

NASR HAMID ABU ZAID DAN HERMENEUTIKA TEKS AL-QUR'AN

Drs. Samsul Munir, M. Ag.¹

ABSTRAK

Persoalan menarik dari pemikiran Nasr adalah diskursus mengenai konsep (an-Nash). Dalam lintasan sejarah dunia Arab, teks memiliki kedudukan penting. Apalagi jika melihat perkembangan sastra era pra Islam sampai era Islam. Tradisi lisan mengakar dengan sangat kuat. Teks inilah yang pada akhirnya diyakini memiliki pengaruh besar dalam pembentukan peradaban. Konsep teks inilah yang menurut Nasr begitu penting, bahkan menurut Nasr bahwa teks Al-Qur'an adalah produk budaya (muntaj tsaqafi, culture product). Bagaimana pemikiran-pemikiran kontroversial Nasr dalam memahami tafsir Al-Qur'an melalui pendekatan hermeneutika, akan dicoba dibahas dalam makalah ini.

Kata Kunci: *Hermeneutika, Nasr Hamid Abu Zaid, Teks Al-Qur'an, dan Manhaj Tafsir.*

Pendahuluan

Al-Qur'an merupakan teks berwujud bahasa yang menjadi teks sentral bagi peradaban Arab pasca era Jahiliyah. Turunnya teks Al-

1. Drs. Samsul Munir Amin, MA, lahir di Suradadi Tegal, 19 Februari 1963. Menyelesaikan pendidikan S.1 di Fakultas Dakwah UIN Walisongo Semarang (1990), menyelesaikan S.2 di Islamic Studies UNISMA Malang (2001), dan kini sedang menyelesaikan S.3 (Program Doktor) di Islamic Studies UIN Walisongo Semarang. Kini dipercaya sebagai Dekan Fakultas Komunikasi dan Sosial Politik, Universitas Sains Al-Qur'an (UNSIQ) Jawa Tengah di Wonosobo.

Qur'an secara berangsur-angsur merupakan bukti bahwa telah terjadi hubungan dialektika antara teks dengan realitas. Teks Al-Qur'an di jazirah Arab sebagai respon terhadap realitas-realitas yang terjadi saat itu membantu mengatur proses terbentuknya peradaban. Terbentuknya peradaban bukan berarti semata-mata karena teks, melainkan interaksi serta mendialogkan antara teks dan realitas. Teks Al-Qur'an, sebagaimana lazimnya teks-teks sastra tidak bisa dilepaskan dari realitas yang ada di sekelilingnya. Dengan melihat usaha-usaha untuk mendialogkan antara teks dan realitas, maka terlihat bagaimana kontruk hermeneutika yang digagas Nasr untuk menemukan *dalalah* dan *maghza* dibalik teks Al-Qur'an. Perhatian Nasr terhadap struktur bahasa teks dan realitas yang turut memproduksi teks begitu besar. Adakah hal itu disebabkan karena Nasr sendiri memiliki latar belakang pendidikan bahasa dan sastra Arab? Bagaimana pandangan penafsiran Nasr terhadap Al-Qur'an?

Biografi Nasr Hamid Abu Zaid

Nasr Hamid Abu Zaid lahir di Tantra, Mesir pada 10 Juli 1943. Pendidikan Dasar dan menengahnya, ia tempuh di Mesir. Setelah menamatkan studi S1 di jurusan Bahasa Arab Fakultas Adab Universitas Kairo, ia diangkat menjadi asisten dosen di Universitas yang sama. Gelar MA pada tahun 1977 dan Ph.D pada 1981 dengan konsentrasi Islamic Studies di Universitas Kairo. Dia bekerja sebagai dosen di Universitas yang sama sejak 1982. Pada tahun 1992, dia dipromosikan sebagai profesor, tetapi ditolak karena hasil kerja dan pemikirannya yang kontroversial, diantaranya menghujat para sahabat Nabi, terutama Usman bin Affan. Menurutnya, Usman bin Affan, mempersempit bacaan Al-Qur'an yang beragam menjadi satu versi, Quraisy. Belakangan ia divonis 'murtad', dan dikenal dengan peristiwa "Qadiyyah Nasr Hamid Abu Zaid". Kasus "Pemurtadan" Nasr berlanjut hingga pengadilan banding Kairo menetapkan Nasr harus menceraikan istrinya karena divonis telah keluar dari Islam.

Semenjak peristiwa itu, dia meninggalkan Mesir dan menetap di Netherlands (Belanda) bersama istrinya. Awalnya, di Netherland Nasr menjadi profesor tamu studi Islam pada Universitas Leiden sejak 26 Juli

1995, hingga 27 Desember 2000 ia dikukuhkan sebagai Guru Besar Tetap di Universitas tersebut.

Nasr Hamid Abu Zaid merupakan ilmuwan muslim yang sangat produktif. Ia menulis lebih dari dua puluh sembilan (29) karya sejak tahun 1964, baik berbentuk buku, maupun artikel. Adapun karya-karyanya yang penting dan sudah dipublikasikan, antara lain:

1. *The al-Qur'an: God and Man in Communication* (Leiden, 2000).
2. *Al-Khitab wa al-Ta'wil* (Dar el-Beida, 2000)
3. *Dawair al-Kawf, Qira'ah fi al-Khitah al-Mar'ah* (Dar el-Beidah, 1999)
4. *Al-Nass al-Sultah, al-Haqiqah*, (Cairo, 1995)
5. *Al-Tafkir fi Zaman al-Tafkir: Didda al-lahl wa al-Zayf wa al-Khurafah* (Cairo, 1995) dan masih banyak karya lain lagi.

Nasr Hamid Abu Zaid hidup dalam hegemoni wacana agama Islam yang "terisolasi" dari dunia ilmu pengetahuan Barat. Perhatiannya yang sangat besar di bidang interpretasi (tafsir) Al-Qur'an mendorongnya untuk bereksplorasi dengan filsafat Barat, seperti rasionalisme, kritisisme, fenomenologi dan hermeneutika. Konsepsi Abu Zaid ini sebenarnya sama sekali tidak menyeleweng sebab senada dengan Al-Qur'an Surat Yusuf, ayat 2, "*Sesungguhnya Kami menurunkannya berupa Al-Qur'an dengan berbahasa Arab, agar kamu memahaminya*". Dengan demikian sebenarnya sah-sah saja jika Al-Qur'an dipahami dengan pendekatan bahasa dan sosial budaya².

Secara umum, kegelisahan ilmiah Nasr Hâmid berawal dari realitas bangsa Arab Abu Zaid dikenal sebagai tokoh yang mengenalkan diskursus hermeneutika melalui tulisannya yang berjudul *Al-Hirminiyutiqa wa Mu'dilat Tafsîr al-Nash* (Hermeneutika dan Problema Penafsiran Teks). Namun tawaran ini ditolak secara massif oleh kalangan konservatif dengan alasan hermeneutika adalah metode penafsiran Bibel

²Al-Qur'an secara scientific sebenarnya bisa dikaji dari berbagai disiplin ilmu, misalnya kajian dari sisi sastra, budaya, ekonomi, pendidikan, kedokteran, fisika, biologi, batoni, astronomi, maupun arkeologi. Pembahasan Al-Qur'an dari kajian arkeologi, bisa dibaca dalam Samsul Munir Amin, *Mukjizat Al-Qur'an Tentang Arkeologi*, Wonosobo: LP3M UNSIQ, 2011.

yang tak sepenuhnya diaplikasikan dalam penafsiran Alqur'an. Pandangan konservatif yang simplistik ini diluruskan Abu Zaid dengan statemennya: *"Al-hirminiyutiqa idzan qadhiyyatun qadimatun wa jadâdatun fî nafs al-waqti, wa hiya fî tarkizihâ 'alâ 'alaqati al-mufasssir bi an-nash laisat qadliyyatan khashatan bi al-fikri al-gharbi, bal hiya qadliyyatun lahâ wujudûha al-mulih fî turâtsina al-'arabi al-qadîm wa al-hadîts 'alâ sawâ"*. (Hermeneutika adalah diskursus lama sekaligus baru. Pokok pembahasannya adalah tentang relasi penafsir dengan teks. Hermeneutika bukan hanya semata diskursus pemikiran Barat, akan tetapi diskursus yang wujudnya juga telah ada dalam turâts Arab, baik Arab klasik maupun modern.)

Pemikiran kontroversial Nasr tersebut sebagai produk latar belakang pendidikan dan pemikiran keagamaannya. Meskipun Nasr sekolah di sekolah Teknik, bahkan ia pernah bekerja sebagai teknisi elektronik di Organisasi Komunikasi Nasional, tetapi ia telah hafal Al-Qur'an sejak usia 8 tahun. Barangkali ini yang menjadi penyebab mengapa ia memiliki perhatian yang cukup besar terbadap interpretasi Al-Qur'an. Sementara itu mengapa Nasr tertarik untuk menafsirkan Al-Qur'an dengan menggunakan teori kritik sastra? Hal ini dapat dimengerti karena Nasr mendapat gelar Sarjana di bidang bahasa dan sastra Arab pada fakultas sastra Universitas Kairo. Kemudian ia melanjutkan studi di bidang yang sama di Universitas Amerika di Mesir. Selanjutnya ia juga concern melakukan kajian terhadap wacana keagamaan, karena studi pascasarjannya, baik S-2 maupun S-3 mengambil konsentrasi bahasa Arab dan Islamic Studies.

Ketika menempuh studi S2, Nasr Hamid menulis tesis tentang konsep ta'wilul Qur'an yang dipakai oleh aliran teologi Mu'tazilah. Tesis ini kemudian diterbitkan di Beirut pada 1986 dan 1990. Dalam tesisnya, ia berkesimpulan bahwa metode ta'wil Mu'tazilah terjebak dalam kepentingan-kepentingan politik. Wacana agama saat itu telah ditunggangi oleh kepentingan-kepentingan politik.

Penetrasi kepentingan politik yang terlalu dalam terhadap wacana agama, dalam penelitian terdahulunya itu, telah membuat Nasr Hâmid prihatin -- sehingga untuk penelitian disertasinya ia mengambil tema metode tafsir kalangan sufi, yang ia pandang lebih steril dan kepentingan

politik. Disertasi tersebut kemudian diterbitkan pada 1983 dan 1996. Dalam disertasinya, Nasr Hamid menyimpulkan bahwa ta'wil Ibnu Arabi — yang mewakili kalangan sufi — lebih inklusif dan lebih toleran kepada umat manusia lain. Meski demikian, ternyata penafsiran mereka tetap tidak lepas dan faktor sosio-politik dan budaya yang melingkupinya.

Mesir, tempat Nasr Hamid hidup, menyaksikan adanya penunggangan kepentingan ideologi politik terhadap wacana keagamaan. Ia menyaksikan kebijakan politik pemerintah Mesir yang mengatasnamakan agama Islam pada 1960-1970, tentang sikap bangsa Mesir terhadap imperialisme dan zionisme Israel. Kemudian kebijakan tersebut mengalami perubahan yang kontradiktif karena perubahan konteks politik internasional, dengan dibungkus klaim-klaim keagamaan.

Hasil dari dua penelitian akademis ditambah realitas Mesir di atas membuat Nasr Hâmid gelisah dan menguatkan keyakinan ilmiahnya bahwa telah terjadi manipulasi politik secara sengaja terhadap wacana teks keagamaan. Kegelisahan itu telah membangkitkan semangat ilmiahnya untuk mengembalikan posisi teks pada tempatnya melalui pembongkaran terhadap wacana keagamaan kontemporer. Untuk tujuan tersebut ia menulis buku yang berjudul *Mafhum an-Nash, Dirasat fi Ulum al-Qur'an* yang diterbitkan pada 1990 di Kairo³. Dalam karya tersebut, ia menyimpulkan bahwa tidak ada teks yang hampa konteks historis. Kemudian disusul penerbitan buku berikutnya yang berjudul *Naqd Al-Khitab ad-Diniy*, (1992). Dalam buku itu, ia menyimpulkan bahwa Setiap kajian teks keagamaan tidak dapat dilepaskan dari perhatian terhadap diskursus sosial-politik dan budaya di sekitarnya.

Pada Desember 1993, Nasr Hâmid mengajukan promosi untuk meraih gelar profesor. Untuk kepentingan itu, Nasr Hamid mengajukan dua bukunya yakni *Naqd al-Khitab al-Diniy* dan *Al-Imam al-Syafi'i wa Ta'asis al-Idulujyiyah al-Wasithiyah* kepada dewan penilai (muqarrir) yang diketuai Abu al-Abbas Shabur Syahin. Dewan penilai kemudian menyatakan bahwa pandangan Nasr Hâmid telah keluar dari batas-batas

³ Edisi terjemahan dalam Bahasa Indonesia, lihat Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas Al-Qur'an Kritik Terhadap Ulumul Qur'an*, Penerjemah Khoiron Nahdliyyin, Yogyakarta: LKiS, Cetakan ke-4, 2005.

keimanan. Kenyataan ini tentu mengandung kontroversi di kalangan akademisi Mesir pada saat itu.

Ajakan Nasr Hâmid kepada umat Islam untuk membebaskan diri dari hegemoni teks dipandang sebagai ajakan untuk meninggalkan al-Qur'an dan Sunnah. Ia dipandang telah menghujat Imam Syafi'i dengan mengkritiknya sebagai pembunuh pluralisme pemikiran dan keagamaan serta berlebih-lebihan dalam merekonstruksi hukum sehingga membuka kesempatan kepada generasi setelahnya untuk memperluas dan mengembangkan penalaran. Karya-karyanya dipandang tidak memiliki bobot istimewa dalam konteks bahasa maupun kajian peradaban Islam. Dan sini, Nasr Hâmid tidak layak meraih gelar profesor.⁴

Sidang dewan penilai menetapkan kekafiran Nasr Hâmid Abu Zaid. Masalah pengkafiran Nasr Hamid ini kemudian menjadi bahan diskusi yang luas di Mesir. Masyarakat Mesir terbelah menjadi dua kubu besar. Para simpatisan Nasr Hâmid menerbitkan pembelaan mereka terhadap kebebasan berfikir dan jalur-jalur baru kajian keagamaan ke dalam buku yang berjudul *al-Qaul Al-Mufid*, sementara para penentangannya mengumpulkan tulisan yang berserakan di media massa menjadi sebuah buku yang berjudul *Qissas Abu Zaid wa Inhisar Al-Maniyyah fi Jam'iyyah al-Qahirah* yang diedit dan diberi kata pengantar oleh Dr. Syahin. Juga ada buku yang lain, seperti karya Dr. Ismail Salim dan Dr. Kamil Syaf'an.

Nasr Hamid sudah berupaya secara maksimal mempertahankan haknya sebagai warga negara, namun usahanya laksana membentur dinding yang kokoh. Pengadilanjustru memperberat posisi Nasr Hamid dengan vonis murtad dengan ancaman kematian, keharusan bercerai dari isterinya, dan konsekuensi lain dari kemurtadan.

Nasr Hamid berlindung di Belanda dengan kompensasi mengajar di Universitas Leiden. Ia menjadi guru besar untuk Studi Islam di universitas tersebut. Terakhir, ia aktif menjadi profesor di University of Humanitics di Utrechth. Ia juga menjadi pembimbing beberapa mahasiswa yang sedang menulis tentang penafsiran dalam Islam di beberapa

⁴ M. Aunul Abid Shah (ed), *Islam Garda Depan: Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah*, Bandung: Mizan, 2001, hlm 295.

universitas Eropa, seperti di Jerman, Prancis, dan tempat lain. Ia memiliki perhatian yang sangat mendalam di bidang studi tafsir-hermeneutika dalam Islam.

Dalam Majalah *Al-Ahwalus Syahsiyyah* yang terbit di Tunisia, Nasr Hamid mengklarifikasi sejauh mana kebenaran tuduhan “atheis, sekuler dan bertentangan dengan syari’at” yang dilancarkan wacana keagamaan tradisional. Nasr Hamid menceritakan kegetiran pengalaman hidup yang menyimpannya karena ia dipaksa untuk meninggalkan negara dan keluarganya, dipisahkan dan para mahasiswa yang merupakan benih dan kekayaan sesungguhnya, dan menjalani hidup di pengasingan. Ia dipandang melakukan kejahatan hanya karena menulis buku yang sejatinya hendak membuka pintu diskusi dan dialog mengenai banyak problematika dan kemusykilan yang dihadapi masyarakat muslim kontemporer. Ia menyadari bahwa dalam buku-bukunya, ia menyinggung juga masalah akidah namun hal itu ia lakukan sebagai bentuk ijtihad mengenai pemahaman, interpretasi, dan tafsir akidah yang berangkat dari kesadaran yang tidak mungkin diingkari oleh kaum muslimin baik historis, sosiologis, politis, intelektual, dan kultural serta berangkat dari kajian-kajian yang dilakukan sebelumnya.⁵

Sesungguhnya semangat yang selalu mengiringi setiap kajian yang dilakukan Nasr Hâmid adalah mengkaji tradisi, khususnya tradisi keagamaan (*turas ad-dini*) dengan “analisis wacana” sebagai perangkat metodologinya. Ia mempertanyakan konsep teks dan probematika penafsiran yang terdapat pada wacana agama tradisional. Ia mengkaji masalah tersebut melalui pembacaan ulang terhadap ulumul Qur'an tradisional secara kritis-analitis dalam karya yang berjudul *Mafhum al-Nash* (Tekstualitas al-Qur'an). Ia berupaya menyingkap akar-akar “kekinian” pada struktur wacana yang ada di masa lalu dalam bukunya "*Al-Imam Syafi'i wa Ta'sis al-Idulujjiyyah al-Wasathiyyah*" (Imam Syafi'i dan Peletakan Ideologi Moderat). Dalam bukunya *Al-Nash, al-Sultah, wa Al-Haqiqah* (Teks, Otoritas, dan Kebenaran)⁶, Nasr

⁵ Tholhatul Khoir, Ahwan Fanani (ed), *Islam Dalam Berbagai Pembacaan Kontemporer*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009, hlm 130.

⁶ Nasr Hamid Abu Zaid, *Teks Otoritas Kebenaran*, Penerjemah Sunarwoto Dema, Yogyakarta, LKiS, 2003.

Hamid berusaha membongkar watak kebenaran teks yang — sebenarnya— ditentukan oleh konteks sosial, kultur, dan historis. Ia melakukan upaya pembongkaran terhadap struktur wacana melalui penelanjangan terhadap akar-akarnya, yang diupayakan untuk selalu ditutup-tutupi dan diklaim bahwa wacana itu merupakan produk langsung dari teks keagamaan dalam buku *Naqd al-Nash* (Kritik Nalar al-Qur'an).⁷

Al-Qur'an sebagai Kitab Suci Produk Budaya

Secara umum, kegelisahan ilmiah Nasr Hâmid berawal dari realitas bangsa Arab yang lemah berhadapan dengan persekutuan antara musuh eksternal, imperialisme internasional dan Zionisme Israel dengan kekuatan-kekuatan internal yang konservatif hegemonik. Untuk menghadapinya, bangsa Arab memiliki beragam jawaban.

Kelompok konservatif berpendapat bahwa jalan keluar yang terbaik adalah kembali pada Islam dengan cara menerapkan syariat Islam dan menjadikannya sebagai hukum bagi seluruh kehidupan, baik di bidang ekonomi, sosial, politik, maupun persoalan-persoalan kecil dalam kehidupan individu dan masyarakat. Mereka bangga dengan prestasi kemajuan yang pernah diraih kaum muslimin di jaman keemasan. Mereka juga menafsirkan bahwa kemajuan itu hanya dapat diraih kaum muslimin karena mereka mengikuti teks-teks dan menjadikannya sebagai pegangan hukum dalam kehidupan mereka. Menurut Nasr Hamid, aliran itu tanpa sadar mengingkari tujuan wahyu dan maksud syariat ketika “teks” dipisahkan dari realitas. Seperti diketahui dalam ilmu-ilmu Al-Qur'an, syariat membentuk dirinya beriringan dengan gerak perkembangan realitas masyarakat Islam.⁸

Sementara itu kelompok reformasi memandang ketidakmungkinan mengikuti ulama kuno, sebab mereka memahami Al-Qur'an dan mencipta tradisi darinya sesuai dengan ruang dan waktunya sendiri. Karena itu hasil pemikiran yang positif saja yang diambil dan

⁷ M. Jadul Maula, kata pengantar buku Nasr Hamid Abu Zaid, *Kritik Wacana Agama*, terjemahan Khoiron Nahdliyin, Yogyakarta: LKiS, 2003, hlm xvi-xvii.

⁸ Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas Al-Qur'an*, terjemahan Khoiron Nahdliyin, Yogyakarta: LKiS, 2005, hlm 8.

diperbaharui dalam bahasa yang sesuai dengan ruang dan waktu kontemporer. Yang penting adalah bagaimana mengawinkan otentisitas dengan situasi kekinian. Karena itu, pembaharuan harus didasarkan pada adanya asal yang lama. Akan tetapi asal lama ternyata tidaklah tradisi yang bersifat tunggal, melainkan beragam, sesuai dengan aneka ragam kekuatan yang memproduksinya. Tradisi bukan fakta tunggal, melainkan terdiri atas berbagai kecenderungan. Di hadapan aneka ragam aliran tradisi tersebut, tidak ada pilihan lain bagi pembaru selain menjatuhkan pilihan sesuai dengan posisinya terhadap realitas yang dialaminya.

Pembaruan semacam itu harus didasarkan pada pengetahuan ilmiah terhadap substansi tradisi, kebudayaan, dan faktor-faktor pembentuknya. Menurut Nasr Hamid, substansi peradaban Arab-Islam adalah peradaban teks. Dasar-dasar ilmu dan budaya Arab-Islam tumbuh dan berdiri tegak di atas landasan "teks" sebagai pusatnya. Sebagai teks bahasa, al-Qur'an dapat disebut sebagai teks sentral dalam sejarah kebudayaan Arab. Karena itu, al-Qur'an memiliki peran budaya yang tidak dapat diabaikan dalam membentuk wajah peradaban dan menentukan sifat dan watak ilmu-ilmu yang berkembang di dalamnya.

Peradaban yang memandang "teks" sebagai poros utamanya akan menjadikan interpretasi (*ta'wil*) sebagai salah satu mekanisme yang penting dalam memproduksi pengetahuan. Peradaban semacam itu pasti memiliki suatu konsep, meskipun implisit, tentang hakekat teks dan metode-metode interpretasinya. Menurut Nasr Hamid, pengkajian konsep teks diperlukan dalam rangka menemukan dimensi yang hilang dalam tradisi Arab, yaitu dimensi yang dapat membantu untuk merumuskan "kesadaran ilmiah" atas tradisi.⁹

Analisa Semiotika Terhadap Bahasa sebagai Sistem Tanda

Menurut Nasr Hamid, para pemikir muslim merumuskan bahasa sebagai sistem tanda yang kedudukannya sama dengan sistem-sistem tanda lain, seperti gerakan-gerakan dan isyarat. Dalam hubungan tersebut, Nasr Hamid meminjam teori semiotika yang dikemukakan oleh ahli bahasa Swis, Ferdinand de Saussure dalam karya *Cours de*

⁹ Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas Al-Qur'an*, hlm 2.

Linguistique Genealle. Ia memandang Saussure telah memunculkan revolusioner dalam konsepsi tentang tanda. Saussure menghindari penggunaan istilah kata dan arti dengan menggantikannya dengan istilah penanda (kata) dan petanda (arti) karena lebih mampu mengekspresikan kompleksitas unit bahasa. Penanda dan petanda merupakan dua aspek dari tanda bahasa – atau unit bahasa—yang tidak mengacu secara langsung kepada benda, melainkan pada konsep mental yang serupa dengan makna dan bukan bendanya.

Menurut Nasr Hamid, formulasi Saussure itu mengakhiri untuk selama-lamanya konsepsi klasik tentang hubungan bahasa dengan dunia sebagai ungkapan langsung tentang dunia tersebut. Hubungan antara bahasa dan dunia ditentukan oleh horizon konsepsi dan pandangan mental-kultural. Bahasa tidak mengungkapkan dunia eksternal yang objektif pada dirinya sendiri, sebab dunia seperti itu-jika ada- akan direduksi dalam bentuk konsep-konsep dan pandangan-pandangan budaya. Karena tanda-tanda bahasa tidak mengarah secara langsung pada realitas eksternal, tetapi pada gambaran mental yang berdiam dalam kesadaran dan bawah sadar masyarakat berarti bahasa berada pada inti kebudayaan.

Menurut para ahli semiotika, kebudayaan adalah ekspresi dan berbagai sistem tanda yang inti pusatnya adalah sistem tanda bahasa karena sistem itulah yang mengekspresikan sistem-sistem lainnya pada tataran kajian dan analisis ilmiah. Dimensi budaya membedakan eksistensi manusia dan eksistensi alamiah binatang lainnya. Manusia saja yang sadar akan keberadaannya. Kesadaran inilah yang memungkinkannya untuk menguasai makhluk lainnya. Kesadaran ini adakalanya mengalami kesenjangan dan satu fase ke fase lainnya, antara komunitas yang satu dengan komunitas lainnya, bahkan antara individu dengan individu lainnya dalam satu komunitas tertentu. Itulah yang memungkinkan peneliti untuk membicarakan tentang keragaman budaya dalam satu tatanan kebudayaan, yang terkait dengan masyarakat tertentu atau kelompok manusia tertentu.¹⁰

¹⁰ Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas Al-Qur'an*, *ibid*, hlm 101-102.

Nasr Hamid meminjam perbedaan yang dilakukan Saussure antara struktur linguistik teks (*parole*), khususnya teks-teks monumental, dengan sistem linguistik kultural yang memproduksinya (*langue*). *Langue* dalam universalitas dan pluralisme tingkatan-tingkatannya, fonologi, morfologi, sintaksis dan semantik merupakan sistem semantik bagi kelompok masyarakat. *Parole* dalam kaitannya dengan *langue* bersifat partikular dan riil, mencerminkan sebuah sistem particular atau kode khusus, dalam sistem universal yang tersimpan dalam memori masyarakat.¹¹

Atas dasar itu, Nasr Hamid membagi makna teks menjadi dua, yaitu makna yang khusus (*khashsh*) dan makna yang umum (*'amm*). Makna yang umum merupakan sisi semantik yang secara langsung mengacu pada realitas kultural-historis untuk memproduksi makna teks, sementara yang khusus merupakan sisi dinamis yang kontinyu dan dapat berubah-ubah seiring dengan setiap pembacaan. Singkatnya, perbedaan tersebut merupakan perbedaan antara makna parsial (partikular) yang temporal dengan makna umum yang universal. Yang particular (*'amm*) melalui interpretasi metaforis.

Sayangnya, beberapa makna partikular di dalam wilayah hukum dan tasyri' digugurkan oleh perkembangan realitas historis sehingga makna tersebut berubah menjadi bukti-bukti sernantis-historis semata. Itu berarti terdapat tiga level makna dalam teks-teks agama. Pertama adalah level makna yang hanya merupakan bukti-bukti historis yang tidak dapat diinterpretasi secara metaforis dan lainnya. Kedua, adalah level makna yang dapat diinterpretasi secara metaforis. Ketiga, adalah level makna yang dapat diperluas atas dasar signifikansi yang dapat disimpulkan dari konteks kultur-sosial di mana teks-teks tersebut bergerak dan melalui mana teks-teks tersebut memproduksi maknanya .

Masyarakat Arab merupakan masyarakat pedagang yang menjadikan budak sebagai bagian esensial dan struktur ekonominya. Dalam hukum zina, hukuman budak yang berzina adalah setengah jumlah cambukan perempuan merdeka. Teks menjadikan tindakan memerdekakan budak sebagai tebusan bagi beberapa dosa. Dengan cara

¹¹ Nasr Abu Hamid, *Naqd al-Khitab ad-Diniy*, Kairo: Sina, 1994, hlm 203.

tersebut, meski tidak menggugurkan secara langsung, Islam telah mempersempit jalan ke arah perbudakan, dan pada saat yang sama memperluas jalan untuk menghapusnya. Seiring dengan perjalanan waktu, hukum-hukum yang beragam ini telah digugurkan oleh perkembangan historis ketika perbudakan sebagai sebuah sistem sosial-ekonomi terpuruk ke dalam masa lalu sejarah. Salah satu makna lagi yang telah digugurkan oleh perkembangan sejarah dan telah menjadi bukti-bukti sejarah adalah masalah hubungan antara muslim dan non muslim. Sekarang prinsip persamaan hak dan kewajiban sudah diterima, tanpa melihat agama, warna kulit, dan etnis sehingga memegang makna-makna historis dari masalah jizyah, misalnya, tidak dibenarkan. Pengkajian mengenai persoalan jizyah hanyalah untuk memberikan bukti sejarah saja.

Menurut Nasr Hamid, teks Al-Qur'an sebagai firman Allah, adalah teks yang termasuk parole, bukan langue, meskipun ia mendasarkan kemampuan pengujarannya pada langue. Yang dimaksud dengan kemampuan pengujaran di sini adalah kemampuannya dari segi keberadaannya sebagai teks yang ditujukan pada manusia dalam sebuah konteks kebudayaan itu, bukan dari segi pihak yang mengujarkan (Allah). Teks Al-Qur'an memang mendasarkan diri pada langue, tetapi ia merupakan parole dalam sistem kebahasaan dan mampu untuk mengubah langue. Atas dasar posisinya dalam sistem budaya, yaitu petanda dan bahasa, Nasr Hâmid menyimpulkan bahwa al-Qur'an adalah "produk budaya," tetapi Produk yang juga mampu untuk melakukan produksi ulang. Hal itu terjadi karena ia merupakan produk yang tercipta dalam kebudayaan, yang pada saat yang sama, ia juga menghasilkan perubahan dan penciptaan ulang pada kawasan sistem budaya dan bahasa sekaligus.¹²

Menurut Nasr Hamid, al-Qur'an sebagai teks agama memiliki dua watak, yaitu: 1) tekstualitas yang spesifik dan, 2) linguistik. Watak tekstualitas didasarkan atas realitas kemanusiaan yang profan, bersifat sosiologi, kultural, dan kebahasaan. Keberadaan firman Tuhan yang suci baru menjadi fokus perhatian hanya ketika berada pada momen di mana

¹² Nasr Hamid Abu Zaid, *Teks Otoritas Kebenaran*, hlm 109.

“firman tersebut diposisikan secaramanusiawi,” yaitu ketika Muhammad mengujarkannya dalam bahasa Arab. Konteks kultural dan teks-teks linguistik adalah segala hal yang merupakan kerangka epistemologis bagi terjadinya komunikasi kebahasaan. Karena itu, pembicara dan pendengar tidak cukup hanya mengetahui kode-kode bahasa demi terjaminnya keberhasilan proses komunikasi. Mereka juga harus sarna-sarna berada dalam kerangka kesepahaman dalam komunikasi di antara mereka. Kerangka epistemologis semacam itu adalah kebudayaan dengan segala kebiasaan, adat istiadat, dan tradisinya.¹³

Kajian Nasr terhadap teks Al-Qur'an pada dasarnya berangkat dari sejumlah fakta-fakta di sekitar Al-Qur'an itu sendiri yang dibentuk oleh peradaban Arab di satu sisi, dan berangkat dari konsep-konsep yang ditawarkan teks Al-Qur'an di sisi lain. Selain itu perjalanan turunnya teks Al-Qur'an sejak pertama kali turun sampai berakhir tidak bias dilepaskan dari realitas dan budaya yang ada. Berangkat dari fakta inilah, Nasr Hamid berpendapat bahwa teks adalah produk budaya.¹⁴

Pernyataan Nasr mengenai teks Al-Qur'an merupakan produk budaya sebenarnya ingin menunjukkan bahwa teks Al-Qur'an terbentuk atau diturunkan kepada Nabi Muhammad saw bukan pada masyarakat yang kosong dari budaya, tetapi teks tersebut terbentuk di dalam realitas dan budaya lebih dari 20 tahun. Pernyataan Nasr ini sering disalahpahami oleh kalangan penentangannya, bahwa Al-Qur'an benar-benar diproduksi oleh budaya, sehingga seolah-olah Al-Qur'an tidak lagi wahyu Allah, tapi makhluk yang dihasilkan oleh budaya. Pada dasarnya Nasr tidak seperti yang dituduhkan mereka, tetapi justru benar-benar mengakui bahwa Al-Qur'an adalah wahyu. Ini pun dibuktikan dalam bukunya *Mafhum an-Nass*, dengan menempatkan diskusi tentang wahyu di bagian permulaan sebelum membahas pembahasan-pembahasan yang lain.

¹³ Nasr Hamid Abu Zaid, *ibid*, hlm 118.

¹⁴ Ali Imron, “Hermeneutika Al-Qur'an Nasr Hamid Abu Zayd” dalam Sahiron Syamsuddin (ed), *Hermeneutika Al-Qur'an dan Hadis*, Yogyakarta: Penerbit eLSAQ Press, 2010, hlm 122

Konsep Teks Hermeneutika Nashr Hamid

Menurut Nashr Hamid, bahwa: "Hermeneutika pada saat yang sama merupakan persoalan klasik sekaligus modern. Dalam konsentrasinya pada hubungan penafsir dengan teks, Hermeneutika bukan persoalan spesifik pemikiran barat, tetapi juga persoalan yang eksistensinya serius dalam khazanah (*turats*) Arab klasik dan modern sekaligus".¹⁵

Abu Zaid dalam suatu artikel memaparkan secara ringkas berbagai teori penafsiran yang telah dilakukan oleh Schleiermacher (w. 1843), Wilhelm Dilthey (w. 1911), Martin Heidegger (1889-1976), Emilio Betti (1890-1968), HansGeorge Gadamer (1900-1998), Paul Ricoeur (1913), dan Eric D. Hirsch (1928-). Abu Zaid juga mengenalkan konsepsi penafsiran dalam khazanah pemikiran Islam klasik. Ia menyatakan bahwa sejak dahulu penafsiran teks keagamaan (al-Qur'an) terdapat pemisahan antara *tafsir bi al-ma'tsur* dan *tafsir bi al-ra'y* asumsinya adalah bahwa *tafsir* model pertama bertujuan mencapai makna teks melalui sejumlah dalil historis dan kebahasaan yang membantu pemahaman teks secara objektif, yakni seperti yang dipahami oleh mereka yang sezaman dengan turunnya teks ini melalui berbagai gejala kebahasaan yang terkandung dalam teks dan dipahami oleh sejumlah orang. Ini berarti mufassir memulai penafsirannya dari fakta-fakta historis dan gejala kebahasaan itu. Sedangkan dalam *tafsir* model kedua, penafsir memulai dari sikap aslinya, dan lalu berupaya untuk menemukan sandaran sikapnya itu dalam teks. Karena dimulai dari sikap pribadi mufassir, model kedua ini cenderung dinilai subjektif dan tidak objektif. Para pendukung model pertama disebut kelompok *ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* dan *al-Salaf al-Shalih*, yang pada umumnya dilihat dengan penuh keagungan dan penghargaan. Sementara pendukung model kedua, yakni para filosof Mu'tazilah, Syi'ah dan para Sufi, dipandang secara negatif, bahkan dalam beberapa kasus sampai pada tingkat pengkafiran dan pembakaran buku-buku. Padahal menurutnya:

¹⁵Nashr Hamid Abu Zaid, *Isykaliyyat al-Qira'at wa Alliyat al-Ta'wil*, terjemahan Indonesia oleh Muhammad Manshur, LKiS, Yogyakarta, 2004, hlm 4.

Kitab-kitab *tafsir bi al-ma'tsur* itu pada kenyataannya tidak steril dari berbagai ijhtihad interpretatif bahkan hingga dikalangan mufassir klasik yang kehidupan mereka sezaman dengan turunnya teks ini, seperti Ibn Abbas. Di sisi lain, kitab-kitab *tafsir bi al-Ra'y* tidak melupakan berbagai fakta historis dan kebahasaan yang terkait dengan teks.¹⁶

Menurut Abu Zaid, Kedua model *tafsir* itu masing-masing mempresentasikan sudut pandang yang berbeda atas hubungan mufassir dengan teks. Kecenderungan yang pertama mengabaikan dan memarginalkan eksistensi mufassir, lantaran membela teks dan berbagai fakta historis dan kebahasaannya. Sementara yang kedua tidak melupakan hubungan semacam ini, tetapi menegaskan dengan tingkat penegasan dan aktifitas yang berlainan antar berbagai kelompok dan kecenderungan yang menformulasikan sudut ini.

Tiga poros kajian dalam kegiatan penafsiran yang biasa kita sebut trilogi, yaitu: pengarang, teks dan penafsir, menurut Abu Zaid, tidak dapat dipersatukan secara mekanik diantara unsur-unsurnya. Hal ini karena hubungan antara berbagai unsur ini mempresentasikan problem hakiki yang ingin dianalisis oleh Hermeneutika, atau dalam bahasa arab, Abu Zaid menyebutnya sebagai *ta'wil*, untuk mengeliminir beberapa kesulitan pemahamannya sehingga pada gilirannya Hermeneutika memberikan fundamen baru terhadap hubungan antar berbagai unsur itu.¹⁷

Oleh karena itu, Abu Zaid melihat bahwa problem teks ini akan semakin rumit manakala kita pertanyakan tentang hubungan trilateral tiga poros tersebut dengan realitas yang didalamnya benar-benar terjadi dua proses; penciptaan dan penafsiran. Batas kerumitan ini akan bertambah jika teks ini tumbuh sampai pada waktu dan realitas yang berbeda dengan zaman dan realitas penafsirnya. Artinya jika pengarang dan penafsir, tumbuh sampai pada dua masa yang berlainan dengan dua realita yang berbeda.

¹⁶*Ibid*, hlm. 7.

¹⁷*Ibid*, hlm 7-8

Untuk mengatasi problematika ini, Abu Zaid memandang perlu untuk menggunakan pijakan Hermeneutika sebagai tawaran konsep interpretasi baru dalam dunia pemikiran Islam dengan mengenalkan konsep ini dalam tulisannya “*al-Hirminiyutika wa Mu’dilat Tafsir al-Nash*”. Ia kemudian mengkaji penelusuran makna, khususnya dalam studi sastra, yang diawali sejak Hermeneutika romantis dengan tokohnya Schleiermacher (1768-1834) yang dikenal pula sebagai “Bapak Hermeneutika” modern dan diteruskan oleh Wilhelm Dilthey (1833-1911) dengan Hermeneutika metodenya, Martin Heidegger (1889- 1976) dengan Hermeneutika dialektisnya, Hans-Georg Gadamer (1900- 2002) yang mengajukan pemikiran sangat berbeda dari sebelumnya. Gagasan Gadamer ini kemudian diteruskan oleh Jurgen Habermas (L: 1929) dengan Hermeneutika kritisnya, Paul Ricoeur (L: 1913). Abu Zaid bahkan menyebutkan tokoh-tokoh lain yang sangat kontroversial seperti Friedrich Nietzsche (1844-1900).

Ketika berbicara konsepsi *tafsir* pada dunia pemikiran Islam dalam tulisannya, Abu Zaid mengambil beberapa referensi dari *turats* Islam seperti: *Jami al-Bayan fi Ta’wil Ayi Al-Qur’an* karya Muhammad Ibn Jarir al-Thabari, *al-Itqan fi Ulum al-Qur’an* karya Al-Suyuthi, *al-Ru’yah wa al-Adah* karya Abdul Muhsin Thaha Badr, *Nadzariyah al-Ta’bir Muhawalah li al-Ta’shil* karya Jabir ‘Asfur, dan *Muqaddimah fi Nadzariyat al-Adab* karya Abdul Mun’im Talimah. Sementara referensi yang diambilnya dari Barat antara lain: *Hermeneutics* karya Richard E. Palmer, *A Short History of Interpretation for the Bible* karya Grant Robert M, *Introduction to Literarry Hermeneutics* karya Peter Szondi, *Verstehen: Subjective Understanding in the Sosial Sciences* karya Mersello Liuzzi, *On the Special Character of the Human Sciences in Verstehen* karya Dilthey, *Haedeger’s Later Philosophical Hermeneutics*, dan *Truth and Method* keduanyakarya George Hans Gadamer, dan *Hermeneutics Philosophy and the Sisiology of Arts* karya Janet Wolf.

Dari kajiannya, Abu Zaid menyimpulkan bahwa Hermeneutika mulai mencari berbagai aturan dan kriterium yang dapat membawa pada penafsiran yang benar sejak ditangan Schleiermacher. Dan pada perkembangan terakhirnya, Hermeneutika sampai pada tataran

meletakkan teori dalam penafsiran teks sastra. Terutama ketika ia bermaksud untuk menggunakannya dalam khazanah *turats* Islam, khususnya penafsiran teks Al-Qur'an.¹⁸

Hermeneutika dialektis oleh Gadamerian, setelah dimodifikasi melalui pandangan dialektis material, dianggap sebagai titik permulaan orisinal untuk melihat hubungan mufassir dengan teks tidak dalam berbagai teks sastra dan teori sastra semata, bahkan dalam “merivisi” *turats* keagamaan kita disekitar penafsiran Al-Qur'an sejak masa yang paling dini hingga sekarang, agar kita dapat melihat bagaimana berbagai pandangan itu bisa berbeda-beda, juga jangkauan pengaruh pandangan setiap zaman melalui lingkungannya terhadap teks Qur'ani. Di sisi lain, kita dapat mengungkap sikap berbagai kecenderungan kontemporer terhadap penafsiran teks Al-Qur'an, dan kita melihat petunjuk pluralitas penafsiran – dalam teks keagamaan dan teks sastra secara bersamaan – terhadap sikap mufassir atas realita kontemporer, apapun klaim objektifitas yang diajukan oleh mufassir ini atau itu.

Menurut Hirschkind, proyek Hermeneutika inklusif Abu Zaid bertujuan untuk: 1) menemukan makna asal (*dalalatuhu al-ashliyah*), dari sebuah teks, dengan menempatkannya dari sebuah konteks sosio-historisnya. Dan 2) untuk mengklasifikasi kerangka sosio-kultural kontemporer dan tujuan-tujuan praktis yang mendorong dan mengarahkan penafsiran.¹⁹

Rekonstruksi Studi Al-Qur'an

Proyek rekonstruksi dan pembaruan Abu Zaid tidak dapat dilepaskan dari konteks wacana keagamaan kontemporer dalam menyikapi *turats* (warisan intelektual) dan gelombang *tajdid* (modernisasi)²⁰. Dalam konteks ini, wacana keagamaan dihadapkan pada

¹⁸ *Ibid*, hlm. 62-63.

¹⁹ Lihat: Charles Hirschkind, *Heresy or Hermeneutics, the Case of Nasr Hamid Abu Zayd*, EHR, volume 5, issue 1: Contested Politics Updated February 26, 1996.

²⁰ Untuk pembahasan mengenai perlunya Rekonstruksi Pemikiran Dalam Islam, bisa dibaca dalam Mohammad Iqbal, *The Reconstruction Religious Thought in Islam*, Lahore Pakistan. Adapun pembahasan mengenai perlunya rekonstruksi dalam Dakwah

kondisi dilematis; antara keharusan mempertahankan identitas diri dan tuntutan modernisasi. Bagi Abu Zaid, *Ulum Al-Qur'an* merupakan bagian terpenting dari *turats*, karena bersentuhan langsung dengan teks Al-Qur'an. Ia melihat bahwa wacana agama cenderung bersikap repetitif (*tardid wa al-tikrar*) dan meletakkannya pada wilayah ilmu-ilmu keislaman yang telah “matang” lagi “final”. Sehingga tidak dapat lagi dikaji secara kritis, objektif, dan ilmiah. Maka Abu Zaid memandang perlu *Ulum Al-Qur'an* tradisional secara kritis dan dilandasi kesadaran ilmiah terhadap *turats*(*al-wa'y al-ilm bi al-turats*).²¹

Padahal Ulama tradisional-pun menyatakan: "Ilmu, meskipun banyak jumlahnya dan bertebaran di ujung barat dan ujung timur, namun sebenarnya batasannya bagaikan lautan dengan dasar yang tak diketahui, dan ujungnya bagaikan gunung menjulang tinggi yang tidak dapat dicapai puncaknya. Oleh karena itu, sangat terbuka lebar bagi seorang sarjana dari masa ke masa untuk memasuki bagian-bagian yang tidak disentuh oleh para Ulama terdahulu."²²

Menurut Abu Zaid, tantangan kultural dan sosiologis yang tengah kita dihadapi saat ini, berbeda dengan tantangan yang pernah dihadapi oleh Al-Suyuthi (w. 910 H) ketika menulis *al-Itqan fi Ulum Al-Qur'an*, atau ketika al-Zarkasyi (w. 794 H) menyusun *Al-Burhan fi Ulum Al-Qur'an*. Tantangan yang mereka hadapi saat itu adalah bagaimana mempertahankan memori kultural, peradaban dan pemikiran dalam menghadapi serbuan pasukan *salib* dari barat. Mereka memfokuskan

Islam, bisa dibaca dalam Samsul Munir Amin, *Rekonstruksi Pemikiran Dakwah Islam*, Kata Pengantar Prof. H. Abdurrahman Mas'ud, MA, Ph.D, Jakarta: Amzah, 2008.

²¹ Nashr Hamid Abu Zaid, *Mafhum al-Nash (Tekstualitas Al-Qur'an)*, terjemahan Indonesia oleh Khoiron Nahdliyin, LKiS, Yogyakarta, 2002, hal: 3-4. Lihat juga: Sunarwoto, *Nashr Hamid Abu Zaid dan Rekonstruksi Studi-studi Al-Qur'an*, dalam buku: *Hermeneutika Al-Qur'an, Mazhab Yogya*, Islamika, 2003, hlm 105-106.

²² As-Suyuthi, *Al-Itqan fi Ulum Al-Qur'an*, Juz: 1, hlm: 3. Dalam hal ini, Abu Zaid menulis dengan nada “curiga” bahwa para Tokoh yang mempertahankan *status quo* hanya menukil dari Ulama terdahulu sesuatu yang mudah-mudah saja dan hanya bertujuan harta dan nama. Lihat: Nashr Hamid Abu Zaid, *Mafhum al-Nash (Tekstualitas Al-Qur'an)*, terjemahan Indonesia oleh Khoiron Nahdliyin, hlm 4.

untuk meringkas ilmu-ilmu agar dapat dikuasai dalam waktu singkat dengan usaha yang minimal.²³

Abu Zaid melihat bahwa tantangan yang dihadapi sekarang ini adalah bagaimana memproduksi kesadaran ilmiah terhadap tradisi; tentang dasar-dasar pembentuknya, dan faktor-faktor yang ikut andil dalam perkembangannya. Sehingga tujuan dari proyek pembaruan Abu Zaid ini adalah; 1) merajut kembali hubungan antara kajian Al-Qur'an dengan kajian sastra dan kajian kritis, setelah sebelumnya mengalami keretakan, dan 2) mendefinisikan konsep "islam" secara objektif.

Mengenai tujuan yang pertama, Abu Zaid dalam membuka bukunya *Maḥmū al-Nash* menilai bahwa peradaban Arab-Islam sebagai "peradaban teks", sebagaimana peradaban Mesir kuno yang dinilai sebagai peradaban "pasca-kematian" dan peradaban Yunani sebagai peradaban "akal". Ini artinya bahwa kajian teks (termasuk teks Al-Qur'an sekalipun) adalah ilmu yang porosnya satu, yaitu "teks" itu. Dan teks adalah bahasa, yang dari sisi struktur, semantik dan kaitannya dengan teks lain masuk dalam wilayah kajian sastra.

Mengenai Al-Qur'an, Abu Zaid berpandangan bahwa Al-Qur'an telah melukiskan dirinya sebagai *risalah* (pesan), dan *risalah* merepresentasikan hubungan komunikasi antara pengirim dan penerima melalui kode, atau sistem bahasa. Namun karena Sang Pengirim dalam konteks Al-Qur'an tidak mungkin dijadikan objek kajian ilmiah, maka wajar apabila pintu masuk yang ilmiah bagi kajian teks Al-Qur'an adalah realitas dan budaya: realitas yang mengatur gerak manusia sebagai sasaran teks, dan mengatur penerima pertama teks, yaitu Rasul Saw, dan budaya yang menjelma dalam bahasa. Dari titik inilah, Abu Zaid mengawali kajian teks Al-Qur'an, yaitu dengan menempatkan teks Al-Qur'an sebagai produk budaya (*muntaj al-tsaqafat*), sekaligus ia memproduksi budaya (*muntij li al-tsaqafat*). Hal ini menurutnya terjadi dalam dua fase, 1) fase keterbentukan (*marhalah al-tasyakkul*) dalam kurun waktu lebih dari 20 tahun, yaitu ketika Al-Qur'an membentuk dan mengkonstruksikan diri secara struktural dalam sistem budaya yang melatarinya, di mana sistem bahasa merupakan salah satu bagiannya, dan

²³Nasr Hamid Abu Zaid, *Maḥmū al-Nash*, (*Tekstualitas Al-Qur'an*), hlm 4-5.

2) fase pembentukan budaya “baru” (*marhalah al-tasykil*), ketikateks Al-Qur’an membentuk dan mengkonstruksikan ulang sistem budayanya.²⁴

Dengan demikian, maka menurut Abu Zaid, metode analisis paling tepat untuk memahami Al-Qur’an sebagai teks yang tidak terpisahkan dari sistem bahasa yang berfungsi informatif dan komunikatif, adalah metode analisis bahasa (*minhaj al-tahlil al-lughawi*). Metode inilah yang merupakan satu-satunya metode yang dapat dipakai karena sejalan dengan objek dan materi kajiannya. Di mana objek formal kajiannya adalah “Islam”, yang menurut konsensus Ulama, apapun aliran mereka, bahwa Islam didasarkan pada Al-Qur’an dan Hadist. Dan fakta membuktikan bahwa teks-teks tersebut tidak disampaikan secara sempurna dan final dalam satu momen, namun ternyata “terbentuk” dalam rentang waktu lebih dari duapuluh tahun. Yang kami maksud dengan ungkapan “terbentuk” adalah eksistensi faktualnya dalam realitas dan budaya tanpa memandang adanya eksistensi apapun yang mendahului keduanya dalam Ilmu Tuhan, atau dalam *Lauh al-Mahfud*.²⁵

Namun demikian, perspektif Abu Zaid ini tentu saja mendasarkan pada pandangannya tentang konsep ke-azalian Al-Qur’an dalam *Lauh al-Mahfudz*, sebagaimana perdebatan antara kelompok Sunni dan Mu’tazilah. Pandangannya tentang hal ini, tertuang dalam artikelnya: “Historitas Teks: Konsep yang Rancu” dalam buku: “*Al-Nash wa al-Sulthah wa al-Haqiqah*” (Teks, Otoritas, Kebenaran). Dalam buku ini, ia lebih setuju dengan pandangan Mu’tazilah dari pada Sunni yang menurutnya cenderung mengandung anasir mitologis, bahkan hampir-hampir paganistik dan bertentangan dengan akidah Islam. Menurutnya, sebagaimana pandangan Mu’tazilah, *Lauh al-Mahfudz* tidak bersifat *qadim-azali*, namun sama dengan *al-Arsy* dan *al-Kursyi* yang diciptakan Tuhan. Karena jika *Lauh al-Mahfudz* bersifat *qadim-azali*, maka akan ada anggapan tentang keberagaman Dzāt yang *qadim*, dan ini tidak

²⁴Nasr Hamid Abu Zaid, *ibid*, hlm. 20. Lihat juga: M. Shohibuddin, “Nashr Hamid Abu Zaid tentang Semiotika Al-Qur’an”, dalam buku: *Hermeneutika Al-Qur’an, Mazhab Yogya*, Islamika, 2003, hlm 112. Juga Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur’an, Tema-Tema Kontroversial*, Yogyakarta: eLSAQ, 2005, hlm100.

²⁵Nasr Hamid Abu Zaid, *Mafhum al-Nash*, (Tekstualitas Al-Qur’an), hlm 21.

mungkin. Lebih lanjut, jika memang *Lauh al-Mahfudz* bersifat *hadits* (tercipta), maka Al-Qur'an yang tertulis di dalamnya tidak mungkin bersifat *qadim*.²⁶

Mengenai hal ini, kelompok Sunni yang mempertahankan konsepsi *Kalam Ilahi* sebagai sifat-sifat Dzat Tuhan, mencoba memberikan penjelasan dengan dua aspek *Kalam Ilahi* itu: 1) Al-Qur'an yang *qadim* dan *azali*, yaitu firman Tuhan dalam diri-Nya sendiri (*al-kalam al-nafsi al-qadim*), dan 2) Al-Qur'an yang kita kenal sekarang ini yang merupakan salinan (*mimesis*) dari firman *archaic* dalam aspek pertama. Sementara Mu'tazilah berpandangan bahwa Al-Qur'an bersifat *hadits* dan makhluk, karena ia tidak termasuk sifat-sifat Dzat Tuhan yang *azali*, melainkan sifat-sifat tindakan Tuhan (*shifat al-af'al al-Ilahiyyah*). Dan Abu Zaid menyatakan: "Justru pandangan Mu'tazilah ini lebih sejalan dengan semangat akidah Islam".²⁷

Dengan demikian, maka menurut Abu Zaid, firman Tuhan yang berupa sifat-sifat tindakan Tuhan, merupakan fenomena sejarah. Sebab, semua tindakan Tuhan adalah tindakan "di dunia" yang tercipta dan *hadits*, dengan kata lain, bersifat historis. Demikian pula Al-Qur'an merupakan fenomena sejarah dari segi bahwa ia merupakan salah satu manifestasi firman Tuhan, hanya saja Al-Qur'an merupakan manifestasi yang paling komprehensif, karena ia yang paling akhir. Oleh sebab itu, menurutnya Al-Qur'an adalah teks historis (*a historical text*). Historisitas teks, realitas dan budaya sekaligus bahasa, menunjukkan bahwa Al-Qur'an adalah teks manusiawi (*nash insani*).²⁸

²⁶Nasr Hamid Abu Zaid, *al-Nash wa al-Sulthah wa al-Haqiqah, (Teks Otoritas Kebenaran)*, edisi terjemahan Indonesia oleh Sunarwoto Dema, LKiS, Yogyakarta, 2003, hlm 92.

²⁷Uraian panjang mengenai ini lihat Nasr Hamid Abu Zaid, *al-Nash wa al-Sulthah wa al-Haqiqah, (Teks Otoritas Kebenaran)*, terjemahan Indonesia oleh Sunarwoto Dema, LKiS, Yogyakarta, 2003, hlm 86-95.

²⁸ Adnin Armas, "Nasr Hamid dan Hermeneutika Al-Qur'an", dalam *Metodologi Bibel dalam Studi Al-Qur'an*, Jakarta: Gema Insani, 2005.

Paradigma Semiotika dalam Hermeneutika Nasr Hamid

Persoalan menarik yang terdapat pada hermeneutika Nasr Hamid adalah paradigma semiotika dalam pemikiran hermeneutikanya. Dalam beberapa konsep dan teori-teorinya, terlihat Nasr tidak bisa melepaskan diri dari semiotika. Misalnya pada persoalan interpretasi Al-Qur'an adalah teks dalam bentuk bahasa, baik verbal maupun tulis. Bahasa Al-Qur'an sama dengan bahasa-bahasa lain, memiliki aspek pesan yang hendak dikirim oleh pengirim kepada penerima. Bahasa ini terbentuk tidak dengan sendirinya, tetapi terdapat faktor sosial budaya dalam masyarakat pemakai bahasa memiliki peran penting dalam proses pembentukan bahasa.

Kajian semiotika yang dilakukan oleh Nar Hamid Abu Zaid merupakan usahanya untuk menjelaskan teorinya tentang teks Al-Qur'an sebagai produk budaya (*muntaj al-tsaqafah*) dan sekaligus produsen budaya (*muntij li al-tsaqafah*) dalam dua fase; fase keterbentukan (*tasyakkul*) dan fase pembentukan (*tasykil*) sebagaimana telah disebutkan pandangannya dalam sub-bab sebelumnya. Kedua fase ini, menurut Nasr Abu Zaid bukan klasifikasi yang bersifat kronologis dimana yang satu harus mendahului yang lain. Namun untuk menggambarkan dua aspek dari teks yang bisa saja terjadi pada saat bersamaan. Pada kenyataannya, semua teks yang otoritatif selalu hadir dengan kedua aspek tersebut sekaligus. Sementara teks yang hanya menjadi saluran sistem kebudayaannya dan hanya menjadi kepanjangan dari sistem itu, bagi Abu Zaid bukanlah teks dalam pengertian yang sebenarnya. Teks yang sejati, menurutnya, adalah teks yang mampu membebaskan diri dari konteks semula di mana di produksi, dan lantas memunculkan vitalitasnya sendiri, terlepas dari norma-norma yang berasal dari luar. Teks di satu sisi merupakan objek dan produk dari sistem social budaya di mana ia tergabung didalamnya, sekaligus pada sisi lain ia merupakan subjek yang mengubah sistem social budaya yang bersangkutan.²⁹

²⁹ M. Shohibuddin, "Nashr Hamid Abu Zaid tentang Semiotika Al-Qur'an", dalam buku *Hermeneutika Al-Qur'an Mazhab Yogya*. Yogyakarta: Islamika, 2003, hlm 113-114.

Teks berada dalam tataran “semiotika”, ketika ia dilihat dari aspek kedua, yaitu ketika menjadi subjek yang memiliki kemampuan untuk melakukan transformasi pada tataran struktural baru berdasarkan penyimpangan yang ia lakukan terhadap tradisi teks dan sistem budaya yang melatarinya. Dari sini, Abu Zaid menandakan bahwa kekuatan teks Al-Qur'an (*I'jaz Al-Qur'an*) tidak terletak dan tidak perlu dikembalikan pada sumber *ilahiah*-nya, melainkan terletak pada keistimewaan literernya yang jauh mengungguli teks lain dan mampu menimbulkan perubahan yang dahsyat pada kebudayaannya. Meskipun ilmu semiotika merupakan ilmu baru bahkan asing di kalangan pemikiran Islam,³⁰ namun menurut Abu Zaid kajiannya tentang Semiotika sama sekali tidak bertujuan untuk menetapkan kesetaraan (kesamaan) antara *turats* Islam dengan pemikiran Barat.

Sebaliknya, ini bertujuan untuk menambah kesadaran atas tradisi (*turats*) itu sendiri, membuka sebagian aspek-aspeknya yang memungkinkan semiotika dapat membantu kita mengungkapnya. Mengungkap kembali sebagian aspek tradisi dengan gerakan semangat kemoderenan, merupakan hal yang disarankan, Selama hubungan kita dengan tradisi bukan hubungan yang sama dengan yang lain. Pembukaan kembali sisi-sisi tradisi akan mengabsahkan hubungan kita dengan yang lain dan membangun atas dasar kesadaran dan penghilangan ketertundukan kepada “*the outhor*” secara sempurna, sebagaimana hubungan kita dengan lainnya dan dialog kita bersamanya dapat melindungi kita dari ketundukan penuh pada tradisi.³¹

Dalam bagian lain, Abu Zaid menyatakan; Sudah pasti sejumlah aspek lain yang berakar pada *turats* bisa masuk dalam wilayah studi

³⁰ Abu Zaid menyatakan bahwa judul yang dituliskannya tentang “Semiotika dalam Tradisi: Studi Eksplorasi” tampak asing, ini dikarenakan adanya keunikan yang dikandungnya. Walaupun menurut Abu Zaid, sebenarnya pemikiran Arab merupakan bentuk pemikiran Yunani yang bersinergi dengan makna bahasa yang masuk pada *Mantiq*, yaitu keseimbangan pemikiran akal dan makna yang dihasilkan dari pengetahuan. Lihat: Nasr Hamid Abu Zaid, *Isykaliyah al-Qira'ah wa Alliyat al-Ta'wil*, terjemahan Indonesia oleh Sunarwoto Dema, Yogyakarta: LKiS, 2004, hlm: 65, bandingkan dengan *Ibid*, hlm 75.

³¹ Nasr Hamid Abu Zaid, *Isykaliyah al-Qira'ah wa Alliyat al-Ta'wil*, hlm 68-69.

semiotika, berbagai aspek yang jauh lebih luas dan lebih dalam dari pada aspek yang kita presentasikan dalam kajian ini. Dan cukuplah kita tunjukkan secara intuitif berbagai *tafsir* mimpi yang memperlakukan mimpi sebagai tanda yang menunjukkan ketelibatan budaya (investasi kultural), yang dengannya menyingkap pemahaman orang-orang klasik terhadap apa yang kita sebut dengan “mekanisme kebudayaan” dan “internalisasi berbagai sistem semiotinya”.

Pemikirannya tentang metodologi interpretasi, atau dalam kajian konsep Hermeneutika ini, Abu Zaid tampak sangat membela teori kelompok Mu'tazilah dan para filosof yang mendahulukan akal dari pada teks dan bahkan menempatkan akal di atas teks, dari pada mereka yang disebut kelompok *Ahlu al-Sunnah wa al-Jama'ah*, seperti Asy'ariyah dan Dzahiriyah yang mendahulukan teks (*naqli*) dari pada akal. Hal ini terlihat pada teori Abu Zaid tentang keterbentukan teks Al-Qur'an dari budaya yang melatarinya selama kurun waktu 23 tahun, sebagaimana penulis jelaskan dalam bab sebelumnya. Ia menyatakan: "Cara pandang terhadap alam semesta akan menyempurnakan pengetahuan manusia tentang Allah beserta sifat dan “pekerjaan”-Nya. Pengetahuan ini dalam pandangan Mu'tazilah sebagai beban akal yang didahulukan atas beban *syar'i* (teks, *naqli*), serta tidak bolehnya beban *syar'i* tanpa adanya peran beban akal. Mu'tazilah juga kemudian menjadikan beban akal ini sebagai “penanggung jawab” pahala atau siksa.

Lebih lanjut untuk memperkuat teorinya, Abu Zaid mengkaji relasi antara penanda (*dal*) dan petanda (*madlul*). Dalam ranah ini, sekali lagi ia meneliti perdebatan antara kelompok Asy'ariyah dan Mu'tazilah tentang asal makna, yang sebenarnya kedua kelompok bersepakat bahwa relasi antara penanda dan petanda adalah relasi paket (*wadi'ah*, *muwadda'ah*) namun mereka berselisih tentang asal maknanya, apakah dari Allah atau dari manusia. Asy'ariyah bersikeras bahwa secara hakikat Allah adalah *Mutakallim li Dzati-Hi* yang bersifat *azaliyah qadimah* sebagaimana ilmu-Nya dan hidup-Nya. Sementara Mu'tazilah menilai bahwa *Kalam* Allah adalah sifat perbuatan yang diciptakan dan tidak bersifat azali.

Perdebatan ini juga sangat terkait dengan pencarian mana yang harus lebih dulu ada; makna atau teks?. Jika disepakati bahwa makna

lebih dulu muncul sebelum kemudian manusia mencari simbol linguistic untuk mewakilinya, maka pandangan Mu'tazilah tentang asal makna sebagaimana di atas, adalah teori yang mendukung teorinya tentang Al-Qur'an sebagai *muntaj al-tsaqafah*. Menurutnya, sebagaimana yang ia kutip dari buku *al-Dala'il; Muwadda'ah* tidak terjadi dan tidak terpikirkan kecuali untuk hal-hal yang diketahui. Oleh karena itu, mustahil jika nama atau bukan nama dibuat untuk hal-hal yang tidak diketahui.

Dalam bagian lain ia mengutip dari al-Jabbar dalam buku *al-Mughni*, yang menjelaskan tentang usaha Mu'tazilah untuk menegakkan *syari'ah* atas dasar rasionalitas; *Syari'ah* dan wahyu sesungguhnya adalah tuntunan dan ajaran Allah untuk manusia dengan bahasa khusus (yaitu bahasa Arab dalam Islam). Sebuah perkataan dalam bahasa tertentu, mesti memiliki unsur *muwadda'ah*, untuk menunjukkan yang dikehendaki dengan perkataan tersebut. Tatkala Sang Maha Bijaksana berkomunikasi dengan *mukhatab* dan tidak memiliki *faedah*, maka pastilah komunikasi Sang Maha Bijaksana tersebut menjadi tidak lagi terpuji.

Dari konsepsi ini, yang diambilkan dari pandangan Mu'tazilah, teori Abu Zaid dapat digambarkan sebagai berikut; "Untuk menjelaskan proses ini, ada dua segi yang dikemukakan Abu Zaid, yaitu; 1) struktur teks dan 2) proses resepsi teks oleh pembaca. Dari segi pertama, "penanda" pada sistem bahasa induk adalah sistem bahasa sebagai cerminan dari "petanda" atau sistem budaya, keduanya kini beralih menjadi tanda-tanda semiotik atau "penanda" baru pada sistem bahasa Agama, yang kemudian akan memunculkan "petanda" baru dengan pengertian baru pula. Kemudian pada segi kedua, dalam proses semiotis ini, Al-Qur'an selalu memberikan "warning" kepada pembaca dengan seruan untuk bernalar (*ta'aqqul*), berpikir (*tafakkur*), merenung (*tadabbur*), dan mengambil pelajaran (*tadzakkur*)."

Ta'wil, Hermeneutika model Abu Zaid

Sebagaimana yang telah dikemukakan Abu Zaid bahwa peradaban Arab-Islam adalah peradaban teks, maka menurutnya, juga dapat disebut sebagai peradaban *ta'wil*, karena *ta'wil* adalah bagian dari

aktivitas teks. Ini sangat terlihat dari tingkat kepopuleran istilah *ta'wil* dari pada istilah *tafsir* pada latar budaya zaman sebelum turun teks Al-Qur'an sebagai bahasa Agama Islam. Kata *ta'wil* disebutkan dalam Al-Qur'an sebanyak 17 kali, sementara kata *tafsir* hanya sekali saja. Menurut Abu Zaid, hal ini bukan merupakan kebetulan belaka, namun rahasia dibalik ini adalah bahwa istilah *ta'wil* lebih dikenal pada masa pra-Islam dari pada istilah *tafsir*, sebagaimana cerita tentang *ta'wil* mimpi Rabi'ah bin Mundar oleh Satih dan Saqq bin Anmar. Kesimpulan ini tidak berarti bahwa *ta'wil* dipergunakan hanya untuk menjelaskan mimpi saja. Sebagaimana penelusuran Abu Zaid tentang hal ini dalam Al-Qur'an, ia bahkan lebih luas dari pengertian *tafsir*.

Dalam kamus *Lisan al-Arab* disebutkan bahwa kata *tafsir* berasal dari kata *fasara*. Kata *al-fasr* diartikan sebagai “pengamatan dokter terhadap air” dan kata *al-tafsirah* berarti “urine yang dipergunakan para dokter untuk mendiagnosa adanya penyakit dan jenisnya”. Ini menunjukkan bahwa kegiatan *tafsir* adalah kegiatan yang menggunakan “medium” sebagai objek, dan jika demikian, maka *Mufasir* harus berindak sebagai seorang dokter, maksudnya sebagai seseorang yang harus sudah memiliki pengetahuan tentang penyakit dan gejala-gejalanya agar ia dapat menemukan penyakit dari materi tersebut.

Sementara kata *ta'wil*, sebagaimana disebutkan dalam Al-Qur'an, terutama dalam surat Yusuf, kita dapatkan bahwa struktur surat didasarkan pada mimpi Nabi Yusuf pada awal surat yang kemudian terealisasi pada akhir kisah. Dan berkata Yusuf: “Wahai ayahku Inilah ta'bir mimpiku yang dahulu itu; Sesungguhnya Tuhanku telah menjadikannya suatu kenyataan”. (QS: Yusuf: 33). Dalam ayat lain; "Dan Demikianlah Tuhanmu, memilih kamu (untuk menjadi Nabi) dan diajarkan-Nya kepadamu sebahagian dari ta'bir mimpi-mimpi." (QS: Yusuf: 6). Selain tentang mimpinya, Nabi Yusuf juga dapat men-*ta'wil* mimpi yang dialami orang lain, sebagaimana *ta'wil*-nya pada mimpi Raja dan dua orang temannya di penjara. Meskipun demikian, pengertian *ta'wil* yang dipergunakan Al-Qur'an tidak terbatas pada mimpi saja. Sebab, dalam kasus Nabi Yusuf-pun, ia tidak hanya men-*ta'wil* mimpi saja; Yusuf berkata: “tidak disampaikan kepada kamu berdua makanan yang akan diberikan kepadamu melainkan aku telah dapat menerangkan

jenis makanan itu, sebelum makanan itu sampai kepadamu. yang demikian itu adalah sebagian dari apa yang diajarkan kepadaku oleh Tuhanku. Sesungguhnya aku telah meninggalkan agama orang-orang yang tidak beriman kepada Allah, sedang mereka ingkar kepada hari kemudian". (QS: Yusuf: 37).

Pengertian *ta'wil* dalam konteks ini adalah memberitahukan kejadian sebelum terjadi secara faktual. Hal ini menurut Abu Zaid menunjukkan bahwa *ta'wil* tidak hanya berdasarkan sebuah medium, namun ada *ta'wil* tipe lain yang tidak memerlukan medium. Makna suatu kejadian dapat diprediksi secara langsung sebelum kejadian itu terjadi.

Dari penelusurannya, Abu Zaid menyimpulkan perbedaan *tafsir* dengan *ta'wil* terletak pada penggunaan medium. *Ta'wil* menurutnya dapat terjadi tanpa adanya medium, namun dari "horizon" yang sama sekali tidak terkandung pada objek secara tekstual.³² Sebagaimana dalam kasus pen-*ta'wilan* oleh hamba sholeh dalam surat al-Kahfi; Makna yang tersembunyi dan mendalam itu dapat diungkap hanya dengan "horizon" yang tidak lazim, yaitu "*ilmu ladunni*" yang diperuntukkan bagi hamba-hamba Allah yang Sholeh. Sementara keberatan Nabi Musa atas perbuatan-perbuatan itu tidak berasal dari ketidaktahuan, karena ketidaktahuan akan memunculkan sikap diam dan menunggu *ta'wil*. Justru keberatan itu timbul dari *ta'wil*-nya yang berdasarkan nalar dan ilmunya sendiri.³³

Artinya, menurut Abu Zaid, *ta'wil* yang dilakukan hamba sholeh berbeda dengan *ta'wil* Nabi Musa yang tekstual atau terikat dengan makna teks dari kejadian yang ia pahami. Dengan kata lain, Abu Zaid ingin menyatakan bahwa *ta'wil* yang dilakukan hamba sholeh lebih kontekstual yang tentu saja dilakukan dengan kemampuan luar biasa yang disebut dengan "*ta'wil*". Dan ia juga ingin menyatakan bahwa *ta'wil* dengan dua kemungkinannya; mungkin dengan medium dan mungkin tidak, menjadikannya lebih luas dari pada *tafsir*. Ketika kegiatan *ta'wil* menggunakan medium, maka ia adalah *tafsir*, yaitu penafsiran yang menggunakan horizon yang terikat dengan medium itu,

³²*Ibid*, hlm 294.

³³*Ibid*, hlm 288.

sehingga akan memunculkan makna yang terkandung dalam medium itu saja. Dan ketika kegiatan *ta'wil* merambah kepada makna diluar medium, yaitu penafsiran yang menggunakan horizon yang tidak terikat pada mediumnya, maka kedua kegiatan dengan kedua horizon ini disebut sebagai "*ta'wil*".

Ilmu *tafsir* tampak sebagai ilmu yang menghimpun semua ilmu yang menjadi pengantar bagi *ta'wil*, yang dalam definisinya merupakan upaya *mu'awwil* untuk mengalihkan teks kepada makna yang dimungkinkannya. Atas dasar itu, *tafsir* merupakan bagian dari proses *ta'wil*, dan hubungan antara keduanya adalah hubungan antara yang *khash* dan yang *'amm*, pada satu sisi, atau hubungan *naql* dengan *ijtihad* pada sisi lain. Hubungan ini dalam istilah Ulama kuno disebut *riwayah* dan *dirayah*.

Nasr Hamid di bagian lain menyatakan;Pembedaan ini mengandung satu dimensi penting dari proses *ta'wil*, yaitu peran pembaca dalam menghadapi teks dan menemukan maknanya. Peran pembaca di sini bukan peran yang mutlak, dalam pengertian melalui *ta'wil* ini teks ditundukkan pada kepentingan subjektif. *Ta'wil* harus didasarkan pada pengetahuan mengenai beberapa ilmu yang berkaitan erat dengan teks, yang termasuk dalam konsep *tafsir*. *Mu'awwil* harus mengetahui benar tentang *tafsir* sedemikian rupa sehingga ia dapat memberikan *ta'wil* terhadap teks yang diterima, yaitu *ta'wil* yang tidak menundukkan teks pada kepentingan subjektif, kecenderungan pribadi, dan ideologinya. Inilah yang disebutkan Ulama kuno sebagai *ta'wil* terlarang dan bertentangan dengan teks, baik tersurat maupun tersirat. Seperti yang dilakukan oleh kelompok *Rafidlah*...³⁴

Jika dilihat dari pola *ta'wil* yang disebutkan Abu Zaid ini, kita dapat mengaitkan polanya dengan perbedaan *tafsir bi al-ma'tsur* dan *tafsir bi al-ra'yi* dalam buku "*Isykaliyyat al-Qira'ah wa Alliyat al-Ta'wil*". Menurut Abu Zaid;Kedua model *tafsir* itu masing-masing mempresentasikan sudut pandang yang berbeda atas hubungan mufassir dengan teks. Kecenderungan yang pertama mangabaikan dan memarginalkan eksistensi mufassir, lantaran membela teks dan berbagai

³⁴ *Ibid*, hlm 296.

fakta historis dan kebahasaannya. Sementara yang kedua tidak melupakan hubungan semacam ini, tetapi menegaskan dengan tingkat penegasan dan aktifitas yang berlainan antar berbagai kelompok dan kecenderungan yang menformulasikan sudut ini.³⁵

Abu Zaid kemudian mengusulkan teori penafsiran yang berpijak pada interaksi yang diciptakan teks dengan sistem budayanya. Ia membedakan antara makna (*ma'na*) dengan signifikansi (*maghza*). Makna menurutnya adalah pengertian historis dan asli dari teks pada konteks pembentukan dan strukturisasinya. Makna ini dapat diperoleh melalui pemahaman dinamika teks dalam kedua fasenya, fase keterbentukan (*tasyakkul, mimetic*) dan fase pembentukan (*tasykil, semiotic*). Dalam fase mimetic, teks diletakkan dalam rangka waktu dan urutan kesejarahan sebagai respon terhadap budaya saat itu. Karena teks Al-Qur'an akan menjadi aneh dan berada diluar cakrawala pengetahuan audiennya, bila ia terlepas sama sekali dari budaya yang melatarinya. Sementara dalam fase semiotic, teks ternyata memiliki kemampuan untuk menciptakan pelanggaran terhadap norma teks dan budaya.³⁶

Selain makna, menurut Abu Zaid, pembacaan harus menghasilkan signifikansi baru dari teks, yaitu pengertian teks dalam konteks sosio-kultural saat ini yang dapat ditarik dari makna historis teks itu sendiri. Ini dilakukan dengan mengkontekstualisasikan makna historis teks tersebut kedalam realitas social-budaya pihak pembaca. Dengan demikian, untuk menghasilkan signifikansi baru dari teks ini, harus memperhitungkan dua kutub pembacaan; 1) teks Al-Qur'an dan dinamikanya dalam konteks historisnya sendiri, dan 2) horizon pembacaan saat ini dalam keseluruhan konteks historis cultural dan ideologinya. Pembacaan ini juga menurut Abu Zaid, tidak langsung jadi, melainkan bersifat dialektis seiring dengan proses pembacaan itu sendiri. Pembacaan dimulai dari pemahaman yang naif menuju ke penjelasan yang objektif dan akhirnya kembali pada pemahaman namun dengan kualitas yang lebih canggih.

³⁵ Nasr Hamid Abu Zaid, *Isykaliyyat al-Qira'at wa Alliyat al-Ta'wil*, terjemahan Indonesia oleh Muhammad Manshur, LKiS, Yogyakarta, 2004, hlm 7-8. Lihat kesamaan pola-pola ini dari halaman 6 sampai 8 pada buku tersebut.

³⁶ M. Shohibuddin, *Nasr Hamid Abu Zaid tentang Semiotika Al-Qur'an*, dalam buku: *Hermeneutika Al-Qur'an, Mazhab Yogya*, Yogya: Islamika, 2003, hlm 117-118.

Pemahaman yang terakhir ini kemudian dijadikan landasan pembacaan-pembacaan berikutnya.³⁷

Dan pembacaan ini juga harus dilakukan dengan asumsi bahwa ketiga pilar antara teks (bahasa), budaya (historitas teks) dan dunia (social budaya pembaca) memiliki kemandirian masing-masing, artinya ketiganya terletak pada tataran horizontal bukan vertical untuk menghindari adanya sangkaan prioritas pada salah satunya.³⁸

Catatan Kritis

Untuk meletakkan posisi teoretis hermeneutik Nasr Hamid, terdapat tiga trend utama dalam hermeneutik Qur'an selama ini: pertama, teori yang berpusat pada penulis (Tuhan-penulis), yakni bahwa makna adalah arti yang "dimaksudkan oleh penulis". Ini melahirkan interpretasi literal dan cenderung menggunakan pendekatan otoritatif keagamaan, yakni bahwa yang paling mengetahui "maksud penulis" adalah Rasulullah, kemudian sahabat, tabi'in dan seterusnya para ulama sebagai pewaris Nabi. Pembaca akan sulit mengetahui "maksud" penulis itu tanpa bantuan otoritas keagamaan tersebut. Kedua teori yang berpusat pada teks, yakni bahwa makna suatu teks ada pada teks itu sendiri. "Maksud penulis" tidaklah terlalu penting disini, karena begitu teks lahir, ia telah terlepas dari penulisnya. Penulis sudah tidak aktif lagi. Ketiga, teori yang berpusat pada pembaca, yakni bahwa makna suatu teks adalah apa yang mampu diterima dan diproduksi oleh pembacanya, dengan segala horizon pengetahuan dan pengalaman hidupnya. Yang terpenting adalah bagaimana teks berfungsi di dalam suatumasyarakat pembacanya. Dalam konteks teori ini sakan-akan Nasr Hamid berpihak kepada teori ketiga³⁹.

³⁷ *Ibid*, hlm 118-119.

³⁸ Nasr Hamid Abu Zaid, *Al-nash, wa al-Sulthah, wa al-Haqiqah, (Teks Otoritas Kebenaran)*, terjemah Indonesia oleh Sunarwoto Dema, LKiS, Yogyakarta, 2003, hlm 103. Dalam sampul belakang edisi terjemahan ini, tertulis; "Teks bukanlah satu-satunya medium yang memiliki otoritas untuk memperoleh kebenaran".

³⁹ Muh. Nur Ichwan, "Al-Qur'an Sebagai Teks", dalam Abdul Mustaqim (ed), *Studi Al-Qur'an Kontemporer Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002, hlm 164-165.

Tetapi jika diamati lagi, maka sesungguhnya Nasr Hamid berpihak kepada teori ketiga.

Pendapat Nasr Hamid sangat dipengaruhi oleh Abdul Qahir Al-Jurjani, seorang kritikus sastra yang bermadzhab Syafi'iyah Asy'ariyah yang sangat dikaguminya. Dari Al-Jurjanilah berakar pendekatan yang mengandaikan bahwa Qur'an adalah perkataan (kalam) yang mengikuti aturan-aturan general sebagaimana perkataan lainnya (manusia). Namun Nasr Hamid, lebih jauh berpendapat bahwa Al-Qur'an adalah "produk budaya" pendapat yang melahirkan banyak kecaman dan tuduhan kafir.

Sebenarnya argumen yang dibangun oleh Nasr Hamid tentang Al-Quran sebagai produk budaya kurang meyakinkan, bukan hanya bagi para Islamis, tetapi juga bagi intelektual muslim liberal. Pertama Nasr Hamid, lebih menekankan pada pendekatan sebab akibat dan subjek-objek. Pendekatan semacam ini sudah mulai ditinggalkan orang, karena pada level empiris, tidak selalu suatu sebab yang sama melahirkan akibat yang sama, atau tidaklah selalu suatu akibat yang sama dilahirkan oleh suatu sebab yang sama. Juga pendekatan subjek-subjek banyak dikecam oleh para pemikir posmodernis, karena ia mengandaikan diskriminasi dan dominasi, yakni diskriminasi dan dominasi subjek dan objek, padahal subjek sebenarnya adalah objek bagi subjek yang lain, dan apa yang dianggap sebagai objek sebenarnya adalah subjek bagi dirinya.

Kedua pendapat ini mengandaikan dualisme kebenaran, yakni kebenaran teologis dan kebenaran empiris. Pada satu sisi Abu Zaid sejalan dengan Mu'tazilah yang mengatakan bahwa Al-Qur'an adalah kalam yang diciptakan (*created word*) oleh Allah. Dalam kaitan ini, pendapatnya tentang wahyu betapapun dia menggunakan analisis komunikasi sejalan dengan pendapat resmi ortodoksi, bahwa Al-Qur'an diwahyukan Allah kepada Muhammad melali Jibril dengan menggunakan bahasa Arab. Perbedaannya adalah penjelasan bahwa Allah sebagai pengirim atau pembicara (*sender*), Muhammad sebagai penerima (*receiver*), Jibril sebagai media (*channel*), dan Bahasa Arab sebagai kode komunikasi. Pada sisi lain, Abu Zaid juga berpendapat bahwa Al-Qur'an adalah "produk budaya". Tentu hal ini berkaitan dengan kebenaran empiris, yakni pada level budaya, Al-Qur'an tidak bisa melepaskan diri dari keberadaannya sebagai salah satu unsur yang lahir

dari rahim budaya abad ke-7. Namun ada yang hilang dalam argumentasi Abu Zaid, yakni pengkaitan secara koheren antara argumen “penciptaan” (*creation*) kalam Allah dan “produksi” (*production*) teks Al-Qur’an oleh budaya yang melingkupinya. Keduanya seakan merupakan argumen yang terpisah.

Penutup

Nasr Hamid Abu Zaid merupakan salah satu tokoh yang mencoba menjabarkan probematika teks suci dan penafsirannya. Ia berupaya memecahkan problem ini dengan segala perangkat metodologi yang dimilikinya dengan menggunakan kritik wacanakontemporer melalui penggunaan disiplin semiotika dalam mengkaji teks bahasa sebagai sistem dan penggunaan disiplin hermeneutika dalam mengkaji penafsirannya. Nasr Hamid tidak begitu saja menerima metodologi kontemporer ini, tetapi ia juga mencari pendasaran bahwa metodologi kontemporer itu memiliki kemiripan dengan metodologi serupa yang telah dikembangkan oleh ulama-ulama bahasa.

Hal terpenting yang perlu dilakukan wacana Islam kontemporer adalah mencari dan menggali akar-akar kritis dalam *turats* untuk dijadikan landasan bagi pengembangan wacana kontemporer dan membangun *turats* baru yang lebih mampu berdiri tegak berhadapan dengan *turats* Barat kontemporer. Pencairan akar-akar itu, memerlukan sarana melalui penggunaan metodologi kajian dan penafsiran yang berkembang di Barat.

Berkaitan dengan semiotika modern yang digagas oleh de Saussure, Nasr Hamid menegaskan bahwa Abdul Qahir Al-Jurjani lebih dahulu daripada de Saussure dalam mengonsepskan hubungan antara kata dan realitas sebagai hubungan tidak langsung, tetapi hubungan yang terjadi melalui suatu citra akustik.

Pernyataan Nasr Hamid tentang Al-Qur'an sebagai produk budaya (*Culture product*) harus dipahami di dalam seluruh konteks metodologis yang dipakainya untuk memahami teks dan menafsirkannya. Tanpa mengetahui seluruh kerangka metodologis yang ia pakai, seseorang akan gagal memahami alur pikirannya. Kesalahpahaman dalam memahami

pendapat seseorang adalah hal biasa, tetapi kalau kesalahpahaman itu kemudian diteruskan dengan upaya pembungkaman terhadap substansi pendapat itu dan penistaan terhadap yang berpendapat, hal itu merupakan peristiwa luar biasa dan patut disesalkan.

Dengan menentukan hakikat interaksi teks Al-Qur'an dengan sistem budayanya, Nasr Hamid Abu Zaid berhasil menunjukkan dinamika yang diciptakan teks tersebut pada berbagai fase dan aspeknya. Keberhasilan ini pada gilirannya mengantarkan pada pemahaman yang lebih jelas mengenai mekanisme yang digunakan teks Al-Qur'an dalam melakukan transformasi budaya. Lebih jauh, ia juga memungkinkan Abu Zaid untuk merumuskan teori pembacaan produktif terhadap teks yang mampu melampaui segenap proyeksi ideologis terhadap teks oleh berbagai wacana agama, baik klasik maupun kontemporer.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdul Muhaimin, (ed), *Studi Al-Qur'an Kontemporerer Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002.
- Adnin Armas, *Metodologi Bibel Dalam Studi Al-Qur'an*, Jakarta: Gema Insani, 2005.
- Nashr Hamid Abu Zaid, *Teks Otoritas Kebenaran (Al-Nash, wa al-Sulthah, wa al-Haqiqah)*, Penerjemah oleh Sunarwoto Dema, Yogyakarta: LKiS, 2003.
- _____, *Tekstualitas Al-Qur'an Kritik Terhadap Ulumul Qur'an, (Ma'fhum al-Nash)* Penerjemah Khoiron Nahdliyyin, Yogyakarta: LKiS, Cetakan ke-4, 2005.
- _____, *Naqd al-Khitab al-Dini*, Kairo: Sina li al-Nashr, 1992.
- _____, *Isykaliiyyat al-Qira'at wa Alliyat al-Ta'wil*, Penerjemah Muhammad Manshur, LKiS, Yogyakarta, 2004.
- _____, *Kritik Wacana Agama*, Penerjemah Khoiron Nahdliyyin, Yogyakarta: LKiS, 2003.
- _____, *Al-Qur'an Hermeneutik dan Kekuasaan*, Penerjemah Dede Iswadi, dkk, Bandung: Korpus, 2003.

- M. Aunul Abid Shah (ed), *Islam Garda Depan: Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah*, Bandung: Mizan, 2001.
- Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca*, Oxford: Oxford University Press, 1953
- Nur Kholis Setiawan, M, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2006.
- Sahiron Syamsuddin (Ed), *Hermeneutika Al-Qur'an dan Hadis*, Yogyakarta: eLSAQ, 2010.
- Sahiron Syamsuddin, dkk, *Hermeneutika Al-Qur'an Mazhab Yogya*, Yogyakarta: Islamika, 2003
- Samsul Munir Amin, *Rekonstruksi Pemikiran Dakwah Islam*, Jakarta: Amzah, 2008.
- _____, *Mukjizat Al-Qur'an Tentang Arkeologi*, Wonosobo: LP3M UNSIQ, 2011.
- Tholhatul Choir, Ahwan Fanani (ed), *Islam Dalam Berbagai Pembacaan Kontemporer*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.