

FORUM STUDI KOMUNIKASI
FISIP Universitas Atma Jaya Yogyakarta



komunikasi & kekuasaan

Pengantar:
Kris Budiman

Editor:
Pappilon H. Manurung.

DAFTAR ISI

CAMPURSARI DARI BABARSARI
Sebuah Pengantar (Agak) Ceriwis ~ v

Pengantar Penyunting~ xv

Daftar Isi ~ xix

Daftar Gambar dan Tabel ~ xxi

Online Discussion Forums as Virtual Public Sphere :
Constraint and Potential
D. Danarka Sasangka ~ 1

Simulasi dan Tabloidisasi Informasi Hiburan di Televisi
Hedi Pudjo Santosa ~ 33

Konstruksi Sosial Tentang Fenomenologi
Y. Tri Subagya ~ 95

Perjalanan Pemaknaan Fenomenologi Alfred Schutz
Stefanus Nindito ~ 105

(Dari "*The Death of Derrida*" ke "*The Death of God*" menuju "*The Death of the Author*") Hermeneutika, Dekonstruksi dan Berbagai Problem Interpretasi terhadap Bahasa Agama

Triyono Lukmantoro ~ 125

Perlukah Perspektif Asia dalam Kajian Ilmu Komunikasi?

Mario Antonius Birowo ~ 153

Tubuh dan Identitas dalam Tatanan Simbolik Majalah Remaja

Pappilon H. Manurung ~ 177

Reproduksi Kultural dan Peran Ideologis Komik Disney: Beberapa Isu dalam Wacana Angkasa Luar pada Komik Disney

Dina Listiorini ~ 235

Mengkaji Ulang Keniscayaan terhadap Berita (Televisi)

Josep Joedhie Darmawan ~ 257

Indeks ~ 283

Biodata Penulis ~ 289

(Dari “The Death of Derrida”
ke “The Death of God”
menuju “The Death of the Author”)
Hermeneutika, Dekonstruksi dan Berbagai
Problem Interpretasi terhadap Bahasa Agama¹

Triyono Lukmantoro

Introduksi

Ketika Jacques Derrida meninggal dunia pada usia 74 tahun, pada 8 Oktober 2004, akibat menderita kanker pankreas, benarkah dunia telah merasa kehilangan dirinya? Kemungkinan saja yang merasa sedih dan terkejut adalah kalangan peminat atau pembaca filsafat. Selebihnya sekian banyak orang akan tinggal dalam kebangongannya sambil bertanya: “Siapa *sih* Derrida itu?” Atau, lebih tragis lagi, kalangan konsumen filsafat pun sekadar mengenal Derrida sebagai penggulir gagasan atau metode dekonstruksi.

Tentang apa itu dekonstruksi dan bagaimana mengaplikasikannya, tidak terlalu banyak yang peduli. Akhirnya, dekonstruksi sekadar tinggal menjadi jargon filosofis.

Padahal, sebenarnya, dekonstruksi dapat diperluas arahnya hingga pada persoalan agama. Kemungkinan tidak banyak yang mengetahui bahwa agama juga menjadi salah satu persoalan yang digarap Derrida. Sepuluh tahun terakhir hidupnya, Derrida lebih dominan dalam mengungkapkan gagasan mengenai agama serta sumbangan pemikirannya dalam bidang ini sedemikian signifikan, terlebih lagi pada kondisi saat ini. Mark C. Taylor, teman akrab Derrida, menyatakan bahwa Derrida memberikan peringatan kepada kita mengenai kehadiran agama yang tidak selalu menyajikan arti dan arah yang jelas. Derrida sangat memahami bahwa agama tanpa kepastian, Tuhan tidak mampu dipahami secara utuh.²

Tampaknya terasa aneh dan bahkan ironis juga bagaimana Derrida yang mengemukakan gagasan mengenai dekonstruksi yang menolak segala klaim keutuhan, termasuk komprehensivitas dalam mengerti makna ketuhanan, berusaha mendekati Tuhan secara total. Bukankah totalitas itu yang dilawan habis-habisan oleh Derrida? Lebih tepat lagi, sebagai pengikut Nietzsche (yang pernah menyatakan ketakutannya bahwa kita masih percaya pada Tuhan lebih dikarenakan kita percaya pada tata bahasa di mana tata bahasa merupakan keyakinan pada sebuah korespondensi sederhana antara bahasa dan dunia yang merepresentasikannya), Derrida menegaskan bahwa "zaman tanda adalah teologis". Hal ini berarti bahwa Derrida mencoba untuk mengajak kita memahami seluruh refleksi filosofis pada bahasa tidak lebih merupakan upaya untuk menstabilisasikan makna dan menetapkan prinsip

yang kebal terhadap kritik. Inilah yang lantas lazim disebut sebagai "logosentrisme".³

Lantas, bagaimana kita dapat mengerti kontradiksi pemikiran Derrida ini? Yang sangat mungkin terjadi adalah Derrida tidak berambisi untuk mendekati Tuhan dengan segenap keutuhannya. Derrida justru sedang melakukan kritik melalui pembacaan yang bersifat dekonstruktif terhadap kehadiran agama yang seringkali secara absolut berusaha untuk merangkum Tuhan dalam sebuah entitas yang jelas, utuh, serta seakan-akan sedemikian mudah ditangkap dan malahan diringkas. Ini berarti juga Derrida sedang berusaha keras untuk melakukan pembacaan secara kritis terhadap agama yang acapkali berupaya untuk "membekukan" Tuhan dalam suatu pengertian tertentu yang sangat dogmatis. Lebih tragis lagi, pada puncaknya, teks kitab suci pun menjadi beku karena dianggap telah menjadi instrumen utama dari kehadiran Tuhan itu sendiri.

Padahal, gagasan untuk menjalankan pembaharuan berbagai ajaran agama hanya dapat dilakukan jika kita berani melakukan penafsiran atau interpretasi terhadap teks kitab suci. Hal ini dimaksudkan supaya ajaran agama yang selama ini dianggap beku serta tidak berkembang sesuai dengan tuntutan zamannya dapat dihindarkan. Sebabnya adalah telah terdapat suatu anggapan yang terlanjur mapan (*established*) bahwa ajaran agama⁴ selalu tertinggal untuk mengikuti perkembangan masyarakat yang sedemikian cepat. Misalnya saja perkembangan di bidang ilmu⁵, pengetahuan⁶, serta teknologi⁷ seringkali tidak pernah "menengok" pada ajaran agama. Ini disebabkan bercokolnya asumsi di kalangan ilmuwan dan pemikir kontemporer bahwa upaya untuk memperhitungkan ajaran agama justru akan menghambat kebebasan berpikir serta

menghentikan berbagai eksplorasi gagasan. Sehingga, kesimpulan yang telah menjadi pandangan dominan dalam kehidupan masyarakat memberikan penegasan bahwa ajaran agama sekadar urusan masa lampau (*the past*) yang tidak perlu dijadikan sebagai bahan pertimbangan. Sementara itu ilmu, pengetahuan, serta teknologi kalau masih harus mencari bahan pertimbangan dari "agama yang memiliki sifat masa lalu" itu, pastilah akan menjerat masa sekarang (*the present*) serta sudah pasti akan mempunyai konsekuensi untuk mengerangkeng masa depan (*the future*).

Hasil akhir dari deskripsi pemikiran semacam ini pada titik kulminasinya memproduksi sebuah pengertian yang cenderung aksiomatis serta tidak mampu diganggu gugat lagi: agama hanya mengurus masalah keakhiratan dan bersifat reaksioner bahkan regresif. Sebaliknya, ilmu, pengetahuan serta teknologi sekadar berurusan dengan masalah keduniaan serta dengan sendirinya pastilah bersifat progresif dan bahkan revolusioner. Pemikiran yang bercorak dikotomis atau oposisi biner (*binary opposition*) ini memiliki konsekuensi yang lebih jauh lagi. Yaitu, antara bidang agama dengan wilayah ilmu, pengetahuan, serta teknologi merupakan dua ranah yang tidak akan pernah dapat dipertemukan dalam suasana dialogis. Malahan upaya untuk mempertemukan kedua domain itu hanya akan melahirkan berbagai kontradiksi yang tidak akan pernah menemukan penyelesaiannya.

Pertanyaannya kemudian adalah: Apakah ajaran agama yang harus menyesuaikan diri dengan perkembangan ilmu, pengetahuan, serta teknologi? Atau, justru sebaliknya bahwa ilmu, pengetahuan, serta teknologi itu yang harus melakukan koreksi, revisi, atau penafsiran

yang jauh lebih radikal terhadap ajaran agama? Tampaknya posisi kedualah yang relevan untuk diambil pada saat sekarang ini. Hal ini bukanlah dimaksudkan untuk merusak ajaran agama yang sudah dianggap mapan, tetapi justru untuk melakukan penghidupan kembali atau suatu upaya revitalisasi untuk mencari kekuatan relevansi agama yang bercorak “kelampauan” sehingga pada akhirnya mendapatkan pemahaman (*understanding*) dengan kondisi “kekinian”. Inilah tampaknya salah satu alternatif terbaik untuk mengubah wajah agama yang dianggap sekadar mencari orientasi masa lalu yang sudah jadi (*fixed*) dan cenderung beku (*frozen*) ke arah yang terus mengalami proses menjadi (*becoming*) yang tidak pernah berhenti.

Interpretasi dan “Anti-Interpretasi”

Di sinilah kemudian keberanian untuk menjalankan interpretasi atau penafsiran terhadap ajaran agama harus dilaksanakan. Memang, penafsiran itu tidak dapat dilakukan secara sewenang-wenang (*arbitrary*). Bahkan dalam lingkup internal kalangan agamawan sendiri sudah dikenal berbagai metode penafsiran terhadap kitab suci. Namun, persoalannya adalah mengapa hasil dari interpretasi itu tidak memiliki kesan progresif untuk disesuaikan dengan kondisi sosial masyarakat? Dan, bahkan terdapat impresi pula bahwa interpretasi yang muncul pun tidak mampu menghasilkan nuansa inklusif untuk melibatkan agama secara aktif dalam kehidupan masyarakat yang bercorak pluralistik, misalnya. Interpretasi yang muncul justru menunjukkan nuansa “anti-interpretasi”.⁸ Dalam kasus agama Islam, yang dijadikan pokok pembahasan dalam tulisan ini, sikap “anti-interpretasi” itu ditunjukkan oleh mereka yang dituding

sebagai kaum tradisionalis atau lebih populer dengan sebutan kalangan fundamentalis. Atau, dalam konsep yang sangat terkenal dalam perdebatan di kalangan umat Islam di Indonesia, kaum yang berorientasi pada sikap "anti-interpretasi" disebut sebagai kalangan skripturalis (karena memberikan tafsiran terhadap kitab suci secara literal, apa adanya), sebaliknya yang mengarah pada sikap "pro-interpretasi" lazim disebut sebagai kaum substansialis (karena menafsirkan kitab suci tidak secara harafiah).⁹

Namun, sikap fundamentalisme dalam Islam, ditengarai tidak sekadar pada persoalan memberikan tafsiran terhadap kitab suci secara literal. Berbagai kompleksitas persoalan yang menyebabkan sikap fundamentalistik itu, antara lain adalah berbagai prinsip, seperti: (1) Perlawanan terhadap ancaman yang dianggap akan membahayakan keberadaan agama, misalnya modernitas atau modernisme, sekularisasi serta tata nilai Barat pada umumnya; (2) Penolakan terhadap hermeneutika yang berarti bahwa kalangan fundamentalis menolak sikap kritis terhadap teks dan interpretasinya; (3) Penolakan terhadap pluralisme dan relativisme; serta (4) Penolakan terhadap perkembangan historis dan sosiologis.¹⁰ Namun, kalau kita mengambil sudut pandang lebih radikal dalam lingkup paradigma pemikiran *interpretive*, bukankah keempat prinsip yang melahirkan watak fundamentalisme itu secara reduksionistik merupakan produk dari interpretasi juga?

Dalam perspektif gagasan *interpretive* ini pula menarik untuk membahas kasus yang terjadi pada Ulil Abshar-Abdalla ketika melakukan penafsiran terhadap agama Islam dalam pengertian yang cukup luas. Ulil menegaskan bahwa Islam haruslah diletakkan sebagai "organisme" yang

hidup. Bahkan dengan tegas dinyatakannya bahwa "Islam bukan sebuah monumen mati yang dipahat pada abad ke-7 Masehi, lalu dianggap sebagai "patung" indah yang tak boleh disentuh sejarah". Dengan membingkai gagasannya seperti itu, Ulil berusaha untuk "mempersoalkan cara kita menafsirkan agama (Islam)". Dalam pandangan Ulil, untuk menafsirkan ajaran agama Islam, beberapa hal yang harus diperhatikan adalah: (1) Penafsiran terhadap Islam dengan sikap non-literal, substansial, kontekstual, serta sesuai dengan denyut nadi peradaban yang mengalami dinamika; (2) Penafsiran terhadap Islam harus memisahkan mana unsur-unsur Islam yang merupakan pengaruh budaya Arab serta mana yang bukan, atau antara Islam yang bernilai partikular dengan yang universal; (3) Umat Islam hendaknya tidak melihat dirinya sendiri sebagai "masyarakat" atau "umat" yang terpisah dari golongan yang lain; dan (4) kita memerlukan struktur sosial yang dengan tegas dapat memisahkan kekuasaan politik dan kekuasaan agama.¹¹

Salah satu persoalan menarik yang kemudian memunculkan kontroversi adalah ketika Ulil menyatakan bahwa "*tidak ada yang disebut "hukum Tuhan" dalam pengertian seperti dipahami kebanyakan orang Islam" serta "Rasul Muhammad SAW adalah tokoh historis yang harus dikaji dengan kritis"*.¹² Sikap berani yang ditunjukkan Ulil dalam melakukan interpretasi terhadap ajaran agama Islam itu membuahkan berbagai tanggapan,¹³ seperti: *Pertama*, Ulil menulis di media massa umum (*Kompas*), dan dalam menuliskan gagasan-gagasannya diwarnai dengan sikap geram, mencampuradukkan antara pikiran dengan "nafsu", terlalu bersemangat, dan menulis pada bulan Ramadhan.¹⁴ *Kedua*, sekalipun menunjukkan sikap provokatif dan

tampak menunjukkan sikap sebagai “entusiasme inovator”, sebenarnya tidak banyak hal baru yang dikemukakan Ulil. Bahkan hal yang pantas dikemukakan adalah bagaimana Ulil menggunakan metodologi sebagai pemandu untuk mengemukakan berbagai gagasannya itu.¹⁵ *Ketiga*, Ulil dinilai terlalu menggunakan cara berpikir yang sangat rasional sebagaimana yang dilakukan oleh komunitas Jaringan Islam Liberal (JIL) di mana Ulil terlibat aktif di dalamnya. Padahal, sebenarnya, akal manusia itu sendiri memiliki banyak kelemahan.¹⁶

Tentu saja yang paling “menghebohkan” adalah fatwa mati yang dijatuhkan oleh sekelompok ulama yang mengatasnamakan dirinya pimpinan pondok pesantren dari Jawa Barat, Jawa Tengah, serta Jawa Timur. Fatwa hukuman mati itu memang diputuskan karena Ulil telah dianggap menghina syariat Islam.¹⁷ Dari momentum itulah kemudian berbagai tanggapan lain muncul. Sejumlah respon itu dapat dikategorikan menjadi sejumlah kelompok. *Pertama*, menyangkan adanya fatwa hukuman mati hanya karena persoalan beda pendapat saja. Apalagi dalam sejarah Islam apa yang disebut sebagai tafsir terhadap “syariat Islam” itu tidaklah tunggal.¹⁸ *Kedua*, gerakan Islam liberal haruslah tetap mengikuti semangat liberalisme yang menjunjung tinggi “mekanisme pasar”. Dengan demikian, persoalan yang jauh lebih penting adalah sejauhmana kalangan Islam liberal sungguh-sungguh liberal dalam sikap dan pandangannya.¹⁹ *Ketiga*, Ulil dianggap ingin memberikan refleksi kembali gagasan mengenai institusi hukum dalam Islam yang sebenarnya berkaitan erat dengan tradisi masyarakat setempat.²⁰ Dan, *keempat*, Ulil dinilai telah melakukan penghinaan yang nyaris sempurna terhadap Islam. Ini disebabkan bahwa

gagasan Ulil tidak hanya menghina Nabi Muhammad, namun juga merendahkan Allah.²¹

Apabila dikelompokkan secara tipologis maka tulisan Ulil mendapatkan tiga jenis tanggapan, yaitu yang memberikan dukungan secara simpatik namun juga mengajukan keberatan yang bersifat metodologis; yang melakukan penentangan dengan alasan Ulil terlalu menunjukkan watak rasionalitas manusia dan menghina Nabi Muhammad dan Tuhan; serta yang cenderung bersikap netral dan moderat. Tetapi yang tetap saja mengundang "perasaan mencekam" adalah ketika Ulil mendapatkan fatwa hukuman mati. Kasus semacam ini dalam lingkup global juga telah terjadi ketika Salman Rushdie, sang penulis *The Satanic Verses*, divonis dengan hukuman mati oleh Ayatollah Ruhollah Khomeini pada 14 Februari 1989. Dari kasus inilah lantas muncul berbagai pendapat bahwa Islam merupakan kekuatan yang bersifat regresif dalam konteks globalisasi. Namun, ada juga perdebatan yang menyatakan bahwa agama (Islam) sebagai kekuatan yang pro-sistem atau anti-sistem dapat muncul secara bersamaan dalam proses globalisasi sekarang ini.²²

Jadi, agama Islam memang tidak mudah dikelompokkan dalam kategorisasi sebagai kekuatan yang progresif atau regresif dalam menghadapi persoalan kekinian. Hanya saja kalau kita kembali pada persoalan penafsiran terhadap ajaran agama, problematikanya memang sedemikian kompleks. Sebab, ketika ajaran agama mendapatkan tafsiran oleh seseorang secara individual serta dipublikasikan ke hadapan khalayak yang bersifat komunal dan bahkan massal (seperti yang terjadi dalam kasus Ulil), persoalannya telah menjadi sedemikian meluas. Sehingga layaklah kita di sini membahas secara lebih

terperinci mengenai apa yang sebenarnya telah dilakukan Ulil dengan tafsirannya serta kemudian ditanggapi sangat beragam oleh kalangan masyarakat yang merasa berkepentingan. Lebih tegas lagi adalah problem interpretasi terhadap ajaran agama bukanlah persoalan yang sedemikian sederhana seperti layaknya seorang pembaca memberikan komentar terhadap suatu materi bacaan tertentu yang telah dikajinya. Interpretasi terhadap ajaran agama pastilah bersifat "politis" yang membawa serta berbagai kepentingan. Sehingga kalau diberikan sebuah ungkapan yang sangat jelas: "Membaca merupakan seni pemahaman yang bersifat sangat personal, namun interpretasi merupakan aktivitas yang bernilai politis."

Hermeneutika dan Bahasa Agama sebagai Teks

Harus dikatakan dengan jujur bahwa apa yang dilakukan Ulil Abshar-Abdalla memang bukanlah hal yang sama sekali baru. Jadi, keinginannya untuk "menghancurkan Islam yang telah terlanjur menjadi monumen" di Indonesia, tidaklah menunjukkan kekuatan yang spektakuler. Apabila tindakannya untuk melakukan interpretasi dianggap sedemikian "menyimpang" dari ketentuan yang lazim dipahami masyarakat, tidak lain akibat wacana pemikiran keagamaan Islam di Indonesia pada saat ini sangat didominasi oleh kelompok yang layak disebut sebagai fundamentalis. Fenomena lain yang beriringan dengan momentum ini terlihat secara nyata, misalnya, dalam kasus pemboman di Legian Bali, Makassar, dan serangan terhadap berbagai tempat hiburan, gereja dan institusi yang dianggap sebagai "agen Barat" yang dijalankan secara sporadis oleh kalangan yang mengklaim ingin menegakkan hukum-hukum Islam. Dapat

dikemukakan bahwa berbagai aksi kekerasan dan terorisme itu merupakan aplikasi dari ideologi yang diyakini oleh golongan "Salafi Radikal". Kelompok ini meyakini bahwa sikap keislaman merekalah yang paling benar, paling otentik, paling murni, serta tidak tercampur dengan berbagai tambahan (*bid'ah*).²³ Sementara itu peran organisasi besar, seperti Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah tidak begitu responsif dalam menanggapi kasus radikalisme agama. Padahal kedua organisasi keagamaan terbesar di tanah air kita inilah yang bisa dijadikan kekuatan untuk meredam radikalisme politik atas nama agama itu.²⁴ Sehingga sekalipun secara nominal kelompok fundamentalis itu termasuk minoritas, namun mereka sangat menguasai percaturan pemikiran dan gerakan Islam di Indonesia dengan sedemikian kuatnya. Pada titik inilah Ulil dengan berbagai tafsirannya itu dianggap melawan arus utama (*mainstream*).

Mengapa yang dilakukan Ulil tidak dapat dikatakan baru dan bahkan terkesan "biasa-biasa saja"? Sebab, apa yang dijalankan Ulil tidak lebih sebagai mempraktikkan interpretasi terhadap teks-teks keagamaan yang juga telah dilakukan oleh kalangan pendahulunya, seperti Nurcholish Madjid atau juga Abdurrahman Wahid. Bahkan lebih dari itu, Nurcholish Madjid sampai sekarang ini masih aktif untuk melakukan penafsiran terhadap ajaran Islam dengan tanpa henti. Simaklah salah satu contoh kasus bagaimana Nurcholish melakukan penafsiran terhadap makna Islam. Menurutnya Islam bukanlah sebuah sejenis keyakinan religius yang bersifat formal, eksklusif dan melakukan eliminasi terhadap jenis agama dan kepercayaan yang lain. Islam, dalam penilaian Nurcholish, merupakan agama alam semesta, agama kemanusiaan sejagad, serta agama sekalian

para nabi. Sehingga, Islam pada prinsipnya (makna generiknya, bukan peristilahan kebahasaannya) merupakan ajaran untuk tunduk-patuh dan taat pasrah kepada Tuhan, namun manifestasi sosio-kulturalnya secara historis pastilah memiliki berbagai perbedaan.²⁵ Begitulah Islam pada dasarnya memiliki nilai universalitas kemanusiaan sebagaimana yang dimiliki oleh agama atau jenis keyakinan lain.

Sekalipun Nurcholish dalam melakukan interpretasi terhadap makna atau pun konsep Islam itu tidak secara terang-terangan menyatakan telah menggunakan hermeneutika, tapi proposisi argumentasinya memperlihatkan bahwa Nurcholish mengerti benar hermeneutika sebagai metode untuk melakukan interpretasi terhadap teks keagamaan. Simaklah salah satu pernyataannya yang menegaskan bahwa "Ayat artinya "tanda", *the sign of God*, yang berarti juga adalah metafor atau simbol. Maka sangat diperlukan ilmu tentang bagaimana menafsirkan simbol itu (*the science of symbol interpretation*)."²⁶ Di sinilah sebenarnya terlihat benar bahwa teks agama tidak lagi memiliki nilai eksklusivisme yang seakan-akan tidak boleh "disentuh" apalagi "diperiksa" oleh sebuah jenis ilmu tertentu (dalam hal ini adalah filsafat dengan fokus perhatian pada metode hermeneutika). Antara agama yang dianggap bernilai sakral serta filsafat yang dianggap profan, dan malahan filsafat seringkali dituding selalu melakukan kritik keras dan penolakan terhadap eksistensi agama, justru saling dapat melakukan dialog yang bernilai produktif.

Kemudian, apa pengertian atau terminologi hermeneutika itu? Secara konseptual hermeneutika merupakan "ilmu dan teori tentang penafsiran yang bertujuan menjelaskan teks mulai dari ciri-cirinya, baik

obyektif (arti gramatikal kata-kata dan variasi historisnya, maupun subyektif (maksud pengarang).” Dalam pengertian secara klasik, hermeneutika pada awalnya dimengerti sebagai penfasiran terhadap teks-teks kitab suci serta teks-teks filsafat. Namun dalam perkembangan berikutnya, hermeneutika juga bergabung dengan strukturalisme sehingga memungkinkan filsafat ini terlibat di tengah-tengah fenomena kebudayaan.²⁷ Bukankah agama pada dasarnya merupakan sebuah fenomena sosial dan kebudayaan? Ini dengan pengertian bahwa agama memang memiliki nilai dikotomis yang berisi kekuatan yang imanen dan yang transenden, namun bukan berarti satu dengan yang lain saling berkontradiksi. Sebab, yang imanen (*the immanent*) merupakan keseluruhan dunia, seluruh realitas yang dapat dipersepsikan, semua makna yang dapat dikomunikasikan dalam kehidupan manusia. Sementara yang transenden (*the transcendent*) memberikan kemungkinan bagi yang imanen untuk memiliki keseluruhan konteks maknanya.²⁸ Jadi lebih tepat jika agama dengan berbagai ajarannya dipahami sebagai hasil dari dialog intersubyektif antara yang imanen dan yang transenden. Maka keliru besar apabila agama sekadar dipahami secara reduksionistis sekadar mengurus persoalan yang sakral semata dan pada akhirnya menutup kemungkinan untuk ditelaah atau bahkan dibaca secara profan-filosofis.

Lantas, di manakah posisi hermeneutika dalam dikotomi antara yang transenden dan yang imanen itu? Jelas, hermeneutika berada pada kedudukan di antara keduanya, karena berusaha untuk melakukan penjem-batanan antara yang transenden dengan segala nilai sakralnya dengan yang imanen dengan segenap nuansa

profannya. Hermeneutika muncul sebagai metode untuk mengerti bahasa agama yang serba "melangit" untuk dapat dimengerti dalam konteks kebahasaan dan pemikiran yang jauh lebih "membumi". Ini disebabkan adanya pemahaman bahwa hermeneutika memiliki tiga pengertian utama, yaitu: (1) Peralihan dari sesuatu yang relatif abstrak dan gelap, yang berupa gagasan-gagasan, menuju berbagai bentuk ungkapan yang jelas dalam bentuk bahasa; (2) Penerjemahan terhadap bahasa yang maknanya gelap bagi kita ke dalam bahasa kita sendiri yang maknanya jelas; dan (3) Penafsiran yang diungkapkan melalui pemikiran yang kurang jelas menuju arah yang lebih jelas.²⁹ Jadi dapat ditegaskan bahwa hermeneutika tidaklah sekadar metode untuk melakukan penerjemahan belaka, tetapi juga merupakan sebuah upaya untuk mentransformasikan berbagai bahasa (agama) yang berisi metafor dan simbol menjadi lebih transparan maknanya.

Apabila berulang kali dinyatakan bahwa hermeneutika sangat berkaitan dengan persoalan bahasa untuk mengkaji berbagai ajaran agama, lalu apa sebenarnya pengertian bahasa agama itu sendiri? Apalagi juga telah menjadi pengertian umum bahwa bahasa agama pastilah memiliki perbedaan yang spesifik dengan "bahasa biasa". Jelas, dikotomi antara bahasa agama yang bersifat transenden dan sakral serta "bahasa biasa" yang bersifat imanen dan profan, tetaplah dapat digunakan sebagai acuan berpikir. Sedangkan dalam kajian hermeneutika, bahasa agama mempunyai tiga macam terminologi, yaitu: (1) ungkapan-ungkapan yang digunakan untuk menjelaskan obyek pemikiran yang bersifat metafisis, terutama tentang Tuhan; (2) bahasa kitab suci, dalam kasus Islam tentu saja adalah Al Quran; dan (3) bahasa ritual keagamaan.³⁰ Ini berarti

bahwa bahasa agama lebih banyak bermuatan dengan persoalan yang melampaui hal-hal yang bersifat fisik-indrawi (karena penuh dengan simbolisasi), seperti Tuhan dan kebenaran, yang tercantum dalam kitab suci serta salah satu fungsi utamanya digunakan dalam pelaksanaan ritual keagamaan. Dalam paralelisme pemikiran yang hampir sama, Thomas Aquinas menyatakan bahwa bahasa agama merupakan "jalan tengah" dari bahasa biasa yang bersifat "univok" (suatu kata dipakai dalam makna yang persis sama) dan "ekuiwok" (suatu kata yang mempunyai dua makna atau lebih yang sama sekali berbeda). Sehingga, bahasa agama selalu memuat berbagai analogi.³¹ Dapat diberikan kepastian bahwa analogi dalam kaitan dengan metode hermeneutika ini tampaknya merupakan nama lain dari apa yang disebut sebagai metafora dan simbolisasi.

Problem lain yang harus dijelaskan adalah bagaimana bahasa agama yang "melangit" itu dapat dibaca dalam konteks bahasa biasa yang "membumi". Dalam hermeneutika (atau juga semiotika)³² setiap jenis bahasa hanya dapat dibaca, dikaji, serta dibicarakan ketika diposisikan sebagai teks. Teks dalam pengertian ini tidaklah sesempit dalam pemahaman awam sebagai bahasa yang tertulis dalam media cetak. Teks (*text*) berasal dari bahasa Latin *textus* yang berarti "sesuatu yang tertenen secara bersamaan".³³ Maka dalam hal ini teks berarti "tenunan". Ketika hermeneutika menempatkan dan memberlakukan bahasa agama sebagai teks, berarti memberikan peluang yang sangat luas untuk melakukan pembacaan secara kreatif, produktif dan bebas. Jadi, hermeneutika membaca teks bahasa agama bukan sekadar sebatas melakukan pemaknaan, tetapi juga pada akhirnya menghasilkan "teks" lain. Sehingga "membaca" teks dalam hermeneutika

sekaligus melakukan "interogasi" yang pada akhirnya juga memiliki konsekuensi "menulis" teks lain yang baru.

Berkaitan dengan bahasa agama sebagai teks, peran dan kehadiran pengarang teks, serta aktivitas pemaknaan oleh pembaca, maka dalam hermeneutika sendiri terdapat tiga variabel yang saling berkaitan, yaitu *the world of the text*, *the world of the author*, serta *the world of the reader*.³⁴ Dalam kajian bahasa agama, kita dapat mengajukan serangkaian pertanyaan, seperti: Kapan serta dalam konteks agama sebuah teks agama muncul? Siapakah yang menuliskan teks keagamaan itu? Siapa saja yang memiliki otoritas untuk melakukan pembacaan terhadap teks agama itu? Bahkan lebih "nakal" lagi kita juga dapat mengajukan pertanyaan yang terkesan skeptisistik namun tetap relevan, seperti: Benarkah yang menuliskan teks keagamaan itu Tuhan dan nabi-nabinya? Apakah berbagai penulisan sejarah yang mencoba untuk meriwayatkan sejarah kenabian itu tidak boleh dipertanyakan juga? Sampai pada batas manakah teks-teks keagamaan, baik berupa kitab suci maupun tulisan mengenai sejarah nabi, dapat dikaji dan ditransformasikan maknanya pada saat sekarang ini? Tentu saja, masih banyak pertanyaan yang dapat diajukan. Ini dikarenakan bahwa pada dasarnya hermeneutika memang melakukan pembacaan yang mengandalkan sifat interogatif, serba curiga, dan bahkan cenderung menghindarkan dirinya dari kehendak untuk bersikap afirmatif dan menerima begitu saja berbagai "kebenaran" teks keagamaan.

Dekonstruksi dan Upaya Pencarian Jejak

Kembali kepada persoalan relasi di antara tiga variabel dalam hermeneutika, yaitu antara "dunia teks", "dunia pengarang teks", serta "dunia pembaca", kita dapat

menyatakan dengan tegas bahwa apa yang dilakukan Ulil Abshar-Abdalla (dan juga Nurcholish Madjid) merupakan upaya untuk melakukan pembacaan secara dekonstruktif terhadap teks-teks keagamaan (Islam). Lebih jelas lagi, Ulil (dan Nurcholish) merupakan dua sosok yang berasal dari "dunia pembaca" yang melakukan proses pemaknaan secara interogatif kepada "dunia teks". Lalu, di manakah kehadiran "dunia pengarang teks" yang artinya adalah para penulis kitab suci (seperti Tuhan melalui proses pewahyuan yang dilakukan para nabinya serta para penulis lain yang kemungkinan juga membuat sekian banyak catatan historis mengenai kehidupan nabi)? Jelas, tidak mungkin ada! Bukankah mereka pada saat sekarang ini memang telah "lenyap" dan tidak mungkin ditanyai dengan maksud melakukan klarifikasi terhadap "kebenaran" hasil pembacaan (atau pemaknaan) yang dilakukan oleh Ulil (dan juga Nurcholish)? Bukankah "kebenaran" yang dihasilkan oleh para pembaca pada masa sekarang ini terhadap teks-teks keagamaan pada masa lalu menjadi sangat relatif nilainya?

Benar, dan itulah konsekuensi yang tidak dapat dihindarkan ketika yang berlangsung dalam arena hermeneutis hanyalah dua pihak saja, yaitu "teks" (keagamaan masa lalu) dan "pembaca" (yang hidup dan berpikir pada masa sekarang ini). Itulah tahap awal dekonstruksi! Di sini menjadi tampak nyata bagi kita bahwa bahasa agama yang diposisikan sebagai teks dengan sekian banyak muatan simbol atau analogi itu, tidak memiliki stabilitas makna lagi. Dalam pernyataan yang lebih konkret, demikian Jacques Derrida memberikan penegasan, ketika kita membaca sebuah tanda, maknanya tidak segera jelas bagi kita. Tanda-tanda (*signs*) merujuk pada sesuatu yang

tidak hadir (*absent*), sehingga makna yang ada pun tidak hadir pula. Makna-makna yang kita berikan selalu bergerak di sepanjang rantai penanda-penanda (*signifiers*). Di sinilah kita menjadi tidak mampu untuk memastikan di manakah "lokasi" pastinya, sebab makna tidak pernah tertambat pada suatu tanda tertentu.³⁵ Sehingga, kalau tanda itu memiliki dua unsur yang saling mengisi sebagaimana layaknya sekeping mata uang yang mempunyai dua sisi, yaitu sisi penanda (*signifier*) yang bersifat fisik-akustik serta sisi konseptual-makna di benak kepala kita (*signified*), maka proses pembacaan secara dekonstruktif selalu berayun-ayun di antara untaian penanda-penanda. Itulah yang dinamakan Derrida sebagai *trace* (jejak). Kita sebagai pembaca tidak pernah mampu mengerti dan menangkap "makna yang sesungguhnya", karena kita hanya dapat menjangkaunya sebatas pada jejak-jejaknya belaka, tidak lebih.

Memang dengan model berpikir semacam ini, kita melihat dua hal yang ingin ditonjolkan Derrida, yaitu: *Pertama*, memberikan tempat yang lebih superior kepada bahasa tulis daripada bahasa percakapan. Namun, bahasa tulis (atau tulisan sebagai produknya) dimengerti sebagai "permainan bebas" atau elemen yang tidak dapat ditentukan pada setiap sistem komunikasi. Bahasa tulis (tulisan) merupakan nama dari struktur yang selalu didiami oleh berbagai jejak. *Kedua*, konsekuensi dari bahasa tulisan itu adalah "mencegah" munculnya logosentrisme sebagai pengganti metafisika dalam sistem pemikiran kita. Logosentrisme itu tidak lain merupakan metafisika kehadiran yang selalu merasa mempunyai klaim kebenaran tertentu³⁶ Cara berpikir dekonstruktif Derrida ini memberikan banyak "keuntungan" bagi kita ketika

melakukan pembacaan teks keagamaan, yaitu: *Pertama*, secara teknis, memang teks keagamaan yang ada sekarang ini (kitab suci serta berbagai tafsir yang terdapat pada masa lampau) memang dalam bentuk tulisan yang tercetak. Sehingga kita tidak mungkin memiliki peluang untuk menanyakan “apa yang dimaksud serta dikehendaki” oleh sang pengarang teks-teks tadi. Apa yang dapat kita lakukan adalah menjalankan “kegembiraan” untuk menunjukkan suasana permainan bebas dalam pemaknaan. *Kedua*, klaim kebenaran serta pemutlakan terhadap makna dari teks tertentu dapat dihindarkan. Dalam wacana keagamaan yang sering berlangsung adalah otoritas dari pihak tertentu yang merasa sangat mengetahui teks keagamaan, sehingga lantas menindas kebenaran-kebenaran (interpretasi) lain yang tidak sama dengannya.

Maka, metode dekonstruksi yang digulirkan Derrida memberikan pemahaman yang sangat penting bagi kita bahwa otoritas teks hanya bersifat sementara, sehingga upaya untuk mencari asal-usul hanyalah sebuah pelacakan jejak. Secara metaforis pernyataan itu dapat diungkapkan bahwa tidak ada *engineer* yang mampu membuat “peralatan” (tanda) dan “tujuan” (makna) menjadi persis sama. Sehingga tanda akan selalu menyeret kita pada tanda yang lain, sebuah tanda mensubstitusikan posisi tanda yang lain sebagai penanda dan petanda secara bergiliran.³⁷ Maka para penafsir yang berperan layaknya seorang “tukang” atau *engineer* itu tidak akan pernah mampu menghasilkan perkakas yang dapat mengungkapkan secara tepat, persis, serta pasti berbagai makna yang terdapat dalam teks-teks keagamaan. Bukankah cara permainan dekonstruktif semacam ini lebih memberikan toleransi bagi kita untuk selalu berpikir layaknya air yang selalu mengalir, sehingga

tidak terperangkap dalam dogmatisme dan klaim-klaim kebenaran yang mengeliminasi kebenaran pihak lain? Selain itu, dekonstruksi selalu mengajak kita untuk membaca (dan otomatis juga berpikir) secara kreatif dalam menghadapi teks keagamaan sesuai dengan konteks sosiologis dan historis yang melingkupi kita sekarang ini.

Tetapi sangatlah keliru jika kemudian dekonstruksi Derrida lantas dituduh menebarkan semangat nihilisme atau pun relativisme total. Dekonstruksi tidaklah bermaksud untuk melakukan pengosongan makna yang sudah pasti selalu terdapat dalam teks-teks keagamaan. Lebih tepat jika kita mengatakan bahwa dekonstruksi merupakan upaya untuk melakukan penyingkapan terhadap klaim-klaim kebenaran yang selama ini ditetapkan oleh para pemikir tertentu dalam menafsirkan teks keagamaan. Jadi, dekonstruksi berfungsi untuk melakukan pemeriksaan terhadap dua jenis teks sekaligus, yaitu: *Pertama*, teks kitab suci (Al Qur'an) serta berbagai riwayat sejarah kenabian sebagai penanda utama yang dijadikan acuan dalam menjalankan peribadatan yang berkedudukan "teks primer". Dan, *kedua*, interpretasi yang diberikan oleh para penafsir (ulama atau lembaga keagamaan) yang dinobatkan sebagai pihak yang memiliki otoritas untuk membaca teks utama tersebut. Inilah yang disebut sebagai "teks sekunder". Jadi, dekonstruksi membidik dan melakukan pembongkaran terhadap "teks primer" serta sekaligus "teks sekunder". Hal ini disebabkan, "teks primer" cenderung selalu diawetkan dan dibakukan oleh "teks sekunder" yang sebenarnya hanya berperan layaknya catatan kaki belaka, namun seringkali justru menjadi acuan utama yang seakan-akan tidak boleh disangah. Dekonstruksi, jadinya, seperti menginter-

pretasikan "teks primer" dan membaca kembali hasil interpretasi yang dilakukan oleh "teks sekunder" terhadap "teks primer". Maka, dekonstruksi melakukan interpretasi terhadap interpretasi.

Hal semacam itulah yang dilakukan Mohammed Arkoun ketika dengan semangat postmodernisme mencoba untuk melakukan interpretasi kritis terhadap setiap jenis teks keagamaan. Dalam melancarkan strateginya ini, Arkoun mengambil dua jenis gagasan, yaitu: *Pertama*, pemikiran mengenai *episteme* (dapat diartikan sebagai cara manusia menangkap, yaitu memandang, menguraikan serta memahami kenyataan) yang dikemukakan oleh Michel Foucault. Dalam titik inilah Arkoun beranjak untuk melakukan "analisis arkeologis" yang berarti mengutamakan penyingkapan susunan dasar yang menguasai suatu karya. Ini disebabkan bahwa karya tersebut dianggap lebih menentukan daripada kepribadian sang penulis karya tersebut, atau berbagai pengaruh dari sejumlah karya yang terlebih dahulu muncul, yang dilihat terlepas dari tradisi pemikiran atau konteks sosial tertentu.

Kedua, pemikiran mengenai logosentrisme yang berarti bahwa manusia berpikir tidak akan pernah terlepas dari tradisi kebahasaan tertentu. Di sinilah kemudian dekonstruksi digunakan untuk melakukan pembongkaran terhadap berbagai aturan tersembunyi yang menentukan teks, sehingga dapat dilacaklah aturan yang menentukan "yang tak dipikirkan" dan "yang tak terpikir".³⁸ Dapat diberikan kesimpulan bahwa apa yang dilakukan Arkoun adalah melakukan pelacakan secara historis untuk membaca teks-teks keagamaan dalam konteks sosiologis dan historis tertentu. Selain itu juga upaya untuk melakukan penyingkapan terhadap berbagai regulasi yang melarang

dan memperbolehkan suatu teks untuk “berbicara”.

Konklusi

Ketika Ulil Abshar-Abdalla, sekadar sebagai salah satu contoh kasus, menyatakan bahwa “tidak ada hukum Tuhan”, sebenarnya, langkah ini seperti halnya yang pernah dilakukan Nietzsche pada saat mengumandangkan kabar kematian Tuhan (*the death of God*). Tuhan dalam pandangan Nietzsche tidak lebih sebagai otoritas yang justru membatasi ruang gerak bagi pengembangan hidup manusia. Jadi, Tuhan tidak lain merupakan kekuatan yang justru menjadi musuh kehidupan manusia itu sendiri.³⁹ Uniknyanya dengan cara pemikiran yang paralel, Roland Barthes juga mengumumkan mengenai datangnya kematian pengarang (*the death of the author*). Maksudnya adalah Barthes tidak sedang membicarakan tentang matinya pengarang (*writer, composer*) melainkan kematian pemegang *authority* makna teks (seorang *author*). Inilah pihak yang selama ini dipandang sebagai sumber makna akhir atau semacam *author-God*.⁴⁰ Bukankah *author* selalu identik dengan *authority* yang menentukan batas-batas boleh atau terlarangnya suatu hal untuk dipikirkan dan juga dilakukan? Dalam kaitan dengan hermeneutika, pengumuman Nietzsche tentang datangnya kematian Tuhan lebih berkepentingan dengan “teks primer”, sementara kumandang Barthes tentang matinya pengarang lebih berkaitan erat dengan “teks sekunder”.

Kedua kematian dari subyek yang dianggap memiliki otoritas ini sangat penting bagi perjalanan masa depan interpretasi terhadap teks keagamaan. Tidakkah selama ini upaya untuk melakukan penindasan terhadap berbagai pihak lain yang dianggap mengalami penyimpangan (entah

dituduh sebagai kafir, *bid'ah*, serta tentu saja tidak bermoral) selalu saja bersandar pada Tuhan atau pun tokoh ulama yang dianggap memiliki otoritas? Padahal, mampukah kita bercakap-cakap dengan Tuhan untuk menjelaskan fenomena keagamaan pada masa sekarang ini? Kemudian, para ulama yang dipandang cerdas dan memiliki kemampuan untuk menerjemahkan keinginan Tuhan, benarkah mereka merupakan wakil Tuhan di bumi? Atau, tepatkah penafsiran mereka seperti yang dikehendaki dalam "teks primer"? Kita tidak dapat memastikannya! Pertanyaan-pertanyaan ini merupakan fenomena dari era dekonstruksi yang caranya dalam menginterpretasikan teks keagamaan pasti memberikan banyak kejutan.

End Note

- ¹ Sekadar esai untuk mengenang jasa baik Jacques Derrida yang telah mengemukakan gagasan mengenai dekonstruksi. Disampaikan pada diskusi rutin dalam Forum Studi Komunikasi, Universitas Atma Jaya Yogyakarta – Jumat, 29 Oktober 2004.
- ² Lihat Gadis Arivia, "Derrida Didekonstruksi pada Usia 74 Tahun", *Kompas* edisi Minggu 17 Oktober 2004.
- ³ Lihat Andrew J. McKenna, "Derrida, Death, and Forgiveness", <http://www.firstthings.com/ftissues/ft9703/mckenna.html>, diakses pada 22 Oktober 2004.
- ⁴ Agama dalam hal ini dipahami sebagai "keyakinan pada berbagai keberadaan yang bersifat spiritual", "sistem keyakinan dan praktik-praktik yang dikaitkan dengan berbagai hal yang bersifat sakral", serta "serangkaian doktrin yang menyajikan seluruh jawaban mengenai pertanyaan-pertanyaan yang berkarakteristik keakhiratan dan eksistensial di mana jawaban-jawabannya tidak ada yang bersifat empiris". Lihat David Jary dan Julia Jary, *Collins Dictionary of Sociology* (Glasgow: HarperCollins Publishers, 1991), hlm. 527-528.
- ⁵ Ilmu dipahami secara umum sebagai "studi sistematis terhadap fenomena fisik dan sosial", serta dalam pengertian yang lebih terbatas berarti "studi

- terhadap fenomena fisik dan sosial yang melibatkan observasi, eksperimen, kuantifikasi yang lengkap serta penelitian untuk mencari hukum-hukum dan penjelasan-penjelasan umum yang berlingkup universal". Perdebatan mengenai konsep ilmu dalam sosiologi dapat dilihat pada, misalnya, Jary dan Jary, *ibid.*, hlm. 550-551.
- 6 Pengetahuan berarti keseluruhan pemikiran, gagasan, ide, konsep dan pemahaman yang dimiliki manusia tentang dunia dan segala isinya, termasuk manusia dan kehidupannya. Sementara "ilmu pengetahuan" berarti keseluruhan sistem pengetahuan manusia yang telah dibakukan secara sistematis. Lihat A. Sonny Keraf dan Mikhael Dua, *Ilmu Pengetahuan: Sebuah Tinjauan Filosofis* (Yogyakarta: Kanisius, 2001), hlm. 22.
 - 7 Teknologi secara sederhana dapat dimengerti sebagai "aplikasi praktis dari pengetahuan dan penggunaan teknik-teknik dalam aktivitas produktif". Pembahasan ringkas mengenai teknologi dalam kajian sosiologi dapat dilihat pada, misalnya, Jary dan Jary, *op. cit.*, hlm., 651-653.
 - 8 Apa yang disebut sebagai "anti-interpretasi" sebenarnya juga bentuk dari interpretasi itu sendiri. Hanya saja karena sikap ini dianggap tidak memberikan nilai pembaharuan, maka dianggap tidak memberikan sikap interpretatif apa pun.
 - 9 Untuk membaca fenomena ini dapat disimak artikel yang ditulis R. William Liddle, "Skripturalisme *Media Dakwah*: Satu Bentuk Pemikiran dan Aksi Politik Islam Masa Orde Baru", terj. Ahmad Sahal dan Saeful Muzani, dalam *Ulumul Qur'an* Nomor 3, Vol. IV, Th. 1993, hlm. 3-65.
 - 10 Lihat Azyumardi Azra, "Fenomena Fundamentalisme dalam Islam: Survei Historis dan Doktrinal", *Ulumul Qur'an* Nomor 3, Vol. IV, Th. 1993, hlm. 19.
 - 11 Lihat Ulil Abshar-Abdalla, "Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam", *Kompas* edisi Senin, 18 November 2002.
 - 12 Cetak miring dari saya untuk memberikan penekanan maksud serta sebagai *entry point* dalam melakukan pembahasan terhadap berbagai problem interpretasi ajaran agama dalam tulisan saya ini.
 - 13 Berbagai tanggapan yang dijadikan referensi dalam tulisan saya ini hanya yang dimuat dalam *Kompas*. Saya sangat yakin bahwa berbagai tanggapan yang bersikap pro atau kontra terhadap artikel Ulil itu, dimuat juga oleh media massa yang lain, baik dalam format artikel maupun berita.
 - 14 Tanggapan ini dikemukakan oleh A. Mustofa Bisri, "Menyegarkan Kembali Sikap Islam: Beberapa Kesalahan Ulil Abshar Abdalla", *Kompas* edisi Rabu, 4 Desember 2002.
 - 15 Lihat Haidar Bagir, "Beberapa Pertanyaan untuk Ulil", *Kompas* edisi Rabu, 4 Desember 2002.
 - 16 Lihat Fauzan Al-Anshari, "Agama Islam Beku, Akal Terus Berkembang", *Kompas* edisi Rabu, 4 Desember 2002.
 - 17 Baca "Fatwa Mati untuk Ulil", *Tempo* edisi 9-15 Desember 2002, hlm. 16.
 - 18 Lihat Muhammad Ali, "Menyoal Fatwa Hukuman Mati", *Kompas* edisi Jumat, 13 Desember 2002.
 - 19 Lihat Ahmad Gaus AF, "How Liberal Can You Go", *Kompas* edisi Jumat, 13 Desember 2002.

- ²⁰ Lihat Ratno Lukito, "Memahami Kontroversi Tulisan Ulii", *Kompas* edisi Jumat, 13 Desember 2002.
- ²¹ Lihat Y. Herman Ibrahim, "Islam Substantif adalah Tegaknya Syariat Islam", *Kompas* edisi Jumat, 13 Desember 2002.
- ²² Pembahasan teoritis dan berbagai kasus mengenai sikap agama terhadap globalisasi dapat dilihat selengkapnya pada Peter Beyer, *Religion and Globalization* (New Delhi: Sage Publication, 1994), hlm. 1-4.
- ²³ Keterangan ini diperoleh dari Azyumardi Azra, "Radikalisasi Salafi Radikal", *Tempo* edisi 19-25 Mei 2003, hlm. 102-103.
- ²⁴ Lihat Azyumardi Azra, "Tumpuan Islam yang Ramah", *Tempo* edisi 23-29 Desember 2002, hlm. 92.
- ²⁵ Lihat Nurcholish Madjid, "Dialog Agama-agama dalam Perspektif Universalisme al-Islam" dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (eds.), *Passing Over: Melintasi Batas Agama* (Jakarta: Gramedia, 2001), hlm. 5-23.
- ²⁶ Lihat bagian "Kata Pengantar" yang ditulis oleh Nurcholish Madjid, dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (eds.), *Passing Over: Melintasi Batas Agama*, *ibid.*, hlm. xxxviii.
- ²⁷ Lihat Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia, 1996), hlm. 283-284.
- ²⁸ Beyer, *op. cit.*, hlm., 5.
- ²⁹ Lihat F. Budi Hardiman, *Melampaui Positivisme dan Modernitas: Diskursus Filosofis tentang Metode Ilmiah dan Problem Modernitas* (Yogyakarta: Kanisius, 2003), hlm. 23. Dengan sangat baik, buku ini juga menjelaskan perdebatan di antara kalangan pemikir hermeneutika dan kekuatan hermeneutika sebagai metode dalam ilmu-ilmu sosial. Halini dapat dibaca pada bab "Hermeneutik, Apa Itu?", hlm. 36-49 dan "Positivisme dan Hermeneutik", hlm. 50-70.
- ³⁰ Lihat Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik* (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. 5.
- ³¹ Pembahasan menarik mengenai perdebatan antara bahasa agama dan bahasa analitis dapat dibaca pada K. Bertens, "Masalah Bahasa Religius" dalam *Panorama Filsafat Modern* (Jakarta: Gramedia, 1987), hlm. 123-163. Bahasa analitis dalam pembahasan tulisan saya ini mungkin dapat disepadankan dan merupakan salah satu bagian dari "bahasa biasa", karena menekankan pada sifat empirisistik dan cenderung "mengabaikan" berbagai simbolisasi dan metafora yang dianggap tidak jelas maknanya.
- ³² Semiotika secara sederhana dapat dimengerti sebagai "ilmu tentang tanda-tanda". Perbedaannya dengan hermeneutika adalah semiotika berasal dari disiplin ilmu linguistik yang dikembangkan oleh Ferdinand de Saussure. Semiotika tidak mempunyai pretensi untuk melacak maksud pengarang ketika menganalisis sebuah teks. Namun, hermeneutika seringkali juga melibatkan pola berpikir semiotika, terutama untuk mencari struktur sebuah teks dalam sebuah konteks sejarah (sinkronik) tertentu. Jadi, hermeneutika dan semiotika menjadi sangat tipis perbedaannya, karena kedua metode itu memang berkepentingan dengan teks.
- ³³ Robert Hodge dan Gunther Kress, *Social Semiotics* (Ithaca: Cornell University Press, 1988), hlm. 6.

- ³⁴ Komaruddin Hidayat, *op. cit.*, hlm., 3.
- ³⁵ Lihat Madan Sarup, *An Introductory Guide to Post-Structuralism and Postmodernism: Second Edition* (Singapore: Harvester Wheatsheaf, 1993), hlm. 32.
- ³⁶ *Ibid.*, hlm. 34-41.
- ³⁷ Gayatri Chakravorty Spivak, *Membaca Pemikiran Jacques Derrida: Sebuah Pengantar*, terj. Inyik Ridwan Muzir (Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2003), hlm. 30-32.
- ³⁸ Lihat Johan Meuleman, "Islam dan Pasca-Modernisme dalam Pemikiran Mohammed Arkoun", dalam Johan Hendrik Meuleman (ed.), *Tradisi, Kemoderanan dan Metamodernisme: Memperbincangkan Pemikiran Mohammed Arkoun* (Yogyakarta: LKIS, 1996), hlm. 119-130.
- ³⁹ Lihat Franz Magnis-Suseno, *13 Tokoh Etika: Sejak Zaman Yunani Sampai Abad ke-19* (Yogyakarta: Kanisius, 1997), hlm. 198. Pada bab 13, "Friedrich Nietzsche: Moralitas Tuan Lawan Moralitas Budak", hlm. 195-206, menjelaskan secara ringkas pemikiran Nietzsche yang dikaitkan dengan filsafat moral.
- ⁴⁰Lihat St. Sunardi, *Semiotika Negativa* (Yogyakarta: Kanal, 2002), hlm. 270.

Daftar Pustaka

- Bagus, Lorens (1996). *Kamus Filsafat*. Jakarta: Gramedia
- Bertens, K.(1987). "Masalah Bahasa Religius" dalam *Panorama Filsafat Modern*. Jakarta: Gramedia.
- Beyer, Peter (1994). *Religion and Globalization*. New Delhi: Sage Publication.
- Hardiman, F. Budi (2003). *Melampaui Positivisme dan Modernitas: Diskursus Filosofis tentang Metode Ilmiah dan Problem Modernitas*. Yogyakarta: Kanisius.
- Hidayat, Komaruddin (1996). *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*. Jakarta: Paramadina
- Hodge Robert dan Gunther Kress (1986). *Social Semiotics* . Ithaca: Cornell University Press.

- Jary, David dan Julia Jary (1991). *Collins Dictionary of Sociology*. Glasgow: HarperCollins Publishers.
- Keraf, Sonny dan Mikhael Dua (2001). *Ilmu Pengetahuan: Sebuah Tinjauan Filosofis*. Yogyakarta: Kanisius
- Madjid, Nurcholish (2001). "Dialog Agama-agama dalam Perspektif Universalisme al-Islam" Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (eds.) *Passing Over: Melintasi Batas Agama*. Jakarta: Gramedia
- Magnis-Suseno, Franz (1997). *13 Tokoh Etika: Sejak Zaman Yunani Sampai Abad ke-19*. Yogyakarta: Kanisius.
- McKenna, Andrew J.(2004). "Derrida, Death, and Forgiveness", <http://www.firstthings.com/ftissues/ft9703/mckenna.html>, diakses pada 22 Oktober 2004.
- Meuleman, Johan (1996). "Islam dan Pasca-Modernisme dalam Pemikiran Mohammed Arkoun", dalam Johan Hendrik Meuleman (ed.), *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme: Memperbincangkan Pemikiran Mohammed Arkoun*. Yogyakarta: LKiS
- Sarup, Madan (1993). *An Introductory Guide to Post-Structuralism and Postmodernism: Second Edition*. Singapore: Harvester Wheatshef.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2003). *Membaca Pemikiran Jacques Derrida: Sebuah Pengantar*, terj. Inyik Ridwan Muzir. Yogyakarta: Ar-Ruzz.
- St. Sunardi (2002). *Semiotika Negativa*. Yogyakarta: Kanal. Artikel surat kabar dan majalah "Fatwa Mati untuk Ulil", *Tempo* edisi 9-15 Desember 2002, hlm. 16.
- Ahmad Gaus AF, "'How Liberal Can You Go'", *Kompas* edisi Jumat, 13 Desember 2002.

- Azyumardi Azra, "Fenomena Fundamentalisme dalam Islam: Survei Historis dan Doktrinal", *Ulumul Qur'an* Nomor 3, Vol. IV, Th. 1993
- Azyumardi Azra, "Tumpuan Islam yang Ramah", *Tempo* edisi 23-29 Desember 2002, hlm. 92.
- Bisri A. Mustofa, "Menyegarkan Kembali Sikap Islam: Beberapa Kesalahan Ulil Abshar Abdalla", *Kompas* edisi Rabu, 4 Desember 2002.
- Fauzan Al-Anshari, "Agama Islam Beku, Akal Terus Berkembang", *Kompas* edisi Rabu, 4 Desember 2002.
- Gadis Arivia, "Derrida Didekonstruksi pada Usia 74 Tahun", *Kompas* edisi Minggu 17 Oktober 2004.
- Haidar Bagir, "Beberapa Pertanyaan untuk Ulil", *Kompas* edisi Rabu, 4 Desember 2002.
- Muhammad Ali, "Menyoal Fatwa Hukuman Mati", *Kompas* edisi Jumat, 13 Desember 2002.
- Ratno Lukito, "Memahami Kontroversi Tulisan Ulil", *Kompas* edisi Jumat, 13 Desember 2002.
- Ulil Abshar-Abdalla, "Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam", *Kompas* edisi Senin, 18 November 2002.
- William Liddle, R. "Skripturalisme *Media Dakwah*: Satu Bentuk Pemikiran dan Aksi Politik Islam Masa Orde Baru", terj. Ahmad Sahal dan Saeful Muzani, dalam *Ulumul Qur'an* Nomor 3, Vol. IV, Th. 1993
- Y. Herman Ibrahim, "Islam Substantif adalah Tegaknya Syariat Islam", *Kompas* edisi Jumat, 13 Desember 2002.