. Prasangka yang tidak pernah diakui adalah dogmatisme terselubung, justru yang paling disukai citra ilmuwan netral. Rehabilitasi Gadamer, kalau dibaca dengan jujur, lebih menuntut kewaspadaan daripada kenyamanan konservatif. Orang yang sadar prasangkanya lebih siap

dikoreksi daripada orang yang mengira dirinya tanpa prasangka.

Dari sini muncul soal otoritas. Pencerahan sering menyamakan otoritas dengan kebalikannya akal: patuh berarti tidak berpikir. Gadamer memulihkan arti lain. Otoritas yang sah bukan paksaan, melainkan pengakuan bahwa orang lain, atau suatu tradisi, unggul dalam suatu pengertian sehingga patut didengarkan. Saya mengakui otoritas guru, hakim, atau imam bukan karena saya berhenti berpikir, tetapi karena saya mengakui keunggulan yang teruji dalam suatu lapangan. Otoritas buta, sebaliknya, menuntut patuh tanpa pengakuan rasional. Distingsi ini rapuh secara politis—Habermas akan menekan kerapuhan itu—tetapi penting secara heuristik. Pembaca yang menolak semua otoritas sebagai represi akan buta terhadap utang pengetahuannya pada kanon, guru, dan bahasa. Pembaca yang menyerahkan segala tafsir pada “kata ulama” tanpa percakapan akan mengingkari momen pengakuan yang justru membuat otoritas sah menurut Gadamer.

Tradisi, dalam kerangka ini, bukan rantai yang mengikat dari belakang, melainkan percakapan yang sedang berlangsung. Kita tidak “berdiri di luar” tradisi untuk menilainya; kita sudah berbicara di dalamnya. Namun percakapan berarti teks masa lalu dapat menagih kita, dan kita dapat menjawab dengan pertanyaan baru. Inilah perbedaan tradisi hidup dari arsip mati. Al-Syāṭibī dalam *al-Muwāfaqāt* menempatkan syariat sebagai wacana yang dipahami melalui bahasa Arab, adat mukhāṭab, dan maqāṣid, bukan sebagai atom-atom lafẓ yang tercerabut. Hujjiyyah al-turās, dalam bacaan yang berhati-hati, bukanlah sakralisasi setiap pendapat

lama, melainkan pengakuan bahwa makna hukum terjalin dalam keberlangsungan umat yang memahami. Gadamer menolong kita merumuskan sisi ontologisnya: tanpa tradisi sebagai medium, tidak ada pemahaman sama sekali. Al-Syāt ibī menolong kita merumuskan sisi normatifnya: tidak setiap yang diwariskan otomatis maslahat; yang diwariskan harus tetap tertuju pada maksud syariat.

يَقْرُ الشَّاطِئِي فِي الْمَوْافَقَاتِ أَنَّ الشَّرِيعَةَ أُمِّيَّةٌ نَزَلَتْ عَلَى مَعْهُودِ الْعَرَبِ فِي
الْحِطَابِ، وَأَنَّ فَهْمَ التَّكَالِيفِ لَا يَنْفَكُ عَنِ اللِّسَانِ وَالْعَوَائِدِ وَالْمَقَاصِدِ، حَتَّى
يَكُونَ الثَّرَاثُ أَفْقًا لِلْحَوَارِ لَا صُنْدُوقًا مُقْفَلًا مِنَ الْأَقْوَالِ.

Perdebatan dengan Jürgen Habermas harus disebut di sini agar rehabilitasi tradisi tidak terdengar naif, tetapi detailnya ditangguhkan ke Bab VI. Habermas, sejak ulasannya atas *Truth and Method* dan dalam *Zur Logik der Sozialwissenschaften* serta *Knowledge and Human Interests* (Habermas, 1971, 1988), mencurigai bahwa otoritas dan tradisi dapat menyembunyikan kekerasan yang telah “membeku” menjadi kewajaran. Refleksi, bagi Habermas, harus sanggup memutus daya tradisi apabila tradisi itu adalah distorsi sistematis. Gadamer menjawab bahwa refleksi itu sendiri historis dan linguistik, sehingga tidak ada titik Archimedes di luar percakapan. Pembaca perlu memegang rumusan sementara: Gadamer melindungi pemahaman dari ilusi netralitas; Habermas melindungi emansipasi dari ilusi harmoni tradisi. Keduanya belum boleh didamaikan secara prematur dalam bab ini. Ketegangan itu adalah bahan berpikir, bukan kesalahan yang harus dihapus dengan kompromi sekolah.

B.3 *Turāth*, taqlid, dan ijtihad: Abū Zayd dan al-Jābirī sebagai lawan bicara kritis

Diskusi Arab kontemporer tentang *turās* menyediakan laboratorium yang lebih panas daripada perdebatan Jerman, karena taruhan politiknya langsung: siapa yang berhak berbicara atas nama masa lalu Islam. Naṣr Ḥāmid Abū Zayd dalam *Maḥmūd al-naṣṣ* menolak sakralisasi mekanisme produksi tafsir. Teks, baginya, adalah produk kultural yang terbentuk dalam realitas dan bahasa abad ketujuh, lalu memasuki sejarah pembacaan. Klaim bahwa “teks berbicara sendiri” sering kali menyembunyikan ideologi pembaca. Di titik ini Abū Zayd lebih dekat pada kecurigaan Habermas daripada pada rehabilitasi Gadamer, meskipun ia juga menuntut pembacaan historis yang cermat—suatu tuntutan yang Gadamer tidak pernah menolak. Pembaca harus membaca Abū Zayd sebagai kritik atas penguncian cakrawala, bukan sebagai dalil bahwa tradisi tidak punya daya kebenaran. Daya tradisi tetap ada; yang ditolak adalah penyamaran kepentingan sebagai kesucian teks.

Muḥammad ‘Ābid al-Jābirī dalam *Takwīn al-‘aql al-‘arabī* (kemudian rangkaian *Naqd al-‘aql al-‘arabī*) memperlakukan *turās* sebagai struktur nalar: *bayānī*, *‘irfānī*, dan *burhānī*. Proyeknya adalah rekonstruksi, bukan pelestarian. *Turāth* “hidup dalam diri kita”, tetapi justru karena itu ia dapat menjadi penghalang modernitas apabila tidak dibedah secara epistemologis. Al-Jābirī lebih Cartesian daripada Gadamer dalam cita-citanya tentang nalar; ia ingin memilah, menyeleksi, dan menata ulang. Gadamer akan mencurigai cita-cita “menata ulang nalar” sebagai sisa Pencerahan yang tidak mengakui keterjalinan kita pada percakapan. Namun al-Jābirī menolong

pembaca Gadamer di dunia Arab-Islam: tradisi bukan hanya dialog damai; ia juga formasi diskursif yang menyingkirkan. Tanpa kewaspadaan itu, *Horizontverschmelzung* mudah menjadi eufemisme bagi penyerapan yang lemah ke dalam kanon yang menang.

Perbandingan taqlid–ijihad dengan *Vorurteil*–pemahaman harus tetap asimetris. Ijtihad dalam *uṣūl* adalah usaha mengeluarkan hukum dari dalil bagi yang memenuhi syarat; ia normatif dan elit dalam arti kompetensi. Pemahaman Gadamer bersifat universal: setiap perbuatan memahami, termasuk oleh non-ahli, sudah hermeneutis. Menyamakan ijihad dengan peleburan cakrawala akan mengelabui pembaca seolah-olah setiap pembaca modern adalah mujtahid, suatu klaim yang tidak diinginkan baik oleh usul maupun oleh Gadamer. Yang dapat dikatakan ialah: baik usul maupun hermeneutika filosofis menolak citra pemahaman sebagai fotokopi masa lalu. Al-Syāṭibī menuntut *maqāṣid* dan adat wacana; Gadamer menuntut kesadaran bahwa aplikasi (*Anwendung*) termasuk momen pemahaman, bukan tambahan setelah makna “asli” ditemukan. Pada keduanya, masa kini tidak bisa dilepaskan. Pada keduanya pula, kesewenangan masa kini tidak boleh menang tanpa diuji oleh tuntutan teks dan sejarah.

Jurnal-jurnal yang menempatkan perdebatan ini dalam konteks Muslim modern patut dibaca sebagai percakapan, bukan sebagai hiasan catatan kaki. M. Amin Abdullah (2014) di *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* menuntut paradigma ilmu yang terintegrasi-saling-terhubung, suatu sikap yang menolak baik saintisme kering maupun sakralisasi *turās* sebagai benteng anti-kritik. Farid Esack (1993) dalam *The Muslim World* merumuskan problem dan prospek hermeneutika Qur’ani di

bawah tekanan apartheid dan ketidakadilan, sehingga “prasangka” pembaca tertindas tidak disembunyikan melainkan diakui sebagai titik berangkat etis. *Studia Islamika*, sebagai jurnal Jakarta yang menempatkan Islam Indonesia dalam jaringan keilmuan, berulang kali menunjukkan bahwa turās Nusantara—kitab kuning, fatwa, dan tafsir lokal—bukan replika Timur Tengah, melainkan horizon tersendiri (Barton, 1995). Gadamer, dibaca dari sini, tidak “diterapkan pada Islam”; ia diuji oleh pluralitas horizon Islam yang tidak ia kenal.

C. Peleburan Cakrawala / *Fusion of Horizons*

C.1 Horizon teks, horizon pembaca, dan peristiwa pertemuan

Konsep paling terkenal—dan paling sering disalahpahami—dalam hermeneutika Gadamer adalah *Horizontverschmelzung*, peleburan cakrawala. Cakrawala, secara metaforis, adalah jangkauan pandang dari suatu titik berdiri: segala yang dapat dilihat dari situ, sekaligus batas yang membuat sesuatu belum terlihat. Tidak ada pandangan tanpa cakrawala; orang yang “tanpa cakrawala” justru orang yang melebih-lebihkan yang dekat dan tidak sanggup menempatkan dirinya dalam relasi yang lebih luas. Teks masa lalu memiliki cakrawala: bahasa, persoalan, harapan, dan dunia kehidupannya. Pembaca memiliki cakrawala lain: pertanyaan, ketakutan, ilmu, dan kepentingan zamannya. Pemahaman bukanlah reproduksi cakrawala teks di dalam kepala pembaca, seolah-olah pembaca dapat meninggalkan dirinya. Pemahaman juga bukan penaklukan teks oleh cakrawala pembaca. Ia adalah pertemuan yang menghasilkan suatu cakrawala baru, lebih luas daripada keduanya, tanpa meniadakan ketegangan.

“The horizon is the range of vision that includes everything that can be seen from a particular vantage point” (Gadamer, 2004, p. 301). Cakrawala adalah jangkauan pandang yang mencakup segala sesuatu yang dapat dilihat dari suatu titik berdiri tertentu.

Definisi itu terdengar sederhana, tetapi implikasinya meruntuhkan dua sekolah. Historisisme abad ke-19 ingin “menempatkan diri pada zaman dulu” dengan menanggalkan masa kini; Gadamer menyebut itu mustahil dan bahkan tidak diinginkan, karena masa kini adalah syarat bertanya. Subjektivisme pembaca ingin memakai teks sebagai cermin identitas sekarang; Gadamer menolak karena teks punya tuntutan sendiri yang tidak larut ke dalam kehendak kita. Peleburan bukan campur aduk. Ia lebih dekat pada peristiwa percakapan: saya tidak tetap di tempat, lawan bicara tidak tetap di tempat, dan makna yang terjadi bukan milik pribadi salah satu pihak. Grondin (1994) menambahkan bahwa cakrawala selalu bergerak; kita tidak pernah memilikinya sebagai benda. Karena itu “fusion” bukan operasi teknis yang dapat dijadwalkan dalam metode, melainkan nama bagi apa yang terjadi apabila pemahaman sungguh-sungguh terjadi.

Gadamer menekankan bahwa teks mengajukan pertanyaan. Memahami sebuah teks berarti memahami pertanyaan yang dijawabnya, termasuk pertanyaan yang mungkin tidak lagi secara spontan hidup dalam diri kita. Inilah momen anti-relativis yang sering luput dari uraian populer. Jika segala pembacaan “sah” karena setiap orang punya cakrawala, maka teks tidak lagi menagih apa pun. Gadamer justru berkata sebaliknya: keseriusan hermeneutis teruji pada kesediaan membiarkan teks mematahkan harapan kita. *Ereignis*

dialogis—peristiwa yang menimpa, bukan yang dikendalikan—berarti saya tidak merencanakan hasil peleburan. Saya hanya dapat menyiapkan ketekunan filologis, kerendahan historis, dan kejujuran tentang prasangka. Hasilnya tidak dijamin. Ada pembacaan yang gagal karena pembaca terlalu cepat “menerapkan” agenda. Ada pembacaan yang gagal karena filolog terlalu cepat mengurung makna di masa lalu. Keberhasilan adalah perluasan cakrawala yang dapat diargumentasikan di hadapan komunitas penafsir.

“Understanding is always the fusion of these horizons supposedly existing by themselves” (Gadamer, 2004, p. 305). Pemahaman senantiasa merupakan peleburan cakrawala-cakrawala yang seolah-olah ada secara terpisah dengan sendirinya.

Anak kalimat “supposedly existing by themselves” penting. Gadamer menyangsikan bahwa cakrawala teks dan cakrawala pembaca pernah sungguh-sungguh terpisah sebagai dua bola tertutup. Kita sudah selalu dihubungkan oleh sejarah efek: saya membaca Plato melalui tradisi Kristen, Pencerahan, dan terjemahan; saya membaca al-Qur’ān melalui tafsir, terjemah, khutbah, dan sengketa politik. Peleburan bukan insiden langka di laboratorium, melainkan struktur pemahaman. Yang langka adalah kesadaran akan struktur itu. Bernstein (1983) membaca momen ini sebagai jalan keluar dari objektivisme (makna sebagai benda) dan relativisme (makna sebagai selera). Jalan itu bernama praxis percakapan: alasan diberikan, ditolak, diperbaiki, dalam komunitas yang tidak memiliki fondasi terakhir tetapi juga tidak bermain-main. Bagi pembaca, ujiannya konkret. Dapatkah anda menunjukkan, dengan bukti tekstual, bagian mana dari cakrawala anda yang

bergeser karena tuntutan teks, dan bagian mana dari cakrawala teks yang baru tersingkap karena pertanyaan anda yang hidup?

C.2 Bukan relativisme “sesuka hati”: aplikasi, pertanyaan, dan keseriusan teks

Relativisme “sesuka hati” biasanya menyelinap ke percakapan tafsir dalam rumusan ramah: “semua tafsir sah sesuai konteks masing-masing”. Gadamer menolak ramahnya rumusan itu. Konteks bukan izin, melainkan syarat yang harus diakui dan diuji. Aplikasi (*Anwendung*) termasuk pemahaman, tetapi aplikasi bukanlah proyeksi kehendak. Ketika hakim memahami undang-undang, ia tidak pertama-tama merekonstruksi “apa yang dipikirkan pembuat undang-undang 1900”, lalu baru “menerapkan”. Memahami undang-undang sudah berarti mengetahuinya dalam situasi sekarang. Namun situasi sekarang tidak berhak menelan bunyi dan sejarah undang-undang. Demikian pula tafsir ayat. Membaca ayat tentang keadilan pada abad ke-21 memang mengubah tekanan makna, tetapi perubahan itu harus dapat menunjukkan dari mana teks menagih keadilan itu, bukan semata-mata dari mana partai politik menagihnya. Distingsi inilah yang memisahkan hermeneutika filosofis dari propaganda.

Gadamer meminjam dari hermeneutika hukum dan teologi: dalam kedua lapangan itu, memahami tanpa menerapkan adalah absurd. Teolog yang “tahu makna dulu” tetapi tidak tersentuh tuntutan khotbah belum memahami. Ahli hukum yang hanya filolog belum menjadi hakim. Universalitas klaim ini—yang kemudian diperdebatkan dalam esai tentang *Universalitätsanspruch der Hermeneutik*—berarti bahwa struktur aplikasi berlaku pada segala pemahaman, termasuk sains

sebagai praxis historis. Habermas akan menerima historisitas sains tetapi menolak universalitas hermeneutika apabila ia menelan kritik ideologi. Untuk bab ini, cukup ditegaskan: aplikasi bukan kesewenangan. Ia adalah momen di mana cakrawala masa kini dan masa lalu saling menekan. Peneliti yang menulis esai “Gadamer mendukung tafsir liberal” atau “Gadamer mendukung tafsir tradisional” biasanya belum masuk ke momen ini. Gadamer tidak mendukung isi tafsir tertentu; ia mendukung keseriusan percakapan yang membentuk isi itu.

Pertanyaan yang diajukan teks sering kali bukan pertanyaan yang kita bawa. Roman 1922 mungkin tidak bertanya “apakah ini sesuai CEDAW”, tetapi bertanya “apa yang terjadi pada kehormatan ketika utang menjadi tuan”. Jika kita hanya membawa pertanyaan CEDAW, kita mungkin benar secara moral dan tetap buta secara hermeneutis. Jika kita menolak CEDAW sebagai “asing”, kita mungkin setia pada cakrawala 1922 secara palsu, karena cakrawala 1922 itu sendiri sudah retak oleh kolonialisme dan reformasi Islam. Peleburan yang jujur membiarkan kedua pertanyaan hidup: pertanyaan teks tentang utang-kehormatan dan pertanyaan kita tentang hak tubuh perempuan. Hasilnya bukan kompromi lunak, melainkan pengertian yang lebih kaya tentang bagaimana kekerasan dapat berbicara dalam bahasa adat, cinta, dan pengorbanan. Itulah sebabnya contoh *Sitti Nurbaya* nanti tidak boleh menjadi vonis, melainkan pertanggungjawaban cakrawala.

C.3 Bahasa sebagai medium hermeneutis dan *verbum*

Bagian ketiga *Truth and Method* menegaskan bahwa medium pemahaman adalah bahasa. Dunia yang dapat dipahami adalah dunia yang terbahasakan. Tesis terkenal *Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache* tidak berarti bahwa tidak ada realitas di luar kata, seolah-olah Gadamer seorang idealis linguistik murahan. Artinya, segala sesuatu yang masuk ke dalam pemahaman sudah selalu terartikulasikan secara linguistik, dan bahasa bukan alat yang kita pegang, melainkan ruang yang kita diami. Manusia tidak “memakai” bahasa seperti memakai pisau; ia milik bahasa lebih dahulu. Spekulasi teologis tentang *verbum*—firman yang tidak meninggalkan akal ilahi meski menjadi kata—dipakai Gadamer untuk menolak model instrumental: makna tidak merosot ketika menjadi kata, seolah-olah ada ide murni di belakang tanda. Dalam percakapan hidup, kata dan makna terjadi bersama.

“Being that can be understood is language” (Gadamer, 2004, p. 474). Ada yang dapat dipahami adalah bahasa.

Kutipan itu, kalau tidak dibedah, mudah disalahgunakan menjadi slogan “semua hanya teks”. Gadamer bukan Derrida, dan bab dekonstruksi nanti akan merinci perbedaannya. Bagi Gadamer, bahasa menyingkap dunia; ia tidak terutama menunda makna. Percakapan dapat sampai pada pengertian, meskipun pengertian itu tidak pernah mutlak. Di sinilah letak optimismenya yang akan dicurigai teori kritis. Namun optimismenya bukan naif: kesalahpahaman adalah kondisi sehari-hari, dan filologi tetap perlu. Yang ditolak adalah citra bahasa sebagai kode yang dapat dikuasai dari luar. Pembaca yang belajar Arab, Jerman, atau Melayu klasik mengalami tesis

ini secara pahit. Terjemahan tidak memindahkan benda makna dari peti satu ke peti lain; terjemahan adalah peleburan cakrawala dalam skala mikro. Setiap pilihan diksi adalah keputusan historis. Karena itu latihan terjemahan kitab atau roman lama termasuk latihan hermeneutika filosofis, bukan sekadar keterampilan leksikal.

Abū Zayd dalam *Mafhūm al-naṣṣ* § menempatkan dialektika teks-konteks pada poros ilmu al-Qurʾān yang diperbarui. Teks tidak jatuh sebagai benda non-historis; ia menyambut realitas melalui bahasa Arab yang sudah sarat metafora, hukum adat, dan sengketa. Konteks bukan “latar belakang” yang dapat dilepas setelah asbāb al-nuzūl dicatat; konteks adalah kondisi kemungkinan makna. Gadamer akan setuju bahwa teks dan dunia kehidupan saling masuk. Ia akan ragu terhadap nada ilmu sosial Abū Zayd yang kadang terasa ingin menjelaskan teks sebagai produk, seolah-olah penjelasan kausal selesai. Ketegangan itu sehat. Abū Zayd melindungi pembaca dari ontologi teks yang menghapus sejarah. Gadamer melindungi pembaca dari sosiologi teks yang menghapus peristiwa kebenaran. Membaca keduanya secara berdamai-palsu akan menghilangkan taji masing-masing. Membaca keduanya secara bertikai-produktif menolong pembaca Islam Indonesia yang sehari-hari bergerak di antara tafsir, ilmu sosial, dan pengalaman bahasa.

يُؤَكِّدُ نَصْرُ حَامِدٍ أَبُو زَيْدٍ فِي مَفْهُومِ النَّصِّ أَنَّ «النَّصَّ مُنْتَجَجٌ ثَقَافِيٌّ» تَشَكُّلٌ فِي الْوَاقِعِ وَالثَّقَافَةِ خِلَالَ أَكْثَرِ مِنْ عِشْرِينَ عَامًا، وَأَنَّ الْعَلَاقَةَ بَيْنَ النَّصِّ وَالْوَاقِعِ عِلَاقَةٌ جَدَلِيَّةٌ لَا يُغْلَقُ فِيهَا الْمَعْنَى بِوَصْفِهِ كَيْفَانًا مُفَارِقًا لِلتَّأْرِيخِ.

Ibn ‘Āsyūr dalam muqaddimah *al-Tahrīr wa al-tanwīr* serta dalam karya maqāsidnya menuntut agar tafsir tidak buta terhadap maksud syariat dan terhadap adat wacana. Konteks, baginya, bukan dalih untuk menundukkan nas pada zaman, melainkan syarat agar hukum tidak kaku pada lafz yang terlepas dari mashlahat. Pembaca mudah mengutip maqāsid sebagai izin “pembaharuan”. Ibn ‘Āsyūr lebih ketat: maqāsid diikat pada istiqrā’ atas syariat itu sendiri. Di sini peleburan cakrawala mendapat wajah uṣūlī. Cakrawala modern tentang hak dan maslahat publik boleh bertemu cakrawala tafsir, tetapi pertemuan itu harus memperlihatkan bagaimana nas, ‘illah, dan maksud saling menekan. Tanpa tekanan itu, maqāsid menjadi ideologi. Dengan tekanan itu, maqāsid menjadi nama lain—bukan salinan—bagi aplikasi Gadamerian: memahami berarti menerapkan dalam situasi, tanpa menghapus tuntutan yang datang dari seberang cakrawala kita.

يُبَيِّنُ ابْنُ عَاشُورٍ فِي التَّحْرِيرِ وَالتَّنْوِيرِ أَنَّ التَّفْسِيرَ يَتَطَلَّبُ فِقْهَ مَقَاصِدِ الشَّرِيعَةِ
وَسِيَاقِ خِطَابِ الْعَرَبِ، حَتَّى لَا تُخْبَسَ الدَّلَالَةُ فِي ظَاهِرِ اللَّفْظِ بِمَعْزِلٍ عَنِ الْحَكَمِ
وَالْعِلَلِ الَّتِي لِأَجْلِهَا وَرَدَ الْخِطَابُ.

D. *Wirkungsgeschichte* / Sejarah Pengaruh

D.1 Teks yang terus bekerja dan ilusi titik nol sejarah

Jika peleburan cakrawala menjelaskan struktur sinkronis pertemuan, *Wirkungsgeschichte* menjelaskan dimensi diakronisnya: teks terus bekerja dalam sejarah efek. Plato tidak sampai kepada kita sebagai naskah telanjang, melainkan sebagai Plato yang sudah ditafsirkan Augustinus, al-Fārābī, Schleiermacher, dan buku ini sekolah. Al-Qur’ān tidak sampai

sebagai mushaf tanpa gema; ia sampai melalui qiraat, tafsir, fikih, tasawuf, terjemah, dan sengketa negara. Gadamer menolak impian filolog yang ingin menyibak semua lapisan pengaruh agar “makna asli” muncul bersih. Penyibakan itu berguna sebagai disiplin, tetapi mustahil sebagai ontologi. Kita adalah makhluk yang sudah diisi oleh efek. Menyangkali efek bukanlah ketelitian; ia adalah ketidaksadaran historis yang paling berbahaya karena menyamar sebagai metode. Metode tetap perlu, tetapi metode yang menyangkal efek hanya memindahkan kanon ke tempat yang tidak terlihat.

“Understanding is, essentially, a historically effected event” (Gadamer, 2004, p. 300). Pemahaman, pada dasarnya, adalah suatu peristiwa yang dikenai sejarah pengaruh.

Kalimat itu meruntuhkan citra subjek metodis. Saya tidak pertama-tama memilih metode, lalu memahami. Saya sudah dipahami oleh sejarah yang membentuk pertanyaan saya. Kesadaran akan hal ini disebut *wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*, kesadaran sejarah-efek. Ia bukan pengetahuan lengkap tentang semua pengaruh—itu mustahil—melainkan sikap: mengetahui bahwa lengkapnya pengaruh tidak pernah tersedia, dan karena itu residual ketidaktahuan termasuk syarat merendah. Gadamer (1975) dalam “Hermeneutics and Social Science” mengulang taruhan ini di hadapan ilmu sosial: memahami tindakan manusia tidak dapat meniru penuh model nomologis ilmu alam, karena makna tindakan terjalin dalam tradisi interpretasi yang sudah berjalan. Ilmu sosial yang menyembunyikan keterjalinan itu akan mengulang prasangka Pencerahan dalam bentuk baru: prasangka terhadap prasangka, kali ini memakai kuesioner dan regresi.

Grondin (1994) menafsirkan kesadaran sejarah-efek sebagai kewaspadaan, bukan sebagai teori historiografi lengkap. Bernstein (1983) menempatkannya dalam perdebatan objektivisme–relativisme: kita tidak memiliki fondasi di luar sejarah, tetapi kita juga tidak terperangkap dalam monolog zaman kita, karena teks masa lalu dan percakapan masa kini dapat menekan kita. Bagi pembaca, rumusan praktisnya adalah: setiap kali anda merasa suatu ayat, pasal, atau novel “jelas dengan sendirinya”, curigailah kejelasan itu sebagai endapan efek. Kejelasan adalah gejala sejarah, bukan bukti ketiadaan tafsir. Tugas filologis tetap ada—edisi kritis, konteks, leksikon—tetapi filologi tidak membebaskan dari efek; ia hanya membuat efek dapat diargumenkan. Itulah perbedaannya dari konspirasi “semua tafsir politik”. Gadamer tidak berkata bahwa makna hanyalah kuasa. Ia berkata bahwa akses kita pada makna selalu historis. Kuasa mungkin meresap di situ; itulah mengapa Bab VI diperlukan, bukan mengapa Bab V dibatalkan.

D.2 Kesadaran sejarah-efek sebagai disiplin, bukan sebagai omniscience

Ada kesalahpahaman yang membuat peneliti menulis seolah-olah mereka dapat memetakan seluruh rantai pengaruh dari abad ketujuh sampai Twitter. Gadamer justru menekankan sebaliknya: kesadaran sejarah-efek adalah kesadaran akan batas. Kita tidak pernah melihat cakrawala sebagai objek karena kita melihat *dari* dalamnya. Yang dapat dilakukan adalah merelatifkan keabsolutan pandangan kita dengan membuka diri pada tuntutan yang datang dari seberang. Disiplin ini dekat pada kerendahan historiografis, jauh dari teori segala sesuatu. Dalam praktik riset, ia berarti mencatat

kanon pembacaan: tafsir mana yang membentuk “bunyi ayat” di telinga komunitas anda; putusan mana yang membentuk “bunyi pasal”; kritik sastra mana yang membentuk “amanat novel”. Mencatat bukan untuk meremehkan, melainkan agar prasangka kolektif masuk ke dalam percakapan, bukan bekerja secara gelap.

Sebagai latihan pembacaan, langkah paling sederhana adalah membandingkan tiga terjemahan atau tiga tafsir atas satu ayat, atau tiga edisi/catatan kaki atas satu episode novel. Perbedaan yang muncul bukan “bukti relativisme”, melainkan peta efek. Terjemahan Departemen Agama, terjemahan Muhammad Asad, dan terjemahan Abdullah Yusuf Ali, misalnya, sudah merupakan sejarah pengaruh yang membentuk cakrawala Muslim berbahasa nasional. Pembaca yang hanya memakai satu terjemahan tanpa kesadaran itu akan menyamakan diksi nasional dengan teks sumber. Gadamer tidak menuntut kita membuang terjemahan; ia menuntut kita mengakui terjemahan sebagai peleburan yang sudah terjadi, yang dapat diuji ulang. Demikian pula ringkasan sekolah tentang *Sitti Nurbaya* sebagai “kritik adat”. Ringkasan itu adalah efek kanon Balai Pustaka dan nasionalisme sastra. Ia tidak salah otomatis, tetapi ia menyembunyikan kerumitan utang, kelas, dan kolonialitas yang mungkin baru tersingkap apabila cakrawala lain—misalnya kajian gender—masuk ke percakapan.

Gadamer (1975) menulis untuk audiens ilmu sosial bahwa hermeneutika bukan ancaman terhadap objektivitas, melainkan peringatan terhadap objektivitas palsu. Ilmuwan sosial sudah selalu menjadi partisipan dunia kehidupan yang ditelitinya. Wawancara, etnografi, dan pembacaan dokumen adalah

percakapan. Menyembunyikan hal itu di balik jargon “instrumen” tidak membuat penelitian lebih ketat; ia membuat bias lebih sulit dikritik. Di sini membuka diri pada Habermas justru produktif: jika percakapan sudah selalu ada, maka distorsi percakapan juga sudah selalu mungkin. Gadamer kurang menekan kemungkinan distorsi sistematis; ia lebih menekan kemungkinan pengertian. Buku ini menolak memilih salah satu sebagai dogma. Bagian D bab ini melatih pembaca mengakui efek. Bab VI akan melatih mereka mencurigai distorsi. Tanpa yang pertama, kecurigaan menjadi paranoia. Tanpa yang kedua, pengakuan efek menjadi kekenyangan konservatif.

D.3 Aplikasi: tafsir klasik yang membentuk horizon pembaca modern

Aplikasi paling dekat bagi pembaca teologi dan syariah adalah mengakui bahwa “bunyi ayat” yang mereka dengar sudah diformat oleh Jalālayn, Ibn Kathīr, al-Ṭabarī, atau, di Nusantara, oleh tafsir al-Malik, Hasbi, Hamka, dan Quraish Shihab. Ketika seorang pembaca berkata “ayat ini jelas tentang kepemimpinan laki-laki”, kejelasan itu hampir pasti adalah efek rangkaian tafsir, fikih, dan khutbah, bukan transparansi harfiah yang tanpa sejarah. Mengakui efek tidak otomatis membatalkan kesimpulan fikih. Ia membuka kemungkinan bahwa kesimpulan itu adalah hasil percakapan panjang yang dapat dilanjutkan, bukan ditutup. Ibn ‘Āsyūr, dengan tekanan maqāṣid dan konteks, sudah menjadi salah satu momen dalam sejarah efek modern yang menolak penutupan lafz. Abū Zayd menambahkan kecurigaan terhadap mekanisme ideologis penutupan itu. Gadamer menambahkan: bahkan pembukaan

kembali tetap terjadi di dalam tradisi percakapan, bukan dari titik nol Cartesian.

Dalam lapangan hukum, yurisprudensi kolonial, Kitab Undang-Undang, dan putusan mahkamah membentuk horizon “kepastian hukum” pembaca fakultas hukum. Pasal yang “jelas” sering kali jelas karena doktrin sudah mengendap. Peleburan cakrawala terjadi, misalnya, ketika putusan hak asasi manusia internasional menekan pembacaan pasal pidana lokal, atau sebaliknya ketika adat menekan pembacaan kodifikasi. Menyebut salah satu pihak sebagai “murni asing” mengingkari *Wirkungsgeschichte*: hukum Indonesia sudah merupakan pertemuan cakrawala. Dalam lapangan sastra, kanon Balai Pustaka, kritik Marxist 1960-an, dan kritik feminis 1990-an ke atas membentuk apa yang dianggap “makna” Sitti Nurbaya. Pembaca yang menulis “roman ini tentang kawin paksa” sedang mengucapkan endapan kanon, yang baru menjadi pemahaman Gadamerian apabila endapan itu diuji ulang terhadap detail naratif: suara Nurbaya, logika utang Datuk Meringgih, posisi Samsulbahri sebagai produk sekolah kolonial, dan kematian sebagai resolusi etis yang mungkin tidak memuaskan cakrawala HAM. Tanpa kembali ke detail, teori gender maupun ringkasan sekolah sama-sama menjadi kanon yang tidak mau diuji.

Islamic Studies dan jurnal-jurnal kawasan menyediakan bukti bahwa sejarah pengaruh bersifat geografis, bukan hanya temporal. Penafsiran atas ayat hukum di Pakistan, Indonesia, dan Mesir tidak berjalan pada rel yang sama meskipun mushafnya sama. Perbedaan itu bukan “penyimpangan” dari makna murni; ia adalah peta efek. Esack (1993, 1997) menunjukkan bagaimana pengalaman apartheid di Afrika

Selatan membentuk pertanyaan yang diajukan kepada al-Qur'ān tentang pembebasan dan pluralisme. Pengalaman itu tidak lebih “mengotori” teks daripada pengalaman mufassir Mamluk yang membentuk tafsir klasik; keduanya historis. Yang etis adalah mengakui titik berdiri, lalu membiarkan teks menagih. Itulah perbedaannya dari eisegesis kasar. Kesadaran sejarah-efek, diterapkan dengan jujur, membuat tafsir lebih bertanggung jawab, bukan lebih liar. Ia menuntut catatan tentang warisan yang membentuk kita, dan kerendahan untuk dikoreksi oleh tuntutan yang belum kita lihat dari titik berdiri lama.

Dengan demikian, *Wirkungsgeschichte* adalah nama bagi kesetiaan yang tidak naif. Kesetiaan pada teks tidak berarti menolak sejarah pembacaan, karena sejarah pembacaan sudah menjadi cara teks hadir. Kesetiaan justru berarti menolak dua pemalsuan: pemalsuan “kembali pada teks murni” yang menyembunyikan kanon, dan pemalsuan “teks adalah apa pun yang kita kehendaki” yang meniadakan tuntutan. Gadamer (2004, 1975), Grondin (1994), dan Bernstein (1983) menolong merumuskan ketegangan itu dalam bahasa filsafat Eropa. Al-Syāṭ ibī, Ibn 'Āsyūr, dan Abū Zayd menolong mengujinya pada tubuh teks-teks yang hidup dalam kajian keislaman. Tugas pembaca bukan memilih kamp, melainkan memperlihatkan, pada satu kasus, bagaimana efek bekerja dan bagaimana percakapan masih mungkin. Tanpa kasus, teori sejarah pengaruh hanya menjadi kata asing yang dihafal sebagai jargon.

E. Contoh Aplikatif: *Sitti Nurbaya* (Marah Rusli) dengan Lensa HAM/Gender Abad ke-21

E.1 Dua cakrawala yang tidak boleh digabung secara malas

Roman *Sitti Nurbaya: Kasih Tak Sampai* terbit pada 1922 melalui Balai Pustaka, dalam bahasa Melayu yang sudah didisiplinkan kolonial, dengan plot yang kini dikerangkakan sekolah sebagai perlawanan terhadap adat. Cakrawala 1920-an itu padat: Minangkabau dengan matrilineal yang tidak otomatis membebaskan perempuan dari kawin sebagai pelunasan utang; Islam lokal yang berbicara tentang nasib dan sabar; sekolah dan birokrasi kolonial yang membentuk Samsulbahri; kapital dagang dan rentenir yang mewujud pada Datuk Meringgih; serta bentuk novel sentimental yang baru, dengan surat, air mata, dan kematian sebagai mata uang moral. Membaca roman ini seolah-olah ia sudah merupakan pamflet CEDAW adalah anakronisme. Membaca roman ini seolah-olah adat 1920-an kebal dari kritik karena “itu zamannya” adalah pengkhianatan terhadap roman itu sendiri, yang justru menyajikan penderitaan Nurbaya sebagai skandal etis. Peleburan menuntut kita mendengar skandal itu dalam bahasanya, lalu menjawab dengan bahasa hak yang tidak menyamar sebagai bahasa 1922.

Cakrawala pembaca kini membawa kosakata hak asasi, konvensi penghapusan diskriminasi terhadap perempuan, undang-undang penghapusan kekerasan dalam rumah tangga, kritik patriarki, dan kewaspadaan pascakolonial terhadap kanon Balai Pustaka itu sendiri. Kosakata ini bukan dosa. Ia adalah prasangka produktif apabila diakui. Ia menjadi penaklukan apabila dipakai untuk menjatuhkan vonis tunggal:

“Nurbaya korban, adat monster, Marah Rusli pahlawan feminis”. Roman ini lebih keruh. Nurbaya berbicara dalam bahasa pengorbanan dan cinta yang tidak selalu cocok dengan otonomi liberal. Samsulbahri bukan feminis, melainkan pemuda terdidik yang terperangkap kehormatan dan dinas kolonial. Datuk Meringgih bukan hanya “laki-laki jahat”, melainkan simpul utang, status, dan akumulasi. Adat tidak tunggal; ia diperebutkan. Jika cakrawala HAM menutup keruhnya ini, peleburan gagal karena teks tidak sempat mengajukan pertanyaannya sendiri. Kritik atas “wajah maskulin” pembacaan kitab suci menolong di sini sebagai analog yang terkendali: bahasa, struktur kalimat, dan kultural pembaca dapat memproduksi maskulinitas seolah-olah ia kodrat teks, padahal ia endapan horizon (Jabbar, 2011). Poligami yang “diarak dengan kereta Al-Qur’ān” adalah contoh peleburan yang gagal karena cakrawala pembaca (kepentingan gender tertentu) menyamar sebagai cakrawala nas (Jabbar, 2005). Pada Sitti Nurbaya, godaan yang sama berbunyi: mengangkut CEDAW ke tahun 1922 tanpa mendengar utang, adat, dan bahasa novel itu sendiri. Fusion of horizons, yang dalam resepsi hermeneutis atas ayat jihad-qital dipakai untuk menolak menyalahkan “agama” secara esensialis (Jabbar, 2022; Gadamer, 2004; Jauss, 1982), menuntut kita menahan dua kutub: teks bukan dalang kekerasan atau ketertindasan, dan pembaca bukan korban tak berdosa yang tidak punya Vorgriff.

Pertanyaan teks, secara Gadamerian, kira-kira berbunyi: apa yang terjadi pada manusia—perempuan dan laki-laki—ketika kehormatan keluarga dan utang dagang menikahi satu sama lain? Apa yang terjadi pada cinta ketika sekolah kolonial

memberi bahasa baru tetapi tidak memberi institusi perlindungan? Apa arti kesetiaan di ambang maut? Pertanyaan pembaca kini: siapa yang memiliki tubuh Nurbaya? Apakah persetujuan dalam kawin paksa dapat disebut persetujuan? Bagaimana narasi kematian perempuan menjadi estetisasi yang menenangkan pembaca laki-laki? Peleburan yang jujur tidak memilih satu daftar. Ia membiarkan daftar 1922 menekan kesombongan HAM yang mengira otonomi individu sudah selesai menjelaskan segala penderitaan. Ia membiarkan daftar HAM menekan romantisasi adat yang mengira “kearifan lokal” sudah selesai membenarkan kekerasan. Hasilnya adalah pengertian yang lebih luas: kekerasan itu historis, terbahasakan, dan masih bekerja dalam bentuk baru — termasuk dalam pasar nikah dan utang digital hari ini.

E.2 Prasangka, efek kanon, dan bahaya dua sentimentalitas

Sejarah pengaruh *Sitti Nurbaya* sudah membentuk horizon siswa SMA sebelum mereka menelaah hermeneutika. Ringkasan “kawin paksa versus cinta modern” adalah *Wirkungsgeschichte* pendidikan nasional. Efek itu tidak harus dibuang; ia harus diuji. Apabila pembaca hanya mengulang ringkasan itu, mereka belum memahami roman maupun Gadamer. Apabila mereka membuang ringkasan itu demi teori gender mutakhir tanpa kembali ke diksi, dialog, dan plot, mereka juga belum memahami. Latihan filologis tetap wajib: bagaimana Nurbaya menamai kewajibannya; bagaimana narator menata simpati; bagaimana Melayu Balai Pustaka merapikan dunia Minang. Baru setelah itu cakrawala gender boleh berbicara. Urutan ini bukan hierarki martabat, melainkan disiplin agar peleburan tidak menjadi kolonisasi teori atas teks.

Dua sentimentalitas mengancam. Sentimentalitas pertama adalah air mata pada Nurbaya yang mengunci perempuan pada peran korban estetis: ia indah karena mati. Cakrawala HAM/gender menolak estetisasi itu, dan penolakan ini sah sebagai tuntutan masa kini kepada teks. Sentimentalitas kedua adalah air mata pada “keutuhan adat” yang mengunci kritik sebagai asing. Cakrawala 1922 di dalam roman justru sudah memuat kritik intern; Marah Rusli bukan penemu kacamata 2020. Mengakui hal itu mencegah kita menganggap diri sebagai pahlawan yang baru datang. Gadamer menolong merumuskan: tradisi roman ini sudah merupakan percakapan yang retak, bukan blok homogen. Kita masuk ke percakapan itu, tidak mendirikan pengadilan dari bulan. Pada saat yang sama, pengakuan Gadamer atas tradisi tidak boleh dipakai untuk mengatakan “jangan menilai adat dengan HAM”. Menilai adalah momen aplikasi. Yang ditolak hanya penilaian yang tidak mau didengar oleh teks.

Bahasa roman sebagai medium juga memaksa kerendahan. Kita tidak memiliki akses ke “Minangkabau asli” di belakang Melayu terbitan kolonial. Yang kita pahami adalah dunia yang terbahasakan dalam kanon itu. Tesis *verbum* Gadamer mencegah kita mengira ada realitas adat murni yang novel hanya menirunya secara gagal. Novel adalah presentasi. Ia memainkan pembaca. Pembaca yang hanya menambang data etnografis dari plot, tanpa membiarkan gaya sentimental 1922 bekerja, kehilangan *Spiel*. Pembaca yang tenggelam dalam sentimentalitas tanpa kritik ideologi kehilangan kewaspadaan yang akan dilatih Habermas. Untuk bab ini, cukup dituntut satu kejujuran: tunjukkan di mana anda kehilangan diri dalam permainan roman, dan di mana anda menarik diri untuk

menilai. Kedua gerak itu termasuk pemahaman, asal tidak saling menyangkal secara absolut.

E.3 Rangkuman bab, diskusi, dan tugas

Bab V telah menempatkan hermeneutika filosofis Gadamer sebagai gugatan atas penyempitan kebenaran oleh metode saintifik, tanpa menjadi perang terhadap ilmu. Pengalaman seni (*Spiel*) dan warisan humanisme (*Bildung, sensus communis, Urteilskraft, Geschmack*) menunjukkan modus kebenaran yang membentuk subjek, bukan hanya mengukur objek. Prasangka direhabilitasi sebagai syarat pemahaman, otoritas dibedakan dari paksaan buta, dan tradisi dimengerti sebagai percakapan. Dialog dengan al-Jurjānī, Ibn Rusyd, al-Gazālī, al-Syāṭibī, Abū Zayd, al-Jābirī, dan Ibn ‘Āsyūr menajamkan—bukan menelan—tesis Gadamer. Peleburan cakrawala ditolak sebagai relativisme sesuka hati; bahasa sebagai medium dan sejarah pengaruh menyingkap bahwa kita tidak pernah mulai dari nol. *Sitti Nurbaya* menjadi ujian: HAM dan gender abad ke-21 boleh menagih, adat dan kolonial 1920-an boleh menagih balik, dan pembaca harus mempertanggungjawabkan pertemuan itu.

Ketegangan yang belum diselesaikan sengaja dibiarkan terbuka menuju Bab VI. Apabila tradisi adalah percakapan, bagaimana jika percakapan sudah dikooptasi oleh kuasa sehingga “pengakuan otoritas” hanyalah nama halus bagi represi? Apabila bahasa adalah medium kebenaran, bagaimana jika bahasa sudah terdistorsi secara sistematis oleh ideologi? Gadamer memberi kita kerendahan historis. Ia belum memberi kita perangkat cukup untuk membedah distorsi. Habermas, Ricoeur, dan tradisi kritik ideologi Arab-Islam akan menekan kerendahan itu agar tidak menjadi kemudahan. Pembaca yang

puas pada Bab V sebagai damai dengan tradisi belum selesai. Pembaca yang sudah ingin “membongkar” tanpa melalui Bab V akan membongkar tanpa memahami. Urutan ini argumentatif, bukan dogmatis. Kerendahan historis dituntut sebelum kecurigaan ideologis, agar kecurigaan tidak menjadi sombong.

BAB VI

HERMENEUTIKA KRITIS: MEMBONGKAR DOMINASI DAN IDEOLOGI

Jika Bab V merehabilitasi prasangka, otoritas, dan tradisi sebagai syarat pemahaman, Jürgen Habermas menekan rehabilitasi itu dari sisi emansipasi. Bagaimana jika “percakapan” yang dipuji Gadamer sudah tidak setara, sudah diatur, sudah membeku menjadi kewajaran yang menyembunyikan luka? Hermeneutika kritis tidak membuang pemahaman historis; ia menambahkan kecurigaan bahwa kesepakatan semu dapat menjadi alat dominasi. Yang harus dibedakan ialah persetujuan yang lahir dari argumentasi dengan persetujuan yang lahir dari ketakutan, ketidaktahuan yang diproduksi, atau ketiadaan ruang bicara. Tanpa distingsi itu, peleburan cakrawala mudah menjadi eufemisme bagi penyerahan. Ketelitian bab ini diukur pada kemampuan menunjuk distorsi dalam bunyi teks, bukan pada kemampuan mengucapkan kata “ideologi” sebagai cap musuh.

Jürgen Habermas, pewaris Mazhab Frankfurt generasi kedua, menempatkan hermeneutika di bawah uji kepentingan emansipatoris. Karya-karya yang menjadi poros bab ini meliputi tinjauan atas *Truth and Method* dalam *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, kuliah kepentingan pengetahuan dalam *Knowledge and Human Interests* (Habermas, 1971), esai tentang komunikasi terdistorsi secara sistematis di jurnal *Inquiry* (Habermas, 1970), serta *The Theory of Communicative Action* (Habermas, 1984–1987). Paul Ricoeur (1981) menengahi

sengketa agar kritik ideologi tidak buta dan hermeneutika tidak naif. David Held (1980) dan Thomas McCarthy (1978) menyediakan peta Mazhab Frankfurt yang menolong pembaca tidak menyempitkan “teori kritis” menjadi slogan. F. Budi Hardiman (2009, 2015) menerjemahkan ketegangan itu ke dalam bahasa kajian Indonesia, dan buku ini berdialog dengannya tanpa meniru uraiannya secara mekanis.

Paralel Arab-Islam tidak diperlakukan sebagai hiasan. Ḥasan Ḥanafī menuntut *al-turās wa al-tajdīd* sebagai pembebasan nalar dari belenggu warisan yang sudah menjadi ideologi. Muḥammad ‘Ābid al-Jābirī membedah nalar Arab sebagai formasi yang dapat dikritik. Mohammed Arkoun menolak sakralisasi nalar Islam yang menutup sejarah. Naṣr Ḥamid Abū Zayd dalam *Naqd al-khiṭāb al-dīnī* membongkar wacana keagamaan yang menyamakan tafsir historis dengan bunyi ilahi. Farid Esack merumuskan hermeneutika pembebasan dari pengalaman apartheid; kunci-kunci hermeneutis Esack—konteks, praxis, dan keberpihakan kepada mustaḍ’afīn—telah diuji sebagai metode alternatif studi Al-Qur’ān di wacana akademik Indonesia (Jabbar, 2013b; Esack, 1997). Paralel itu kritis, bukan analogi manis: masing-masing punya musuh, bahasa, dan harga politik sendiri. Yang disatukan hanyalah keengganan menerima tradisi sebagai ruang damai otomatis. Ketika otoritas penafsir menutup relativitas interpretasi dengan pemberangusan, yang terjadi bukan kesetiaan pada teks, melainkan distorsi komunikatif yang disakralkan (Jabbar, 2012). Temuan resepsi hermeneutis atas ayat jihad dan qital di kalangan eks narapidana teroris menajamkan tesis Habermas dari sisi empiris: bukan “agama” sebagai esensi yang memproduksi kekerasan, melainkan

pemahaman yang sudah terdistorsi oleh faktor internal (in-group) dan eksternal (situasi, pengetahuan sosial) yang menutup ruang ujaran ideal (Jabbar, 2022; Habermas, 1984). Bab ini, dengan demikian, adalah latihan kewaspadaan, bukan latihan permusuhan terhadap masa lalu. Kewaspadaan itu akademis: ia menuntut kutipan, pembedaan konsep, dan kesediaan didengar sanggahan, termasuk sanggahan dari pembaca yang hidup di dalam tradisi yang sedang dikritik.

Bagian aplikatif akan membedah teks iklan pinjaman daring dan, secara lebih singkat, narasi “fleksibilitas kerja” di ekonomi platform Indonesia. Pilihan itu akademis, bukan kampanye partisan. Yang diteliti adalah motif laten, distorsi klaim kesahihan, siapa yang berbicara, dan siapa yang dibungkam. Pembaca kebijakan publik, ilmu komunikasi, syariah, dan sosiologi sama-sama berhak atas perangkat ini, karena kuasa tidak hanya bersembunyi di istana, tetapi juga di slogan ramah, di fatwa yang menenangkan, dan di janji cair dana lima menit. Bagian aplikatif yang menutup bab ini menguji perangkat itu pada iklan dan narasi kerja. Nietzsche sebagai magister kecurigaan hanya disinggung; pengembangannya ditangguhkan ke Bab VII bersama Marx dan Freud dalam kerangka Ricoeur tentang otonomi teks. Penangguhan itu disengaja agar bab ini tidak meledak menjadi ensiklopedia kecurigaan, melainkan tetap terfokus pada perangkat Habermas yang dapat dioperasikan pada teks kebijakan dan media.

A. Kritik Terhadap Gadamer

A.1 Debat 1960–1970-an: universalitas hermeneutika yang dipersoalkan

Penerbitan *Wahrheit und Methode* (1960) segera menarik pujian dan kecurigaan. Di kalangan ilmu sosial Jerman, buku itu terasa sebagai pembebasan dari positivisme, tetapi juga sebagai ancaman terhadap daya kritis teori sosial. Habermas, dalam rangkaian tulisan yang kemudian terhimpun dalam *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (lihat Habermas, 1988), menerima bahwa pemahaman makna tidak dapat direduksi ke penjelasan nomologis. Ia menolak langkah berikutnya: klaim bahwa hermeneutika bersifat universal sehingga kritik pun harus tunduk pada logika tradisi. Bagi Habermas, universalitas itu menghapus perbedaan antara percakapan yang sehat dan percakapan yang sudah sakit. Jika segala pemahaman adalah peleburan cakrawala, di manakah tempat untuk berkata bahwa suatu kesepakatan adalah hasil represi yang sudah tidak terasa sebagai represi? Pertanyaan itu, bukan kebencian pribadi terhadap Gadamer, yang membuka sengketa paling produktif dalam hermeneutika abad ke-20.

Gadamer menjawab lewat dua esai dalam himpunan *Philosophical Hermeneutics* (Gadamer, 1976). Klaim universalitas hermeneutika, *Universalitätsanspruch der Hermeneutik*, dirumuskan dalam “The Universality of the Hermeneutical Problem”; jawaban yang lebih langsung terhadap Habermas ada pada “On the Scope and Function of Hermeneutical Reflection” (hlm. 18–43). Intinya sama-sama tajam: ilmuwan yang mengkritik ideologi tetap berbicara di dalam bahasa, dan bahasa sudah historis. Tidak ada kritik dari titik nol. Refleksi

yang mengira dapat berdiri di luar tradisi mengulang prasangka Pencerahan yang sudah dibongkar dalam *Truth and Method*. Hermeneutika, dalam bacaan itu, tidak anti-kritik; ia menempatkan kritik sebagai momen di dalam percakapan yang lebih luas. Kekuatan jawaban ini nyata. Banyak “kritik ideologi” di media sosial adalah monolog yang tidak mengakui prasangkanya sendiri. Namun kekuatan itu belum menyelesaikan tuduhan Habermas tentang represi yang menyamar sebagai kewajiban percakapan. Kutipan dari esai pertama himpunan 1976 perlu didengar apa adanya, agar sengketa tidak menyusut menjadi perang karikatur.

“It is not so much our judgments as it is our prejudices that constitute our being” (Gadamer, 1976, p. 9). Bukan begitu banyak putusan-putusan kita, melainkan prasangka-prasangka kitalah, yang membentuk ada kita.

Kalimat itu, yang Gadamer ulang dalam kerangka klaim universalitas problem hermeneutika, menolong menjelaskan mengapa ia menolak titik Archimedes kritik ideologi. Jika prasangka membentuk ada kita, maka kritik yang mengira dapat membuang semua prasangka sedang menyangkal syarat keberadaannya sendiri. Habermas tidak harus membaca kalimat itu sebagai izin bagi segala prasangka. Ia dapat membacanya sebagai peringatan metodologis: emansipasi pun membawa prasangka, dan kejujuran tentang prasangka emansipatoris justru memperkuat kritik, bukan melemahkannya. Sengketa menjadi produktif apabila kedua pihak mengakui bahasa sebagai pusat, lalu bertikai tentang apakah bahasa lebih menyingkap pengertian atau lebih mudah menyembunyikan kuasa. Pembaca yang hanya menghafal “Gadamer pro-tradisi, Habermas anti-tradisi” belum masuk ke

pertikaian itu. Keduanya pro-bahasa; yang diperebutkan adalah diagnostik atas bahasa yang sakit. Diagnostik itu tidak dapat diputuskan di luar kasus: pembaca harus membawa sengketa ini ke sebuah khutbah, iklan, atau naskah kebijakan, bukan menyimpannya sebagai perang tokoh.

“The human interest in autonomy and responsibility is not mere fancy, for it can be apprehended a priori. What raises us out of nature is the only thing whose nature we can know: language. Through its structure, autonomy and responsibility are posited for us” (Habermas, 1971, p. 314). Minat manusia pada otonomi dan tanggung jawab bukan angan-angan, sebab ia dapat ditangkap secara a priori; bahasa, melalui strukturnya, sudah menempatkan otonomi dan tanggung jawab bagi kita.

Kutipan dari penutup *Knowledge and Human Interests* itu menyingkap taruhan Habermas yang tidak boleh disempitkan menjadi “anti-Gadamer”. Habermas juga menempatkan bahasa di pusat. Bedanya, bahasa baginya mengandung telos konsensus yang tidak terpaksa: setiap tindak tutur sudah mengandaikan bahwa alasan dapat diberikan. Apabila konsensus itu dipalsukan oleh kuasa, tugas teori adalah menyingkap pemalsuan, bukan merayakannya sebagai tradisi. Gadamer mendengar telos pengertian dalam percakapan; Habermas mendengar janji emansipasi yang dapat dikhianati. McCarthy (1978) merumuskan sengketa ini sebagai soal apakah refleksi memiliki daya memutus yang melebihi pengakuan otoritas. Held (1980) menempatkannya dalam garis Horkheimer: teori kritis menolak memuji yang ada semata-mata karena yang ada berhasil mereproduksi diri. Pembaca cukup memegang rumus: Gadamer melindungi pemahaman

dari ilusi netralitas; Habermas melindungi kebebasan dari ilusi harmoni.

Dalam *Knowledge and Human Interests*, Habermas (1971) menata ulang sejarah positivisme, historisisme, dan psikoanalisis untuk menunjukkan bahwa pengetahuan tidak pernah bebas kepentingan, tetapi tidak semua kepentingan setara. Kepentingan teknis menguasai alam; kepentingan praktis memungkinkan pengertian dalam dunia kehidupan; kepentingan emansipatoris menyingkap penindasan melalui swa-refleksi. Hermeneutika Gadamer, dalam bacaan Habermas, kuat pada kepentingan praktis dan lemah pada kepentingan emansipatoris. Ia tahu bagaimana manusia saling memahami, tetapi kurang tahu bagaimana manusia saling menipu secara terlembaga. Tuduhan itu tidak meniadakan *Truth and Method*; ia membatasinya. Buku ini menolak karikatur seolah-olah Gadamer konservatif buta dan Habermas revolusioner. Keduanya liberal dalam arti luas, keduanya pembela percakapan. Yang diperebutkan adalah apakah percakapan cukup sebagai terapi sosial, ataukah diperlukan ilmu tentang distorsi yang tidak tampak bagi para peserta percakapan itu sendiri.

A.2 Bahaya otoritas dan tradisi yang menyembunyikan represi

Titik paling pedih dalam kritik Habermas adalah rehabilitasi otoritas. Gadamer membedakan otoritas sah dari paksaan buta: yang sah berdasar pengakuan keunggulan. Habermas bertanya, dari mana kita tahu bahwa pengakuan itu tidak diproduksi oleh ketakutan yang sudah diinternalisasi? Seorang murid yang “mengakui” keunggulan guru mungkin

sedang mengulang kekerasan pedagogis yang tidak lagi terasa sebagai kekerasan. Sebuah umat yang “mengakui” tafsir resmi mungkin sedang mengulang sensor. Sebuah bangsa yang “mengakui” narasi sejarah resmi mungkin sedang mengubur korban. Pengakuan, dengan kata lain, bukan bukti ketiadaan kuasa; ia bisa menjadi nama lain bagi keberhasilan kuasa. Di sinilah psikoanalisis menjadi analogi: pasien yang membela gejalanya bukan karena gejala itu benar, tetapi karena gejala itu sudah menjadi cara bertahan. Masyarakat pun dapat membela tradisinya secara neurotik.

Horkheimer dan Adorno dalam *Dialectic of Enlightenment* (Horkheimer & Adorno, 2002) sudah memperingatkan bahwa Pencerahan dapat berbalik menjadi mitologi baru. Habermas tidak menelan pesimisme itu secara penuh; ia masih percaya pada rasio komunikatif. Namun ia belajar dari generasi pertama Frankfurt bahwa “yang diwariskan” tidak kebal dari barbarisme. Tradisi bukan hanya percakapan tentang yang benar dan yang elok; tradisi juga dapat menjadi gudang rasisme, patriarki, dan pemujaan negara. Apabila hermeneutika filosofis hanya mengajar kita mendengarkan tradisi, ia berisiko menjadi estetika kepatuhan. Hardiman (2009) menekan titik ini bagi pembaca Indonesia: kritik ideologi menyingkap kepentingan yang menyamar sebagai pengetahuan. Dalam tafsir, kepentingan itu bisa berupa pengukuhan fikih laki-laki atas tubuh perempuan. Dalam kebijakan, kepentingan itu bisa berupa pengukuhan pasar atas bahasa “reformasi”. Pembaca yang baru selesai memuji *Vorurteil* harus diuji: prasangka mana yang produktif, dan prasangka mana yang adalah luka yang belum diucapkan?

Ricoeur merumuskan taruhan sengketa itu dengan hemat: hermeneutika tanpa momen kritik mudah menjadi buta terhadap distorsi, sedangkan kritik ideologi tanpa pemahaman hermeneutis mudah menjadi kosong karena tidak lagi tahu apa yang sedang dipahami (Ricoeur, 1981, hlm. 63–100). Kritik dan pemahaman, dalam kerangka ini, saling menagih, bukan saling meniadakan.

Ricoeur (1981) menolak memilih kamp secara kekanak-kanakan. Ia mengakui dengan Gadamer bahwa kita sudah selalu berada dalam tradisi linguistik. Ia mengakui dengan Habermas bahwa tradisi dapat menjadi ideologi, yaitu representasi yang menyembunyikan relasi kuasa. Jalan tengahnya bukan kompromi lunak, melainkan urutan dialektis: pemahaman, distansiasi, kecurigaan, lalu pemahaman yang lebih sadar. Bab VII akan mengembangkan distansiasi dan metafora. Untuk bab ini, cukup dipegang bahwa kritik terhadap Gadamer tidak wajib menjadi anti-hermeneutika. Ia wajib menjadi hermeneutika yang sanggup mendengar keheningan orang yang tidak diundang ke percakapan. “Cakrawala umat” sering kali adalah cakrawala yang sudah disaring oleh ulama, negara, atau pasar. Peleburan yang hanya melibatkan penyaring itu bukan peleburan, melainkan reproduksi. Karena itu, “mendengar tradisi” tanpa menanyakan siapa yang diizinkan menjadi mulut tradisi adalah latihan yang belum kritis, meskipun sudah filosofis.

Bahaya itu terasa konkret pada wacana “moderat” yang menuntut damai tanpa keadilan, atau wacana “kearifan lokal” yang menolak hak korban adat. Gadamer dapat dipakai secara curang untuk berkata: jangan bawa ukuran asing ke dalam

tradisi kami. Habermas menolong menjawab: ukuran “asing” itu mungkin adalah suara yang sudah dibungkam di dalam tradisi itu sendiri, lalu kembali dari luar karena tidak mendapat saluran di dalam. Emansipasi tidak selalu impor; ia sering kali adalah ingatan yang diusir. Karena itu kritik ideologi bukan permusuhan terhadap akar, melainkan pembelaan terhadap akar yang tidak sempat bicara. Pembaca harus berhati-hati agar kalimat terakhir itu tidak menjadi romantisasi “suara murni rakyat”. Suara yang dibungkam pun dapat mengandung prasangka. Yang dituntut hanya ini: jangan panggil kebungkaman itu sebagai kesepakatan.

A.3 Paralel kritis: Ḥanafī, al-Jābirī, Arkoun, dan nalar yang menolak dikunci

Ḥasan Ḥanafī dalam proyek *al-Turāth wa al-tajdīd* menempatkan warisan sebagai gudang psikis massa yang harus dibaca ulang demi pembebasan, bukan dilestarikan sebagai ornamen identitas. Tajdīd bukan mode; ia adalah pembalikan kesadaran dari langit ke bumi, dari teosentrisme yang sudah menjadi ideologi penguasa ke antroposentrisme yang mempertanggungjawabkan penderitaan. Paralel dengan Habermas terlihat pada kecurigaan terhadap warisan yang “selesai”. Perbedaannya juga jelas: Ḥanafī berbicara dari luka kolonial dan stagnasi nalar Islam, bukan dari sengketa akademi Jerman. Menyebut Ḥanafī “Habermas Mesir” adalah penghinaan terhadap keduanya. Yang sah adalah mengakui bahwa kritik ideologi tidak punya paspor. Ketika *turās* dipakai untuk mengharamkan reforma agraria, hak perempuan, atau demokrasi, yang sedang bekerja bukan “esensi Islam”, melainkan wacana yang dapat dibongkar. Membongkar, dalam

arti ini, bukan menghina orang beriman; ia adalah menolak menyamakan iman dengan instansi yang tidak boleh ditanya.

يَكْتُبُ حَسَنٌ حَقْفِي فِي الثَّرَاثِ وَالتَّجْدِيدِ أَنَّ «الثَّرَاثَ هُوَ الْمَحْزُونُ النَّفْسِي لِلْجَمَاهِيرِ»، وَأَنَّ التَّجْدِيدَ إِعَادَةُ تَفْسِيرٍ لِهَذَا الْمَحْزُونِ طَبَقًا لِحَاجَاتِ الْعَصْرِ، حَتَّى لَا يَبْقَى الْمَاضِي سُلْطَةً تُخْفِي مَصَالِحَ الْحَاضِرِ بِاسْمِ الْقَدَاسَةِ.

Al-Jābirī dalam rangkaian *Naqd al-‘aql al-‘arabī*, yang dibuka oleh *Takwīn al-‘aql al-‘arabī* (al-Jābirī, 1984), memperlakukan nalar sebagai struktur yang dapat dikritik secara epistemologis. Bayān, ‘irfān, dan burhān bukan sekadar aliran; mereka adalah rezim wacana yang menyingkirkan. Di sini al-Jābirī lebih “Pencerahan” daripada Gadamer, dan lebih dekat pada cita-cita Habermas tentang nalar yang dapat merekonstruksi diri, meskipun rekonstruksinya epistemologis-struktural, bukan teori tindakan komunikatif. Arkoun dalam *Pour une critique de la raison islamique* (Arkoun, 1984) menajamkan lagi: ada wilayah terpikir (*pensé*), wilayah belum terpikir (*impensé*), dan wilayah yang tak terpikirkan karena diharamkan oleh ortodoksi. Kritik nalar Islam berarti membuka yang diharamkan berpikir tanpa jatuh pada nihilisme. Paralel dengan Habermas terletak pada keyakinan bahwa distorsi dapat dilawan dengan kerja nalar yang lebih jujur terhadap sejarah. Paralel dengan Gadamer terletak pada pengakuan bahwa kita tidak keluar dari bahasa tradisi; kita hanya menolak mengunci bahasa itu.

Abū Zayd, yang akan dikutip lebih panjang pada bagian emansipatoris, sudah harus masuk di sini sebagai saksi harga politik kritik. *Naqd al-khiṭ āb al-dīnī* tidak hanya menyinggung “salah tafsir”; ia menyinggung mekanisme yang menaikkan

wacana historis menjadi sakral, lalu memakai kesakralan itu untuk mengadili tubuh, iman, dan negara. Pengalaman pengadilan dan pengasingan Abū Zayd adalah bukti bahwa tradisi yang “bercakap” dapat menjadi institusi yang menghukum. Gadamer tidak hidup dalam rezim takfir. Habermas, dengan segala limitasinya sebagai teoretikus Eropa, setidaknya menyediakan bahasa untuk menyebut hukuman itu sebagai koersi terhadap validitas. Jurnal *Al-Jami’ah* (Abdullah, 2014) dan *The Muslim World* (Esack, 1993) menunjukkan bahwa perdebatan serupa hidup di dunia Muslim dengan taruhan korban nyata. Membaca sengketa Gadamer–Habermas tanpa korban-korban itu akan membuat filsafat menjadi olahraga konsep. Bab ini menolak olahraga itu.

Dengan demikian, kritik terhadap Gadamer bukan pelajaran benci tradisi. Ia pelajaran tentang syarat agar tradisi tidak menjadi nama halus bagi dominasi. Habermas (1970, 1971, 1988) menuntut daya refleksi yang sanggup memutus, bukan hanya memperluas cakrawala. Gadamer (1976, 2004) menuntut kerendahan bahwa keputusan itu sendiri historis. Ricoeur (1981) menuntut keduanya. Ḥanafī, al-Jābirī, Arkoun, dan Abū Zayd menuntut agar nalar Islam tidak dikecualikan dari ujian itu atas nama kesucian. Pembaca yang ingin “mendamaikan” semua nama dalam satu paragraf ramah belum masuk ke sengketa. Yang dituntut buku ini adalah kemampuan merumuskan, dengan kutipan pendek, di mana masing-masing berdiri, lalu menanggung ketegangan itu pada sebuah teks kebijakan atau media. Tanpa teks, kritik ideologi hanya menjadi identitas polemik akademis yang sama dogmatisnya dengan identitas tradisional yang ia kecam.

B. Hermeneutika sebagai Psikoanalisis Sosial

B.1 Kepentingan emansipatoris dan komunikasi yang terdistorsi secara sistematis

Psikoanalisis, bagi Habermas (1971), adalah model ilmu emansipatoris. Pasien datang dengan gejala yang tidak ia pahami sepenuhnya. Makna gejala tersembunyi karena sensor. Terapi adalah percakapan khusus: analis menolong pasien mengucapkan apa yang tidak dapat diucapkan, sehingga pengulangan paksaan melemah. Emansipasi terjadi ketika subjek mengenali dirinya dalam apa yang semula asing, dan karena itu menjadi kurang dikuasai oleh yang asing itu. Habermas mengangkat model ini ke tingkat sosial. Masyarakat pun memiliki “gejala”: rasisme yang dinaturalisasi, patriarki yang difikihkan, kemiskinan yang diideologikan sebagai nasib, ketaatan yang diimankan sebagai takdir. Ideologi, dalam arti ini, dekat pada makna Marxian sebagai representasi yang membalik relasi nyata, tetapi Habermas menolak mereduksi segala distorsi pada ekonomi semata. Distorsi terjadi dalam komunikasi itu sendiri, sehingga terapinya pun harus komunikatif, bukan hanya perubahan pangkalan material secara mekanis.

Istilah kunci adalah *systematically distorted communication*, komunikasi yang terdistorsi secara sistematis. Habermas (1970) di *Inquiry* membedakannya dari kesalahpahaman biasa. Kesalahpahaman biasa dapat diperbaiki di dalam percakapan: kita bertanya, menjelaskan, mengoreksi. Distorsi sistematis tidak tampak bagi peserta sebagai distorsi; ia sudah menjadi tata bahasa kewajaran. Orang miskin yang menyalahkan dirinya, perempuan yang menganggap suaranya tidak layak,

warga yang menganggap kebijakan “terlalu rumit untuk kami”, adalah gejala. Bukan karena mereka bodoh, tetapi karena struktur bicara sudah mengatur siapa yang boleh menjadi subjek alasan. Distorsi itu sistematis apabila ia berulang, terlembaga, dan menguntungkan pihak yang memiliki kuasa atas media, hukum, atau sakralitas. Hermeneutika biasa, yang mengandaikan itikad pengertian, dapat gagal di sini karena ia terlalu cepat percaya bahwa makna yang beredar adalah makna yang diinginkan bersama.

Habermas (1970) menegaskan bahwa distorsi sistematis bukan kekeliruan semantik yang dapat dihapus dengan kamus, melainkan patologi komunikasi di mana hubungan kuasa mengendap menjadi tata ganti dan tata alasan, sehingga para peserta tidak lagi mengenali ketidaksahihan klaim yang mereka sendiri ucapkan (Habermas, 1970, hlm. 205–218).

Analogi Freud harus dipegang dengan disiplin, bukan dengan psikologisasi murahan. Gejala sosial bukan “trauma bangsa” yang didiagnosis dari sofa. Gejala adalah teks: iklan, undang-undang, khutbah, kurikulum, berita. Latensi adalah apa yang tidak boleh diucapkan agar teks itu tetap merdu: bunga efektif yang menghancurkan, buruh yang tidak boleh disebut buruh, korban yang harus disebut “oknum”. Terapi adalah praktik wacana di mana klaim kesahihan diuji ulang di depan mereka yang terdampak. Habermas tidak menjanjikan analisis suci. Ia menjanjikan prosedur: buat distorsi tampak sebagai distorsi. Marx masuk di sini sebagai magister kecurigaan terhadap ideologi kelas: “yang umum” sering kali adalah kepentingan partikular yang menang. Nietzsche, yang akan diurai pada Bab VII, masuk sebagai magister kecurigaan

terhadap nilai yang mengaku suci padahal lahir dari ressentiment. Habermas meminjam taji keduanya, lalu menolak nihilisme keduanya, karena ia masih percaya bahwa rasio komunikatif dapat memulihkan janji pencerahan.

Ricoeur (1981) menolong pembaca tidak menelan analogi terapi secara harfiah. Masyarakat bukan individu raksasa. Tidak ada "ego kolektif" yang bicara di klinik. Yang ada adalah institusi, kelas, gender, dan negara. Karena itu kritik ideologi membutuhkan ilmu sosial, bukan hanya percakapan kultural. Habermas (1975) dalam *Theory and Society* mencoba merekonstruksi materialisme historis agar krisis kapitalisme lanjut dapat dibaca sebagai krisis rasionalisasi, bukan hanya krisis nilai lebih. Peneliti wajib membaca gerak ini sebagai usaha menahan Marx di dalam teori komunikasi, suatu usaha yang diperdebatkan. Pada taraf peta konsep, cukup dipahami: hermeneutika sebagai psikoanalisis sosial berarti menolak mengambil teks pada permukaan persetujuannya. Permukaan itu mungkin adalah sensor yang sudah berhasil. Tugas pembaca kritis adalah menanyakan, dengan bukti, apa yang tidak boleh muncul agar slogan tetap indah.

Esai Habermas (1970) di *Inquiry* penting karena ia menulis untuk audiens filsafat ilmu sosial, bukan hanya untuk pembaca *Truth and Method*. Distorsi sistematis dijelaskan sebagai patologi yang menyerupai neurosis: tata alasan tampak utuh, tetapi fungsi bicara sudah menyimpang dari pengertian menuju pengulangan paksaan. Pada 1975, di *Theory and Society*, Habermas (1975) mencoba merekonstruksi materialisme historis agar krisis kapitalisme lanjut dapat dibaca sebagai krisis rasionalisasi dan legitimasi, bukan hanya sebagai rumus nilai lebih yang beku. Peneliti perlu melihat kesinambungan

itu: kritik ideologi tidak berhenti pada “membongkar makna”; ia menuntut teori masyarakat. Pembaca cukup melihat implikasi kuliah: sebuah iklan atau naskah kebijakan yang “koheren” dapat tetap sakit apabila koherensinya berfungsi menutup sanggahan. Koherensi bukan bukti kesehatan, sebagaimana logika mimpi bukan bukti bahwa pasien sudah bebas.

B.2 Gejala, latensi, dan batas analogi klinis

Dalam praktik kuliah, pembaca dapat memetakan tiga lapis pada sebuah teks media. Lapis gejala adalah janji yang diucapkan: “mudah”, “syariah”, “fleksibel”, “partisipatif”, “moderat”. Lapis latensi adalah syarat yang disembunyikan: bunga, denda, status mitra tanpa perlindungan, undangan partisipasi tanpa daya menolak agenda. Lapis terapi adalah pertanyaan yang mengembalikan klaim ke pengucapnya: siapa yang diuntungkan jika kami percaya slogan ini, dan dapatkah slogan ini dipertahankan apabila semua terdampak boleh menyanggah tanpa takut? Pemetaan itu bukan teori konspirasi. Konspirasi mengandaikan dalang yang selalu sadar. Ideologi, dalam tradisi kritis, justru kuat ketika para pengucap percaya pada apa yang mereka ucapkan. Datuk Meringgih pada Bab V percaya pada utang dan status; pengiklan pinjaman daring percaya pada “inklusi keuangan”. Kepercayaan tidak membebaskan dari tanggung jawab, tetapi ia mengubah cara kita mengkritik: yang dibongkar bukan hanya niat jahat, melainkan struktur alasan yang membuat niat jahat tidak diperlukan.

Batas analogi klinis harus diucapkan agar pembaca tidak menjadi “analisis” yang merendahkan publik. Dalam terapi, ada

kontrak, kerahasiaan, dan tujuan penyembuhan subjek. Dalam kritik sosial, subjek yang “diobati” dapat merasa dihina oleh elit kampus. Habermas sadar pada bahaya itu; teori komunikatifnya menuntut bahwa emansipasi tidak boleh menjadi vanguard yang bicara atas nama orang lain tanpa saluran bicara orang itu sendiri. Held (1980) mencatat ketegangan Mazhab Frankfurt antara elitisme nalar dan janji demokrasi. Buku ini memihak janji itu. Kritik ideologi yang tidak sanggup didengar oleh mereka yang diklaim dibebaskan adalah kritik yang gagal secara performatif. Karena itu bagian E nanti tidak merumuskan “rakyat bodoh termakan iklan”, melainkan “klaim iklan gagal memenuhi syarat kesahihan apabila diuji bersama orang yang menanggung utang”. Perbedaan nada itu adalah perbedaan etis, bukan kosmetik.

Marx harus tetap disebut agar “ideologi” tidak mencair menjadi segala kebohongan. Dalam garis yang diwarisi Habermas, ideologi berkaitan dengan reproduksi dominasi: ia membuat relasi yang kontingen tampak alami, perlu, atau suci. Nietzsche menambahkan bahwa asal-usul nilai dapat berupa dendam yang disublimasi; genealogi akan diurai Ricoeur pada Bab VII sebagai salah satu jalan kecurigaan. Freud menambahkan bahwa ketidaksadaran memiliki tata yang tidak tunduk pada niat ego. Habermas memadukan ketiganya secara selektif di bawah minat emansipasi, lalu menolak menutup teori pada negativitas belaka. Horkheimer dan Adorno (2002) lebih gelap: industri budaya memproduksi kepatuhan yang menikmati dirinya. Habermas mencari jalan keluar melalui rasio komunikatif. Pembaca tidak wajib menjadi pengikut. Mereka wajib dapat menunjukkan, pada satu teks, mana yang gejala, mana yang latensi, dan mengapa analogi terapi masih

menolong—atau justru menyesatkan—pada kasus itu. Tanpa kasus, psikoanalisis sosial hanya metafora yang flamboyan.

وَيَذَكِّرُ أَزْكَوْنَ فِي نَقْدِ الْعَقْلِ الْإِسْلَامِيِّ أَنَّ فِي كُلِّ خُطَابٍ دِينِيٍّ مِنْطَقَةً «لَا مُفَكَّرَ فِيهَا» تُحَصَّنُ بِالتَّحْرِيمِ، حَتَّى يَعْدُو الصَّمْتُ جُزْءًا مِنَ النِّظَامِ لَا نَقْصًا عَرَضِيًّا فِي الْمَعْلُومَاتِ.

Kalimat Arkoun itu, dibaca bersama Habermas (1970), menajamkan pengertian latensi: yang tidak terpikir bukan hanya yang belum sempat diteliti, melainkan yang diharamkan oleh rezim wacana. Dalam iklan, keharaman itu berbentuk tabu halus—“jangan menakut-nakuti calon nasabah”. Dalam kebijakan pendidikan, tabunya mungkin “jangan dituduh anti-agama” atau “jangan dituduh anti-pasar”. Kritik ideologi bekerja dengan menamai tabu itu sebagai tabu, lalu menguji apakah ia dapat dipertahankan dengan alasan yang masuk akal bagi semua terdampak. Apabila tabu hanya dapat dipertahankan dengan ancaman, fatwa penghukuman, atau pemecatan, maka kita tidak sedang berhadapan dengan tradisi percakapan Gadamerian, melainkan dengan koersi. Menamai koersi sebagai koersi adalah langkah pertama emansipasi. Langkah kedua, yang lebih sulit, adalah membangun ruang di mana alasan lain dapat diucapkan tanpa menjadi bunuh diri sosial. Bagian D akan merumuskan syarat ruang itu. Bagian C akan merumuskan minat yang menuntutnya.

C. Hermeneutika Emansipatoris

C.1 Tiga kepentingan pengetahuan dan pembebasan dari ideologi semu

Habermas (1971) membedakan tiga kepentingan yang membentuk tiga jenis ilmu. Kepentingan teknis mengarahkan ilmu empiris-analitis: prediksi dan kontrol atas proses yang terobjektifikasi. Kepentingan praktis mengarahkan ilmu historis-hermeneutis: pengertian antarsubjek dalam tradisi dan bahasa. Kepentingan emansipatoris mengarahkan ilmu kritis: swa-refleksi yang membebaskan dari ketergantungan dogmatis. Skema ini sering dihafal, lalu dikosongkan. Isinya subversif. Ia berkata bahwa “objektivitas tanpa kepentingan” adalah kepentingan tersembunyi, biasanya kepentingan teknis yang ingin mengelola manusia sebagai alam. Ia juga berkata bahwa hermeneutika yang berhenti pada pengertian dapat menjadi mitra konservatif bagi yang ada. Ilmu kritis tidak lebih suci; ia lebih jujur tentang niatnya: menyingkap kuasa agar kuasa itu dapat ditolak. Emansipasi, dalam arti ini, bukan surga moral. Ia adalah pengurangan paksaan yang tidak perlu, termasuk paksaan yang sudah dinikmati sebagai identitas.

“Self-reflection is at once intuition and emancipation, comprehension and liberation from dogmatic dependence” (Habermas, 1971, p. 208). Swa-refleksi sekaligus intuisi dan emansipasi, pemahaman dan pembebasan dari ketergantungan dogmatis.

Kutipan itu merangkum cita-cita yang mudah diselewengkan menjadi terapi individual. Habermas memaksudkannya juga secara sosial: suatu kelas, gender, atau umat dapat merefleksikan wacana yang mengikatnya, lalu

menolak belenggu yang semula tampak sebagai takdir. Ideologi semu adalah nama bagi belenggu yang menyamar sebagai makna. Tafsir yang melegitimasi patriarki dengan mengunci perempuan pada “kodrat” yang tidak dapat didiskusikan adalah contoh. Tafsir yang melegitimasi kuasa negara dengan mengunci taat pada ulil amri tanpa syarat publik adalah contoh. Tafsir yang melegitimasi kapital dengan mengunci kemiskinan pada “ujian Tuhan” tanpa menyinggung struktur adalah contoh. Hermeneutika emansipatoris tidak otomatis menghasilkan tafsir kiri. Ia menghasilkan tafsir yang sanggup diuji oleh mereka yang paling menanggung akibatnya. Jika perempuan tidak boleh menyanggah tafsir atas tubuhnya, klaim kesahihan tafsir itu sudah gagal, terlepas dari kehebatan sanad.

Farid Esack (1993, 1997) menempatkan al-Qur’ān dalam praxis pembebasan di Afrika Selatan: teks dibaca bersama orang tertindas, bukan sebagai objek museum filologis dan bukan sebagai pentungan ortodoksi. *Qur’an, Liberation and Pluralism* (Esack, 1997) menolak netralitas yang mustahil di bawah apartheid. Prasangka pembaca tertindas diakui, lalu diuji di hadapan teks dan di hadapan komunitas yang menderita. Di sini Esack lebih dekat pada minat emansipatoris Habermas daripada pada kerendahan Gadamer semata, meskipun ia tetap pembaca teks, bukan sosiolog yang membuang nas. Ḥanafī menempuh jalan lain dari Mesir: membalik nalar teologi agar Tuhan tidak dipakai sebagai atap bagi status quo. Keduanya menolak tafsir yang damai dengan penindasan. Keduanya rentan dituduh “membawa kepentingan ke dalam teks”. Jawaban Habermasian sudah siap: tidak ada tafsir tanpa kepentingan; yang etis adalah

kepentingan mana, dan apakah kepentingan itu dapat diuniversalkan dalam percakapan tanpa paksaan, atau hanya dapat menang melalui pentung.

وَيَصُوغُ أَبُو زَيْدٍ فِي نَقْدِ الْخُطَابِ الدِّينِيِّ أَنَّ الْخُطَابَ الدِّينِيَّ السَّائِدَ كَثِيرًا مَا يُحَوِّلُ التَّفْسِيرَ التَّارِيخِيَّ إِلَى «مُرَادِ اللَّهِ» نَفْسِهِ، فَيُسْحَبُ مِنَ الْبَشَرِ حَقُّ الْإِحْتِلَافِ وَيُرْفَعُ الاجْتِهَادُ الْبَشَرِيُّ إِلَى رُتْبَةِ التَّقْدِيسِ.

Abū Zayd dalam *Naqd al-khiṭ āb al-dīnī* (Abū Zayd, 1994) menyingkap operasi sakralisasi wacana. Yang berbahaya bukan keimanan pada wahyu; yang berbahaya adalah penutupan sejarah tafsir atas nama wahyu, sehingga kritik terhadap wacana diadili sebagai kritik terhadap Tuhan. Operasi itu adalah ideologi dalam arti teknis: relasi kuasa—lembaga, fatwa, negara, maskulinitas—disembunyikan di balik semantik kesucian. Hermeneutika emansipatoris, diterapkan di sini, tidak wajib menjadi sekularisme tempur. Ia wajib menjadi pembedaan antara nas, tafsir, dan institusi. Pembaca syariah sering kali sudah mengenal pembedaan itu secara uṣūlī, tetapi gagal menahannya ketika tafsir resmi diguncang. Habermas menolong dengan pertanyaan validitas: klaim “ini kehendak Tuhan” adalah klaim yang, di ruang publik, harus diterjemahkan menjadi alasan yang dapat disanggah, atau ia menjadi koersi suci. Terjemahan itu bukan penghinaan terhadap iman; ia syarat hidup bersama orang yang tidak tunduk pada satu mahkamah tafsir.

C.2 Aplikasi pada tafsir yang melegitimasi dominasi

Patriarki tekstual bekerja dengan menaturalisasi hierarki. Ayat, hadis, atau adagium fikih tentang “kepemimpinan”,

“nusyuz”, atau “kodrat” diangkat dari sengketa historisnya, lalu diletakkan sebagai ontologi jenis kelamin. Cakrawala Gadamerian menolong mengakui bahwa kita tidak membaca ayat itu tanpa sejarah pengaruh tafsir laki-laki. Minat emansipatoris menolong menambahkan: sejarah pengaruh itu bukan hanya percakapan, melainkan juga eksklusi perempuan dari ruang alasan. Esack (1997) dan sejumlah perdebatan di *Islamic Studies* serta *Studia Islamika* menunjukkan bahwa pembacaan pembebasan tidak berarti menempel slogan pada nas, melainkan menelusuri bagaimana nas sudah berbicara tentang keadilan, lalu menyingkap mengapa pembicaraan itu dikunci pada wilayah yang tidak mengganggu penguasa rumah tangga. Apabila kunci itu hanya dapat dipertahankan dengan ancaman moral—“perempuan yang membantah adalah perempuan rusak”—kita sedang mendengar distorsi, bukan argumentasi.

Kuasa negara memakai tafsir dengan cara yang berbeda: ia mensponsori “moderasi”, “kerukunan”, atau “ketahanan” yang merdu, lalu menyingkirkan pertanyaan tentang siapa yang dirukunkan pada posisi inferior. Kritik ideologi tidak otomatis anti-negara. Ia anti terhadap sakralisasi negara. Ketika kebijakan pendidikan keagamaan mengklaim netral padahal menyeleksi kanon, klaim netralitas itu harus diuji. Ketika kebijakan “perlindungan umat” membungkam minoritas, kata perlindungan sudah terdistorsi. Pembaca administrasi publik yang mengambil kajian ini tidak sedang diajak makar. Mereka diajak menulis analisis wacana yang dapat menunjukkan, dengan kutipan naskah kebijakan, di mana klaim kebenaran, klaim ketepatan norma, dan klaim ketulusan gagal. Gagal berarti: tidak dapat dipertahankan apabila pihak terdampak

boleh bicara setara. Itu kriteria Habermas, bukan kriteria partai. Pembaca yang menulis analisis kebijakan dengan kriteria itu sedang berlatih kewargaan akademis, bukan sedang memilih kotak suara.

Kapital, sebagai kuasa yang sering lolos dari kuliah tafsir, bekerja melalui bahasa keberkahan, rezeki, dan “inklusi”. Sedekah yang diiklankan lembaga keuangan, umrah yang dicicil, dan zakat yang dikelola sebagai citra korporat bukan otomatis busuk. Mereka menjadi ideologis apabila penderitaan struktural diubah menjadi gagalnya kesalehan individual. Hermeneutika emansipatoris menolak menafsir kemiskinan hanya sebagai ujian spiritual apabila tafsir itu menutup pertanyaan upah, pajak, dan monopoli. Marx hadir di sini sebagai kecurigaan terhadap “yang suci” yang mengabdikan reproduksi modal; detail jalan kecurigaan itu, termasuk genealogi Nietzsche, diserahkan ke Bab VII agar bab ini tidak meledak menjadi ensiklopedia. Yang perlu dipegang: tafsir yang melegitimasi dominasi dapat dikenali dari siapa yang tidak boleh menyanggahnya. Semakin suci bungkusnya, semakin wajib ujian komunikatifnya. Kesalehan yang takut pada ujian alasan bukan kesalehan; ia adalah kuasa yang gemetar.

Ḥanafī dan Abū Zayd, dibaca bersama Esack, menghasilkan peringatan bagi pembaca Indonesia. Proyek pembebasan dapat jatuh menjadi ideologi baru apabila ia mengklaim bicara atas nama “rakyat” atau “perempuan” tanpa saluran mereka. Habermas akan menyebut itu sebagai kegagalan performatif: ucapan emansipasi yang mengulangi koersi. Karena itu latihan bab ini bukan menulis manifesto. Latihan bab ini adalah membedah satu teks hingga motif latennya tampak, lalu

merumuskan bagaimana percakapan yang lebih utuh akan mengubah bunyi teks itu. Jika setelah pembedahan pembaca hanya lebih marah, emansipasi belum terjadi; yang terjadi adalah penggantian dogma. Jika setelah pembedahan pembaca sanggup menjelaskan kepentingan yang tersembunyi dan tetap mendengar sanggahan, minat emansipatoris mulai bekerja. Perbedaan itu halus, dan justru karena itu ia harus dilatih, bukan dihafal sebagai identitas kiri atau identitas reformis.

D. Syarat Komunikasi Ideal

D.1 Klaim kesahihan dan situasi bicara yang diandaikan

The Theory of Communicative Action (Habermas, 1984, 1987) menggeser aksis dari kepentingan pengetahuan ke pragmatik formal tindak tutur. Setiap komunikasi yang sungguh-sungguh berorientasi pada pengertian, bukan pada sukses strategis, mengandaikan klaim kesahihan yang dapat dikritik. Klaim kebenaran (*truth*) menyangkut dunia objektif: apakah keadaan yang dinyatakan memang demikian. Klaim ketepatan norma (*rightness*) menyangkut dunia sosial: apakah tindakan itu sah dalam relasi interpersonal. Klaim ketulusan (*sincerity/truthfulness*) menyangkut dunia subjektif: apakah pengucap tidak menyembunyikan strategi di balik kata. Klaim keberpengertian (*intelligibility*) sering diperlakukan sebagai prasyarat: apakah ucapan dapat dipahami. Iklan, kebijakan, dan khutbah dapat diuji pada keempatnya. Banyak teks gagal bukan karena “salah fakta” semata, tetapi karena norma yang diandaikan tidak dapat dibenarkan, atau karena ketulusan retak, atau karena bahasa sengaja dibuat tidak terpahami oleh orang yang menanggung risiko.

Situasi bicara ideal (*ideal speech situation*) bukan utopia yang menunggu di masa depan sebagai tempat indah. Ia adalah standar kontrafaktual yang sudah diandaikan setiap kali kita beralasan. Kita bertindak seolah-olah semua yang terdampak dapat mengambil bagian, seolah-olah hanya daya argumen yang berlaku, seolah-olah tidak ada ancaman, suap, atau sakralisasi yang mematikan sanggahan. Kenyataan jarang demikian. Justru karena jarang, standar itu menyingkap distorsi. Habermas tidak naif tentang fakta ketimpangan; ia menolak membuang standar hanya karena fakta membandel. Tanpa standar, kritik kehilangan ukuran dan jatuh pada selera permusuhan. Dengan standar, kita dapat berkata: percakapan ini cacat karena pihak utang tidak boleh menawar definisi “mudah”, atau karena buruh tidak boleh disebut buruh. McCarthy (1978) menekankan bahwa rekonstruksi ini bersifat regulatif. Held (1980) menempatkannya sebagai usaha Habermas keluar dari jalan buntu Dialektika Pencerahan tanpa kembali ke positivisme.

Koersi adalah nama bagi segala daya yang menggantikan argumen: senjata, ancaman dosa yang tidak dapat didiskusikan, pemecatan, perundungan, algoritma yang menenggelamkan, bunga yang tidak dijelaskan, kontrak yang tidak terbaca. Kolonisasi dunia-kehidupan (*Lebenswelt*) oleh sistem adalah tesis jilid kedua *Theory of Communicative Action* (Habermas, 1984–1987, jilid 2). Dunia-kehidupan adalah horizon makna yang diandaikan bersama: bahasa sehari-hari, solidaritas, dan identitas yang tidak sepenuhnya dikalkulasi. Sistem adalah mekanisme integrasi melalui uang dan kuasa, yang sah dalam batasnya tetapi cenderung menyerbu wilayah yang seharusnya diintegrasikan secara komunikatif. Ketika

perawatan, pendidikan, iman, dan utang-piutang tetangga diubah sepenuhnya menjadi sinyal harga atau perintah administratif, dunia-kehidupan terjajah. Orang masih bicara, tetapi bicara sebagai klien dan konsumen, bukan sebagai warga alasan. Distorsi menjadi struktural, bukan insidental. Mengenali pergeseran itu menuntut kepekaan pada diksi: kapan “pelayanan” menggantikan “percakapan”, dan kapan “edukasi masyarakat” menggantikan hak untuk menyanggah.

Pembaca Indonesia dapat mengenali kolonisasi itu tanpa mengimpor nostalgia komunitas desa. Gotong royong yang menindas perempuan juga bukan dunia-kehidupan yang harus dilindungi secara buta; Gadamer yang naif akan gagal di sini, dan Bab V sudah memberi peringatan melalui *Sitti Nurbaya*. Habermas menolong pada sisi lain: pasar kredit dan birokrasi yang mengganti percakapan tentang kebutuhan dengan formulir dan skor, juga dapat menindas. Kritik yang hanya anti-adat akan buta terhadap sistem. Kritik yang hanya anti-pasar akan buta terhadap represi komunal. Pembaca yang ingin “berpihak pada rakyat” tanpa memegang distingsi itu mudah berganti tuan: seminggu memuji desa, seminggu memuji disruptif, keduanya tanpa ujian alasan. Teori tindakan komunikatif, dibaca dengan jujur, menolak keduanya sebagai pengganti argumen. Tabel berikut merangkum sengketa Gadamer–Habermas sebagai alat kerja, bukan sebagai papan skor pemenang. Pemakaian tabel itu dalam ujian hanya sah apabila diisi dengan contoh teks, bukan dengan hafalan kolom.

Aspek	Hans-Georg Gadamer	Jürgen Habermas
Status tradisi	Medium	Dapat

	percakapan yang mendahului subjek; direhabilitasi dari stigma Pencerahan	menyembunyikan represi; harus dapat diputus oleh refleksi emansipatoris
Prasangka/otoritas	<i>Vorurteil</i> sebagai syarat pemahaman; otoritas sah berdasar pengakuan	Pengakuan bisa hasil internalisasi kuasa; otoritas wajib diuji secara publik
Bahasa	Horizon ontologis; “ada yang dapat dipahami adalah bahasa”	Medium klaim kesahihan yang dapat dikritik; mengandung telos konsensus tak terpaksa
Kebenaran pemahaman	Peristiwa peleburan cakrawala dan sejarah pengaruh	Persetujuan yang bertahan di bawah kondisi komunikasi tanpa koersi
Ilmu tentang manusia	Hermeneutika filosofis menolak imperialisme metode ilmu alam	Hermeneutika perlu dilengkapi ilmu kritis (psikoanalisis sosial, kritik ideologi)
Bahaya yang diwaspadai	Objektivisme, relativisme sesuka hati, ilusi titik nol sejarah	Kesepahaman semu, kolonisasi <i>Lebenswelt</i> , tradisi sebagai ideologi
Terapi	Percakapan historis yang memperluas	Swa-refleksi emansipatoris dan

	cakrawala	institusi wacana yang mendekati situasi bicara ideal
--	-----------	--

D.2 Dari standar regulatif ke kewaspadaan atas uang dan kuasa

Kolom tabel itu tidak boleh dibaca sebagai perang saudara di dalam diri pembaca. Orang yang hanya Gadamer akan memuji “kearifan” iklan yang memakai bahasa kekeluargaan, lalu gagal melihat bunga. Orang yang hanya Habermas akan mencurigai setiap tradisi sebagai topeng, lalu gagal memahami mengapa orang berutang juga mencari martabat dalam bahasa kekeluargaan itu. Ricoeur (1981) kembali relevan: kecurigaan tanpa pemulihan makna menghasilkan sinisme; pemulihan tanpa kecurigaan menghasilkan naivitas. Teori tindakan komunikatif, pada titik terbaiknya, adalah disiplin untuk menahan sinisme dan naivitas sekaligus. Ia menuntut kita merumuskan: klaim apa yang sedang diangkat, siapa yang boleh menyanggah, daya apa yang menggantikan argumen, dan wilayah dunia-kehidupan mana yang sedang diubah menjadi sinyal sistem. Empat pertanyaan itu cukup untuk membedah kebijakan maupun iklan, asal dijawab dengan kutipan, bukan dengan marah.

Habermas (1984, 1987) tidak menolak uang dan kuasa sebagai media. Ia menolak imperialisme media itu atas wilayah yang hidup dari pengertian. Negara yang mengatur lalu lintas atau bank yang mengkliring pembayaran tidak otomatis totaliter. Yang totaliter adalah ketika anak didik hanya menjadi angka kinerja, jemaah hanya menjadi komoditas wisata religi, atau tetangga hanya menjadi prospek pinjaman. Pembaca

hukum dan kebijakan sering kali menulis regulasi dengan niat baik teknis, lalu terkejut ketika niat itu dialami sebagai penjajahan dunia-kehidupan. Kritik ideologi menolong merancang ulang: libatkan mereka yang terdampak sebagai pemberi alasan, bukan hanya sebagai objek sosialisasi. “Sosialisasi kebijakan” yang satu arah adalah gejala distorsi, karena kata sosialisasi sudah mengandaikan bahwa makna milik pengirim, sedangkan publik hanya menerima. Dalam situasi bicara yang lebih utuh, kebijakan adalah hasil percakapan, bukan paket yang “disosialisasikan”.

Kritik terhadap Habermas juga wajib disebut agar perangkat itu tidak menjadi dogmatis. Situasi bicara ideal dituduh abstrak, maskulin, dan buta terhadap tubuh serta afek. Ia dituduh terlalu percaya pada argumen, kurang peka pada siapa yang sudah lelah bicara. Ia dituduh Eurocentris. Tuduhan itu, dalam semangat bab ini, harus didengar sebagai ujian kesahihan, bukan sebagai alasan membuang perangkat. Esack (1997) dan Ḥanafī menunjukkan bahwa emansipasi memiliki logat lokal: apartheid, kolonialitas, turās. Abū Zayd menunjukkan harga tubuh. Pembaca Indonesia dapat memperbaiki Habermas dengan memasukkan bahasa malu, utang budi, dan sakralitas yang tidak sepenuhnya tertampung dalam empat klaim, asalkan perbaikan itu tidak menjadi dalih bagi koersi. Dalih “ini budaya kami, jangan diargumenkan” adalah tepat objek kritik ideologi. Perbaikan “klaim kesahihan harus peka pada siapa yang tidak biasa bicara di seminar” adalah pendalaman, bukan pembatalan.

Dengan demikian, syarat komunikasi ideal adalah alat ukur, bukan deskripsi sosiologis tentang Indonesia. Gadamer tetap diperlukan agar kita tidak mengira dapat mendirikan

ruang bicara dari nol, tanpa bahasa dan luka historis. Habermas diperlukan agar bahasa dan luka itu tidak dikuduskan. Horkheimer dan Adorno (2002) diperlukan agar kita tidak lupa bahwa rasio sendiri dapat menjadi instrumen. Hardiman (2009, 2015) diperlukan agar sengketa ini dapat diucapkan dalam kajian tanpa menjadi imitasi Jerman. Tabel perbandingan adalah peta. Peta bukan wilayah. Wilayahnya adalah teks yang akan dibedah pada bagian berikut: teks yang ramah, berirama, dan karena itu berbahaya apabila klaimnya tidak dapat ditebus. Pembaca yang hafal “empat validity claims” tetapi tidak sanggup menunjuk bunyi iklan yang gagal pada salah satunya belum menepati ketelitian yang dituntut bab ini. Pembaca yang marah pada pinjol tanpa merumuskan gagalnya klaim juga belum menepati ketelitian yang dituntut bab ini.

E. Contoh Aplikatif: Iklan Pinjaman Daring dan Narasi Fleksibilitas Kerja

E.1 Siapa bicara, siapa dibungkam, apa yang laten

Iklan pinjaman daring di Indonesia, dalam ragamnya yang paling ramah, biasanya mengucapkan tiga janji: kecepatan cair, kemudahan syarat, dan ketenangan—“teman finansial”, “solusi dadakan”, “tanpa ribet”. Gejala wacananya adalah kepedulian. Latensinya, yang harus dibuktikan pada setiap artefak iklan dan bukan diandaikan secara membabi buta, sering berupa ketidaktahuan sistematis atas bunga efektif, denda, daur utang, dan praktik penagihan. Klaim keberpengertian gagal apabila angka yang menentukan hidup peminjam tidak dapat dipahami orang yang tidak terlatih finansial, padahal dialah yang menanggung. Klaim kebenaran gagal apabila “tanpa jaminan” menyembunyikan jaminan data, kontak, dan malu.

Klaim ketepatan norma gagal apabila utang darurat keluarga diubah menjadi hubungan komersial yang meniru bahasa pertemanan. Klaim ketulusan gagal apabila nada kepedulian adalah strategi akuisisi. Gagal di sini adalah hipotesis kerja yang diuji pada bunyi iklan, bukan vonis terhadap seluruh industri kredit.

Siapa yang bicara? Merek, selebritas, “nasabah bahagia”, kadang bahasa agama tentang rezeki dan tolong-menolong. Siapa yang dibungkam? Orang yang gagal bayar, anak yang mendengar teriakan penagih, perempuan yang mengelola kas harian rumah tangga tanpa namanya di kontrak, dan kerumitan regulasi yang tidak menjadi gambar. Dunia-kehidupan utang-piutang tetangga—yang sudah problematis, sebagaimana *Sitti Nurbaya* mengajar pada Bab V—dijajah oleh sistem skor dan bunga yang tidak lagi dapat dinegosiasikan secara muka-ke muka sebagai percakapan moral. Kolonisasi bukan berarti “dulu utang adat selalu adil”. Ia berarti media uang menggantikan alasan. Habermas (1987) menolong menamai gerak itu. Gadamer menolong mengingatkan bahwa bahasa “teman” dan “keluarga” dalam iklan meminjam cakrawala dunia-kehidupan agar sistem terasa hangat. Kritik ideologi menolak kehangatan itu sebagai bukti kebaikan; ia menilainya sebagai kemungkinan distorsi. Penilaian harus kembali ke artefak: tangkapan layar, skrip, dan angka yang tertera atau yang hilang.

Narasi “fleksibilitas kerja” pada ekonomi platform menyediakan laboratorium kedua. Slogan “jadi bos sendiri”, “kerja kapan saja”, dan “mitra, bukan karyawan” mengangkat klaim otonomi. Minat emansipatoris tertarik pada kata mitra: ia meminjam bahasa kesetaraan komunikatif, lalu menyingkirkan

klaim hak buruh. Apabila pengemudi tidak boleh menyanggah definisi mitra tanpa kehilangan akses aplikasi, koersi sudah menggantikan argumen. Klaim ketulusan retak apabila fleksibilitas yang diiklankan adalah fleksibilitas perusahaan untuk menyesuaikan insentif sepihak. Klaim kebenaran retak apabila “kapan saja” menyembunyikan algoritma yang menghukum ketidaktersediaan. Lagi-lagi, ini bukan kampanye memusuhi teknologi. Ini latihan merumuskan distorsi. Pembaca yang menulis “kapitalisme jahat” tanpa kutipan skrip iklan atau naskah kebijakan ketenagakerjaan gagal secara akademis. Pembaca yang menulis “itu sudah kesepakatan” tanpa menguji syarat kesepakatan gagal secara kritis. Taruhan akademis berada di antara keduanya.

Motif laten, dalam kedua kasus, bukan selalu niat jahat individu marketer. Ideologi bekerja ketika para pengucap percaya bahwa inklusi keuangan atau inklusi kerja adalah kebaikan yang tidak perlu diuji oleh orang yang menanggung risiko. Marx menolong mencurigai kepentingan akumulasi yang menyamar sebagai kebaikan umum. Freud menolong mencurigai rasa malu dan utang budi yang diikat pada gejala konsumsi. Nietzsche, yang hanya disinggung, menolong mencurigai bahasa “mandiri” yang mungkin menyembunyikan moral budak maupun moral tuan. Habermas menolong menyatukan kecurigaan itu pada ujian publik: dapatkah klaim itu dipertahankan apabila semua terdampak berbicara tanpa takut kehilangan akses, muka, atau surga? Jika tidak, komunikasi terdistorsi secara sistematis, terlepas dari ramahnya warna iklan. Regulasi, edukasi finansial, dan serikat pekerja adalah contoh institusi yang—pada taruhan terbaiknya—mendekati syarat bicara lebih utuh. Mendekati,

bukan memenuhi. Pemenuhan total bukan janji sosiologis. Yang dapat dijanjikan buku ini lebih rendah dan lebih ketat: pembaca sanggup menuliskan, dalam bahasa akademis, di mana janji iklan atau kebijakan gagal ditebus sebagai klaim yang dapat dikritik.

E.2 Rangkuman bab, diskusi, dan tugas

Bab VI telah menempatkan hermeneutika kritis sebagai ujian atas rehabilitasi tradisi pada Bab V. Debat Gadamer–Habermas tahun 1960–1970-an dipulihkan sebagai sengketa tentang daya refleksi: apakah percakapan cukup, ataukah diperlukan ilmu tentang distorsi yang tidak tampak bagi pesertanya. Analogi psikoanalisis sosial menjelaskan gejala, latensi, dan terapi pada tingkat wacana, dengan batas agar masyarakat tidak diperlakukan sebagai pasien yang dihina. Tiga kepentingan pengetahuan membedakan kontrol teknis, pengertian praktis, dan emansipasi. Esack, Ḥanafī, dan Abū Zayd menekan tafsir yang melegitimasi patriarki, negara, dan kapital melalui sakralisasi wacana. Teori tindakan komunikatif menyediakan ukuran: klaim kesahihan, situasi bicara yang diandaikan, dan kewaspadaan atas kolonisasi dunia-kehidupan oleh uang serta kuasa. Iklan pinjaman daring dan narasi fleksibilitas kerja menjadi laboratorium, bukan panggung permusuhan partisan. Laboratorium menuntut artefak, kutipan, dan ujian klaim; panggung partisan hanya menuntut musuh.

Ketegangan yang tersisa sengaja diantar ke Bab VII. Kritik ideologi yang hanya membongkar dapat meninggalkan puing tanpa dunia. Ricoeur akan menuntut pemulihan makna, otonomi teks, dan metafora sebagai inovasi semantik, setelah

kecurigaan Marx, Freud, dan Nietzsche diberi haknya secara lebih penuh. Habermas tidak boleh dikunci sebagai kata terakhir. Gadamer tidak boleh dikembalikan sebagai kata pertama yang naif. Pembaca yang selesai bab ini diharapkan sanggup, pada satu artefak wacana Indonesia, menunjuk siapa yang bicara, siapa yang dibungkam, klaim mana yang gagal, dan kepentingan mana yang menyamar sebagai kewajaran. Jika mereka hanya sanggup memuji “emansipasi” sebagai identitas, telaah gagal. Jika mereka sanggup menahan amarah menjadi argumen yang dapat disanggah, minat emansipatoris—setidaknya dalam arti keilmuan—sudah mulai menepati janjinya dalam arena kajian. Janji itu sederhana dan berat: jangan bicara atas nama orang yang tidak anda beri saluran untuk menyanggah anda.

BAB VII

HERMENEUTIKA TEKS DAN METAFORA — PEMULIHAN MAKNA

Paul Ricoeur menempatkan teks sebagai wacana yang sudah diinskripsikan, lalu memadukan hermeneutika kecurigaan dengan pemulihan makna. Distansiasi dibahas sebagai syarat tulisan; jalan Marx–Freud–Nietzsche dibedakan dari *recollection of meaning*; penerjemahan ditempatkan sebagai *hospitalitas linguistik*; metafora dibedah sebagai inovasi semantik. Rangkaian itu diuji pada teks Nusantara tanpa menyerahkan makna kepada otoritas pengarang. Ricoeur tidak memilih salah satu kutub yang sudah mengendap sejak Bab II sampai Bab VI; ia membangun mediasi yang melewati penjelasan menuju pemahaman, melewati kecurigaan menuju pemulihan.

A. Otonomi Teks dan Distansiasi

Paul Ricoeur (1913–2005) menempatkan teks pada kedudukan yang berbeda baik dari hermeneutika romantis Friedrich Schleiermacher maupun dari ontologi pemahaman Martin Heidegger dan Hans-Georg Gadamer. Bagi Ricoeur, teks bukan jembatan transparan menuju jiwa pengarang, dan bukan pula semata peristiwa pemahaman yang terjadi di dalam keberadaan *Dasein*. Teks adalah *discourse inscribed*: wacana yang telah diinskripsikan, dibakukan oleh tulisan, sehingga peristiwa tutur yang fana diubah menjadi makna yang dapat dianalisis ulang di luar situasi pengucapannya (Ricoeur, 1976). Distansiasi, dalam kerangka ini, bukan produk metodologi yang parasit terhadap kehidupan wacana lisan. Distansiasi

konstitutif bagi fenomena teks sebagai tulisan. Apa yang diinskripsikan bukanlah nafas, intonasi, atau gestur pembicara, melainkan noema peristiwa tutur: makna yang dapat dikutip, diulang, dan ditafsirkan oleh siapa pun yang menguasai kode linguistiknya. Hermeneutika Ricoeur dengan demikian adalah hermeneutika mediasi. Ia tidak menolak *Erklärung* demi *Verstehen*, melainkan menuntut dialektika keduanya melalui otonomi semantik teks yang sudah terlepas dari situasi dialog tatap muka.

Dalam *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning* (1976), yang berasal dari kuliah di Texas Christian University, Ricoeur merangkum pergeseran dari linguistik wacana ke hermeneutika teks. Wacana, berbeda dari *langue* Saussurean yang sinkronis dan anonim, selalu merupakan peristiwa: seseorang mengatakan sesuatu tentang sesuatu kepada seseorang. Namun begitu wacana itu ditulis, peristiwa tersebut mengalami metamorfosis. Referensi ostensif—penunjukan “ini”, “di sini”, “sekarang”—terputus dari situasi bersama. Teks membuka apa yang Ricoeur sebut dunia teks (*the world of the text*), yaitu referensi nonostensif yang hanya dapat dihuni melalui pembacaan. *Surplus of meaning*, kelebihan makna, bukan cacat komunikasi, melainkan sifat simbol dan metafora yang membuat tafsir tidak pernah selesai pada parafrasa literal. Pembaca yang terbiasa mencari “maksud penulis” dalam ujian sastra atau “*qasd al-syari*” dalam *uṣūl fikh* perlu mencermati ketegangan ini: Ricoeur tidak meniadakan pengarang sebagai fakta historis, tetapi menolak menjadikannya hakim terakhir atas makna yang kini beredar dalam komunitas pembaca.

What we write is the noema of the speaking. It is the meaning of the speech event, not the event as event. (Ricoeur, 1976, p. 27)

Kutipan di atas menegaskan perbedaan antara peristiwa dan makna. Peristiwa tutur lenyap bersama hembusan napas; makna tertinggal sebagai isi proposisional dan sebagai daya ilokusioner yang masih dapat “dilakukan” oleh teks terhadap pembaca baru. Dalam “The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text” yang terbit di *New Literary History* 5, no. 1 (1973), Ricoeur memperluas tesis itu ke tindakan sosial. Tindakan yang bermakna, sekali terobjektifikasi, dapat dibaca sebagaimana teks dibaca: ia terlepas dari intensi pelaku, meninggalkan jejak dalam institusi, dan membuka spektrum interpretasi yang tidak habis pada kesaksian pelaku. Artikel ini penting bagi pembaca hukum dan sosiologi karena ia menawarkan jembatan antara hermeneutika dan ilmu-ilmu sosial tanpa mereduksi makna menjadi data perilaku. Tindakan, seperti teks, memiliki “karier” publik. Putusan hakim, upacara adat, atau unjuk rasa dapat dianalisis sebagai wacana terinskripsi, bukan hanya sebagai niat psikologis aktor yang sudah tidak hadir.

1. Tiga wajah otonomi: pengarang, audiens, dan situasi produksi

Ricoeur merinci sekurang-kurangnya tiga bentuk otonomi yang dihasilkan distansiasi. Pertama, otonomi terhadap niat pengarang. Apa yang dimaksud pengarang (authorial intention) tidak lagi menguasai apa yang berarti bagi teks (textual meaning). Jurang itu, yang dalam filologi romantis dianggap musibah kesalahpahaman, justru menjadi ruang

tafsir. Kedua, otonomi terhadap audiens asli. Surat, undang-undang, atau syair yang mula-mula ditujukan kepada kalangan tertentu kemudian dibaca oleh orang-orang yang tidak dibayangkan pengarangnya. Universalitas potensi pembaca menggantikan kekhususan penerima pertama. Ketiga, otonomi terhadap situasi sosiohistoris produksi. Referensi ostensif pudar; yang muncul adalah referensi dunia yang diandaikan dan sekaligus dibuka oleh teks. Ketiga otonomi ini membedakan Ricoeur secara tajam dari Schleiermacher, yang dalam hermeneutika gramatikal-psikologis masih menempatkan rekonstruksi “dunia pengarang” sebagai telos pemahaman. Bagi Schleiermacher, memahami berarti menghindari kesalahpahaman dengan merekonstruksi proses penciptaan; bagi Ricoeur, memahami berarti “memahami diri di hadapan teks”, bukan di belakangnya sebagai detektif niat (Ricoeur, 1991).

Perbedaan itu tidak boleh dibaca sebagai penghinaan terhadap filologi. Ricoeur justru menuntut ketekunan penjelasan: analisis struktural, sejarah redaksi, dan kritik ideologi adalah tangga yang harus dinaiki sebelum pemahaman dirayakan. Dalam *From Text to Action: Essays in Hermeneutics II* (1991), kumpulan esai yang menandai peralihan dari hermeneutika simbol ke hermeneutika tindakan, distansiasi disebut konstitutif, “not the product of methodology and hence something superfluous and parasitical” (Ricoeur, 1991, p. 76). Metodologi tidak menciptakan jarak; tulisan sendirilah yang menciptakan jarak, dan metode hanya menata jarak itu agar tidak menjadi relativisme liar. Itulah sebabnya Ricoeur dapat berdialog dengan strukturalisme Lévi-Strauss dan dengan psikoanalisis Freud tanpa menyerahkan makna

kepada sistem tanda yang tertutup atau kepada ketidaksadaran yang tak diperiksa. Penjelasan (explanation) menunda appropriated meaning, tetapi tidak membatalkannya. Peneliti perlu menangkap nuansa ini agar tidak menyamakan otonomi teks dengan “pengarang sudah mati” ala Roland Barthes, suatu tesis yang akan dibahas secara tersendiri pada Bab VIII.

2. Mediasi di antara Schleiermacher, Heidegger, dan Gadamer

Posisi mediasi Ricoeur menjadi lebih terang jika diletakkan pada peta bab-bab sebelumnya. Schleiermacher, sebagaimana diuraikan pada Bab II, menguniversalkan hermeneutika sebagai seni menghindari kesalahpahaman melalui gerak bolak-balik gramatikal dan psikologis. Dilthey, pada Bab III, menuntut Verstehen sebagai metode Geisteswissenschaften. Heidegger, pada Bab IV, memindahkan pemahaman dari metode ke ontologi Dasein. Gadamer, pada Bab V, merehabilitasi prasangka dan tradisi dalam peleburan cakrawala. Habermas, pada Bab VI, menuduh peleburan itu dapat menyembunyikan distorsi ideologis. Ricoeur menerima warisan semuanya, tetapi menolak dilema “metode atau kebenaran”, “tradisi atau emansipasi”. Ia setuju dengan Heidegger dan Gadamer bahwa pemahaman adalah cara berada, namun ia menolak meninggalkan momen penjelasan. Ia setuju dengan Habermas bahwa tradisi dapat menyimpan kekerasan, namun ia menolak menjadikan kecurigaan sebagai kata terakhir. Distansiasi adalah perangkat yang memungkinkan kritik tanpa memutuskan hubungan dengan milik makna (appropriation). Dalam bahasa Ricoeur, appropriation bukanlah proyeksi sewenang-wenang pembaca ke dalam teks, melainkan pelepasan (désappropriation) narsisisme pembaca di hadapan dunia yang diusulkan teks.

F. Budi Hardiman dalam *Seni Memahami: Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida* (2015) menempatkan Ricoeur sebagai tokoh yang “menjembatani” ontologi Gadamer dan kritik ideologi Habermas. Pembacaan Hardiman berguna bagi pembaca Indonesia karena ia menulis dalam idiom yang akrab dengan kajian filsafat di negeri ini, tetapi sumber primer tetap harus diutamakan. Ricoeur tidak sekadar “berada di tengah”; ia merumuskan ontologi teks yang khas. Jika Gadamer menekankan permainan (*Spiel*) dan *Wirkungsgeschichte*, Ricoeur menekankan inskripsi, karya (*work*), dan metafora sebagai inovasi. Jika Habermas menekankan syarat komunikasi ideal, Ricoeur menekankan bahwa komunikasi melalui teks selalu sudah melewati jarak, sehingga etika tafsir tidak dapat kembali kepada intensionalitas dialog tatap muka sebagai model tunggal. Bagi pembaca teologi, implikasinya keras: khutbah lisan dan mushaf tertulis tidak berada pada rezim makna yang sama. Mushaf, sebagai wacana terinskripsi, memiliki karier makna yang melebihi situasi pewahyuan pertama tanpa harus meniadakan status normatifnya. Persis di titik ini percakapan dengan tradisi Arab menjadi tak terelakkan.

3. النَّصِّ اِنْصَالُ dan nas sebagai produk budaya: percakapan dengan Abū Zayd

Naṣr Ḥamid Abū Zayd (1943–2010) dalam *عُلُومٌ فِي دِرَاسَةِ النَّصِّ مَفْهُومُ* (Mafhūm al-Naṣṣ: Dirāsah fī ‘Ulūm al-Qur’ān, 1990) mengajukan tesis yang sering disederhanakan secara polemik: bahwa Al-Qur’ān, dalam dimensi tekstualitasnya, adalah muntaj šaqāfi, produk budaya. Yang dimaksud Abū Zayd bukanlah penolakan terhadap status wahyu, melainkan

penegasan bahwa pewahyuan mewujud dalam bahasa, sistem tanda, dan horizon budaya Arab abad ketujuh. Tanpa pengakuan itu, ‘ulūm al-Qur’ān kehilangan objek materialnya. Konsep النَّصِّ انْفِصَالُ, keterpisahan teks dari situasi produksi, dalam pembacaan Abū Zayd sejalan secara analogis dengan distanciation Ricoeur, meskipun genealogi keduanya berbeda. Abū Zayd berangkat dari ilmu balaghah, i’jāz, dan kritik wacana keagamaan Mesir pasca-Nasser; Ricoeur berangkat dari fenomenologi Husserl, eksistensialisme Marcel, dan konflik interpretasi di Eropa pascaperang. Pertemuan keduanya produktif apabila tidak dipaksakan menjadi identitas. Bagi Abū Zayd, teks suci yang sudah menjadi muṣḥaf memasuki sejarah resepsi; ia tidak lagi dapat dikembalikan sepenuhnya kepada “maksud pertama” tanpa mediasi bahasa dan institusi tafsir (Abū Zayd, 1990/1994).

إِنَّ الْقُرْآنَ نَصٌّ لِعَوِيِّ يُمَكِّنُ أَنْ يُوصَفَ بِأَنَّهُ مُنْتَجَجٌ ثَقَائِيٌّ، وَالْمَقْصُودُ بِذَلِكَ أَنَّهُ تَشَكَّلَ فِي الْوَاقِعِ وَالثَّقَافَةِ خِلَالَ فِتْرَةٍ تَزِيدُ عَلَى الْعِشْرِينَ عَامًا.

Pernyataan Abū Zayd itu, yang menjadi salah satu kalimat paling diperdebatkan dalam studi Al-Qur’ān kontemporer, harus dibaca dalam keseluruhan Mafhūm al-Naṣṣ dan bukan dari selebaran polemik. “Produk budaya” menunjuk pada proses tautsiq, kodifikasi, dan peredaran tanda dalam sistem bahasa Arab, bukan pada tesis bahwa Tuhan tidak berbicara. Abū Zayd justru menuntut pembacaan yang lebih ketat terhadap asbāb al-nuzūl, makki-madani, dan ilmu balaghah agar teks tidak dibekukan menjadi dogma yang terputus dari sejarah. Dalam Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī (1992), ia membedakan antara din dan al-khiṭāb al-dīnī: yang pertama adalah wilayah

keimanan, yang kedua adalah konstruksi wacana manusia atas yang pertama. Distingsi ini, jika dibaca bersama Ricoeur, memperjelas apa yang dimaksud otonomi teks suci. Otonomi bukanlah sekularisasi paksa. Otonomi adalah pengakuan bahwa begitu wahyu menjadi tulisan, ia memasuki rezim interpretasi, dan rezim itu dapat dikritik tanpa menghapus kekhusyuan. Pembaca perlu menahan diri dari dua ekstrem: menuduh Abū Zayd “menolak wahyu”, atau menuduh pengkritiknya semata-mata reaksioner. Ketegangan itu sendiri adalah bahan hermeneutika.

Perbandingan Ricoeur–Abū Zayd juga menyingkap batas analogi. Distansiasi Ricoeur bersifat filosofis-umum: berlaku bagi setiap wacana tertulis, dari novel sampai arsip hukum. ^{النَّصِّ اِتِّصَالُ} Abū Zayd bersifat regional-epistemik: ia bekerja di dalam dan terhadap ‘ulūm al-Qur’ān, dengan taruhan teologis yang tidak dimiliki tafsir novel. Selain itu, Abū Zayd masih menaruh harapan besar pada rekonstruksi konteks pewahyuan sebagai kontrol terhadap tafsir ideologis, suatu gerak yang lebih dekat kepada historicizing daripada kepada world of the text Ricoeur. Ricoeur akan berkata bahwa konteks historis adalah momen penjelasan, bukan telos pemahaman. Abū Zayd akan berkata bahwa tanpa konteks, otonomi teks mudah dibajak oleh kekuasaan yang mengklaim “teks berbicara sendiri”. Keduanya, pada hemat penulis, saling mengoreksi. Otonomi tanpa kritik konteks menjadi estetisme; historicizing tanpa otonomi menjadi reduksionisme sosiologis. Bab ini menuntut pembaca mempraktikkan keduanya secara berurutan, bukan secara eksklusif, sebagaimana akan diuraikan pada bagian tentang dua jalan hermeneutika.

Artikel Ricoeur di *New Literary History* (1973) dan buku *Interpretation Theory* (1976) harus dibaca bersama esai “Phenomenology and Hermeneutics” serta “What Is a Text?” dalam *From Text to Action* (1991) agar pembaca tidak mengira otonomi teks adalah slogan anti-pengarang. Pengarang tetap ada sebagai fakta kausal produksi; yang ditolak adalah kedaulatan hermeneutis pengarang atas makna yang kini beredar. Dalam studi hukum, hal ini berarti undang-undang tidak habis pada “maksud pembentuk undang-undang” meskipun risalah sidang tetap relevan sebagai momen penjelasan. Dalam studi sastra, hal ini berarti Chairil Anwar tidak dapat dipanggil dari kubur untuk mengunci tafsir “Aku”. Dalam studi kitab suci, hal ini berarti mufassir tidak boleh menyamakan qasd-nya sendiri dengan qasd yang diandaikan sebagai milik Tuhan, suatu peringatan yang justru berakar dalam adab tafsir klasik. Otonomi teks, dengan kata lain, adalah disiplin kerendahan hati sekaligus disiplin keberanian: rendah hati terhadap kelebihan makna, berani terhadap klaim monopoli niat.

B. Dua Jalan Hermeneutika

Dalam *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation* (1970; asli *De l'interprétation. Essai sur Freud*, 1965), Ricoeur membedakan dua kutub hermeneutika yang sejak itu menjadi perbendaharaan wajib kajian filsafat. Kutub pertama adalah hermeneutika kecurigaan (*hermeneutics of suspicion*), yang diwakili tiga “guru kecurigaan”: Karl Marx, Friedrich Nietzsche, dan Sigmund Freud. Kutub kedua adalah hermeneutika pemulihan makna (*hermeneutics of recollection / restoration of meaning*), yang dekat dengan fenomenologi yang

sakral, dengan simbol yang “memberi berpikir”, dan dengan kepercayaan bahwa bahasa dapat menyingkapkan—bukan hanya menyembunyikan—yang ilahi, yang etis, atau yang puitis. Ricoeur menolak memilih salah satu sebagai satu-satunya jalan dewasa. Kedewasaan tafsir justru terletak pada lengkung: orang harus curiga terhadap ilusi, kemudian memulihkan makna yang telah dibersihkan dari naivitas. Tanpa kecurigaan, pemulihan menjadi kesalehan yang mudah ditipu. Tanpa pemulihan, kecurigaan menjadi sinisme yang tidak lagi mampu mendengar janji teks. Formula ini adalah jantung uraian bab ini dan harus diuji, bukan hanya dihafal.

1. Hermeneutika kecurigaan: Marx, Freud, Nietzsche

Ketiga guru kecurigaan, menurut Ricoeur (1970), berbagi satu strategi: memandang kesadaran sebagai kesadaran palsu. Marx menempatkan ideologi sebagai pembalikan hubungan basis-superstruktur; apa yang diyakini subjek sebagai gagasan bebas sesungguhnya dikondisikan oleh relasi produksi. Nietzsche menempatkan moral sebagai topeng kehendak kuasa; “kebenaran” adalah tentara metafora yang sudah dilupakan sebagai metafora. Freud menempatkan ego sebagai permukaan yang dikendalikan oleh mekanisme pertahanan, sehingga makna tersurat adalah kompromi dengan yang tersirat. Ketiganya adalah hermeneutika karena mereka menafsirkan, bukan hanya menyangkal. Mereka membaca gejala—komoditas, asketisme, mimpi—sebagai teks yang harus diterjemahkan ke dalam logika lain. Perbedaan mereka dari skeptisisme vulgar terletak pada ketekunan decode. Kecurigaan yang produktif memiliki tata bahasa; ia tidak puas dengan tuduhan “itu hanya ideologi” tanpa menunjukkan bagaimana ideologi itu bekerja dalam kiasan, repetisi, dan

pembungkaman. Pembaca yang baru belajar kritik ideologi di Bab VI perlu melihat bahwa Habermas bukan satu-satunya pewaris kecurigaan; Marx, Freud, dan Nietzsche adalah arketipe yang lebih tua dan lebih liar.

Ricoeur membaca Freud secara khusus bukan untuk menjadi psikoanalisis klinis, melainkan untuk meminjam model tafsir yang bergerak dari makna tersurat ke makna tersembunyi tanpa meniadakan permukaan. Mimpi, dalam Traumdeutung, memiliki naskah manifes dan naskah laten; kerja tafsir adalah Arbeit, kerja, bukan intuisi. Analogi ini menolong hermeneutika teks: struktur naratif, elipsis, dan kiasan adalah “naskah manifes” yang harus dijelaskan sebelum “naskah laten” diappropriasi. Namun Ricoeur menolak reduksi total. Jika segala simbol hanyalah penyamaran libido atau kelas atau kuasa, maka bahasa kehilangan daya ontologisnya untuk mengatakan yang baru. Itulah sebabnya *De l'interprétation* berakhir bukan pada kemenangan kecurigaan, melainkan pada pertanyaan tentang simbol yang masih dapat “memberi berpikir”. Artikel-artikel kemudian, termasuk “Psychoanalysis and the Movement of Contemporary Culture” serta esai-esai dalam *The Conflict of Interpretations* (1974), menegaskan bahwa konflik tafsir adalah kondisi normal budaya modern, bukan skandal yang harus diakhiri dengan satu metode pemenang. Konflik itu harus dijalani sebagai dialektika, bukan sebagai perang kapling jurusan.

2. Hermeneutika pemulihan: simbol yang memberi berpikir

Jalan kedua berakar pada fenomenologi yang tidak memulai dengan kecurigaan, melainkan dengan pendengaran. Dalam *The Symbolism of Evil* (1967; asli *La symbolique du mal*,

1960), Ricoeur menelusuri simbol noda, dosa, dan kesalahan dalam mitologi dan kitab suci, bukan untuk membongkarnya sebagai ilusi, melainkan untuk memahami bagaimana manusia mengatakan pengalamannya yang paling gelap. Kalimat yang kemudian menjadi kanonik berbunyi: “The symbol gives rise to thought” (Le symbole donne à penser). Simbol bukan sisa primitif yang harus diganti konsep; simbol adalah kelebihan makna yang memaksa filsafat untuk berpikir ulang. Demikian pula metafora hidup, mitos, dan liturgi. Pemulihan bukanlah kembali ke naivitas pertama, seolah orang modern dapat beriman seperti anak yang belum mengenal kritik. Pemulihan adalah naivitas kedua (*seconde naïveté*): kepercayaan yang sudah melewati gurun kecurigaan dan tetap menemukan bahwa teks masih berbicara. Bagi pembaca teologi, rumusan ini mencegah dua jalan buntu: fundamentalisme yang menolak kritik, dan kritik yang tidak lagi mampu berdoa. Bagi pembaca sastra, rumusan ini mencegah dua jalan buntu yang lain: romantisme yang memuja pengarang, dan sinisme yang hanya mencari ideologi di balik setiap baris.

The symbol gives rise to thought. That sentence which enchants me says two things in one: the symbol gives; but what it gives is occasion for thought, something to think about. (Ricoeur, 1967, p. 348)

Kutipan dari penutup *The Symbolism of Evil* itu menolak dikotomi antara kiasan dan konsep. Simbol “memberi”, jadi ada anugerah makna yang tidak diproduksi semata-mata oleh subjek transendental Kantian. Tetapi apa yang diberi adalah “kesempatan untuk berpikir”, jadi filsafat tidak dibubarkan ke dalam mitologi. Ricoeur berdiri di sini dekat dengan fenomenologi sakral Mircea Eliade dalam arti penghormatan

terhadap hierofani, tetapi ia lebih ketat secara hermeneutis: setiap simbol harus melewati penjelasan linguistik dan historis. Ia juga dekat dengan Rudolf Bultmann dalam program demitologisasi, tetapi menolak mengosongkan mitos dari daya kognitifnya. Pembacaan atas hermeneutika teologis Bultmann dan aplikasinya dalam kajian keislaman menolong pembaca menahan dua godaan itu: menelan mitos sebagai laporan historis, atau membuang mitos sebagai takhayul yang tidak berpikir (Jabbar, 2013a). Mitos, bagi Ricoeur, bukan penjelasan kausal yang kalah dari sains; mitos adalah tatanan simbolik yang menata pengalaman waktu, kesalahan, dan harapan. Karena itu pemulihan makna bukan konservatisme. Ia adalah kesediaan untuk tinggal cukup lama di depan teks sampai teks itu mengusulkan dunia yang mungkin, suatu dunia yang dapat dihuni secara etis, bukan hanya diuraikan secara semiotik.

3. Bukan memilih satu, melainkan lengkung: curiga lalu memulihkan

Kekeliruan yang paling sering terjadi adalah menyuruh pembaca “pilih kamp”: kamp kecurigaan atau kamp pemulihan. Ricoeur secara eksplisit menolak pilihan itu. Lengkung (arc) hermeneutisnya bergerak dari naivitas pertama, melalui gurun kritik, menuju naivitas kedua. Dalam praktik pembacaan, urutannya kira-kira sebagai berikut. Pertama, pembaca membiarkan teks berbicara pada tataran literal dan struktural: apa yang dikatakan, bagaimana plot disusun, metafora mana yang berulang. Kedua, pembaca mengerahkan kecurigaan: siapa yang diuntungkan oleh narasi ini, tubuh siapa yang disembunyikan, kelas atau gender atau kuasa apa yang bekerja dalam “yang dianggap wajar”. Ketiga, pembaca kembali kepada teks untuk menanyakan apakah, setelah

dibersihkan dari ilusi, masih ada seruan etis, janji, atau dunia yang layak diappropriasi. Tahap ketiga bukan pengkhianatan terhadap tahap kedua. Tanpa tahap ketiga, kritik ideologi menjadi tafsir yang kehabisan objek: segala sesuatu “hanya” kuasa, dan kuasa itu sendiri tidak lagi dapat dikritik atas nama apa pun. Habermas, seperti dibahas pada Bab VI, membutuhkan rasionalitas komunikatif sebagai norma. Ricoeur membutuhkan dunia teks sebagai usulan. Keduanya adalah pagar terhadap nihilisme tafsir.

Aspek	Hermeneutika Kecurigaan	Hermeneutika Pemulihan Makna
Tokoh acuan	Marx, Freud, Nietzsche (Ricoeur, 1970)	Fenomenologi sakral; simbol; “seconde naïveté”
Sikap terhadap kesadaran	Kesadaran sebagai kesadaran palsu; makna tersurat menyembunyikan kepentingan	Kesadaran dapat menyingkap; simbol memberi berpikir
Operasi tafsir	Dekode, demistifikasi, kritik ideologi, analisis kuasa/gender/kelas	Pendengaran, apropriasi, redeskripsi dunia, penghunian usulan teks
Bahaya bila berdiri sendiri	Sinisme; “anything is domination”; kehilangan norma kritik	Naivitas; kesalehan yang mudah ditipu; estetisme
Hasil yang diharapkan	Teks dibebaskan dari ilusi dan kekerasan tersembunyi	Teks kembali berbicara sebagai

		janji, perintah, atau dunia yang mungkin
Analog tradisi Islam	Naqd al-khiṭāb; kritik ṣāḥib yang menindas; kecurigaan terhadap tafsir penguasa	Pemulihan i'jāz, isyarat, dan daya etis-estetik nas setelah kritik

Tabel di atas tidak dimaksudkan sebagai skema dualistik yang kaku. Ia adalah alat pemetaan agar pembaca dapat memetakan operasi sebelum mereka mampu menggerakkannya secara lengkung. Pada cakrawala genealogis, tabel harus dilampaui: setiap pembacaan yang bertanggung jawab memuat kedua kolom. Artikel Ricoeur “The Critique of Religion” dan “The Language of Faith” dalam *The Philosophy of Paul Ricoeur* (1978) serta esai “Religion, Atheism, and Faith” menunjukkan bahwa ateisme kecurigaan, bagi Ricoeur, dapat menjadi pemurnian iman dari idola. Marx, Freud, dan Nietzsche, dalam pembacaan ini, adalah teolog negatif yang tidak sadar: mereka menghancurkan tuhan-tuhan palsu. Iman yang tidak sanggup melewati ateisme metodologis itu, kata Ricoeur, masih merupakan iman kepada berhala. Sebaliknya, ateisme yang tidak sanggup mendengar kembali bahasa pengakuan, pengharapan, dan ratapan, masih merupakan metafisika yang miskin. Lengkung itu, meskipun dirumuskan dalam idiom Kristen-Eropa, dapat diuji pada tafsir Al-Qur’ān, pada pembacaan mitos Jawa, dan pada kritik wacana hukum, asalkan analoginya tidak dipaksakan menjadi identitas teologis.

4. Zāhir dan bāṭ in, naqd al-khiṭ āb, i'jāz: jejak dua jalan dalam tradisi Islam

Tradisi Islam mengenal ketegangan yang secara analogis dekat dengan dua jalan Ricoeur, meskipun genealoginya mandiri. Distingui zāhir dan bāṭ in, yang diolah secara berbeda oleh fuqaha, mutakallimin, dan sufi, mengandaikan bahwa permukaan lafz tidak selalu menghabiskan makna. Abū Ḥamid al-Gazālī (w. 505 H/1111 M) dalam *الأنوار المشكاة*, *التأويل قانون*, dan bagian-bagian *الدين علوم إحياء* menolak dua ekstrem: ḥasyawiyyah yang membekukan zāhir secara korporeal, dan esoterisme liar yang membuang zāhir. Ta'wīl, bagi al-Gazālī, adalah disiplin yang terikat oleh qānūn: tidak setiap ayat boleh ditarik ke bāṭ in, dan tidak setiap bāṭ in sah jika memutuskan tali bahasa. Posisi ini, jika dibaca bersama Ricoeur, mirip naivitas kedua: orang melewati kecurigaan terhadap antropomorfisme dan terhadap tafsir penguasa, lalu memulihkan daya isyarat teks. Tentu al-Gazālī tidak “menganut” Ricoeur; analogi hanya sah sebagai percakapan, bukan sebagai klaim pengaruh. Yang penting bagi pembaca adalah melihat bahwa Islam klasik tidak miskin perangkat untuk menahan makna pada zāhir sekaligus membuka kelebihan makna, asalkan ada qānūn, bukan selera semata.

Ibn 'Arabī (w. 638 H/1240 M) dalam *الحِكْمِ فَصُوصُ* menempuh jalan yang lebih berani: setiap nabi dalam Fushush menjadi “fass” (permata) bagi ḥikmah tertentu, dan pembacaan itu bergerak jauh dari tafsir bi al-ma'sūr. Di sini kehati-hatian akademis wajib. Buku ini tidak menjadikan Fushush sebagai dalil akidah, dan tidak menyembunyikan kritik keras terhadapnya dari Ibn Taymiyyah dan dari banyak fuqaha.

Namun menyingkirkan Ibn ‘Arabī dari peta hermeneutika Islam akan memiskinkan diskusi tentang pemulihan makna. Fushush adalah laboratorium ekstrem bagi tesis bahwa teks suci “memberi berpikir” secara tak terhingga, dengan risiko yang diakui: pengarang sufi dapat menyingkirkan komunitas semantik umat. Mohammed Arkoun (1928–2010) dalam *Lectures du Coran* (1982) dan *Pour une critique de la raison islamique* (1984) menempuh kutub yang lebih dekat kepada kecurigaan: ia menuntut kritik atas “korpus resmi tertutup” dan atas ortodoksi yang menyamakan historisitas mushaf dengan kesucian wahyu. Arkoun, Abū Zayd, dan naqd al-khiṭāb Ali Harb membentuk spektrum kecurigaan Arab modern yang tidak boleh diabaikan, sebagaimana al-Gazālī dan—dengan catatan—Ibn ‘Arabī membentuk spektrum pemulihan yang juga tidak boleh diabaikan.

I’jāz al-Qur’ān, sebagai wacana, berada di persimpangan kedua jalan itu. Di satu sisi, i’jāz adalah klaim teologis tentang keunikan nas yang tidak dapat ditandingi; ia dapat berfungsi sebagai ideologi penutup tafsir, seolah keindahan bahasa cukup untuk membatalkan pertanyaan historis. Di sisi lain, ilmu balaghah yang menopang wacana i’jāz—terutama pada ‘Abd al-Qāhir al-Jurjānī—adalah salah satu tradisi analisis semantik paling canggih sebelum linguistik modern, dan karena itu dapat menjadi alat pemulihan: teks kembali “berbicara” sebagai peristiwa bahasa, bukan sebagai slogan. Kecurigaan yang sehat menanyakan siapa yang diuntungkan ketika i’jāz dijadikan senjata polemik. Pemulihan yang sehat kembali kepada ketelitian naẓm, isti’ārah, dan ta’kīd sebagaimana diuraikan para balaghiyyun. Lengkung Ricoeur, jika diterapkan di sini, tidak menistakan i’jāz dan tidak memujanya secara naif. Ia

melewati kritik wacana i'jāz sebagai formasi kuasa—suatu tema yang akan dilanjutkan Foucault pada Bab VIII—lalu memulihkan pengalaman keterkejutan linguistik yang memang merupakan data fenomenologis bagi banyak pembaca Al-Qur'ān, Muslim maupun bukan.

Arkoun berulang kali memperingatkan bahwa nalar Islami ortodoks cenderung membekukan yang terpikirkan (*le pensable*) dan mengusir yang tak terpikirkan (*l'impensable*) ke luar batas komunitas. Kecurigaan Arkoun terhadap “sejarah yang disucikan” dekat dengan Marx dan Nietzsche, tetapi objeknya adalah *logosphere* Islam. Abū Zayd, dalam register yang lebih filologis, menaruh kecurigaan pada *khiṭāb* keagamaan yang menyamakan tafsir penguasa dengan kehendak Tuhan. Ali Harb dalam *النَّصْرُ نَفْدُ* (1993) bahkan lebih radikal: teks, baginya, tidak memiliki makna tetap yang menunggu diungkap; pembacaan adalah produksi. Di hadapan spektrum itu, al-Gazālī berdiri sebagai pengingat bahwa *bāṭ in* tanpa *zāhir* adalah kesewenangan, dan *zāhir* tanpa isyarat adalah kekeringan. Buku ini tidak “mendamaikan” mereka secara artifisial. Ia hanya menuntut pembaca untuk tidak membekukan diri pada satu kutub. Contoh aplikatif di akhir bab akan meminta lengkung yang lengkap: curiga dan memulihkan, dengan sumber primer, bukan dengan slogan.

C. Tindakan Menerjemahkan sebagai Paradigma

Pada fase kemudian pemikirannya, Ricoeur menempatkan penerjemahan bukan sebagai teknik sampingan filologi, melainkan sebagai paradigma etis-filosofis bagi setiap pemahaman atas yang asing. Sur la traduction (2004), yang terbit dalam terjemahan Inggris *On Translation* (2006) oleh

Eileen Brennan, merumuskan *linguistic hospitality*: hospitalitas linguistik. Menerjemahkan berarti memberi tumpangan kepada kata asing di rumah bahasa sendiri, sambil bersedia tinggal sementara di rumah bahasa lain. Hospitalitas itu tidak naif. Ia mengakui bahwa kesetiaan sempurna mustahil, bahwa pengkhianatan tertentu tak terhindarkan, dan bahwa ada residu yang tak diterjemahkan (*l'intraduisible*). Namun kemustahilan terjemahan sempurna tidak membatalkan kewajiban menerjemahkan, sebagaimana kemustahilan keadilan sempurna tidak membatalkan kewajiban berkeadilan. Bagi hermeneutika, tesis ini memindahkan model pemahaman dari “menguasai maksud pengarang” ke “menyambut yang asing tanpa menelannya”. Pembaca yang bekerja dengan teks Arab, teks hukum kolonial, atau teks adat yang ditulis ulang dalam bahasa Indonesia sesungguhnya sudah berada dalam paradigma ini, disadari atau tidak.

1. Hospitalitas linguistik: kesetiaan, pengkhianatan, dan yang tak diterjemahkan

Ricoeur menolak dua fantasi yang sering menghantui penerjemah dan, secara analog, penafsir. Fantasi pertama adalah terjemahan harfiah yang membayangkan padanan satu-satu antar bahasa, seolah dunia sudah terbagi rapi dalam lema kamus. Fantasi kedua adalah terjemahan yang begitu “alami” dalam bahasa sasaran sehingga keasingan teks sumber dihapus. Hospitalitas linguistik tinggal di antara keduanya: cukup setia agar yang asing tidak dilenyapkan, cukup luwes agar yang asing dapat dihuni oleh pembaca baru. “*Work of translation*” adalah kerja berkabung sekaligus kerja sukacita. Berkabung, karena padanan sempurna tidak tiba. Sukacita, karena makna baru lahir di celah ketidaksetaraan itu. Dalam kuliah-kuliahnya,

Ricoeur menghubungkan paradigma ini dengan etika pengakuan (recognition) dan dengan hidup bersama di Eropa yang majemuk. Bagi konteks Indonesia, analoginya langsung: menerjemahkan bukan hanya soal kitab kuning ke bahasa Indonesia, tetapi juga soal menerjemahkan penderitaan korban, klaim adat, dan istilah teknis global ke dalam ruang publik yang tidak netral. Setiap terjemahan adalah keputusan etis, bukan hanya keputusan leksikal.

Linguistic hospitality, then, where the pleasure of dwelling in the other's language is balanced by the pleasure of receiving the foreign word at home, in one's own welcoming house. (Ricoeur, 2006, p. 16)

Keseimbangan yang disebut Ricoeur itu—kesenangan tinggal di bahasa orang lain dan kesenangan menyambut kata asing di rumah sendiri—adalah rumusan etis yang dapat diuji pada praktik. Penerjemah yang hanya “tinggal di bahasa lain” menghasilkan kalke kaku yang tidak komunikatif. Penerjemah yang hanya “menyambut di rumah sendiri” menghasilkan domestikasi yang menelan yang asing. George Steiner dalam *After Babel: Aspects of Language and Translation* (1975/1998) menempuh jalan yang lebih agresif: menerjemahkan, bagi Steiner, melibatkan inisiatif, penetrasi, embodiment, dan restitution, suatu “hermeneutic motion” yang beraroma kuasa. Ricoeur lebih menahan diri secara etis daripada Steiner; ia tidak merayakan penetrasi, melainkan hospitalitas. Namun Steiner penting sebagai pengingat bahwa terjemahan bukanlah operasi polos. *After Babel*, yang terbit hampir tiga dekade sebelum *Sur la traduction*, sudah menempatkan pemahaman itu sendiri sebagai terjemahan: bahkan di dalam satu bahasa, memahami ujaran orang lain adalah menerjemahkan. Tesis itu

meruntuhkan ilusi bahwa hermeneutika “dalam bahasa sendiri” lebih mudah atau lebih setia daripada terjemahan antarbahasa. Kesalahpahaman intra-bahasa, yang ditakuti Schleiermacher, adalah bukti bahwa jarak sudah ada sebelum orang berpindah kode.

Yang tak diterjemahkan (untranslatability) tidak boleh dijadikan dogma yang menghentikan kerja. Ricoeur membedakan antara pengakuan jujur atas residu dan pemujaan mistis atas ketidaktersalinan. Residu itu nyata: pun, irama, jejaring akar Semitik, atau lelucon yang hidup dari polisemi. Tetapi residu justru memaksa catatan kaki, glosarium, parafrasa, dan—dalam tafsir—uraian yang lebih panjang daripada lafz. Tafsir, dalam arti ini, adalah terjemahan intra-bahasa yang berani mengakui ketaksamaan. Ketika seorang mufassir menulis “maksud ayat ini ialah...”, ia sedang menerjemahkan Arab Al-Qur’ān ke dalam Arab tafsir atau ke dalam bahasa pengantar modern, dengan segala risiko pengkhianatan. Kejujuran metodologis terletak pada penandaan jarak itu, bukan pada penyembunyiannya. Pembaca hukum yang “menerjemahkan” norma adat ke dalam pasal KUHP, atau pembaca teologi yang menerjemahkan eskatologi ke dalam bahasa kebijakan publik, sedang melakukan operasi yang sama. Paradigma hospitalitas menuntut mereka bertanya: siapa yang disambut, siapa yang ditelan, dan residu apa yang dihapus demi “keterbacaan”?

2. Ilmu terjemah Arab, i’jāz, dan ketidaktersalinan Al-Qur’ān

Tradisi Arab memiliki refleksi panjang tentang tarjamah yang sering diabaikan dalam kajian hermeneutika yang hanya mengutip Steiner dan Ricoeur. Al-Jāhīz (w. 255 H/869 M) dalam

المُتَيَوَّن كِتَاب membahas syarat penerjemah dengan ketelitian yang masih relevan. Penerjemah, kata al-Jāhiz, harus seimbang dalam dua bahasa; kelemahan pada salah satu sisi akan merusak amanat. Ia juga mengingatkan bahwa semakin halus dan spekulatif suatu ilmu—apatah lagi kalam ilahi dan filsafat—semakin besar risiko tarjamah. Peringatan itu lahir dari pengalaman gerakan terjemah Abbasiyah, ketika Yunani, Persia, dan India masuk ke dalam bahasa Arab, dan ketika sebaliknya orang mulai mempertanyakan apakah keindahan nas Arab dapat dipindahkan. Al-Jāhiz tidak meromantisasi ketidaktersalinan; ia menuntut kompetensi. Hospitalitas linguistik, dalam idiom lain, sudah diantisipasi sebagai adab keilmuan: orang tidak berhak “menyambut” kata asing di rumahnya jika rumah bahasanya sendiri belum tertata, dan orang tidak berhak mengklaim tinggal di bahasa lain jika ia hanya menumpang kamus.

وَلَا بُدَّ لِلتَّرْجُمَانِ مِنْ أَنْ يَكُونَ بَيِّنَاتُهُ فِي نَفْسِ التَّرْجَمَةِ فِي وَزْنِ عِلْمِهِ فِي نَفْسِ
 الْمَعْرِفَةِ، وَيَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ أَعْلَمَ النَّاسِ بِاللُّغَةِ الْمُنْقُولَةِ وَالْمُنْقُولِ إِلَيْهَا، حَتَّى
 يَكُونَ فِيهِمَا سَوَاءً وَغَايَةً.

Kutipan dari al-Ḥayawān itu (al-Jāhiz, 1965, edisi ‘Abd al-Salām Hārūn) menempatkan bayān penerjemah pada timbangan yang sama dengan ilmunya. Ketimpangan antara “tahu” dan “bisa mengatakan” adalah sumber khianat tarjamah. Badr al-Dīn al-Zarkasyī (w. 794 H/1392 M) dalam التُّرْجَمَانُ dan Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī (w. 911 H/1505 M) dalam التُّرْجَمَانُ عُلُومُ فِي الْإِثْتِقَانِ mengolah masalah yang lebih spesifik: bolehkah Al-Qur’ān diterjemahkan, dan apakah terjemahan itu masih Al-

Qur'ān? Mayoritas wacana klasik membedakan tajam antara tarjamah harfiah yang mustahil mempertahankan i'jāz naẓm, dan tarjamah tafsīriyyah yang pada hakikatnya adalah tafsir dalam bahasa lain. I'jāz, dalam kerangka ini, menjadi nama bagi residu yang tak diterjemahkan: keterjalinan bunyi, urutan, dan makna yang dianggap tidak dapat dipindahkan tanpa pecah. Al-Zarkasyī membahas tarjamah dalam kaitan dengan tafsir dan dengan hukum membaca Al-Qur'ān dalam bahasa non-Arab, suatu perdebatan yang memiliki cabang fikih (misalnya pada Abū Ḥanīfah) dan cabang teologis. Bagi kuliah ini, yang penting bukan memutus fatwa, melainkan memahami bahwa untranslatability Al-Qur'ān adalah tesis hermeneutis, bukan hanya tesis dogmatik.

Jika i'jāz dibaca dengan kacamata kecurigaan, ia dapat menjadi ideologi yang menghalangi umat non-Arab dari akses makna, atau menjadi alat untuk menolak setiap terjemahan yang tidak disukai penguasa. Jika i'jāz dibaca dengan kacamata pemulihan, ia menamai pengalaman bahwa nas tertentu menolak dikuras menjadi informasi. Ricoeur akan menempatkan keduanya dalam lengkung: curiga terhadap fungsi kuasa wacana i'jāz, lalu memulihkan pengakuan bahwa setiap karya bahasa memiliki residu. Al-Qur'ān, dalam hal ini, bukan satu-satunya teks yang “tak diterjemahkan”; puisi Sutardji, formula hukum adat, dan mantra juga menolak padanan. Perbedaannya terletak pada taruhan ontologis: bagi umat, residu Al-Qur'ān berkaitan dengan kalam Tuhan, bukan hanya dengan estetika. Buku ini tidak mereduksi taruhan itu. Ia hanya menuntut agar klaim ketidaktersalinan tidak dipakai untuk membatalkan kerja tafsir-terjemah yang justru merupakan sejarah aktual Islam di luar Jazirah: dari tafsir

Melayu Hamzah Fansuri sampai terjemahan resmi yang beredar di Indonesia. Hospitalitas berarti terus menerjemahkan sambil menandai jarak.

Steiner (1975/1998) mengingatkan bahwa terjemahan selalu berisiko “penyerapan” yang mematikan keasingan. Al-Jāhiz mengingatkan bahwa terjemahan selalu berisiko ketimpangan kompetensi. Al-Zarkasyī dan al-Suyūṭī mengingatkan bahwa pada nas suci, terjemahan yang mengaku sebagai “teks itu sendiri” adalah khianat teologis. Ricoeur (2006) mengingatkan bahwa khianat tertentu tak terhindarkan, tetapi hospitalitas tetap wajib. Empat peringatan itu, jika dipegang bersama, menghasilkan etika kerja yang ketat bagi pembaca yang akan menerjemahkan, menafsirkan, atau “menyederhanakan” teks untuk publik. Menyederhanakan tanpa menandai yang hilang adalah kekerasan epistemik. Menolak menyederhanakan sama sekali, atas nama kemurnian, adalah kekerasan yang lain: ia mengurung makna pada kalangan yang menguasai bahasa sumber. Paradigma hospitalitas menolak kedua kekerasan. Ia menuntut catatan, glosarium, diskusi, dan kerendahan hati bahwa setiap versi adalah versi. Pada contoh aplikatif di akhir bab, pembaca akan mencermati melakukan terjemahan beranotasi atas sebuah bait atau ayat, bukan untuk menghasilkan “padanan resmi”, melainkan untuk memetakan keputusan, residu, dan taruhan etisnya.

D. Membedah Makna Metaforis

Jika otonomi teks menjelaskan status objek tafsir, dan jika dua jalan hermeneutika menjelaskan sikap penafsir, maka teori metafora Ricoeur menjelaskan bagaimana teks dapat mengatakan yang baru tentang dunia. *La métaphore vive*

(1975), yang terbit dalam bahasa Inggris sebagai *The Rule of Metaphor* (1977) terjemahan Robert Czerny, adalah gugatan terhadap tradisi yang menempatkan metafora sebagai ornamen, substitusi leksikal, atau “cara lain untuk mengatakan yang sama”. Bagi Ricoeur, metafora hidup adalah inovasi semantik yang terjadi pada tataran kalimat, bahkan wacana, bukan pada tataran kata yang sudah tersedia di kamus. Ketika predikat yang secara literal tidak cocok dipaksakan pada subjek, terjadi *collusion* antara “adalah” dan “tidak adalah”. Tegangan itu menghasilkan redeskripsi realitas: dunia dilihat sebagai. Metafora yang sudah mati—kaki meja, mulut sungai—telah menjadi leksikon; ia kehilangan daya kognitif. Metafora hidup masih menyala, masih memaksa pembaca merombak jaring semantik. Hermeneutika, pada titik ini, bertemu poetika. Menafsir bukan mencari padanan prosaik, melainkan tinggal dalam tegangan sampai usulan ontologis metafora itu terpahami.

1. Inovasi semantik, bukan ornamen: dari kalimat ke wacana

Ricoeur membangun teorinya melalui percakapan kritis dengan Aristoteles, dengan retorika klasik, dengan linguistik I. A. Richards dan Max Black, serta dengan semiotika. Dari Aristoteles ia mengambil *mimesis* dan *mythos*, tetapi menolak pembatasan metafora pada tropus kata. Dari Black ia mengambil model interaksi: metafora bukan penggantian, melainkan interaksi antara “focus” dan “frame” yang menyaring ciri-ciri semantik. Yang khas Ricoeur adalah langkah ke hermeneutika: metafora, pada skala wacana, menjadi model bagi karya sastra secara keseluruhan. Puisi tidak “menghias” informasi; puisi membuat referensi belah (*split reference*). Dalam bahasa sehari-hari, referensi menempel pada

deskripsi. Dalam metafora hidup, referensi literal ditangguhkan agar referensi tingkat kedua—dunia yang diusulkan—dapat muncul. Itulah sebabnya parafrasa “maksudnya ialah...” selalu miskin. Parafrasa membunuh tegangan “adalah/tidak adalah”. Tafsir yang setia kepada metafora justru mempertahankan tegangan itu, lalu menanyakan apa yang terjadi pada pemahaman kita tentang cinta, maut, negara, atau Tuhan apabila predikat yang “salah” itu dijalankan sampai ke ujungnya (Ricoeur, 1977).

Artikel “Metaphor and the Main Problem of Hermeneutics” yang terbit di *New Literary History* 6, no. 1 (1974) menegaskan bahwa problem utama hermeneutika bukanlah niat, melainkan karya sebagai wacana yang memproyeksikan dunia. Metafora adalah laboratorium mini bagi problem itu. Jika metafora hanya ornamen, hermeneutika cukup menjadi kamus. Jika metafora adalah inovasi, hermeneutika harus menjadi ontologi regional: ilmu tentang bagaimana bahasa memperluas “melihat-sebagai”. Pembaca sastra yang terlatih pada majas dalam kurikulum sekolah sering berhenti pada klasifikasi (metafora, simile, personifikasi). Ricoeur menuntut langkah berikutnya: apa yang dilakukan majas itu terhadap realitas? “Aku ini binatang jalang” pada Chairil Anwar bukan hiasan dari “aku ini pemberontak”. Predikat “binatang jalang” merombak antropologi si aku: kebebasan, liarlitas, dan keterasingan dari rumah menjadi satu usulan ontologis. Mengganti predikat itu dengan sinonim psikologis berarti mengkhianati inovasi semantik. Kecurigaan tetap boleh bertanya apakah maskulinitas tertentu sedang dipentaskan; pemulihan tetap harus mendengar seruan eksistensial yang tidak habis pada ideologi maskulin itu.

2. Narasi, waktu, dan identitas ipse: *Temps et récit*

Trilogi *Temps et récit* (1983–1985), yang terbit sebagai *Time and Narrative* (1984–1988) terjemahan Kathleen McLaughlin dan David Pellauer, memperluas inovasi metaforis ke skala plot. Jika metafora adalah redeskripsi melalui predikat yang tegang, narasi adalah redeskripsi melalui *emplotment*: penyusunan peristiwa menjadi sejarah yang dapat diikuti. Ricoeur meminjam *mimesis* Aristoteles dan membaginya menjadi tiga: *mimesis* I (prailmu tentang tindakan dalam hidup), *mimesis* II (konfigurasi plot), dan *mimesis* III (refigurasi hidup pembaca). Waktu manusiawi, yang dalam analisis Augustinus tercerai antara *distentio animi* dan kehendak akan kesatuan, menjadi dapat dihuni berkat plot. Identitas naratif (*identité narrative*) kemudian merangkai temuan ini dengan pertanyaan “siapa?”. Dalam *Oneself as Another* (1992; *Soi-même comme un autre*, 1990), Ricoeur membedakan *idem* (kesamaan, karakter yang menetap) dari *ipse* (keipsean, kesetiaan pada janji di tengah perubahan). Manusia tidak memiliki inti substansial yang siap diintip; ia memiliki riwayat yang dapat diceritakan, dikoreksi, dan dijanjikan ulang. Hermeneutika, pada titik ini, menjadi antropologi filosofis.

Implikasi bagi tafsir teks jelas. Membaca riwayat, hadis naratif, novel, atau putusan pengadilan bukan hanya mengekstrak kaidah, melainkan mengikuti bagaimana plot mengkonstruksi subjek. Siapa yang menjadi pahlawan, siapa yang menjadi latar, siapa yang tidak mendapat focalization—semuanya adalah keputusan naratif yang membentuk apa yang kemudian dianggap “identitas”. Kecurigaan akan menanyakan siapa yang dihapus dari plot nasional, dari sirah, atau dari

“sejarah resmi” institusi. Pemulihan akan menanyakan apakah, setelah penghapusan itu diungkap, masih ada janji ipse yang layak dipegang: kesetiaan pada korban, pada perjanjian konstitusional, pada nama Tuhan yang tidak habis pada propaganda. Artikel Ricoeur “Narrative Time” dalam *Critical Inquiry* 7, no. 1 (1980) merumuskan hubungan waktu dan plot secara padat, dan layak menjadi bacaan wajib sebelum pembaca menulis esai tentang “identitas dalam teks”. Narasi bukan cermin netral peristiwa. Narasi adalah kerja konfigurasi yang dapat menjadi dusta, dan justru karena itu dapat menjadi kebenaran dalam arti verisimilitude etis: kesetiaan pada yang mungkin secara manusiawi.

Bagi pembaca hukum, perbedaan idem/ipse menolong pembacaan kontrak dan undang-undang tentang “subjek hukum”. Subjek yang sama (idem) dapat diidentifikasi dengan KTP, NPWP, atau tanda tangan. Subjek sebagai ipse adalah pihak yang menjanjikan, yang dapat dianggap bertanggung jawab meskipun karakternya berubah. Hermeneutika naratif menyingkap bahwa banyak teks hukum menyamarkan konstruksi subjek seolah-olah ia sudah tersedia di alam. Padahal, “konsumen”, “terdakwa”, atau “umat” adalah hasil emplotment. Bagi pembaca teologi, identitas naratif menolong pembacaan kisah nabi: yang penting bukan hanya “apa yang terjadi”, melainkan bagaimana plot membentuk komunitas yang meneladani. Kecurigaan terhadap heroisme maskulin atau terhadap kekerasan dalam narasi suci tidak harus mengakhiri pembacaan. Ia dapat membuka pemulihan terhadap janji ipse: kesetiaan Allah atau kesetiaan hamba yang tidak identik dengan reproduksi kekerasan. Dengan demikian

teori narasi Ricoeur bukan pelarian estetis dari etika; ia adalah salah satu jalan etika.

3. Isti'ārah dan takhyīl menurut al-Jurjānī: percakapan yang setara

'Abd al-Qāhir al-Jurjānī (w. 471 H/1078 M) dalam *الْبَلَاغَةُ أَسْرَارُ* dan *الإِعْجَازُ دَلَالِيلُ* merumuskan teori isti'ārah dan nazm yang, pada hemat banyak sejarawan retorika, termasuk pencapaian semantik paling teliti di abad ke-11. Al-Jurjānī menolak memandang isti'ārah sebagai penggantian kata semata (seperti dalam tropus kamus). Isti'ārah hidup dari 'alāqah dan dari daya klaim: penyair tidak hanya membandingkan, melainkan memperlakukan yang diserupakan seolah ia adalah yang menyerupai, sehingga imajinasi (takhyīl) bekerja. Nazm, pada sisi lain, adalah keterjalinan makna dalam urutan dan i'rāb, bukan keindahan kata terpisah. I'jāz Al-Qur'ān, bagi al-Jurjānī, terletak pada nazm, bukan pada lema yang tidak dapat ditiru. Percakapan dengan Ricoeur di sini bukan klaim bahwa al-Jurjānī "sudah postmodern". Itu anachronisme yang murahan. Yang sah adalah menunjukkan bahwa tesis "metafora sebagai kognisi, bukan ornamen" memiliki rumusan dewasa dalam bahasa Arab, jauh sebelum The Rule of Metaphor. Pembaca yang hanya mengutip Ricoeur tanpa membuka *Asrār al-Balāghah* sesungguhnya miskin, bukan modern.

قَالَ الْجُرْجَانِيُّ فِي أَسْرَارِ الْبَلَاغَةِ: «اعْلَمْ أَنَّ الْإِسْتِعَارَةَ فِي الْجُمْلَةِ أَنَّ يَكُونَ لِلْفِطْرِ أَصْلٌ فِي الْوَضْعِ اللَّغَوِيِّ مَعْرُوفٌ تَدُلُّ الشَّوَاهِدُ عَلَى أَنَّهُ اخْتُصَّ بِهِ حِينَ وُضِعَ، ثُمَّ يَسْتَعْمِلُهُ الشَّاعِرُ أَوْ غَيْرُ الشَّاعِرِ فِي غَيْرِ ذَلِكَ الْأَصْلِ وَيَنْفُلُهُ إِلَيْهِ نَفْلاً غَيْرَ لَازِمٍ، فَيَكُونُ هُنَاكَ كَالْعَارِيَةِ».

Rumusan al-Jurjānī tentang isti'ārah sebagai 'āriyah—pinjaman kata dari wad' asalnya ke pemakaian yang tidak wajib—lalu dikembangkan menjadi daya klaim dan takhyīl, dekat secara fungsional dengan tegangan “adalah/tidak adalah” pada Ricoeur. Keduanya menolak teori substitusi murni yang berhenti pada kamus. Keduanya menempatkan imajinasi bukan sebagai khayalan dusta, melainkan sebagai operasi kognitif. Perbedaannya juga harus dijaga. Al-Jurjānī bekerja dalam telos i'jāz dan dalam sistem bayān yang, sebagaimana nanti dibaca Muḥammad 'Ābid al-Jābirī, merupakan salah satu nizām khiṭābī nalar Arab. Ricoeur bekerja dalam telos hermeneutika post-Heideggerian dan dalam percakapan dengan linguistik abad ke-20. Takhyīl pada al-Jurjānī terkait dengan hitung-hitungan ḥusn dan qubh artistik serta dengan etika tidak menyesatkan; “innovation sémantique” pada Ricoeur terkait dengan redeskripsi dunia dan dengan identitas naratif. Menyamakan keduanya secara total akan menghapus sejarah. Mempertentangkan keduanya secara total akan menghapus kemungkinan belajar silang. Buku ini memilih belajar silang yang ketat: setiap klaim analogi harus menunjukkan operasi, bukan hanya kemiripan kosa kata.

Ketika al-Jurjānī membedah ayat atau bait, ia sering menunjukkan bahwa “keindahan” adalah efek dari posisi, ḥadhf, taqdīm-ta'khīr, dan bukan dari kata yang “indah” secara leksikal. Ini sejalan dengan langkah Ricoeur dari kata ke kalimat ke wacana. Pembaca dapat melatih diri dengan mengambil satu isti'ārah Qur'ani—misalnya “khatam Allah atas hati” atau “pakaian” sebagai kiasan takwa—lalu menjalankan dua analisis: analisis nazm al-Jurjānī (mengapa predikat itu, pada posisi itu, menghasilkan ma'nā) dan analisis

metafora hidup Ricoeur (dunia apa yang diusulkan, tegangan literal/metaforis apa yang tidak boleh dihapus). Setelah itu, jalankan kecurigaan: apakah kiasan “khatam” pernah dipakai untuk menaturalisasi kekerasan politik, untuk mengunci tobat orang lain, atau untuk menyingkirkan yang berbeda? Kemudian pulihkan: apakah, setelah kritik itu, kiasan masih berbicara tentang ketertutupan eksistensial manusia di hadapan tanda? Latihan itu adalah uraian bab ini dalam bentuk mikro. Tanpa latihan, teori metafora hanya menjadi nama asing dalam glosarium.

E. Contoh Aplikatif: Mitos Ratu Laut Kidul dan Otonomi Simbol Pesisir

Bagian ini menerapkan otonomi teks, lengkung kecurigaan-pemulihan, paradigma terjemahan, dan bedah metafora pada sebuah korpus yang akrab bagi pembaca Indonesia: mitos Ratu Laut Kidul (Nyi Roro Kidul) beserta jejaring naratifnya di pesisir selatan Jawa—dari laku larung, pantang memakai hijau di pantai tertentu, relasi dengan keraton Mataram, sampai reproduksinya dalam pariwisata, sinema, dan pidato politik. Pemilihan korpus ini disengaja. Mitos tersebut tidak memiliki “pengarang” tunggal yang dapat diwawancarai, sehingga godaan Schleiermacherian untuk mengunci makna pada niat penulis secara praktis runtuh. Yang ada adalah teks-teks: babad, hikayat, laporan kolonial, cerita lisan yang sudah diinskripsikan etnograf, iklan hotel, dan unggahan media sosial. Distansiasi sudah terjadi. Tugas hermeneutika bukan memanggil ratu dari samudra untuk menandatangani tafsir yang benar, melainkan membaca dunia yang diusulkan jejaring simbol itu, curiga terhadap kuasa yang menumpang padanya,

lalu memulihkan makna yang masih dapat dihuni secara etis oleh komunitas pesisir hari ini. Pola yang sama tampak pada resepsi estetis dan fungsional atas adegan ruqyah dalam film: Al-Qur'ān "hidup" di layar bukan sebagai niat sutradara semata, melainkan sebagai dunia simbol yang dikonsumsi, ditakuti, dan difungsikan ulang oleh penonton (Nurmansyah, Jabbar, & Sulaiman, 2022). Kajian semantik atas *al-qalb*, *al-fu'ād*, *al-'aql*, dan *al-nāṣ iyah* dalam Al-Qur'ān menambahkan pelajaran Ricoeurian dari sisi lain: metafora organ batin tidak habis pada anatomi, tetapi mengusulkan dunia spiritual-neurologis yang harus dibedah tanpa mereduksinya menjadi slogan (Jabbar, 2024).

1. Otonomi teks mitos: dari niat "asal" ke dunia yang diusulkan

Filologi dan sejarah lisan tetap penting sebagai momen penjelasan. Peneliti boleh menelusuri stratifikasi: lapisan penguasa Mataram yang menata relasi spiritual dengan laut selatan; lapisan nelayan yang menata ketakutan, panen, dan duka; lapisan kolonial yang menuliskan "takhayul"; lapisan Orde Baru dan industri pariwisata yang menata eksotika. Namun, sesuai Ricoeur (1976, 1991), penjelasan itu tidak mengunci makna. Teks mitos, sekali beredar, otonom terhadap "niat" keraton maupun terhadap audiens desa abad ke-17. Pembaca di Medan atau Makassar yang membaca korpus ini bukan audiens asli; distansiasi geografis dan temporal justru menyingkap referensi nonostensif: dunia tentang batas darat-laut, gender kedaulatan, dan utang manusia kepada yang tak terlihat. La Galigo di Sulawesi, yang bisa dipilih sebagai korpus alternatif, menunjukkan pola serupa: epos Bugis yang luar biasa panjang itu tidak habis pada "maksud" *to ri ulu*; ia

membuka kosmologi Sawerigading yang terus diappropriasi dalam politik adat, pariwisata, dan identitas. Otonomi teks, pada kedua kasus, adalah fakta metodologis, bukan penghinaan terhadap komunitas pemilik cerita.

Pada tataran metafora, Ratu Laut Kidul bekerja sebagai predikat yang tegang bagi “laut selatan”. Laut bukan hanya geografi; laut “adalah” kerajaan, tubuh perempuan berdaulat, ambang maut, dan sumber berkah. Tegangan “adalah/tidak adalah” mencegah reduksi. Jika pembaca berkata “itu hanyalah personifikasi gelombang”, inovasi semantik dibunuh. Jika pembaca berkata “itu benar-benar ratu yang tinggal di istana kaca”, naivitas pertama belum melewati kritik. Tafsir yang setia tinggal di tegangan: komunitas pesisir menghuni dunia di mana laut tidak dapat diperlakukan sebagai objek belaka. Narasi-narasi larung dan labuhan adalah emplotment Ricoeurian: peristiwa duka, musim, dan kuasa disusun menjadi plot utang-piutang antara manusia dan laut. Identitas ipse komunitas—kesetiaan pada janji kepada yang di laut—dibedakan dari identitas idem pariwisata yang mengulang kostum dan foto. Mitos, dengan kata lain, adalah karya, bukan ornamen kebudayaan yang siap dijual.

2. Kecurigaan: gender, keraton, dan industri makna

Jalan kecurigaan wajib dijalankan agar pemulihan tidak menjadi kesalehan kultural yang naif. Pertama, lensa gender: kedaulatan perempuan di laut sering dikisahkan dalam tautan erotis dengan raja di darat. Relasi itu dapat dibaca sebagai pengakuan atas daya perempuan, tetapi juga sebagai penjinakan: ratu yang dahsyat “diikat” melalui perkawinan mistik dengan kekuasaan patriarkal keraton. Tubuh perempuan

menjadi peta wilayah. Kedua, lensa kuasa politik: klaim hubungan dengan Ratu Laut Kidul dapat berfungsi sebagai legitimasi dinasti, sebagai bahasa birokrasi adat, atau sebagai alat menata rakyat pesisir. Ketiga, lensa kapital: pariwisata, hotel, dan konten digital mengekstrak surplus dari rasa takut dan kagum, sering tanpa redistribusi kepada nelayan yang menanggung risiko nyata gelombang. Keempat, lensa kolonial dan poskolonial: catatan etnografi yang menuliskan mitos sebagai “superstition” adalah teks yang juga otonom, dan harus dicurigai sebagai bagian dari pemerintahan kolonial atas yang deemed irrational. Marx, Freud, dan Nietzsche masing-masing punya sumbangan di sini: ideologi, hasrat, dan kehendak kuasa tidak boleh diabaikan hanya karena objeknya “budaya sendiri”.

Kecurigaan yang sama dapat diujikan pada puisi. “Aku ini binatang jalang / dari kumpulannya terbuang” (Chairil Anwar) mudah dipulihkan sebagai himne kebebasan individual. Kecurigaan menanyakan maskulinitas, romantisasi keterasingan, dan kanonisasi Chairil dalam negara-bangsa yang membutuhkan pahlawan sastra. Puisi-mantra Sutardji Calzoum Bachri, yang memecah kata hingga ambang bunyi, menolak pengarang sebagai pengirim pesan; yang tertinggal adalah kerja bahasa. Otonomi teks Sutardji hampir telanjang: niat “makna” ditolak oleh poetiknya sendiri. Kecurigaan tetap bertanya apakah klaim mantra itu meminjam kesakralan Melayu-Islam tanpa tanggung jawab komunitas. Pada La Galigo, kecurigaan menanyakan kanonisasi UNESCO, hak atas naskah, dan siapa yang berhak “menerjemahkan” epos ke dalam pariwisata. Semua itu adalah momen Marxian-Nietzschean yang sah. Yang tidak sah adalah berhenti di situ,

seolah laut, aku, mantra, dan epos tidak lagi memiliki seruan. uraian bab ini justru diuji pada langkah berikutnya.

3. Pemulihan: etika laut, hospitalitas, dan naivitas kedua

Setelah gurun kecurigaan, apa yang masih “memberi berpikir”? Pada korpus Ratu Laut Kidul, pemulihan dapat diarahkan pada etika ekologis-pesisir. Simbol ratu di laut, sekali dibersihkan dari penjinakan dinastik dan dari komodifikasi, masih mengusulkan dunia di mana laut adalah liyan yang berdaulat, bukan tempat sampah, bukan hanya “sumber daya”. Larangan tertentu, yang mudah diolok sebagai takhayul, dapat dibaca ulang sebagai disiplin kerendahan hati terhadap yang tidak dikuasai. Ini bukan membenaran semua pantang secara buta; itu justru naivitas pertama. Ini adalah naivitas kedua: komunitas yang sudah mengenal sains oseanografi dan sudah mengenal kritik gender tetap dapat menghuni metafora kedaulatan laut sebagai bahasa tanggung jawab. Hospitalitas linguistik masuk di sini ketika pembaca “menerjemahkan” mitos ke dalam bahasa kebijakan pesisir. Terjemahan yang menelan ratu menjadi “kearifan lokal” dalam brosur, tanpa residu yang menakutkan dan tanpa tubuh perempuan yang berdaulat, adalah pengkhianatan. Terjemahan yang setia menandai residu: ada yang tidak masuk ke dalam KPI kementerian, dan residu itu harus tetap dihormati sebagai yang tak diterjemahkan.

Pemulihan pada puisi Chairil dapat berarti mendengarkan kembali seruan ipse: kesetiaan pada kebebasan yang rapuh, pada kematian yang tidak bisa diwakilkan, pada aku yang tidak identik dengan KTP. Pemulihan pada Sutardji dapat berarti mengakui bahwa bahasa tidak habis pada komunikasi

instrumental, suatu tesis yang dekat dengan i'jāz sebagai pengalaman, bukan sebagai senjata. Pemulihan pada La Galigo dapat berarti mengembalikan epos sebagai antropologi filosofis Bugis tentang asal, salah, dan perjalanan, bukan sebagai properti festival. Dalam semua kasus, lengkung yang sama bekerja: penjelasan filologis, kecurigaan ideologis, pemulihan dunia teks. Pembaca yang hanya memuja mitos sebagai "identitas nasional" gagal pada kecurigaan. Pembaca yang hanya mengejek mitos sebagai feodalisme gagal pada pemulihan. Ricoeur (1967, 1970, 1976) menuntut keduanya. Abū Zayd menuntut ketelitian atas teks sebagai sistem tanda dalam budaya. Al-Jurjānī menuntut ketelitian atas isti'ārah. Al-Jāhiz menuntut kompetensi dua "bahasa": bahasa mitos dan bahasa kritik. Itulah ujian kedewasaan tafsir pada akhir Bagian I buku ini, sebelum Bab VIII membawa radikalitas dekonstruksi.

Rangkuman bab ini dapat ditegaskan dalam lima dalil kerja. Pertama, teks sebagai wacana terinskripsi otonom terhadap niat pengarang, audiens asli, dan situasi produksi; distansiasi adalah syarat, bukan musibah (Ricoeur, 1973a, 1976, 1991). Kedua, otonomi itu beresonansi, tanpa identik, dengan النَّصِّ اِنْصَالٌ dan dengan nas sebagai muntaj šaqāfī pada Abū Zayd (1990), asalkan analogi tidak menghapus taruhan teologis. Ketiga, hermeneutika kecurigaan dan hermeneutika pemulihan bukan dua jurusan yang bermusuhan, melainkan dua tahap lengkung: Marx–Freud–Nietzsche memurnikan, simbol memulihkan. Keempat, menerjemahkan adalah paradigma etis hospitalitas linguistik; i'jāz dan untranslatability wajib ditandai sebagai residu, bukan sebagai dalih untuk tidak bekerja (Ricoeur, 2006; al-Jāhiz; al-Zarkasyī; al-Suyūṭī). Kelima,

metafora hidup dan plot naratif meredeskripsi dunia dan mengkonstruksi identitas ipse; isti'ārah al-Jurjānī adalah mitra bicara yang setara, bukan catatan kaki eksotis. Contoh Ratu Laut Kidul, Chairil, Sutardji, dan La Galigo menunjukkan bahwa uraian bab ini dapat dijalankan pada teks Nusantara tanpa izin pengarang yang sudah absen.

BAB VIII

DEKONSTRUKSI DAN PROSPEK KONTEMPORER

Dekonstruksi Jacques Derrida dan arkeologi pengetahuan Michel Foucault membaca teks sebagai formasi wacana, bukan sebagai cermin netral realitas. Perbedaan “matinya pengarang” Roland Barthes dari “fungsi-penulis” Foucault, arti *différance* dan dalil *il n’y a pas de hors-texte* tanpa merosot ke nihilisme, kerja *épistémè* dan rezim kebenaran—termasuk pada ‘ulūm al-Qur’ān sebagai wacana—dibahas secara berurutan. Pagar Eco, Hirsch, Habermas, dan uşūl terhadap relativisme “anything goes” dipasang sebelum pembacaan pinggir atas Perjanjian Syarat dan Ketentuan digital. Radikalitas pascastruktural dihadirkan sebagai ujian etis bagi penafsir yang tetap bertanggung jawab di era platform, bukan sebagai mode.

A. Matinya Sang Pengarang

Pada 1968, Roland Barthes menerbitkan “La mort de l’auteur” di jurnal *Manteia*, kemudian memasukkannya ke dalam terjemahan Stephen Heath, *Image-Music-Text* (1977). Esai pendek itu menjadi salah satu teks paling berpengaruh—dan paling disalahpahami—dalam kritik sastra abad ke-20. Barthes menolak figur pengarang sebagai bapa makna, sebagai otoritas teologis yang “menjamin” tafsir. Dalam rezim yang dikritiknya, kritik sastra modern berlaku seperti eksegesis: menemukan “rahasia” karya berarti menemukan niat, biografi, atau jiwa penulis. Pengarang, dalam metafora Barthes, adalah Tuhan kecil yang menutup tulisan. Melawan itu, Barthes menempatkan tulisan sebagai tenunan kutipan, sebagai ruang

di mana subjek pengucap tercerai dari asal. Scriptor menggantikan author: bukan jenius yang mendahului buku, melainkan tangan yang menelusuri lapangan yang sudah ada, yang lahir bersamaan dengan tulisan. Kelahiran pembaca, secara polemis, dibayar dengan kematian pengarang. Dalam peta hermeneutika ini, esai itu adalah ujung paling keras dari otonomi teks yang sudah dirintis Ricoeur pada Bab VII, tetapi dengan temperamen yang lebih ikonoklastik dan kurang mediatif.

1. Dari author ke scriptor: kelahiran pembaca dan intertekstualitas

Barthes (1977) membedakan karya yang “tertutup” di bawah nama pengarang dari teks yang berjejaring. Teks, katanya, adalah tissue of quotations, tenunan kutipan yang ditarik dari pusat-pusat kebudayaan yang tak terhitung. Menulis, dalam arti ini, bukan mengekspresikan batin yang sudah siap, melainkan mengolah kamus yang sudah beredar: idiom, genre, klise, kitab, iklan, hukum. Intertekstualitas—istilah yang diperkaya Julia Kristeva dalam percakapan dengan Bakhtin—menegaskan bahwa setiap teks adalah mosaik teks lain. Pembaca, bukan pengarang, adalah ruang di mana jejaring itu terhimpun, meskipun himpunan itu tidak pernah final. Pergeseran ini memutus model romantis Schleiermacher yang menempatkan jiwa pengarang sebagai telos. Ia juga memutus, secara lebih kasar daripada Ricoeur, harapan Dilthey untuk merekonstruksi Erlebnis di belakang karya. Yang tertinggal adalah permainan tanda di permukaan. Pembaca perlu waspada: “kelahiran pembaca” pada Barthes bukanlah pemberlakuan selera pribadi sebagai hakim. Pembaca yang dimaksud adalah fungsi, suatu tempat dalam sistem, bukan

konsumen yang berhak berkata “bagi saya makna ini terserah”. Perbedaan itu akan menjadi krusial ketika kita tiba pada kritik Eco terhadap overinterpretation.

the birth of the reader must be at the cost of the death of the Author. (Barthes, 1977, p. 148)

Kalimat penutup esai itu sering dikutip sebagai slogan kebebasan mutlak. Dalam konteks 1968, ia juga merupakan gestur politik: menolak otoritas, termasuk otoritas sastrawan sebagai kelas yang “memiliki” makna. Barthes menulis setelah strukturalisme, di ambang pascastrukturalisme, ketika kepercayaan kepada subjek Cartesian sedang goyah. Namun slogan, jika dicabut dari argumentasi, menjadi dalih kemalasan: orang berhenti meneliti sejarah redaksi, berhenti membaca surat pengarang, berhenti menghormati komunitas tafsir, lalu mengaku “Barthesian”. Padahal Barthes sendiri, dalam *S/Z* (1970) dan *The Pleasure of the Text* (1973), adalah pembaca yang sangat ketat terhadap kode, leksia, dan jejak intertekstual. Kematian pengarang, pada praktiknya, menuntut lebih banyak kerja, bukan lebih sedikit. Bagi pembaca hukum, analoginya bukan “undang-undang terserah hakim”, melainkan “undang-undang tidak habis pada niat pembentuk, tetapi tetap terikat pada jalinan teks, preseden, dan kode”. Bagi pembaca teologi, analoginya lebih peka dan akan dibahas setelah Foucault masuk sebagai pembanding.

2. Foucault, “What Is an Author?”: dari kematian ke fungsi-penulis

Michel Foucault menyampaikan “Qu’est-ce qu’un auteur?” pada 1969 di Société française de philosophie, kemudian beredar dalam terjemahan Inggris sebagai “What Is an

Author?“. Esai itu sering dibaca sebagai sekutu Barthes, padahal nada dan taruhannya berbeda. Foucault tidak merayakan kelahiran pembaca. Ia menanyakan bagaimana nama pengarang berfungsi di dalam wacana: kapan sebuah teks “memerlukan” pengarang, kapan diskursus (seperti sains tertentu) dapat anonim, bagaimana nama itu menata klasifikasi, pemilikan, dan pertanggungjawaban. Author-function bukan asal-usul kreatif, melainkan perangkat kuasa-pengetahuan. Nama “Hippocrates”, “Hermes Trismegistus”, atau “Marx” tidak bekerja seperti nama warga pada KTP; ia merangkai korpus, menyingkirkan apokrif, dan mengizinkan tafsir tertentu. Foucault (1977a) menunjukkan bahwa “kematian pengarang” yang diumumkan kritik sastra masih meninggalkan kekosongan yang segera diisi oleh “manusia”, “psikologi”, atau “zeitgeist” sebagai pengarang pengganti. Yang perlu dianalisis adalah fungsi, bukan sekadar dihapus sebagai ilusi. Dengan demikian Foucault lebih arkeologis daripada ikonoklastik: ia memetakan bagaimana subjek pengarang diproduksi oleh rezim wacana.

Perbandingan Barthes–Foucault berguna untuk menahan dua kekeliruan. Kekeliruan pertama: menyamakan keduanya sebagai “anti-pengarang” tanpa sisa. Kekeliruan kedua: mengira Ricoeur sudah cukup sehingga Barthes dan Foucault dapat dilewati. Ricoeur, seperti diuraikan pada Bab VII, mempertahankan appropriation dan dunia teks; ia tidak membubarkan subjek, melainkan menempatkannya di depan karya. Barthes membubarkan pengarang demi permainan tulisan. Foucault membubarkan pengarang sebagai asal, tetapi memasangnya kembali sebagai fungsi dalam ekonomi wacana. Jonathan Culler dalam *On Deconstruction: Theory and*

Criticism after Structuralism (1982) menempatkan perdebatan ini pada peta yang lebih luas: strukturalisme sudah menggeser niat ke sistem, pascastrukturalisme menggeser sistem ke ketidakstabilan tanda. F. Budi Hardiman (2015) mengingatkan pembaca Indonesia agar tidak mengimpor slogan “pengarang mati” ke dalam tafsir kitab suci tanpa menyadari bahwa umat beragama hidup dari rantai periwayatan, isnad, dan otoritas yang tidak dapat dihapus dengan esai delapan halaman. Peringatan Hardiman sah sebagai kewaspadaan; ia tidak membatalkan kekuatan diagnostik Barthes–Foucault terhadap kultus pengarang di kampus, di pengadilan, dan di mimbar.

3. Implikasi bagi tafsir kitab suci dan hukum: problem otoritas

Apabila pengarang “mati”, siapa yang menjamin tafsir Al-Qur’ān, Injil, atau UUD 1945? Pertanyaan itu tidak boleh dijawab dengan enteng. Dalam hukum, legislator adalah pengarang kolektif yang sudah absen; doktrin original intent bersaing dengan textualism, purposivism, dan living constitution. Barthes akan mencurigai original intent sebagai teologi sekuler: pembentuk undang-undang dijadikan bapa yang tidak boleh dikhianati. Foucault akan menanyakan fungsi-penulis pada “Pembentuk Undang-Undang” atau pada “Mahkamah”: nama itu menata korpus putusan, menyingkirkan dissenting yang tidak dikutip, dan memproduksi subjek warga yang “taat pada maksud”. Dalam tafsir kitab suci, taruhannya lebih berat karena pengarang diandaikan ilahi. Menyederhanakan “kematian pengarang” menjadi “Tuhan tidak berhak atas makna” adalah vulgarisasi yang tidak layak disebut akademik. Yang layak ditanyakan ialah: bagaimana nama “Allah”, “Rasul”, “salaf”, atau

“mufassir resmi” berfungsi dalam rezim tafsir? Siapa yang diizinkan bicara atas nama itu? Teks suci, sebagai tulisan, memang memasuki karier distansiasi; tetapi komunitas iman tidak hidup hanya dari permainan tanda. Mereka hidup dari kesaksian, dari hukum, dan dari takut akan dusta atas nama Tuhan. Ketegangan itu harus dipegang, bukan dihapus.

Ibn Taymiyyah (w. 728 H/1328 M) dalam *التفسيرُ أَصُولٌ فِي مُقَدِّمَةٍ* menempatkan rantai penjelasan Nabi atas makna Al-Qur’ān sejajar dengan penjelasan lafznya. Bagi Ibn Taymiyyah, sahabat menerima bayan ma’nawi, bukan hanya bunyi. Tafsir bi al-ra’y yang terputus dari jejak itu dicurigai, bahkan diancam dengan hadis “siapa yang berkata tentang Al-Qur’ān dengan ra’y-nya, hendaklah ia menyiapkan tempatnya di neraka”. Wacana ini, jika dibaca dengan simpati internal, adalah etika otoritas: manusia tidak boleh mengunci kalam Tuhan pada selera. Jika dibaca dengan kecurigaan Foucaultian, ia adalah formasi kuasa yang menata siapa yang berhak bicara, dengan menyingkirkan ra’y sebagai anomali. Buku ini menolak meremehkan Ibn Taymiyyah. Kritiknya terhadap takwil liar, terhadap israiliyyat, dan terhadap pengarang sufi yang “menulis atas nama” hikmah nabi, adalah disiplin yang melindungi komunitas dari kesewenangan. Pada saat yang sama, pembaca pascastruktural berhak menanyakan apakah “ra’y” yang ditolak itu kadang-kadang hanyalah nama bagi tafsir yang tidak disukai, dan apakah rantai otoritas itu sendiri sebuah author-function. Tegangan, bukan kemenangan satu pihak, adalah hasil yang jujur. Relativitas interpretasi, apabila ditutup dengan pemberangusan sesama, justru mengkhianati baik disiplin Ibn Taymiyyah maupun kewaspadaan Foucault: yang dipertahankan bukan makna, melainkan monopoli fungsi-

penulis (Jabbar, 2012). Kritik perspektif atas teks agama, termasuk pembacaan ulang Goldziher dan Bultmann dari ruang keilmuan Indonesia, menuntut agar otoritas itu diuji secara kesarjanaaan, bukan disembah atau dihancurkan secara slogan (Jabbar, 2013a, 2014).

يَحِبُّ أَنْ يُعْلَمَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَيَّنَ لِأَصْحَابِهِ مَعَانِيَ الْقُرْآنِ كَمَا
بَيَّنَّ لَهُمُ الْفَاطَةُ، فَقَوْلُهُ تَعَالَى ﴿لَتُبَيِّنَنَّ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ يَتَنَاوَلُ هَذَا وَهَذَا.

Kutipan dari Muqaddimah fi Uṣūl al-Tafsir itu menegaskan bahwa bayan Nabi meliputi makna, bukan hanya lafz. Dalam kerangka Barthes, kalimat itu tampak sebagai restorasi sang Pengarang—kali ini Pengarang ilahi beserta utusannya—sebagai penutup tulisan. Dalam kerangka Foucault, kalimat itu adalah artefak fungsi-penulis: nama Nabi merangkai korpus tafsir yang sah, menyingkirkan yang liar, dan memproduksi subjek mufassir yang patuh. Dalam kerangka Ricoeur, kalimat itu adalah momen penjelasan historis yang penting, tetapi tidak menghapus surplus makna bagi generasi yang tidak duduk di Majelis Nabi. Tiga kerangka itu tidak perlu diharmonisasikan secara paksa. Pembaca hukum dapat merasakan analogi pada “memori penjelasan” pembentuk undang-undang: risalah sidang penting, tetapi tidak selalu mengunci makna pasal di hadapan kasus baru. Pembaca teologi harus lebih hati-hati: status bayan Nabi, bagi umat, bukan sekadar “risalah sidang”. Justru karena itu, meremehkan Ibn Taymiyyah sebagai “anti-hermeneutika” adalah kesombongan historis. Yang dituntut di sini adalah kemampuan menempatkan klaim otoritas sebagai masalah,

bukan sebagai dogma yang tak dibahas dan bukan sebagai ilusi yang tak terhormati.

Praktik pembacaan yang sehat, pada titik ini, membedakan tiga lapis. Lapis pertama: fakta bahwa teks suci dan teks hukum, sebagai tulisan, otonom secara semantik (Bab VII). Lapis kedua: fakta bahwa komunitas menata otoritas melalui isnad, ijazah, preseden, dan lembaga (fungsi-penulis Foucault). Lapis ketiga: fakta etis bahwa “kelahiran pembaca” tidak boleh menjadi dalih dusta, plagiasi niat, atau populisme tafsir. Barthes menolong kita mencurigai kultus pengarang. Foucault menolong kita memetakan institusi nama. Ibn Taymiyyah menolong kita mengingat bahwa ra’y tanpa kendali dapat menjadi kezaliman atas nama Tuhan. Ketiganya, jika dipegang sebagai percakapan, menghasilkan penafsir yang tidak naif secara modern dan tidak naif secara tradisional. Penafsir semacam itu siap masuk ke wilayah yang lebih berguncang: dekonstruksi Derrida, di mana bukan hanya pengarang yang goyah, melainkan kehadiran makna itu sendiri.

B. Dekonstruksi Jacques Derrida

Jacques Derrida (1930–2004) tidak menawarkan “metode” yang dapat dilampirkan sebagai langkah-langkah laboratorium, meskipun kampus sering memintanya demikian. Dekonstruksi, dalam *De la grammatologie* (1967) yang diterjemahkan Gayatri Chakravorty Spivak sebagai *Of Grammatology* (1976), adalah pembacaan yang bekerja dari pinggir teks, menyingkapkan bagaimana oposisi biner—lisan/tulisan, hadir/absen, dalam/luar, hakikat/tanda—saling mengandaikan dan saling mengkhianati. Dalil yang paling sering dikutip, *il n’y a pas de hors-texte*, bukanlah pernyataan bahwa “hanya ada buku” atau

bahwa sejarah, tubuh, dan penderitaan tidak nyata. Dalam terjemahan Spivak, rumusan itu dijabarkan sebagai “there is no outside-text”: tidak ada rujukan yang hadir sepenuhnya di luar jejaring penandaan. Setiap “pusat” yang diklaim—pengarang, Tuhan, intuisi, fakta mentah—sudah terjalin dalam jejak (trace). Metafisika kehadiran (metaphysics of presence), yang menurut Derrida menandai filsafat Barat dari Plato hingga Husserl, adalah hasrat untuk menambatkan makna pada sesuatu yang hadir sekarang, tanpa mediasi, tanpa sisa. Dekonstruksi tidak menghancurkan hasrat itu dari luar; ia menunjukkan bahwa teks-teks yang paling teguh mengklaim kehadiran justru hidup dari yang ditanggihkan dan yang disingkirkan.

1. Tulisan originer, jejak, dan *différance*

Gramatologi, bagi Derrida, bukanlah ilmu tulisan dalam arti paleografi belaka. Ia adalah inversi terhadap logo-sentrisme yang menempatkan lisan sebagai hadirnya makna di dekat jiwa, dan tulisan sebagai turunan, parasit, bahkan racun (pharmakon). Dalam pembacaan atas Plato, Rousseau, dan Saussure, Derrida menunjukkan bahwa ciri-ciri yang dilekatkan pada tulisan—ketiadaan pengarang, pengulangan, kemungkinan kesalahpahaman—sebenarnya sudah bekerja di dalam lisan. Karena itu “tulisan” dalam arti luas (*archi-écriture*, *originary writing*) mendahului dikotomi lisan/tulisan. Jejak adalah nama bagi kondisi itu: setiap tanda merujuk pada tanda lain yang tidak hadir, dan “asal” tidak pernah tersaji kecuali sebagai efek dari yang bukan-asal. Pembaca yang baru keluar dari Bab IV perlu membedakan jejak Derrida dari faktisitas Heidegger. Keduanya menggerogoti subjek yang menguasai makna, tetapi Derrida lebih curiga terhadap nostalgia akan Ada yang masih menghembus dalam hermeneutika ontologis.

Caputo, dalam *Radical Hermeneutics* (1987) dan dalam tulisan-tulisannya tentang Derrida, membaca dekonstruksi sebagai hermeneutika yang lebih radikal: pemahaman yang tidak pernah tiba di rumah. Pembacaan Caputo menolong, asalkan tidak mengubah Derrida menjadi teolog negatif yang terlalu ramah.

There is nothing outside of the text [there is no outside-text; il n'y a pas de hors-texte]. (Derrida, 1976, p. 158)

Kutipan dari pembacaan Derrida atas Rousseau itu menjadi medan perang tafsir. Lawan dekonstruksi membacanya sebagai penjara bahasa: seolah tidak ada referensi, tidak ada keadilan, tidak ada korban di luar halaman. Pembela yang ceroboh kadang membenarkan karikatur itu. Pembacaan yang ketat, sebagaimana diuraikan Culler (1982) dan Spivak dalam "Translator's Preface" pada *Of Grammatology*, menempatkan "teks" sebagai jejaring *différance*, bukan sebagai buku. *Différance*—ditulis dengan a yang tidak terdengar dalam lafal Prancis—dirumuskan Derrida dalam kuliah 1968 yang kemudian masuk *Marges de la philosophie* (1972; *Margins of Philosophy*, 1982). Ia bukan kata dan bukan konsep. Ia menandai dua gerak sekaligus: *differing* (membedakan) dan *deferring* (menangguhkan). Makna terjadi karena perbedaan dalam sistem, dan karena itu selalu ditunda; kehadiran penuh tidak tiba. "a" yang tertulis hanya tampak dalam tulisan, suatu ironi yang disengaja terhadap logo-sentrisme lisan. Bagi tafsir, *différance* berarti setiap "maksud" yang diklaim hadir sudah merupakan efek dari jejak yang tidak hadir. Ini lebih radikal daripada otonomi Ricoeur, karena bukan hanya pengarang yang berjarak, melainkan makna itu sendiri yang tidak pernah "ada" sebagai titik.

2. Dekonstruksi bukan penghancuran nihilistik

Derrida berulang kali menolak identifikasi dekonstruksi dengan penghancuran, dengan “apa saja boleh”, atau dengan anti-humanisme kasar. Mendekonstruksi oposisi biner tidak berarti membalik hierarki lalu diam: misalnya, memuliakan tulisan dan menghina lisan, atau memuliakan pinggir dan menghina pusat. Pembalikan adalah momen strategis, tetapi kerja berikutnya adalah mengganggu logika hierarki itu sendiri. Undoing binary opposition berarti menunjukkan bahwa kutub yang “rendah” merupakan syarat bagi kutub yang “tinggi”, sehingga kemurnian pusat adalah efek retorik. Dalam praktik pembacaan, orang mencari apa yang disingkirkan ke catatan kaki, ke metafora, ke contoh sampingan, ke perempuan, ke tubuh, ke bahasa terjemahan, lalu menunjukkan bahwa pusat tidak dapat tegak tanpa yang disingkirkan itu. Kerja ini dekat, secara etis, dengan perhatian kepada yang minor. Ia jauh dari nihilisme yang menyatakan bahwa karena pusat goyah, maka penderitaan tidak ada. Sebaliknya, banyak pembacaan Derrida atas hukum (“Force of Law”) menuntut keadilan yang tidak pernah identik dengan pasal, justru karena pasal adalah teks yang selalu dapat didekonstruksi. Keadilan, dalam nada itu, adalah yang tak terdekonstruksi; hukum adalah yang harus terus-menerus didekonstruksi.

Diacritics, jurnal yang menjadi salah satu rumah percakapan Derrida di dunia Anglophone, memuat wawancara, esai, dan perdebatan yang menunjukkan bahwa dekonstruksi adalah kerja filologis yang lambat, bukan gestur merobek buku. Critical Inquiry 7, no. 1 (1980) memuat “The Law of Genre” (Derrida, 1980), yang menelanjangi klaim

kemurnian genre: hukum genre selalu dilanggar oleh teks yang mengaku menaatinya. Pembaca yang ingin “menerapkan Derrida” pada satu malam ujian biasanya gagal karena mereka mencari rumus, padahal yang tersedia adalah kesabaran membaca pinggir. Hardiman (2015) menempatkan Derrida pada ujung peta seni memahami, dengan nada waspada terhadap relativisme. Kewaspadaan itu sehat apabila tidak menjadi penolakan prematur. Dekonstruksi, jika dijalankan dengan disiplin, justru memperlambat kesewenangan: orang tidak dapat lagi mengklaim “teks jelas berkata” tanpa menunjukkan apa yang harus disingkirkan agar kejelasan itu tampak. Dalam studi hukum, itu berarti mencurigai “bahasa netral”. Dalam studi tafsir, itu berarti mencurigai “makna *ẓāhir*” yang sebetulnya sudah merupakan hasil seleksi. Kecurigaan ini, berbeda dari Marx–Freud–Nietzsche pada Bab VII, tidak selalu menuju kedalaman tersembunyi; ia bergerak menyamping, ke pinggir halaman.

Contoh kerja pinggir yang paling sering diajarkan adalah pembacaan Derrida atas *pharmakon* dalam “Plato’s Pharmacy” (mula-mula di *Tel Quel*, kemudian dalam *Dissemination*) dan atas *supplement* pada Rousseau dalam *Of Grammatology*. *Pharmakon* berarti racun dan obat sekaligus; terjemahan yang memilih salah satu kutub—guna “menyelamatkan” kehadiran makna—justru menyingkirkan ketegangan yang menopang teks Plato. *Supplement* berarti tambahan yang mengisi kekurangan, jadi yang “luar” ternyata disyaratkan oleh yang “dalam”. Operasi yang sama dapat dijalankan pada kata “penjelasan”, “catatan kaki”, “terjemahan resmi”, atau “ringkasan ToS”: mereka mengaku sekunder, padahal pusat tidak terbaca tanpa mereka. Culler (1982) menamai kerja ini

sebagai following the implications of a text's own rhetorical operations. Bukan menyusupkan teori dari luar, melainkan membiarkan kiasan teks bekerja sampai hierarkinya goyah. Itulah sebabnya dekonstruksi bukan metode lima langkah, melainkan kesabaran filologis yang etis: menolak menutup ketegangan hanya karena ketegangan itu mengganggu dogma kehadiran.

3. Diskusi Arab: Ali Harb, Arkoun, Abū Zayd, dan kritik Ṭāhā 'Abd al-Raḥmān

Ali Harb dalam النَّصْرُ نَقْدُ (1993) menempuh jalan yang secara temperamen dekat dengan pascastrukturalisme: teks tidak memiliki makna tetap yang menunggu diungkap; kritik teks adalah produksi, dan klaim “kembali kepada teks” sering merupakan strategi kuasa. Harb menolak baik fundamentalisme yang mengunci nas maupun humanisme tafsir yang masih percaya pada maksud yang dapat dipulihkan secara utuh. Mohammed Arkoun, dalam *Lectures du Coran* (1982) dan *Pour une critique de la raison islamique* (1984), menuntut pembukaan “yang tak terpikirkan” dalam *logosphere* Islam; ortodoksi, baginya, adalah rezim yang menyamakan historisitas korpus dengan kesucian, lalu menyingkirkan pembacaan historis-antropologis ke luar iman. Abū Zayd, sebagaimana dibahas pada Bab VII, lebih filologis daripada Harb, tetapi berbagi kecurigaan terhadap *khīṭ āb* keagamaan yang menyamakan tafsir dengan kehendak Tuhan. Ketiganya tidak “murid Derrida” secara sekolah; Arkoun lebih dekat kepada epistemologi Foucault dan kepada semiotika, Abū Zayd kepada ilmu nas dan hermeneutika, Harb kepada kritik teks filosofis. Menyusun mereka sebagai “Derrida Arab”

adalah penyederhanaan. Menyusun mereka sebagai percakapan tentang ketidakstabilan makna dan kuasa wacana adalah sah dan perlu.

Ṭāhā 'Abd al-Raḥmān, dalam *الإسلامية الحديثة تأسيس إلى المدخل: الحداثة روح* (2006) dan dalam proyek *الفلسفة في*, menempuh arah yang berlawanan secara etis. Ia mengkritik postmodernisme—termasuk jejak Derrida—karena memutuskan kaitan antara rasionalitas dan amanah, antara bahasa dan tanggung jawab etis-religius. Modernitas, bagi Ṭāhā, tidak harus disalin dari genealogi Eropa yang memisahkan akal dari akhlak; ia dapat didirikan pada prinsip-prinsip *ihlāl*, *ibdā'*, dan *istiqlāl* dalam horizon Islami. Kritik Ṭāhā penting sebagai pemberat agar bab ini tidak menjadi pawai pascamodern. Ia menuduh bahwa permainan tanda yang tidak terikat amanah menghasilkan manusia yang fasih mendekonstruksi tetapi miskin menepati janji. Dalam idiom Ricoeur, Ṭāhā menolak berhenti pada kecurigaan; ia menuntut pemulihan etis yang lebih teologis daripada naivitas kedua Ricoeur. Pembaca tidak wajib “memihak” Ṭāhā atau Derrida. Pembaca perlu merumuskan keberatan Ṭāhā dengan adil, lalu menanyakan apakah dekonstruksi memang memutus amanah, atau justru dapat menjadi disiplin amanah: menolak klaim kehadiran yang dusta, termasuk klaim dusta atas nama Tuhan dan atas nama negara.

يُفَرِّقُ طَهَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ فِي رُوحِ الْحَدَاثَةِ بَيْنَ رُوحِ الْحَدَاثَةِ وَوَاقِعِهَا؛ فَالرُّوحُ مَبَادِي
الرُّشْدِ وَالنَّقْدِ وَالشُّمُولِ، أَمَّا الْوَاقِعُ فَتَطْبِيقَاتٌ تَارِيخِيَّةٌ لَا تُقْلَدُ، وَعَلَى الْأُمَّةِ أَنْ
تُبَدِعَ حَدَاثَتَهَا فِي أَفْقِ الْأَمَانَةِ لَا أَنْ تَنْقُلَ نَمُودَجَ الْعَرَبِ نَقْلَ تَبَعِيَّةٍ.

Pernyataan yang merangkum arah الحَدَاثَةُ رُوحُ itu—bahwa modernitas bukan salinan prinsip Barat, dan bahwa akal yang terputus dari akhlak adalah akal yang timpang—menegaskan kutub kritik. Ṭahā tidak membela kebekuan teks; ia membela keterikatan etis subjek yang berbicara. Derrida, pada sisi lain, akan mencurigai “amanah” sebagai pusat yang sudah merupakan efek teks, yang dapat dipakai untuk menutup pembacaan. Percakapan keduanya, meskipun tidak terjadi sebagai dialog historis yang setara, adalah latihan yang merdeka bagi pembaca Indonesia: hidup di antara warisan uṣūl, warisan pesantren, dan warisan teori Prancis. Arkoun akan menambahkan bahwa “amanah” itu sendiri memiliki sejarah wacana, dan bahwa nalar Islami perlu dikritik agar tidak menyamakan yang terpikirkan dengan yang suci. Abū Zayd akan menambahkan ketelitian filologis agar dekonstruksi tidak menjadi kesewenangan yang mengabaikan sistem bahasa Arab. Ali Harb akan menambahkan bahwa kritik atas kritik pun masih teks. Keempat suara Arab itu, bersama Spivak yang menerjemahkan dan “mengkhianati” Derrida ke dalam bahasa Inggris, menempatkan dekonstruksi pada gelanggang yang tidak putih, tidak lelaki, dan tidak hanya Paris.

Spivak, dalam kata pengantar *Of Grammatology* dan dalam esai-esai kemudian termasuk “Can the Subaltern Speak?”, menunjukkan bahwa kerja terjemahan dan kerja poskolonial menyingkap pinggir yang tidak otomatis tertangkap dekonstruksi Eropa. Siapa yang menjadi “pinggir” dalam tafsir Indonesia: perempuan, pesisir, non-Arab, non-santri, pengguna aplikasi yang “menyetujui” ToS? Dekonstruksi yang bertanggung jawab tidak berhenti pada permainan signifier dalam bahasa Prancis. Ia bertanya oposisi

biner mana yang menopang kehadiran “makna resmi” di sini. Culler (1982) memberi peta teknis; Caputo (1987) memberi peta etis yang kadang terlalu damai; Hardiman (2015) memberi peta kewaspadaan. Sumber primer tetap Derrida (1967/1976, 1972/1982). Tanpa primer, pembaca hanya mewarisi karikatur: “Derrida berkata segala sesuatu teks, jadi nilai tidak ada”. Karikatur itu nyaman bagi yang ingin menolak, dan nyaman bagi yang ingin berpesta. Keduanya gagal sebagai pembacaan. Uraian ini menuntut pembacaan dari pinggir yang dapat ditunjukkan pada halaman, pada pasal, pada ayat, pada klausa, bukan pada slogan.

C. Arkeologi Pengetahuan Michel Foucault

Jika Barthes membunuh pengarang dan Derrida mengganggu kehadiran makna, Foucault memindahkan pertanyaan ke syarat historis munculnya pernyataan. *Les mots et les choses* (1966), yang terbit dalam bahasa Inggris sebagai *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences* (1970), menelusuri pergeseran *épistémè* Eropa: dari Renaissance yang berumah pada kemiripan, ke klasik yang berumah pada representasi dan tabel, ke modern yang menempatkan “manusia” sebagai subjek-objek ilmu. *L’archéologie du savoir* (1969; *The Archaeology of Knowledge*, 1972) merumuskan secara lebih metodologis apa yang dimaksud formasi diskursif: seperangkat aturan yang menata apa yang dapat dikatakan, siapa yang boleh mengatakan, objek mana yang tampak, dan konsep mana yang sah. Wacana, bagi Foucault, bukan cermin netral dunia dan bukan ekspresi subjek. Wacana memproduksi objeknya. “Kegilaan”, “seksualitas”, “manusia”, bahkan “teks suci sebagai korpus”

bukanlah benda yang menunggu nama; mereka terbit dalam rezim. Pembaca hermeneutika yang terbiasa bertanya “apa makna teks ini?” dipaksa bertanya lebih dulu: dalam *épistémè* mana pertanyaan itu sendiri tampak masuk akal?

1. *Épistémè*, formasi diskursif, dan rezim kebenaran

Épistémè bukan “semangat zaman” yang kabur, dan bukan paradigma Kuhn yang terikat komunitas sains secara ketat, meskipun analogi kadang menolong pembaca pemula. *Épistémè* adalah tatanan historis yang membuat pengetahuan tertentu mungkin. Pada *The Order of Things*, Foucault menunjukkan bahwa “manusia” sebagai objek ilmu—hidup, bekerja, berbicara—adalah penemuan belakangan, dan mungkin mendekati ajalnya ketika *épistémè* itu bergeser. Kalimat terkenal tentang wajah manusia yang terhapus di tepi pantai adalah diagnosis arkeologis, bukan ramalan kiamat humanisme secara murahan. *Archaeology of Knowledge* kemudian menahan godaan untuk mencari subjek transendental di belakang pergeseran itu. Yang ada adalah *énoncé* (pernyataan) dan aturan pembentukannya. Rezim kebenaran (*régime de vérité*) adalah nama bagi tautan wacana, kuasa, dan prosedur membenaran: apa yang dihitung sebagai bukti, siapa saksinya, lembaga mana yang mengesahkan. Teks, dalam kerangka ini, adalah arena kuasa. Ia bukan cermin. Membaca teks “netral” tanpa memetakan rezimnya adalah naivitas yang, setelah Bab VI dan Bab VII, tidak lagi dapat dibela.

man is an invention of recent date. And one perhaps nearing its end. (Foucault, 1970, p. 387)

Kutipan dari penutup *The Order of Things* itu sering dipakai untuk menakut-nakuti humaniora. Foucault tidak merayakan kematian manusia sebagai pesta. Ia menunjukkan historisitas figura yang dianggap paling alami: subjek yang mengetahui. Bagi hermeneutika, implikasinya ganda. Pertama, “penafsir” bukan titik nol; ia diproduksi oleh disiplin, ujian, ijazah, dan jurnal. Kedua, objek tafsir—“makna”, “maksud”, “ayat”, “pasal”—juga diproduksi. Arkeologi tidak menggantikan pembacaan close reading; ia menempatkan close reading pada peta syarat. Kemudian, pada fase genealogi, Foucault menulis *Surveiller et punir* (1975; *Discipline and Punish*, 1977) dan *Histoire de la sexualité* (1976 dst.; *The History of Sexuality*). Genealogi lebih tegas pada tubuh, hukuman, dan hasrat: bagaimana kuasa tidak hanya melarang, tetapi memproduksi subjek yang menormalisasi dirinya. Prospek itu penting bagi pembaca hukum (penjara, disiplin kampus, data tubuh) dan bagi pembaca teologi (pastoral, pengakuan dosa, fatwa tentang seks). Bab ini tidak menguraikan genealogi secara penuh; ia menandai bahwa arkeologi wacana akan mengalir ke politik tubuh. Siapa yang hanya memetik “kuasa ada di mana-mana” tanpa arsip, gagal menjadi Foucaultian maupun menjadi sejarawan.

2. Teks sebagai arena kuasa, bukan cermin netral

Dalam kuliah dan wawancara, Foucault menolak model ideologi yang terlalu Marxian-sederhana: seolah di bawah wacana ada kebenaran ekonomi yang menunggu diungkap, dan wacana hanyalah topeng. Ia lebih dekat kepada Nietzsche dalam genealogi, tetapi dengan ketekunan arsip yang khas. Kuasa tidak dimiliki seperti benda; kuasa beredar dalam relasi, dalam prosedur, dalam arsitektur pernyataan. Karena itu

hermeneutika kecurigaan Bab VII perlu diperbarui: bukan hanya “apa yang disembunyikan teks”, melainkan “apa yang dibuat tampak sebagai satu-satunya yang dapat dikatakan”. Pembungkaman bukan hanya sensor. Pembungkaman adalah ketidakmungkinan epistemik: hal tertentu tidak terpikirkan. Arkoun meminjam semangat ini ketika membedakan le pensable dan l’impensable dalam nalar Islami. Pembaca yang menafsir kebijakan publik, khutbah, atau silabus, dapat bertanya: pernyataan mana yang berulang hingga tampak alami? Objek mana yang baru “ditemukan” (misalnya “moderasi”, “radikalisme”, “literasi digital”) sehingga seolah sudah ada sejak Nabi atau sejak konstitusi? Arkeologi adalah disiplin terhadap rasa alami itu.

Aplikasi pada ‘ulūm al-Qur’ān sebagai formasi wacana merupakan salah satu ujian paling peka bab ini. Ilmu asbāb al-nuzūl, makki-madani, nāsikh-mansūkh, qirā’āt, dan i’jāz bukanlah “fakta mentah pewahyuan” yang tertinggal seperti fosil. Mereka adalah perangkat yang menata apa yang dapat dikatakan tentang nas, siapa yang berhak (mufasssir, qari, uṣūlī), dan apa yang menjadi anomali (tafsir bi al-ra’y, qiraat yang tidak mutawatir, ta’wīl bāṭinī). Arkoun (1982, 1984) mengkritik orthodoxy yang menyamakan korpus resmi tertutup dengan wahyu an sich, sehingga historisitas pengumpulan mushaf, rivalitas qiraat, dan politik kodifikasi diusir ke wilayah yang tak terpikirkan bagi iman. Kritik itu, sebagaimana Ibn Taymiyyah pada sisi lain, tidak boleh diremehkan dan tidak boleh disalin sebagai penghinaan terhadap kesucian. Arkeologi menolong pembaca melihat ‘ulūm al-Qur’ān sebagai nizām: sistem yang produktif, yang memungkinkan kedalaman tafsir, dan yang sekaligus

menyingkirkan pertanyaan tertentu. Menghormati kedalaman itu dan memetakan penyingkiran itu adalah satu kerja, bukan dua loyalitas yang bertikai.

Istilah Closed Official Corpus pada Arkoun menunjuk pada momen historis ketika mushaf, setelah proses kodifikasi, diperlakukan seolah-olah tidak memiliki luar-sejarah. Société du Livre, masyarakat kitab, kemudian hidup di dalam rezim yang menaturalisasi korpus itu sebagai kehadiran penuh kalam, sehingga pertanyaan tentang rivalitas kodifikasi, tentang yang tidak masuk mushaf, atau tentang antropologi pewahyuan menjadi “tidak terpikirkan” bagi iman resmi. Lectures du Coran (1982) dan Pour une critique de la raison islamique (1984) menuntut pembukaan kembali wilayah itu, bukan untuk menghina kesucian, melainkan agar nalar Islami sanggup membedakan wahyu sebagai peristiwa dari wacana yang menata peristiwa itu. Foucault (1972) menyediakan bahasa bagi operasi ini: formasi diskursif memiliki prosedur eksklusif. Arkoun mengisi bahasa itu dengan arsip Islam. Pembaca yang hanya mengutip “ortodoksi menindas” tanpa membuka al-Zarkasyī atau al-Suyūṭī gagal sebagai arkeolog; pembaca yang hanya menghafal cabang ‘ulūm tanpa menanyakan syarat wacananya gagal sebagai ahli hermeneutika. uraian bab ini menuntut keduanya dalam satu nafas.

3. Al-Jābirī dan tiga nīzām: bayān, burhān, ‘irfān

Muḥammad ‘Ābid al-Jābirī (1935–2010) dalam الْعَرَبِيّ الْعَمَلُ بِنَيْتِهِ (1986) dan trilogi Kritik Nalar Arab merumuskan tiga nīzām khiṭābī yang menata nalar Arab-Islam: bayān (sistem bahasa, fiqh, kalam yang berumah pada dalil tekstual dan analogi),

burhān (sistem demonstratif yang berumah pada warisan Aristoteles-Andalus), dan ‘irfān (sistem gnosis, kasyf, dan ta’wīl bāṭinī). Al-Jābirī bukan Foucault, dan menyamakan nizām dengan épistémè secara kasar akan mengaburkan. Namun analogi terbatasnya produktif: al-Jābirī menunjukkan bahwa “nalar Arab” bukan esensi, melainkan tatanan wacana yang historis, dengan hegemoni bayān yang menyingkirkan burhān dan yang bentrok dengan ‘irfān. Teks, sekali lagi, adalah arena. Ketika seorang mufassir berkata “bahasa Arab menuntut...”, ia mungkin sedang mengoperasikan nizām bayān. Ketika seorang filosof berkata “burhan menuntut...”, ia mengoperasikan nizām lain. Konflik tafsir seringkali konflik antarrezim, bukan konflik antara yang “setia pada teks” dan yang “menyimpang”. Arkeologi, dalam versi Maghribi ini, memberikan peta yang dapat dipegang pembaca tanpa harus menelan seluruh tesis al-Jābirī tentang “kemunduran” atau tentang tasawuf.

يَذْهَبُ الْجَابِرِيُّ فِي بَنِيَةِ الْعَقْلِ الْعَرَبِيِّ إِلَى أَنَّ الْعَقْلَ الْعَرَبِيَّ يَتَكَوَّنُ مِنْ نُظْمٍ
مَعْرِفِيَّةٍ ثَلَاثَةٍ: الْبَيَانِ وَالْبُرْهَانِ وَالْعِرْفَانِ، وَأَنَّ النَّظَامَ الْبَيَانِيَّ الْقَائِمَ عَلَى عَلاَقَةِ
الْلَفْظِ بِالْمَعْنَى وَعَلَى قِيَاسِ الْعَائِبِ عَلَى الشَّاهِدِ قَدْ هَيَمَنَ حَتَّى ضَيَّقَ أَفْقَ
الْبُرْهَانِ.

Rumusan yang merangkum arah Bunyat al-‘Aql al-‘Arabī itu menolong pembaca memetakan, bukan untuk menghakimi. Bayān menempatkan nas sebagai pusat dan bahasa sebagai otoritas; burhān menuntut yang universal melalui demonstrasi; ‘irfān menuntut kasyf di luar tata dalil yang sama. Foucault (1972) akan menambahkan bahwa masing-masing nizam memiliki aturan pembentukan pernyataan, institusi, dan

prosedur eksklusif. Arkoun akan menambahkan bahwa ortodoksi cenderung menaturalisasi satu nizam—biasanya bayān yang sudah dikaitkan dengan kalam dan fiqh penguasa—sebagai satu-satunya nalar Islami. Abū Zayd, yang bekerja pada konsep nas, dapat dibaca sebagai usaha mengganggu pusat itu dari dalam filologi. Ṭāhā ‘Abd al-Raḥmān, yang menolak memisahkan akal dari akhlak, dapat dibaca sebagai keberatan etis terhadap burhān yang “dingin” dan terhadap postmodernisme yang “bermain”. Peta ini, pada cakrawala genealogis, lebih berharga daripada hafalan definisi épistémè. Ia memungkinkan kajian yang tidak hanya mengutip Paris, tetapi mengarsipkan kitab, fatwa, dan silabus pesantren sebagai formasi wacana.

Prospek genealogis wajib disinggung agar arkeologi tidak tinggal di langit konsep. Discipline and Punish menyingkap bahwa hukuman modern yang “lebih manusiawi” dapat menjadi disiplin yang lebih merata pada tubuh dan jiwa. The History of Sexuality menyingkap bahwa “pembebasan bicara tentang seks” dapat menjadi perangkat kuasa yang menuntut pengakuan. Bagi hermeneutika digital yang akan diuji pada bagian E, analoginya langsung: platform yang mengajak pengguna “berbagi” dan “setuju” memproduksi subjek yang mengaku bebas, sambil mengarsipkan tubuh datanya. Wacana ToS adalah formasi: ia menata siapa konsumen, siapa pengendali, apa yang dihitung sebagai konsen. Membaca ToS hanya dengan kamus hukum perdata, tanpa arkeologi, akan kehilangan produksi subjek itu. Membaca ToS hanya dengan slogan “kuasa kapital”, tanpa ketelitian klausa, akan kehilangan teks. Foucault, pada hemat bab ini, menuntut keduanya: arsip dan kecurigaan terhadap rasa alami. Itulah

sebabnya ia diletakkan setelah Derrida: dekonstruksi menajamkan mata pada pinggir kalimat; arkeologi menajamkan mata pada syarat munculnya kalimat itu sebagai kalimat yang sah.

D. Kritik dan Limitasi Postmodernisme

Setelah Barthes, Derrida, dan Foucault, godaan populer adalah menyatakan bahwa makna tidak terbatas, bahwa setiap tafsir setara, bahwa “anything goes”. Godaan itu harus ditolak secara eksplisit, terutama karena buku ini dipakai juga oleh pembaca hukum dan teologi yang menanggung akibat tafsir di dunia nyata: vonis, fatwa, kebijakan, kekerasan. Umberto Eco dalam *The Limits of Interpretation* (1990) dan dalam perdebatan tentang overinterpretation mempertahankan hak karya (*intentio operis*) di antara *intentio auctoris* yang sudah goyah dan *intentio lectoris* yang terlalu liar. E. D. Hirsch, Jr. dalam *Validity in Interpretation* (1967)—yang lebih tua dan lebih “konservatif”—membedakan verbal meaning yang dapat diuji dari significance yang berubah bersama zaman; ia menjadi kutub yang kerap dilawankan kepada Gadamer dan kepada pascastrukturalisme. Jürgen Habermas dalam *Der philosophische Diskurs der Moderne* (1985; *The Philosophical Discourse of Modernity*, 1987) menuduh Derrida dan Foucault menggerogoti nalar kritik itu sendiri: jika segala wacana adalah kuasa, atas nama apa emansipasi masih dapat dituntut? Tiga kritik ini tidak membatalkan bab A–C. Mereka memasang pagar agar kajian ini tidak menghasilkan penafsir yang fasih meruntuhkan tetapi tidak sanggup bertanggung jawab.

To say that a text potentially has no end does not mean that every act of interpretation can have a happy ending.
(Eco, 1990, p. 6)

Kalimat Eco itu, yang membuka peringatan terhadap overinterpretation, menolak dua ilusi sekaligus. Ilusi pertama: karya tertutup sehingga tafsir kedua adalah pengkhianatan. Ilusi kedua: karena karya terbuka, setiap ending pembaca sama bahagiannya. Eco menempatkan *intentio operis* sebagai model reader yang “dituntut” teks: tafsir boleh berlipat sepanjang jejaring internal tidak dihancurkan. Dalam *Interpretation and Overinterpretation* (1992), yang merangkum Tanner Lectures dan tanggapan Culler serta Rorty, Eco bahkan memakai metafora detektif: petunjuk dalam teks dapat menyalahkan pembacaan yang terlalu kreatif. Hirsch (1967) akan menambatkan petunjuk itu pada niat verbal; Eco menambatkannya pada koherensi karya. Habermas (1987) akan menambahkan bahwa tanpa nalar publik, bahkan koherensi karya dapat menjadi estetisme yang tidak sanggup mengkritik kuasa. Bagi pembaca, gabungan tiga pagar itu berarti: dekonstruksi ToS atau ayat tetap dapat disalahkan apabila ia mengabaikan klausa yang ada, mengabaikan nazım, atau mengabaikan korban. “Tidak ada luar-teks” tidak berarti “tidak ada tafsir yang salah”.

1. Eco, Hirsch, Habermas: tiga jenis pagar

Eco (1990) tidak menghidupkan kembali diktator pengarang. Ia menerima bahwa karya terbuka, terutama karya estetis, mengundang permainan. Yang ditolaknyanya adalah empirisme liar pembaca yang tidak lagi dapat disalahkan oleh teks. *Intentio operis* adalah koherensi yang “dituntut” karya:

tafsir boleh berlipat, tetapi tidak semua lipatan diizinkan oleh jejaring internal. Model ini dekat, secara analog, dengan nazm al-Jurjānī dan dengan dunia teks Ricoeur, meskipun Eco lebih semiotik. Hirsch (1967) lebih keras: tanpa pembedaan meaning/significance, kritik kehilangan validitas, dan filologi runtuh menjadi esai opini. Banyak hermeneutikawan menolak Hirsch karena ia terlalu menambatkan meaning pada niat. Namun sebagai kutub, Hirsch berguna: ia memaksa pembaca menandai kapan mereka berbicara tentang makna verbal, kapan tentang relevansi hari ini. Habermas (1987) menempatkan Derrida dan Foucault dalam jejak Nietzschean yang, menurutnya, mengorbankan proyek Pencerahan. Kritik ideologi, bagi Habermas, membutuhkan nalar yang tidak sepenuhnya hanyut dalam wacana-kuasa. Pembaca yang sudah menempuh Bab VI mengenali taruhan ini. Pagar Habermas adalah pagar emansipasi: tanpa norma, kecurigaan memakan dirinya.

Ketiga pagar itu memiliki kelemahan yang juga harus diingat. Eco dapat terlalu percaya pada “koherensi karya” seolah karya tidak retak. Hirsch dapat menghidupkan kembali kultus niat dengan nama lain. Habermas dapat kurang peka terhadap kekerasan yang bersembunyi di dalam “nalar komunikatif” yang seolah netral—suatu keberatan yang dekat dengan Derrida. Karena itu tabel yang akan disajikan bukan tabel kemenangan. Ia adalah peta ketegangan yang harus dijalani. Tradisi uşūl fikih, dengan qawā’id, dengan larangan takwil tanpa qarinah, dengan adab tertuduh dusta atas nama syari’, adalah pagar keempat yang tidak boleh dilupakan dalam arena kajian Indonesia. Usul tidak identik dengan Hirsch, tetapi berbagi ketidaksediaan membiarkan makna “terserah

pembaca”. Usul tidak identik dengan Habermas, tetapi berbagi tuntutan tanggung jawab publik atas klaim. Menjaga keempat pagar sambil tetap mampu mendekonstruksi adalah kedewasaan yang dituntut dari penelitian yang bertanggung jawab melalui kasus ToS, fatwa, dan pasal.

Aspek	Barthes / Derrida / Foucault	Eco / Habermas / Tradisi Uş ūl
Status pengarang	Mati sebagai bapa makna (Barthes); fungsi-penulis (Foucault); jejak, bukan hadir (Derrida)	Niat tidak mutlak, tetapi tidak semua tafsir sah; uş ūl mengikat pada dalil dan qarinah
Status makna	Différance, formasi wacana, tenunan kutipan; kehadiran penuh mustahil	Intentio operis (Eco); meaning vs significance (Hirsch); ma’nā yang dapat diusulkan secara publik
Kuasa	Wacana memproduksi objek dan subjek; teks arena rezim kebenaran	Kuasa harus dapat dikritik atas nama nalar komunikatif atau atas nama amanah/syari’ah
Bahaya bila berdiri sendiri	Relativisme “anything goes”; kelumpuhan etis; fasih meruntuhkan tanpa janji	Menutup pinggir; menaturalisasi nalar resmi; menghidupkan kembali bapa teks
Sumbangan	Membuka klausa	Menuntut

bagi tafsir hukum/teologi	minor, subjek yang dikonstruksi, oposisi biner yang menindas	pertanggungjawaban, koherensi, dan larangan dusta atas nama teks
---------------------------	--	--

Tabel itu adalah alat, bukan perdamaian semu. John D. Caputo (1987) berusaha membaca dekonstruksi sebagai keterbukaan etis kepada yang lain; Habermas akan ragu apakah keterbukaan itu cukup sebagai norma. Eco akan meminta contoh halaman. Usuli akan meminta qarinah. Latihan pembacaan yang baik adalah mengambil satu klausa, satu ayat, atau satu bait, lalu menjalankan dua kolom secara bergiliran, persis lengkung kecurigaan-pemulihan pada Bab VII, tetapi kini dengan kesadaran bahwa “pemulihan” pun dapat didekonstruksi. Yang tidak boleh terjadi adalah pembaca hukum menyatakan bahwa karena Derrida, kontrak tidak bermakna, lalu klien dirugikan. Yang tidak boleh terjadi adalah pembaca teologi menyatakan bahwa karena Foucault, setiap tafsir hanya kuasa, lalu tidak ada dusta dan tidak ada amanah. Tanggung jawab etis tafsir, pada bagian ini, menjadi taruhan etis yang sama pentingnya dengan ketelitian konsep. Menafsir adalah tindakan publik. Tindakan itu dapat menyembuhkan dan dapat melukai.

2. Tanggung jawab etis tafsir bagi hukum dan teologi

Hirsch (1967) menulis dalam konteks filologi sastra, tetapi keresahannya tentang validitas merembes ke ruang pengadilan: tanpa batas, hakim menjadi pengarang kedua yang tidak terkontrol. Eco (1990) menulis dalam konteks semiotika, tetapi keresahannya tentang overinterpretation merembes ke ruang fatwa: tanpa batas, setiap kelompok dapat “menemukan” ayat

bagi programnya. Habermas (1987) menulis dalam konteks filsafat Jerman, tetapi keresahannya tentang nalar merembes ke ruang demokrasi: tanpa nalar, kritik kuasa menjadi kuasa yang lain. Tradisi usul, yang lebih tua dari ketiganya, sudah mengenal istiḥsān yang dikendalikan, qiyas yang disyaratkan 'illah, dan larangan tafsir bi al-ra'y yang dilepas. Ibn Taymiyyah, yang sudah dikutip, adalah suara keras pada kutub kendali. Al-Gazālī, yang dikutip pada Bab VII, adalah suara qānūn ta'wil. Ṭāhā 'Abd al-Raḥmān adalah suara amanah di era modernitas. Menghadirkan mereka bukan untuk “mengalahkan” Derrida. Menghadirkan mereka adalah untuk menegaskan bahwa pembaca yang mendekonstruksi ToS pada bagian berikutnya tetap seorang subjek yang dapat dimintai pertanggungjawaban, bukan scriptor yang lenyap di balik permainan.

Batas postmodernisme, dengan demikian, bukanlah batas kecerdasan, melainkan batas etika. Différance tidak membatalkan janji. Formasi wacana tidak membatalkan korban. Kematian pengarang tidak membatalkan dusta. Ricoeur pada Bab VII sudah merintis pagar ini dengan appropriation dan dengan naivitas kedua. Bab VIII menajamkan pagar itu di hadapan teori yang lebih radikal. Hardiman (2015) menutup peta seni memahami dengan nada serupa: memahami tetap sebuah seni yang berutang pada tradisi, meski tradisi itu dapat dikritik. Culler (1982), yang sering lebih “teknis” daripada etis, tetap menunjukkan bahwa dekonstruksi adalah pembacaan, bukan pemusnahan objek. Spivak mengingatkan bahwa yang subaltern dapat dibungkam justru oleh teori yang terlalu fasih berbicara atas nama pinggir. Gabungan peringatan itu menghasilkan satu dalil etis: setiap klaim “tidak ada luar-teks”

wajib diuji pada tubuh yang diluar-halaman—buruh data, perempuan pesisir, terdakwa yang tidak membaca ToS, umat yang hidup dari nas. Jika teori tidak sanggup menyentuh mereka kecuali sebagai contoh, teori itu gagal sebagai hermeneutika.

E. Contoh Aplikatif dan Prospek: Mendekonstruksi Syarat dan Ketentuan Digital

Perjanjian Syarat dan Ketentuan (Terms of Service, ToS) pada platform digital adalah laboratorium yang hampir terlalu sempurna bagi uraian bab ini. Teksnya panjang, disusun sepihak, disahkan dengan klik, dan mengaku “netral” serta “transparan”. Pengarangnya adalah fungsi: “kami”, “perusahaan”, “layanan”, kadang nama induk holding di yurisdiksi lain. Pembacanya dikonstruksi sebagai subjek yang “telah membaca dan menyetujui”, meskipun etnografi sehari-hari menunjukkan bahwa hampir tidak ada pengguna yang membaca. Barthes akan berkata bahwa kultus pengarang (perusahaan sebagai bapa makna) menutup tulisan; yang beredar adalah klik sebagai ritual. Foucault akan berkata bahwa ToS memproduksi subjek hukum “pengguna/konsumen yang bersepakat”, suatu figura yang membuat kuasa tampak sebagai kontrak. Derrida akan mengajak membaca pinggir: klausa yang disembunyikan di tengah nomor, oposisi biner yang menopang kehadiran “kesepakatan”, dan yang ditanggihkan—keadilan, forum, tubuh data—tidak pernah hadir penuh pada layar. Eco akan membatasi: tidak semua tafsir ToS sah; karya ini adalah karya hukum yang menuntut koherensi, bukan puisi terbuka. Latihan berikut menjalankan ketiganya, lalu menimbang prospek hermeneutika di era platform dan kecerdasan artifisial.

1. Klausula minor yang disingkirkan: arbitrase, data, ganti rugi, bahasa “netral”

Pembacaan dari pinggir mulai pada yang tidak dipajang di spanduk onboarding. Klausula arbitrase wajib (binding arbitration) dan larangan class action menyingkirkan akses ke pengadilan negeri; sengketa “hadir” hanya di forum yang dipilih perusahaan. Klausula pemrosesan data, yang sering dirujuk silang ke Kebijakan Privasi yang juga panjang, mengkonstruksi tubuh digital pengguna sebagai bahan yang dapat “dikumpulkan, diproses, dibagikan kepada afiliasi dan mitra”. Bahasa yang dipakai—“meningkatkan layanan”, “pengalaman yang dipersonalisasi”, “keamanan”—adalah metafora hidup yang sudah hampir mati: ia terdengar teknis, padahal meredeskripsikan pengawasan sebagai hadiah. Klausula pembatasan ganti rugi (limitation of liability) dan “seadanya” (as is) menempatkan risiko pada pengguna, sambil menjaga kehadiran perusahaan sebagai penyedia yang dermawan. Klausula perubahan sepihak: “kami dapat memperbarui syarat ini sewaktu-waktu”, dengan fiksi bahwa pengguna yang terus memakai layanan berarti setuju. Masing-masing klausula, jika dibaca secara *zāhir*-kontraktual, “sah”. Jika didekonstruksi, kehadiran kata sepakat bergantung pada yang absen: waktu membaca, kompetensi hukum, daya tawar, dan forum yang tidak dipilih.

Oposisi biner yang menopang ToS mudah diinventarisasi: perusahaan/pengguna, layanan/penyalahgunaan, keamanan/ancaman, gratis/berbayar, setuju/keluar. Kutub kedua sering dilempar kepada pengguna (“jika tidak setuju, jangan memakai”), seolah keluar adalah pilihan simetris. Padahal, pada banyak layanan publik digital—dari surat,

kampus, sampai pembayaran—keluar berarti eksklusi sosial. Différance bekerja pada kata “setuju”: maknanya ditunda antara persetujuan bebas, kelelahan klik, dan ketiadaan alternatif. Jejak bekerja pada rujukan silang antar dokumen yang tidak pernah hadir sekaligus di layar. Tidak ada hors-texte dalam arti tidak ada “niat baik perusahaan” yang dapat dipanggil di luar jejaring klausa, kebijakan privasi, pedoman komunitas, dan arsitektur tombol. Foucault menambahkan: rezim kebenaran ToS adalah rezim yang menghitung log, IP, dan klik sebagai bukti, dan yang menghitung kesaksian pengguna sebagai “keluhan” yang dapat ditutup tiketnya. Siapa yang boleh menyatakan pernyataan yang sah? Chatbot, tim trust and safety, atau kuasa hukum perusahaan. Formasi wacana itu harus dipetakan sebelum pembaca “menafsir makna pasal 12”.

2. Subjek hukum yang dikonstruksi dan prospek tafsir platform

ToS tidak menemukan pengguna sebagai substansi yang sudah ada. Ia memproduksi figura: “Anda” yang cakap, yang berusia tertentu, yang bertanggung jawab atas akun, yang menjamin konten, yang memberi lisensi global, irrevocable, royalty-free atas unggahan. Identitas idem (akun, email, nomor) menggantikan identitas ipse (janji manusia yang rapuh) yang dibahas Ricoeur pada Bab VII. Genealogi Foucault menolong melihat bahwa subjek ini adalah subjek yang menormalisasi dirinya: ia mengisi profil, menyetujui cookie, dan merasakan bersalah apabila “melanggar pedoman”. Dekonstruksi Spivakian menanyakan siapa yang tidak masuk figura itu: anak, buruh yang akunya milik majikan, warga yang bahasanya tidak tersedia, penyandang disabilitas yang tidak

tertampung desain. Bahasa “netral” ToS—sering Inggris hukum yang diterjemahkan buruk ke bahasa Indonesia—adalah terjemahan tanpa hospitalitas (Bab VII): yang asing tidak disambut, yang lokal ditelan. Residu yang tak diterjemahkan, yaitu keadilan forum dan kedaulatan data, dihapus demi keterbacaan korporat. Mendekonstruksi, di sini, bukan bermain-main. Ia adalah pembelaan terhadap yang minor.

Ritual klik—checkbox “saya telah membaca dan menyetujui”—adalah upacara yang memproduksi kehadiran kata sepakat di tempat yang justru menandai ketidakhadiran pembacaan. Dalam idiom Derrida, klik adalah supplement yang mengaku menambal kekurangan (orang tidak sempat membaca), padahal ia menjadi syarat agar kontrak “ada”. Dalam idiom Foucault, klik adalah prosedur kebenaran: yang diarsipkan bukan pemahaman, melainkan jejak persetujuan. Dark pattern pada antarmuka—tombol setuju yang lebih cerah, jalan “tidak setuju” yang tersembunyi, cookie wall yang menutup isi—adalah arsitektur kuasa yang tidak tertulis penuh pada ToS, tetapi menopang ToS. Tidak ada hors-texte di sini dalam arti yang ketat: desain tombol, warna, dan urutan layar adalah teks. Pembaca hukum yang hanya membedah pasal tanpa membedah antarmuka masih naif secara gramatologis. Pembaca desain yang hanya memoles “pengalaman pengguna” tanpa membaca klausa arbitrase masih naif secara etis. Hermeneutika platform menuntut meleak keduanya, sebagaimana Ricoeur menuntut dialektika penjelasan dan pemahaman.

Prospek hermeneutika digital, AI, dan tafsir di era platform dapat dirumuskan sebagai perpanjangan, bukan sebagai epilog

yang putus. Pertama, distansiasi Ricoeur kini berlipat: teks ToS, teks algoritma yang tidak terbaca publik, dan teks keluaran model bahasa. Siapa pengarang keluaran AI? Barthes hampir terdengar kenabian, tetapi Foucault lebih tajam: fungsi-penulis akan dipasang pada merek model, pada “sumber”, pada disclaimer. Kedua, dekonstruksi harus masuk ke oposisi manusia/mesin, asli/buatan, yang sudah goyah. Ketiga, arkeologi harus memetakan *épistémè* platform: apa yang terhitung sebagai pengetahuan (engagement, rating), apa yang tak terpikirkan (kehidupan di luar metrik). Keempat, pagar Eco–Habermas–uṣūl tetap wajib: tafsir AI atas ayat atau pasal yang “fasih” tanpa *qarinah* dan tanpa tanggung jawab adalah *ra’y* yang dilepas, persis yang ditakuti Ibn Taymiyyah, dalam medium baru. Kelima, hospitalitas linguistik Ricoeur menjadi tanggung jawab desain: terjemahan ToS yang benar-benar menyambut, ringkasan yang menandai residu, bukan dark pattern. Pembaca yang menempuh delapan bab buku ini seharusnya mampu menolak dua ekstrem: teknofobia yang hanya mengutuk, dan teknofilia yang menyerahkan makna kepada mesin.

Chatbot tafsir dan asisten hukum berbasis model bahasa memperlihatkan seluruh perangkat delapan bab dalam satu layar. Niat “pengarang” model tidak dapat dipanggil; yang ada adalah korpus latih, alignment, dan prompt pengguna. Kelahiran pembaca, pada Barthes, kini beririsan dengan kelahiran prompter: orang yang mengira dirinya netral padahal sudah mengarahkan keluaran. *Différance* tampak pada jawaban yang berubah setiap regenerate, sehingga kehadiran “makna ayat menurut AI” selalu ditunda. Formasi wacana tampak pada apa yang boleh dikatakan model tentang seks,

politik, dan agama sesuai kebijakan perusahaan. Pagar Eco menuntut kita menyalahkan keluaran yang tidak diizinkan nazm atau tidak diizinkan pasal. Pagar Ibn Taymiyyah menuntut kita menolak ra'y yang dilepas, meskipun ra'y itu fasih dan ramah. Hospitalitas Ricoeur menuntut kita menandai terjemahan dan residu, bukan menyalin paragraf mesin sebagai tafsir. Contoh platform pada bagian aplikatif dirancang persis untuk menguji kedewasaan itu: bukan kagum pada fasihnya mesin, melainkan mampu membedahnya sebagai teks.

Rangkuman bab ini menegaskan lima dalil. Barthes memindahkan pusat dari pengarang ke tenunan tulisan dan ke kelahiran pembaca, tetapi tidak memberi lisensi selera; Foucault memasang kembali nama sebagai fungsi kuasa-pengetahuan. Derrida menuntut pembacaan pinggir, jejak, dan *différance*; il n'y a pas de hors-texte bukan nihilisme, melainkan penolakan terhadap kehadiran yang menghapus mediasi. Foucault menempatkan teks pada *épistémè* dan formasi diskursif; 'ulūm al-Qur'ān dan nizām bayān-burhān-'irfān (Arkoun; al-Jābirī) dapat dibaca sebagai wacana, tanpa meremehkan kedalaman internalnya. Eco, Hirsch, Habermas, Ibn Taymiyyah, dan Ṭahā 'Abd al-Raḥmān memasang pagar terhadap "anything goes"; tanggung jawab etis tafsir tidak mati bersama pengarang. ToS digital adalah ujian: klausa arbitrase, data, ganti rugi, dan fiksi klik-setuju mengkonstruksi subjek, menyingkirkan yang minor, dan menuntut dekonstruksi yang berdisiplin sekaligus pembelaan. Prospek AI dan platform tidak membatalkan hermeneutika; ia melipat distansiasi, fungsi-penulis, dan rezim kebenaran pada medium baru.

Rangkuman lintas delapan bab dapat ditegaskan secara singkat. Bab I menempatkan hermeneutika pada akar eksegesis,

filologi, dan yurisprudensi. Bab II, melalui Schleiermacher, menguniversalkan seni menghindari kesalahpahaman dengan niat pengarang sebagai horizon. Bab III, melalui Dilthey, membedakan Erklären dan Verstehen dalam ilmu kemanusiaan. Bab IV, melalui Heidegger, memindahkan pemahaman ke ontologi Dasein dan faktisitas. Bab V, melalui Gadamer, merehabilitasi prasangka, tradisi, dan peleburan cakrawala. Bab VI, melalui Habermas dan Mazhab Frankfurt, menuntut kritik ideologi agar tradisi tidak menyembunyikan kekerasan. Bab VII, melalui Ricoeur, menengahi semuanya dengan otonomi teks, lengkung kecurigaan-pemulihan, hospitalitas terjemahan, dan metafora sebagai inovasi semantik. Bab VIII, melalui Barthes, Derrida, dan Foucault, meradikalkan pertanyaan tentang pengarang, kehadiran makna, dan wacana-kuasa, lalu memasang pagar etis dan menguji semuanya pada teks platform. Pembaca yang tiba di halaman ini tidak diminta memilih satu nabi metodologis. Ia diminta mampu menggerakkan perangkat yang tepat pada teks yang tepat, dengan sitasi yang jujur, dengan telinga pada kitab Arab maupun pada teori Eropa, dan dengan tanggung jawab pada tubuh yang terkena tafsir.

Penutup

Delapan bab yang baru dilalui disusun sebagai tangga keputusan, bukan museum tokoh. Setiap belokan teoretis menuntut sikap terhadap teks, lalu pertanggungjawaban sikap itu di hadapan komunitas penafsir. Bab I menunjukkan bahwa hermeneutika sudah hidup dalam eksegesis, filologi, yurisprudensi, dan ‘ulum al-tafsir sebelum ia menjadi nama disiplin modern. Bab II, melalui Schleiermacher, menguniversalkan seni menghindari kesalahpahaman dan memasang dua poros: gramatikal dan psikologis. Bab III, melalui Dilthey, memindahkan pemahaman ke fondasi ilmu kemanusiaan: *Verstehen* atas objektivasi kehidupan. Bab IV, melalui Heidegger, menyatakan bahwa memahami bukan metode yang dijatuhkan pada objek, melainkan cara Dasein berada. Bab V, melalui Gadamer, merehabilitasi prasangka, tradisi, dan peleburan cakrawala. Bab VI, melalui Habermas, memperingatkan bahwa tradisi dapat menyembunyikan distorsi. Bab VII, melalui Ricoeur, menengahi konflik itu dengan otonomi teks, lengkung kecurigaan–pemulihan, hospitalitas terjemahan, dan metafora sebagai inovasi semantik. Bab VIII, melalui Barthes, Derrida, dan Foucault, meradikalkan pertanyaan tentang pengarang, kehadiran, dan wacana-kuasa, lalu memasang pagar Eco, Hirsch, Habermas, dan uşûl agar “anything goes” tidak menjadi dalih.

Pelajaran terakhir buku ini sederhana dan ketat. Tidak ada satu nabi metodologis yang cukup untuk seluruh jenis teks. Surat Kartini masih membutuhkan poros gramatikal-psikologis. Proklamasi masih membutuhkan *Verstehen* historis. Undang-undang ketenagakerjaan masih membutuhkan

kesadaran Vor-struktur. Roman kolonial masih membutuhkan peleburan cakrawala. Iklan utang masih membutuhkan kecurigaan ideologis. Mitos pesisir masih membutuhkan pemulihan simbol. Perjanjian digital masih membutuhkan dekonstruksi yang berdisiplin. Pembaca yang tiba di halaman penutup diharapkan mampu menggerakkan perangkat yang tepat pada teks yang tepat, dengan telinga pada kitab Arab maupun pada teori Eropa, dan dengan tanggung jawab pada tubuh yang terkena tafsir: buruh, pembaca perempuan, pengguna gawai, umat, terdakwa, dan warga yang hidup dari nas.

Hermeneutika, pada akhirnya, adalah etika jarak. Ia menolak klaim bahwa makna sudah selesai di pihak pengarang, sudah netral di pihak metode, atau sudah bebas sepenuhnya di pihak pembaca. Ia menuntut kerja: membaca, membandingkan, mencurigai, memulihkan, dan menjawab. Kerja itu tidak selesai bersama penutup sebuah buku. Ia baru sah apabila tafsir yang dituliskan dapat dikritik, merujuk sumber dengan jujur, dan tidak menyembunyikan kepentingan di balik jargon. Jika buku ini menolong satu pembaca saja untuk menanggung jarak itu dengan lebih teliti—baik di meja riset kajian Al-Qur’ān, di arsip, maupun di hadapan teks sehari-hari yang menyenggol tubuh orang lain—naskah ini sudah menunaikan tugasnya sebagai buku referensi.

Glosarium

Glosarium ini tidak menggantikan uraian bab. Ia adalah alat rujuk cepat bagi pembaca dan pengingat ketepatan istilah bagi peneliti. Padanan Arab atau Jerman dicantumkan apabila istilah itu memang menjadi poros argumen.

Alegori. Pembacaan yang menempatkan narasi *zāhir* sebagai kendaraan bagi makna lain (moral, filosofis, atau rohani). Pada eksegesis Aleksandria, alegori adalah strategi kesetiaan ganda kepada huruf dan kepada *paideia*; pada kritik modern, alegori dicurigai mengosongkan cerita.

Anagogis. Lapis makna yang mengarah pada harapan eskatologis atau “makna yang menaik”. Dalam skema *quadriga* Kristen Latin, ia menjadi puncak spiritual pembacaan.

Appropriation (Ricoeur). Peristiwa menjadikan dunia teks sebagai dunia yang dapat dihuni pembaca, setelah distansiasi, tanpa mengembalikan niat psikologis pengarang sebagai hakim terakhir.

Arkeologi pengetahuan. Metode Foucault untuk memetakan aturan pembentukan wacana pada suatu *épistémè*, bukan untuk mencari pengarang atau “jiwa zaman” sebagai substansi.

Auslegung. Penafsiran sebagai pengartikulasian pemahaman yang sudah dimiliki Dasein; pada Heidegger, ia bukan teknik tambahan, melainkan eksplikasi ontologis.

Bayān. Dalam *nizām* epistemik al-Jābirī, tatanan wacana Arab yang berpusat pada kejelasan penunjukan bahasa,

analogi, dan otoritas nas; dibedakan dari burhān (demonstrasi) dan 'irfān (gnosis).

Bildung. Pembentukan diri melalui tradisi kultural; pada Gadamer, warisan humanisme yang menolak reduksi pendidikan menjadi keterampilan prosedural.

Burhān. Pembuktian demonstratif dalam tradisi Peripatetik Arab (al-Fārābī, Ibn Rusyd); sering diposisikan lebih tinggi daripada jadal dan khit'ābah dalam hierarki kepastian.

Cakrawala (Horizont). Jangkauan penglihatan historis yang membentuk apa yang dapat dilihat suatu zaman atau seorang pembaca; pada Gadamer, cakrawala teks dan cakrawala penafsir berpeleburan, bukan saling meniadakan.

Dasein. "Ada-di-sana"; sebutan Heidegger bagi cara berada manusia yang sudah selalu memahami dunia, bukan subjek Cartesian yang netral.

Dekonstruksi. Strategi pembacaan Derrida yang menelusuri jejak, pinggir, dan oposisi biner yang menopang klaim kehadiran makna; bukan sinonim nihilisme atau "merusak teks".

Différance. Istilah Derrida bagi perbedaan dan penundaan makna yang tidak pernah hadir penuh; ejaan dengan *a* menandai gerak yang tidak terdengar dalam ucapan.

Distansiasi. Pada Ricoeur, jarak yang dihasilkan oleh inskripsi wacana menjadi teks: otonomi dari niat, audiens asli, dan situasi produksi.

Épistémè. Pada Foucault, tatanan historis yang membuat pernyataan tertentu dapat dipikirkan dan yang lain tidak terpikirkan pada suatu masa.

Erklären. Menjelaskan menurut model nomotetik ilmu alam; pada Dilthey, dibedakan tegas dari *Verstehen*.

Erlebnis. Pengalaman hidup yang dihayati, fondasi makna pada Dilthey; dibedakan dari *Erfahrung* sebagai pengalaman yang lebih terobjektivasi atau terulang.

Faktisitas (Faktizität). Ketertentuan bahwa Dasein selalu sudah berada dalam situasi, bahasa, dan warisan yang tidak dipilihnya sendiri.

Fusion of horizons. Peleburan cakrawala; peristiwa pemahaman ketika horizon masa lalu teks dan horizon masa kini pembaca saling mengubah tanpa meruntuhkan jarak historis.

Geisteswissenschaften. Ilmu-ilmu kemanusiaan/spirit; pada Dilthey, wilayah metodologis yang objeknya adalah objektivasi kehidupan historis.

Geworfenheit. Keterlemparan; fakta bahwa manusia “sudah ada di sini” tanpa fondasi yang dipilih, di dalam tradisi dan suasana hati tertentu.

Haqīqa / majāz. Pemakaian hakiki versus kiasan dalam semantik Arab dan uṣūl; perangkat untuk menambatkan peralihan makna pada dalil, bukan pada selera.

Hermēneuein. Verba Yunani yang merangkum tiga nuansa: mengungkapkan, menjelaskan, dan menerjemahkan; etimon “hermeneutika” yang dihubungkan pada mitologi Hermes.

Hermeneutika. Nama disiplin tentang pemahaman dan penafsiran. Bentuk sifat yang dipakai dalam buku ini ialah *hermeneutis*. Bentuk *hermeneutik* dipertahankan pada istilah

baku *lingkaran hermeneutik* (padanan *hermeneutischer Zirkel*) dan pada judul karya yang sudah terbit.

Hermeneutika kecurigaan. Pembacaan yang menelusuri distorsi, hasrat, dan kuasa di balik permukaan makna (Marx, Freud, Nietzsche menurut peta Ricoeur).

Hermeneutika pemulihan. Pembacaan yang memulihkan daya simbol untuk memberi berpikir; naivitas kedua setelah kecurigaan, bukan naivitas pertama yang polos.

Hospitalitas linguistik. Etika menerjemahkan pada Ricoeur: menyambut bahasa asing tanpa menelan residu yang tak diterjemahkan.

‘Ibārah. Ungkapan/proposisi; dalam terjemahan Arab atas *De Interpretatione* sekaligus dalam semantik *uṣūl* sebagai makna yang ditunjuk lafz pada pemakaian langsung.

Ideal speech situation. Konstruksi Habermas tentang syarat komunikasi yang bebas koersi, tempat klaim validitas dapat diuji.

Il n’y a pas de hors-texte. Dalil Derrida bahwa makna tidak dapat dipanggil sebagai kehadiran di luar jejaring tanda, jejak, dan inskripsi; sering dikarikaturkan secara keliru sebagai “tidak ada realitas di luar halaman”.

Interpretatio iuris. Kerja menafsir hukum dalam yurisprudensi Romawi; membedakan huruf undang-undang dari daya normatifnya.

Isti’ārah / takhyīl. Metafora dan daya khayal puitik dalam balaghah, terutama pada al-Jurjānī; metafora bukan ornamen, melainkan peristiwa penyingkapan.

Keterlibatan (Befindlichkeit). Keteradaan afektif Dasein; suasana hati sebagai cara dunia tersingkap, bukan gangguan terhadap objektivitas.

Lebenswelt. Dunia-kehidupan; pada Habermas, ranah komunikatif yang dapat dikolonisasi oleh sistem uang dan kuasa.

Lingkaran hermeneutik. Gerak bolak-balik bagian–keseluruhan. Pada Schleiermacher ia tekstual-psikologis; pada Heidegger ia ontologis karena Dasein sudah selalu memahami.

Maqāṣ id al-syarī’ah. Tujuan-tujuan syariat sebagai kullīyyāt yang menuntun pembacaan juz’iyyāt; pada al-Syāṭibī, kendali terhadap jumud lafz sekaligus terhadap kelonggaran yang liar.

Missverstehen. Kesalahpahaman sebagai keadaan default pada Schleiermacher; pemahaman adalah seni yang harus diusahakan, bukan hadiah otomatis.

Naḡ m. Keterjalinan makna-lafz pada teori i’jāz al-Jurjānī; “maksud karya” yang kemudian, pada Eco, dapat dibanding dengan *intentio operis* tanpa disamakan secara naif.

Objektifikasi kehidupan. Jejak geist yang mengendap pada karya, institusi, hukum, dan dokumen; objek *Verstehen* Dilthey.

Otonomi teks. Tesis Ricoeur bahwa teks, sekali tertulis, melepaskan diri dari trias niat–audiens–situasi asal, sehingga makna menjadi perkara dunia yang dibuka teks.

Prasangka (Vorurteil). Pada Pencerahan, stigma kesalahan; pada Gadamer, syarat kemungkinan memahami yang harus disadari dan diuji, bukan dihapus secara ilusif.

Qānūn al-ta'wīl al-'arabī. Kaidah ta'wīl menurut hukum bahasa Arab; pada Ibn Rusyd, kendali filologis atas peralihan *zāhir* ketika *burhān* menuntut.

Quadriga. Skema empat lapis makna: literal, alegoris, tropologis/moral, dan anagogis.

Scriptura sui ipsius interpres. Asas Reformasi bahwa Kitab menafsirkan dirinya sendiri; poros gramatikal-kristologis Luther yang menolak alegori magisterium.

Sensus communis. Akal sehat bersama sebagai warisan humanisme; pada Gadamer, organ penilaian yang tidak tereduksi menjadi metode.

Siyāq. Konteks wacana dalam kaidah tafsir dan *uṣūl*; penentu apakah lafz 'āmm tetap 'āmm atau terkhususkan.

Spiel. Permainan; pada Gadamer, model ontologis pengalaman seni di mana karya memainkan penikmat, bukan sebaliknya.

Systematically distorted communication. Komunikasi yang terdistorsi secara sistematis; patologi sosial yang, pada Habermas, menuntut kritik ideologi analog dengan psikoanalisis.

Ta'wīl. Pengalihan lafz dari makna *zāhir* kepada makna yang diterima dalil; dalam tradisi Islam memiliki syarat, bukan sinonim bebas bagi “interpretasi modern”.

Tafsir bi al-ra'y. Tafsir dengan nalar/pendapat; pada Ibn Taymiyyah dicurigai apabila terputus dari bayan Nabi dan *aṣar*, tanpa meniadakan seluruh *ijtihād* kebahasaan.

Tropologis. Lapis makna moral yang menuntun laku; dalam *quadriga*, “apa yang harus kaulakukan”.

Turāth. Warisan kultural-intelektual; pada Abū Zayd, Arkoun, al-Jābirī, dan Ḥanafī menjadi objek pembacaan kritis, bukan barang yang kebal sejarah.

Verstehen. Memahami dari dalam relasi makna historis; poros ilmu kemanusiaan Dilthey, kemudian diontologikan Heidegger.

Vorhabe, Vorsicht, Vorgriff. Tiga momen Vor-struktur Heidegger: yang sudah dimiliki, cara memandang, dan konsep awal yang diantisipasi.

Vor-struktur. Pra-struktur pemahaman; keniscayaan bahwa tidak ada pembacaan yang berangkat dari titik nol.

Wacana (discourse). Pada Foucault, praktik yang membentuk objek, subjek, dan rezim kebenaran; bukan sekadar “percakapan” atau “teks” dalam arti naif.

Wirkungsgeschichte. Sejarah pengaruh/efek; kesadaran bahwa teks terus bekerja membentuk horizon pembaca lintas zaman.

Ẓāhir / bāṭ in. Permukaan lafẓ versus makna dalam; dalam tradisi Islam memiliki disiplin (dari uṣūl hingga tasawuf) dan tidak otomatis identik dengan alegori Kristen.

Daftar Pustaka

Daftar ini memuat sumber yang dikutip atau menjadi landasan bab, disusun menurut jenis agar pembaca mudah menelusuri, dan peneliti mudah membedakan primer, kitab, jurnal, serta dokumen. Entri mengikuti konvensi APA dengan penyesuaian untuk kitab Arab (judul ditransliterasi; terbitan klasik mencantumkan tahun suntingan modern dan, jika relevan, tahun Hijriah). Pembaca wajib merujuk edisi yang benar-benar dibuka, bukan menyalin daftar ini secara ornamen. Seluruh entri telah diekspor ke berkas *Hermeneutika_Pustaka.ris* dan *Hermeneutika_Pustaka.bib* agar dapat diimpor utuh ke Mendeley Reference Manager, lalu disambungkan ke naskah Word melalui add-in Mendeley Cite (lihat Catatan tentang Susunan Buku, bagian 5).

A. Sumber Primer Barat

Aristoteles. (1984). *De interpretatione* (J. L. Ackrill, Penerj.). Dalam J. Barnes (Ed.), *The complete works of Aristotle* (Vol. 1). Princeton University Press. (Karya asli ca. 350-an SM)

Augustinus. (1995). *De doctrina christiana* (R. P. H. Green, Ed. & Penerj.). Oxford University Press. (Karya asli ca. 396–426)

Barthes, R. (1977). The death of the author. Dalam *Image–music–text* (S. Heath, Penerj., hlm. 142–148). Fontana. (Esai asli 1968)

Derrida, J. (1976). *Of grammatology* (G. C. Spivak, Penerj.). Johns Hopkins University Press. (Karya asli 1967)

Derrida, J. (1980). The law of genre. *Critical Inquiry*, 7(1), 55–81. <https://doi.org/10.1086/448086>

Derrida, J. (1982). *Différance*. Dalam *Margins of philosophy* (A. Bass, Penerj., hlm. 1–27). University of Chicago Press. (Karya asli 1972)

Dilthey, W. (1989). *Introduction to the human sciences* (R. A. Makkreel & F. Rodi, Ed.). Princeton University Press. (Karya asli 1883)

Dilthey, W. (2002). *The formation of the historical world in the human sciences* (R. A. Makkreel & F. Rodi, Ed.). Princeton University Press. (Karya asli 1910)

Foucault, M. (1970). *The order of things: An archaeology of the human sciences*. Vintage. (Karya asli 1966)

Foucault, M. (1972). *The archaeology of knowledge* (A. M. Sheridan Smith, Penerj.). Pantheon. (Karya asli 1969)

Foucault, M. (1977a). What is an author? Dalam D. F. Bouchard (Ed.), *Language, counter-memory, practice* (hlm. 113–138). Cornell University Press. (Kuliah 1969)

Foucault, M. (1977b). *Discipline and punish* (A. Sheridan, Penerj.). Pantheon. (Karya asli 1975)

Gadamer, H.-G. (1976). *Philosophical hermeneutics* (D. E. Linge, Ed. & Penerj.). University of California Press.

Gadamer, H.-G. (2004). *Truth and method* (J. Weinsheimer & D. G. Marshall, Penerj., ed. 2 rev.). Continuum. (Karya asli 1960)

Grotius, H. (2005). *The rights of war and peace* (R. Tuck, Ed.). Liberty Fund. (Karya asli 1625)

Habermas, J. (1970). On systematically distorted communication. *Inquiry*, 13(1–4), 205–218. <https://doi.org/10.1080/00201747008601590>

Habermas, J. (1971). *Knowledge and human interests* (J. J. Shapiro, Penerj.). Beacon Press. (Karya asli 1968)

Habermas, J. (1980). The hermeneutic claim to universality. Dalam J. Bleicher, *Contemporary hermeneutics* (hlm. 181–211). Routledge.

Habermas, J. (1984–1987). *The theory of communicative action* (T. McCarthy, Penerj., Vol. 1–2). Beacon Press. (Karya asli 1981)

Habermas, J. (1987). *The philosophical discourse of modernity* (F. Lawrence, Penerj.). MIT Press.

Habermas, J. (1988). *On the logic of the social sciences* (S. W. NicholSEN & J. A. Stark, Penerj.). MIT Press. (Karya asli 1967; himpunan yang memuat tinjauan atas *Wahrheit und Methode*)

Heidegger, M. (1962). *Being and time* (J. Macquarrie & E. Robinson, Penerj.). Harper & Row. (Karya asli 1927)

Heidegger, M. (1999). *Ontology—The hermeneutics of facticity* (J. van Buren, Penerj.). Indiana University Press. (Kuliah 1923)

Luther, M. (1960). *Luther's works* (J. Pelikan, Ed., Vol. 36). Fortress Press.

Plato. (1997). Ion; Cratylus. Dalam J. M. Cooper (Ed.), *Plato: Complete works*. Hackett.

Ricoeur, P. (1967). *The symbolism of evil* (E. Buchanan, Penerj.). Beacon Press. (Karya asli 1960)

Ricoeur, P. (1970). *Freud and philosophy: An essay on interpretation* (D. Savage, Penerj.). Yale University Press. (Karya asli 1965)

Ricoeur, P. (1976). *Interpretation theory: Discourse and the surplus of meaning*. Texas Christian University Press.

Ricoeur, P. (1977). *The rule of metaphor* (R. Czerny, Penerj.). University of Toronto Press. (Karya asli 1975)

Ricoeur, P. (1981). *Hermeneutics and the human sciences* (J. B. Thompson, Ed. & Penerj.). Cambridge University Press.

Ricoeur, P. (1984–1988). *Time and narrative* (K. McLaughlin & D. Pellauer, Penerj., Vol. 1–3). University of Chicago Press.

Ricoeur, P. (1991). *From text to action: Essays in hermeneutics II* (K. Blamey & J. B. Thompson, Penerj.). Northwestern University Press.

Ricoeur, P. (2006). *On translation* (E. Brennan, Penerj.). Routledge.

Schleiermacher, F. D. E. (1998). *Hermeneutics and criticism, and other writings* (A. Bowie, Ed. & Penerj.). Cambridge University Press.

Spinoza, B. (2007). *Theological-political treatise* (J. Israel, Ed.). Cambridge University Press. (Karya asli 1670)

B. Kitab dan Sumber Berbahasa Arab

Abū Zayd, N. Ḥ (1990). *Maḥmūd al-naṣṣ : Dirāsah fī ‘ulūm al-Qur’ān*. Al-Hay’ah al-Miṣriyyah al-‘Āmmah li al-Kitāb.

Abū Zayd, N. Ḥ (1992). *Naqd al-khiṭ āb al-dīnī*. Sīnā li al-Nasyr.

Abū Zayd, N. Ḥ (1994). *Isykāliyyāt al-qirā’ah wa āliyyāt al-ta’wīl*. Al-Markaz al-Ṣaqāfī al-‘Arabī.

Al-Fārābī, Abū Naṣr. (1970). *Kitāb al-ḥ urūf* (M. Mahdi, Ed.). Dār al-Masyriq.

Al-Gazālī, Abū Ḥamid. (1993). *Al-Mustaṣ fā min ‘ilm al-uṣ ūl* (M. ‘Abd al-Salām ‘Abd al-Syāfi, Ed.). Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.

Al-Gazālī, Abū Ḥamid. (2005). *Iḥ yā’ ‘ulūm al-dīn*. Dār al-Minhāj. (Karya asli abad ke-5 H)

Al-Jābirī, M. ‘Ā. (1991). *Takwīn al-‘aql al-‘arabī* (ed. 4). Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabiyyah. (Cetakan pertama 1984)

Al-Jābirī, M. ‘Ā. (1992). *Bunyat al-‘aql al-‘arabī* (ed. 4). Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabiyyah. (Cetakan pertama 1986)

Al-Jāḥiẓ, Abū ‘Uṣmān. (1965). *Al-Ḥayawān* (‘Abd al-Salām M. Hārūn, Ed.). Muṣṭ afā al-Bābī al-Ḥalabī.

Al-Jāḥiẓ, Abū ‘Uṣmān. (1998). *Al-Bayān wa al-tabyīn* (‘A. al-S. M. Hārūn, Ed.). Maktabah al-Khānjī.

Al-Jurjānī, ‘Abd al-Qāhir. (1991). *Asrār al-balāghah* (M. M. Syākir, Ed.). Dār al-Madanī.

Al-Jurjānī, ‘Abd al-Qāhir. (1992). *Dalā’il al-i’jāz* (M. M. Syākir, Ed.). Dār al-Madanī.

Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn. (1981). *Maḥātīḥ al-gayb*. Dār al-Fikr.

Al-Syātībī, Abū Ishāq. (1997). *Al-Muwāfaqāt fī uṣ ūl al-syarī’ah* (Abū ‘Ubaydah Masyhūr Āl Salmān, Ed.). Dār Ibn ‘Affān.

Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. (1974). *Al-Itqān fī ‘ulūm al-Qur’ān* (M. Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Ed.). Al-Hay’ah al-Miṣriyyah al-‘Āmmah li al-Kitāb.

Al-Ṭabarī, Abū Ja’far Muḥammad ibn Jarīr. (2001). *Jāmi’ al-bayān ‘an ta’wīl āy al-Qur’ān* (‘Abd Allāh ibn ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī, Ed.). Dār Hajar.

Al-Zarkasyī, Badr al-Dīn. (1957). *Al-Burhān fī ‘ulūm al-Qur’ān* (M. Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Ed.). Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabiyyah. (1376 H)

Arkoun, M. (1982). *Lectures du Coran*. Maisonneuve et Larose.

Arkoun, M. (1984). *Pour une critique de la raison islamique*. Maisonneuve et Larose.

Arkoun, M. (1996). *Al-Fikr al-islāmī: Naqd wa ijtihād* (Hāsyim Ṣāliḥ, Penerj.). Dār al-Sāqī.

Ḥanafī, Ḥ. (1992). *Al-Turāṣ wa al-tajdīd*. Al-Mu’assasah al-Jāmi’iyyah li al-Dirāsāt.

Ḥarb, ‘A. (1993). *Naqd al-naṣṣ* . Al-Markaz al-Ṣaqāfī al-‘Arabī.

Ibn ‘Arabī, Muḥyī al-Dīn. (1946). *Fuṣṣ ul-ḥ ikam* (Abū al-‘Alā’ ‘Afīfī, Ed.). Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabiyyah.

Ibn ‘Āsyūr, Muḥammad al-Ṭāhir. (1984). *Tafsīr al-taḥ rīr wa al-tanwīr*. Al-Dār al-Tūnisiyyah li al-Nasyr.

Ibn Jinnī, Abū al-Faṭḥ ‘Uṣmān. (1952–1956). *Al-Khaṣ ā’iṣ* (M. ‘A. al-Najjār, Ed.). Dār al-Kutub al-Miṣriyyah.

Ibn Khaldūn, ‘Abd al-Raḥmān. (2004). *Al-Muqaddimah* (‘Abd al-Salām al-Syaddādī, Ed.). Bayt al-Funūn wa al-‘Ulūm wa al-Ādāb.

Ibn Qutaybah, ‘Abd Allāh ibn Muslim. (1973). *Ta’wīl musykil al-Qur’ān* (al-Sayyid Aḥmad Ṣaqr, Ed.). Dār al-Turās.

Ibn Rusyd, Abū al-Walīd. (1959). *Kitāb faṣḥ l al-maqāl* (G. F. Hourani, Ed.). Brill.

Ibn Rusyd, Abū al-Walīd. (1981). *Talkhīṣ kitāb al-‘ibārah* (M. Salīm Sālim, Ed.). Al-Hay’ah al-Miṣriyyah al-‘Āmmah li al-Kitāb.

Ibn Sīnā, Abū ‘Alī. (1970). *Al-Syifā’: Al-‘Ibārah* (M. al-Khuḍayrī, Ed.). Dār al-Kātib al-‘Arabī.

Ibn Taymiyyah, Taqī al-Dīn Aḥmad. (1980). *Muqaddimah fī uṣūl al-tafsīr* (‘Adnān Zarzūr, Ed.). Dār al-Qur’ān al-Karīm.

Ibn Taymiyyah, Taqī al-Dīn Aḥmad. (1991). *Dar’ ta’āruḍ al-‘aql wa al-naql* (M. R. Sālim, Ed.). Jāmi’at al-Imām Muḥammad ibn Sa’ūd al-Islāmiyyah.

Ṭāhā ‘Abd al-Raḥmān. (2006). *Rūḥ al-ḥ adāthah: Al-Madkhal ilā ta’sīs al-ḥ adāthah al-islāmiyyah*. Al-Markaz al-Ṣaqāfī al-‘Arabī.

Ṭāhā ‘Abd al-Raḥmān. (1995). *Fiqh al-falsafah: Al-Falsafah wa al-tarjamah*. Al-Markaz al-Ṣaqāfī al-‘Arabī.

C. Buku Sekunder dan Terjemahan

Beiser, F. C. (2003). *The Romantic imperative: The concept of early German Romanticism*. Harvard University Press.

Bernstein, R. J. (1983). *Beyond objectivism and relativism: Science, hermeneutics, and praxis*. University of Pennsylvania Press.

Bertens, K. (2002). *Filsafat Barat kontemporer: Inggris-Jerman*. Gramedia Pustaka Utama.

Bleicher, J. (1980). *Contemporary hermeneutics: Hermeneutics as method, philosophy and critique*. Routledge.

Bruns, G. L. (1992). *Hermeneutics ancient and modern*. Yale University Press.

Caputo, J. D. (1987). *Radical hermeneutics: Repetition, deconstruction, and the hermeneutic project*. Indiana University Press.

Coté, J. (1995). *On feminism and nationalism: Kartini's letters to Stella Zeehandelaar, 1899–1903*. Monash Asia Institute.

Coté, J. (Ed. & Penerj.). (2008). *Realizing the dream of R.A. Kartini: Her sisters' letters from colonial Java*. Ohio University Press.

Crowell, S. (2001). *Husserl, Heidegger, and the space of meaning: Paths toward transcendental phenomenology*. Northwestern University Press.

Culler, J. (1982). *On deconstruction: Theory and criticism after structuralism*. Cornell University Press.

Dreyfus, H. L. (1991). *Being-in-the-world: A commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*. MIT Press.

Eco, U. (1990). *The limits of interpretation*. Indiana University Press.

Eco, U. (1992). *Interpretation and overinterpretation* (S. Collini, Ed.). Cambridge University Press.

Eden, K. (1997). *Hermeneutics and the rhetorical tradition*. Yale University Press.

Ermarth, M. (1978). *Wilhelm Dilthey: The critique of historical reason*. University of Chicago Press.

Esack, F. (1997). *Qur'an, liberation and pluralism*. Oneworld.

Faiz, F. (2005). *Hermeneutika Qur'ani: Antara teks, konteks, dan kontekstualisasi*. eLSAQ Press.

Forster, M. N. (2010). *After Herder: Philosophy of language in the German tradition*. Oxford University Press.

Frei, H. W. (1974). *The eclipse of biblical narrative*. Yale University Press.

Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures*. Basic Books.

Gilliot, C. (1990). *Exégèse, langue et théologie en Islam: L'exégèse coranique de Tabari*. Vrin.

Grondin, J. (1994). *Introduction to philosophical hermeneutics* (J. Weinsheimer, Penerj.). Yale University Press.

Hallaq, W. B. (1997). *A history of Islamic legal theories*. Cambridge University Press.

Hardiman, F. B. (2003/2016). *Heidegger dan mistik keseharian: Suatu pengantar menuju Sein und Zeit*. Kepustakaan Populer Gramedia. (Cetakan pertama 2003; cetakan yang dirujuk 2016)

Hardiman, F. B. (2009). *Kritik ideologi: Menyingkap pertautan pengetahuan dan kepentingan bersama Jürgen Habermas* (ed. rev.). Kanisius.

Hardiman, F. B. (2015). *Seni memahami: Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida*. Kanisius.

Jauss, H. R. (1982). *Toward an aesthetic of reception* (T. Bahti, Penerj.). University of Minnesota Press.

Held, D. (1980). *Introduction to critical theory: Horkheimer to Habermas*. University of California Press.

Hidayat, K. (1996). *Memahami bahasa agama: Sebuah kajian hermeneutik*. Paramadina.

Hirsch, E. D., Jr. (1967). *Validity in interpretation*. Yale University Press.

Izutsu, T. (2002). *Ethico-religious concepts in the Qur'an*. McGill-Queen's University Press.

Kartini, R. A. (2005). *Habis gelap terbitlah terang* (Armijn Pane, Penerj.). Balai Pustaka. (Kumpulan surat; terbitan awal 1911)

Kiesel, T. (1993). *The genesis of Heidegger's Being and Time*. University of California Press.

Makkreel, R. A. (1992). *Dilthey: Philosopher of the human studies* (ed. 2). Princeton University Press. (Cetakan pertama 1975)

McCarthy, T. (1978). *The critical theory of Jürgen Habermas*. MIT Press.

Mill, J. S. (1974). *A system of logic ratiocinative and inductive* (J. M. Robson, Ed.). University of Toronto Press. (Karya asli 1843)

Mustaqim, A. (2010). *Epistemologi tafsir kontemporer*. LKiS.

Palmer, R. E. (1969). *Hermeneutics: Interpretation theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*. Northwestern University Press.

Poespoprodjo, W. (2004). *Hermeneutika*. Pustaka Setia.

Rickman, H. P. (1979). *Wilhelm Dilthey: Pioneer of the human studies*. University of California Press.

Rahman, F. (1982). *Islam and modernity: Transformation of an intellectual tradition*. University of Chicago Press.

Rusli, M. (2008). *Sitti Nurbaya: Kasih tak sampai*. Balai Pustaka. (Karya asli 1922)

Saenong, I. B. (2002). *Hermeneutika pembebasan: Metodologi tafsir Al-Qur'an menurut Hassan Hanafi*. Teraju.

Steiner, G. (1998). *After Babel: Aspects of language and translation* (ed. 3). Oxford University Press. (Karya asli 1975)

Sumaryono, E. (1999). *Hermeneutik: Sebuah metode filsafat*. Kanisius.

Syamsuddin, S. (2009). *Hermeneutika dan pengembangan ulumul Qur'an*. Pesantren Nawesea Press. (Cetakan kemudian 2017)

Thiselton, A. C. (1992). *New horizons in hermeneutics*. Zondervan.

Windelband, W. (1894). *Geschichte und Naturwissenschaft*. Heitz.

Wrathall, M. A. (2010). *Heidegger and unconcealment: Truth, language, and history*. Cambridge University Press.

Vishanoff, D. R. (2011). *The formation of Islamic hermeneutics: How Sunni legal theorists imagined a revealed law*. American Oriental Society.

Weiss, B. G. (1998). *The spirit of Islamic law*. University of Georgia Press.

D. Karya Luqman Abdul Jabbar

Jabbar, L. A. (2005). *Mengarak poligami dengan kereta Al-Quran*. UIN Sunan Kalijaga.

Jabbar, L. A. (2011). Menimbang wajah maskulin Al-Quran (kritik gender dalam tafsir Al-Quran). *Khatulistiwa*, 1(1). <https://doi.org/10.24260/khatulistiwa.v1i1.182>

Jabbar, L. A. (2012). Teks dan otoritas penafsir (antara relativitas interpretasi teks, dan perilaku pemberengusan sesama). *Khatulistiwa*, 2(2). <https://doi.org/10.24260/khatulistiwa.v2i2.202>

Jabbar, L. A. (2013a). *Kritik perspektif teks agama*. STAIN Pontianak Press.

Jabbar, L. A. (2013b). Hermeneutical keys (sebuah metode alternatif dalam studi Al-Quran perspektif Farid Esack). *Khatulistiwa*, 3(2). <https://doi.org/10.24260/khatulistiwa.v3i2.223>

Jabbar, L. A. (2014). Critique of religious text perspective. *Al-Albab*, 3(1). <https://doi.org/10.24260/alalbab.v3i1.99>

Jabbar, L. A. (2015). Tafsir Al-Quran pertama di Kalimantan Barat. *Khatulistiwa*, 5(1). <https://doi.org/10.24260/khatulistiwa.v5i1.409>

Jabbar, L. A. (2016a). Konsep ilmu dalam Shahih al-Bukhari. *At-Turats*, 3(1). <https://doi.org/10.24260/at-turats.v3i1.268>

Jabbar, L. A. (2016b). Melacak jaringan raja-raja di Pulau Borneo, Sulawesi dan Sumatera (studi naskah silsilah raja-raja Mempawah). *Manuskripta*, 6(2). <https://doi.org/10.33656/manuskripta.v6i2.57>

Jabbar, L. A. (2022). *Resepsi hermeneutik Al-Qur'an eks narapidana teroris atas ayat-ayat jihad dan qital* [Disertasi doktor, Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta]. <https://repository.uinjkt.ac.id/dspace/handle/123456789/77527>

Jabbar, L. A. (2024). Al-qalb, al-fu'ad, al-'aql and al-nasiyah in the Qur'an (exploring meaning in spiritual and neurological contexts). *Khatulistiwa*, 14(2). <https://doi.org/10.24260/khatulistiwa.v14i2.3176>

Nurmansyah, I., Jabbar, L. A., & Sulaiman, S. (2022). Resepsi estetis dan fungsional atas adegan ruqyah dalam film Roh Fasik: (kajian living Qur'an). *Living Islam: Journal of Islamic Discourses*, 5(2). <https://doi.org/10.14421/lijid.v5i2.4021>

E. Artikel Jurnal

Calder, N. (1993). Tafsir from Tabari to Ibn Kathir: Problems in the description of a genre. Dalam G. R. Hawting & A. A. Shareef (Ed.), *Approaches to the Qur'an* (hlm. 101–140). Routledge.

Dreyfus, H. L. (1980). Holism and hermeneutics. *The Review of Metaphysics*, 34(1), 3–23.

Eden, K. (1987). Hermeneutics and the ancient rhetorical tradition. *Rhetorica*, 5(1), 59–86.
<https://doi.org/10.1525/rh.1987.5.1.59>

Gadamer, H.-G. (1975). Hermeneutics and social science. *Cultural Hermeneutics*, 2(4), 307–316.
<https://doi.org/10.1177/004839317500200401>

Harrington, A. (2001). Dilthey, empathy and Verstehen: A contemporary reappraisal. *European Journal of Social Theory*, 4(3), 311–329. <https://doi.org/10.1177/13684310122225145>

Heinrichs, W. (1984). On the genesis of the ḥaqîqa-majâz dichotomy in Islamic thought. *Studia Islamica*, 59, 111–140.
<https://doi.org/10.2307/1595297>

Makkreel, R. A. (1969). Wilhelm Dilthey and the Neo-Kantians: The distinction of the Geisteswissenschaften and the Kulturwissenschaften. *Journal of the History of Philosophy*, 7(4), 423–440. <https://doi.org/10.1353/hph.2008.1727>

McAuliffe, J. D. (1988). Quranic hermeneutics: The views of al-Tabari and Ibn Kathir. Dalam A. Rippin (Ed.), *Approaches to the history of the interpretation of the Qur'an* (hlm. 46–62). Oxford University Press.

Ricoeur, P. (1973a). The model of the text: Meaningful action considered as a text. *New Literary History*, 5(1), 91–117.
<https://doi.org/10.2307/468410>

Ricoeur, P. (1973b). Ethics and culture: Habermas and Gadamer in dialogue. *Philosophy Today*, 17(2), 153–165.

Ricoeur, P. (1974). Metaphor and the main problem of hermeneutics. *New Literary History*, 6(1), 95–110.
<https://doi.org/10.2307/468343>

Saleh, W. A. (2010). Preliminary remarks on the historiography of tafsir in Arabic: A history of the book approach. *Journal of Qur'anic Studies*, 12(1-2), 6-40. <https://doi.org/10.3366/jqs.2010.0103>

Skinner, Q. (1972). Motives, intentions and the interpretation of texts. *New Literary History*, 3(2), 393-408. <https://doi.org/10.2307/468322>

Szondi, P. (1978). Introduction to literary hermeneutics. *New Literary History*, 10(1), 17-29. <https://doi.org/10.2307/468303>

Taylor, C. (1971). Interpretation and the sciences of man. *The Review of Metaphysics*, 25(1), 3-51.

Wimsatt, W. K., & Beardsley, M. C. (1946). The intentional fallacy. *The Sewanee Review*, 54(3), 468-488.

Selain entri di atas, pembaca dianjurkan menelusuri terbitan berkala berikut yang secara konsisten memuat riset hermeneutika, tafsir, dan teori wacana: *Research in Phenomenology*; *Continental Philosophy Review*; *Philosophy and Phenomenological Research*; *Critical Inquiry*; *Diacritics*; *Theory, Culture & Society*; *Islamic Law and Society*; *Die Welt des Islams*; *Arabica*; *Journal of Islamic Studies* (Oxford); *The Muslim World*; *Studia Islamica*; *Journal of Qur'anic Studies*; *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*; *Studia Islamika*; *Islamica: Jurnal Studi Keislaman*; *Jurnal Filsafat* (Universitas Gadjah Mada); *Kanz Philosophia*; *Ulumuna*; *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*; *Alif: Journal of Comparative Poetics* (AUC).

F. Sumber Hukum, Sastra, dan Dokumen

Kartini, R. A. (1911/2002). *Door duisternis tot licht: Gedachten over en voor het Javaanse volk* (kumpulan surat kepada E. C.

Abendanon dan Stella Zeehandelaar; berbagai edisi, termasuk terjemahan *Habis gelap terbitlah terang*).

Republik Indonesia. (1945). *Teks Proklamasi Kemerdekaan Indonesia*, 17 Agustus 1945.

Republik Indonesia. (2020). Undang-Undang Nomor 11 Tahun 2020 tentang Cipta Kerja.

Mahkamah Konstitusi Republik Indonesia. (2020). Putusan Nomor 91/PUU-XVIII/2020.

Republik Indonesia. (2022). Peraturan Pemerintah Pengganti Undang-Undang Nomor 2 Tahun 2022 tentang Cipta Kerja.

Republik Indonesia. (2023). Undang-Undang Nomor 6 Tahun 2023 tentang Penetapan Peraturan Pemerintah Pengganti Undang-Undang Nomor 2 Tahun 2022 tentang Cipta Kerja menjadi Undang-Undang.

Dokumen Syarat dan Ketentuan (Terms of Service) serta Kebijakan Privasi platform digital yang dipakai sebagai korpus aplikatif Bab VIII; URL, bahasa dokumen, dan tanggal akses dicantumkan, dengan tanggal akses tidak melewati Maret 2025.

Biografi Penulis

Dr. Luqman Abdul Jabbar, M.S.I. dan Drs. H. Rustam A, M.Pd. adalah penulis buku ini. Dr. Luqman Abdul Jabbar, M.S.I. mengajar Ilmu Al-Qur'ān dan Tafsir pada Fakultas Ushuluddin dan Adab IAIN Pontianak. Kerja ilmiahnya berpusat pada hermeneutika nas: bagaimana ayat, kitab, dan naskah dibaca, dikunci, atau dibuka kembali oleh penafsir, komunitas, dan sejarah resepsi. Jejak publikasinya tercatat pada ORCID 0000-0003-3417-1070 (<https://orcid.org/0000-0003-3417-1070>) dan Google Scholar (<https://scholar.google.com/citations?user=P7yAVVUAAAAJ&hl=en>).

Kritik atas penguncian makna menandai poros pertama. “Menimbang Wajah Maskulin Al-Quran” (*Khatulistiwa*, 2011) menelusuri bias gender dalam tafsir. “Teks dan Otoritas Penafsir” (2012) menempatkan relativitas interpretasi berhadapan dengan pemberangusan sesama. “Hermeneutical Keys” (2013) menguji kunci hermeneutis Farid Esack sebagai metode alternatif studi Al-Qur'ān. Ketiga jalur itu dirangkum dalam *Kritik Perspektif Teks Agama* (STAIN Pontianak Press, 2013) dan esai “Critique of Religious Text Perspective” (*Al-Albab*, 2014).

Poros kedua meneliti fungsi dan resepsi nas di luar meja tafsir. *Memfungsikan al-Qur'an sebagai Pengobatan* (2011) dan kajian ruqyah dalam film *Roh Fasik* (*Living Islam*, 2022) memperlihatkan Al-Qur'ān yang dihuni sebagai amalan. Filologi naskah Kalimantan—tafsir istana Sambas (2015), silsilah raja-raja Mempawah (*Manuskripta*, 2016), dan *al-Waraqah al-Sult' āniyyah* (2016)—menempatkan teks suci dan teks istana

pada jaringan sejarah lokal. Ketelitian leksikal dilanjutkan pada *Padanan Kata Otak dalam Al-Qur'an* (2021) dan artikel tentang *qalb, fu'ād, 'aql, dan nāṣ iyah* (Khatulistiwa, 2024).

Disertasi *Resepsi hermeneutik Al-Qur'an eks narapidana teroris atas ayat-ayat jihad dan qital* (UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2022), lalu buku *Ayat-ayat Jihad dan Qital* (Young Progressive Muslim, 2023) serta artikel pada *Pakistan Journal of Qur'ānic Studies* (2023), menguji horizon pembaca pada ayat yang paling mudah dikunci oleh kekerasan. Buku *Hermeneutika* ini merentangkan poros itu secara historis dan metodologis—dari warisan klasik hingga perdebatan kontemporer—agar pemahaman teks tidak berhenti pada kamus, dan tidak pula jatuh pada kesewenangan.