



Hermeneutika al-Qur'an Nasr Hamid Abu Zaid: Suatu Pembacaan Hermeneutis Kritis

M. Abd. Rouf¹

¹Universitas Nahdlatul Ulama Blitar, Indonesia

Email: abdulroufridhwan@gmail.com

Informasi artikel	ABSTRACT
<p>Sejarah artikel: Diterima 12 November 2023 Revisi 17 November 2023 Dipublikasikan: 02 Desember 2023 DOI</p> <p>Kata kunci: Religion, Hamid Abu Zaid, Hermeneutika, tradition</p>	<p>As a way of life, religion—recitation on it through primary texts: the Qur'an and hadith—is always interesting to learn. Moreover, they are not only seen as a source of the truth but also as the axis of all religious activities. Therefore, define, read, and interpret them according to the needs of the times is an inevitability. Of course, recitation on it must be accompanied by scientific awareness of tradition in order to produce a current contextual understanding. This paper aims to examine the hermeneutics of al-Qur'an, based on Nasr Hamid Abu Zaid's thought in masterpieces . Based on the comparative thought's method and critical analysis, concluded that learning religion—and the texts on it—requires an inclusive perspective, 1). Differentiation between religion and religious thought based on scientific awareness of tradition, 2). Viewing the Qur'an as a text in which various cultural variables are involved in its formation; 3). There are three semantis levels in producing meaning; historical meaning, metaphorical meaning, and semantic inner meaning.</p>
Keyword:	ABSTRAK
<p>Pengeluaran Per Kapita, Indeks Pembangunan Manusia, dan Produk Domestik Regional Bruto.</p>	<p>Sebagai pedoman hidup, agama—dan pembacaan atasnya melalui teks-teks primernya: al-Qur'an dan hadits—senantiasa menarik untuk dikaji. Apalagi ia tak hanya dipandang sebagai sumber kebenaran tetapi juga sebagai poros segala aktifitas umat beragama. Oleh sebab itu, mendefinisikan agama, membacanya, dan menafsirkannya sesuai dengan kebutuhan zaman adalah suatu keniscayaan. Tentu pembacaan atasnya, musti diiringi dengan kesadaran ilmiah terhadap <i>tradisi</i>. Ini tidak lain, agar menghasilkan pemahaman yang kontekstual saat ini. Tulisan ini hendak mengkaji hermeneutika pembacaan agama (al-Qur'an), dengan berbasiskan pada pemikiran Nasr <u>H</u>amid Abu Zaid dalam karya-karyanya. Dengan mendasarkan metode komparasi pemikiran dan analisis kritis, didapati kesimpulan bahwa untuk membaca agama—dan teks-teks yang ada di dalamnya—secara kontekstual diperlukan cara pandang yang inklusif, 1). Deferinisiasi antara agama dan pemikiran keagamaan dengan mendasarkan pada kesadaran ilmiah terhadap tradisi, 2). Memandang al-Qur'an sebagai teks di mana dalam pembentukannya melibatkan berbagai macam variabel kebudayaan; 3). Ada tiga level semantis dalam memproduksi makna, makna historis, makna metaforis, dan makna batin semantis</p>

Pendahuluan

Semenjak era kebangkitan Islam, bahkan hingga kini fenomena mendefinisikan agama sebagai elan kebangkitan adalah suatu hal yang tak kunjung reda. Agama dalam konteks ini, tak hanya dipandang sebagai sumber kebenaran moral semata, tetapi ia juga dianggap sebagai poros segala aktifitas yang menentukan perjalanan umat sepanjang sejarahnya. Anggapan demikian ini tak lantas berujung pada kenihilan tanpa sebab. Oleh karena fakta-fakta sejarah menunjukkan kepada kita bahwa berkat keyakinan terhadap agama, upaya pemahaman terhadap agama itu kian marak tak bertepi. Berjibun-jibun atau bahkan beribu-ribu karya para sarjana Islam lintas disiplin dan zaman memenuhi daftar kekayaan khazanah Islam, yang kemudian kita sebut dengan *'turâts'*. Secara sosiologis, hal ini menunjukkan bahwa semangat beragama di dalam tubuh umat Islam tak bisa dibatasi oleh spasio-temporal waktu. Mereka akan selalu membentuk prinsip-prinsip pemahaman yang diorientasikan untuk menguak struktur pesan yang tersembunyi di dalam agama.

Penguakan struktur pesan itu, dalam kenyataannya bukanlah sesuatu hal yang statis dan anti perubahan. Ia akan selalu berubah seiring dengan kebutuhan-kebutuhan zaman yang menjadi tempat di mana pesan itu akan dikuak. Tentunya, hal demikian itu akan mengandaikan perbedaan cara baca, metode, dan konsepsi dalam memahami kandungan literal al-Qur'an dalam setiap fase sejarahnya. Begitupula cara pandang terhadap bangunan *turâts* Islam klasik itu, sebanding lurus dengan evolusi budaya dan zaman. Munculnya ragam ilmu-ilmu al-Qur'an, dan seabrek korpus tafsir dengan berbagai madzhabnya adalah bukti faktual dari fenomena tersebut.

Fenomena semacam ini dalam bilangan sejarahnya bukanlah fenomena tunggal dan hanya dimiliki oleh kelompok tertentu saja. Fenomena itu lebih tepatnya menunjukkan tingkat kesadaran keberagamaan yang plural dalam tradisi peradaban Islam. Hal

demikian, juga menunjukkan bahwa perbedaan dalam hal pemikiran, madzhab, merupakan sebuah tradisi yang sangat diapresiasi oleh setiap insan. Tak pelak bila kemudian ragam perbedaan itu justru menjadi 'imunisasi' bagi lahirnya keilmuan Islam yang sedemikian menyeruak dalam relung-relung kebudayaan Islam klasik. Ijtihad sebagai sarana kemajuan agama, dan peradaban adalah ciri khas sekaligus tumpuan dasar bagi seseorang dalam memahami agama, yang berarti memahami al-Qur'an dan al-Hadits.

Kenyataan yang gumilang ini dalam banyak kesempatan justru—kalau boleh dikatakan—dimonopoli oleh penafsiran-penafsiran konservatif terhadap agama. Sementara sebuah penafsiran yang mencoba menghadirkan pemahaman lain yang lebih produktif dan progresif tak memiliki ruang untuk bergerak. Akar-akar situasi demikian, merupakan gejala laten akibat umat sudah cukup puas dengan mencukupkan diri dari hasil capaian ulama tempo dulu. Terlebih, ditiupkannya adigung ilusif 'pintu ijtihad' telah usai semenjak berabad-abad lalu, semakin memberikan keyakinan kepada mereka bahwa umat zaman sekarang sudah tak kualifikatif lagi melakukan 'ijtihad' sebagaimana ulama terdahulu melakukannya. *Syahdan*, kebakuan ijtihad pun kemudian hanya dimiliki dan dimonopoli oleh kelompok yang memiliki otoritas dominan dalam menentukan gerak realitas wacana agama: kelompok konservatif.

Tidak adanya kesadaran dan pemahaman mendasar mengenai konsep ijtihad dalam watak kesejarahannya menimbulkan semacam krisis pemahaman ilmiah terhadap tradisi. Historisasi tradisi [*turâts*] dalam bingkai pemahaman ini direduksi sedemikian rupa menjadi sebetuk kristal pemikiran yang tak bisa diubah. Akibatnya, tradisi yang *notabene*-nya adalah hasil pemahaman ulama klasik terhadap agama menjadi dikultuskan bak kitab suci itu sendiri. Melakukan pembacaan kritis atasnya dianggap sebagai suatu tindakan yang tabu, dan oleh

karenanya dianggap menghilangkan sisi lain dari Islam.

Pemahaman yang *arbitre* semacam ini dalam sosiologi wacana pemikiran jelas-jelas bisa dikatakan telah terjadi pengkaburan eksistensi dari masing-masing identitas agama dan pemahaman agama. Ketiadaan pemisahan secara tegas antara kedua entitas itu acapkali menggiring khalayak kepada teologisasi pemahaman agama dan pada saat yang sama, profanisasi agama dalam wilayah keseharian wacana agama itu sendiri. Bagaimana tidak, agama kemudian dianggap menyeramkan oleh umat. Alih-alih memahaminya, memandang dan mendekatinya saja adalah hal yang sangat tabu. Agama dengan demikian, kehilangan visi antro-profetiknya untuk menyapa umat.

Upaya merumuskan kembali wajah agama yang santun seolah menjadi kenyataan yang tak bisa ditawar. Oleh karenanya, kembali kepada bangunan primer Islam, al-Qur'an seraya melakukan pembedaan yang tegas antara agama dan pemikiran agama dalam pandangan Abu Zaid adalah jalan paling efektif untuk meneguhkan kembali identitas Islam yang humanis. Karena bila yang pertama, agama berarti tumpuannya adalah al-Qur'an pada dasarnya adalah entitas yang sakral dan pokok, sementara yang kedua, pemahaman agama bisa dikategorikan sebagai cabang dan oleh sebab itu ia profan, terbentuk dari dialektika pemahaman manusia terhadap agama melalui situasi partikular zaman tertentu.

Kembali kepada entitas pertama, al-Qur'an bukan berarti menegasikan entitas kedua, *turâts* secara serampangan. Bagaimanapun juga, entitas kedua itu adalah entitas yang mempengaruhi pola kesadaran dan karakter kita sebagai umat Islam selama ini. Memperlakukan *turâts* secara proporsional dan menempatkannya dalam ruang sejarah tertentu, tanpa mentakdiskannya adalah tugas umat Islam saat ini. Karena, sikap yang benar dalam mengapresiasi *turâts* itu bukanlah dengan menghormati-mentakdiskannya, akan

tetapi lebih suatu sikap simpati kritis. Dengan sikap semacam ini diharapkan dapat menimbulkan kesadaran ilmiah terhadap *turâts*, suatu kesadaran yang bertumpu pada dimensi dasar-dasar apa yang membentuknya, dan faktor apa saja yang turut andil dalam gerak perkembangannya hingga sampai ke tangan kita.² Kalau tidak demikian, sama halnya dengan menabur ruh pembaharuan akan tetapi kosong dalam bentuknya, dan kerap terjebak kepada kubangan ideologis. Sebuah adigium bahwa pembaharuan yang dilandasi dasar ideologis, tanpa bertumpu pada kesadaran ilmiah terhadap tradisi [*turâts*], tak kalah bahayanya dengan sikap taklid³ harus menjadi ruh dalam kesadaran kita.

Oleh karena itu, dalam tulisan ini akan lebih tepat bila kita coba menelusuri satu jejak tokoh, Nasr Hamid Abu Zaid, yang selama kiprah intelektualnya dinilai kontroversial dan ber-nash dalam memahami bahasa agama. Pemilihan sosok tokoh ini, bukan tanpa alasan, sebab ia sebagai representasi intelektual sekaligus akademik, yang menyuarakan betapa pentingnya memahami basis keagamaan —al-Qur'an, hadits, dan *turats*—secara ilmiah dan kontekstual tanpa tercerabut dari akar tradisinya.

Tentu, lantaran kajian ini adalah kajian tokoh dan pemikiran, maka metode yang digunakan untuk mengkaji adalah pendekatan komparatif pemikiran dan analisis kritis. Sedangkan jenis penelitian ini menggunakan studi pustaka, yaitu dengan memfokuskan pada karya-karya primer Nasr Hamid Abu Zaid, dan karya-karya pendudukng lain yang terkait dengannya.

Metode Penelitian

Melihat karakter kajiannya, penelitian ini lebih mengarah pada menggunakan studi literatur (*library research*) dan analisis wacana

² Nasr Hamid Abu Zaid, *Mafhûm al-Nas Dirâsah fi 'Ulûm al-Qur'an*, Beirut, al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, cet. VII, 2000, h. 17

³ *Ibid*,

(*discourse analysis*). Studi literatur ini diawali dengan penelaahan secara langsung terhadap karya-karya tokoh yang sedang dikaji, juga mengambil informasi dari buku-buku, catatan-catatan yang mengkaji tentang tokoh tersebut. Setelah mendapatkan informasi yang dibutuhkan mengenai tokoh dan pemikirannya tersebut, maka langkah selanjutnya adalah dengan menganalisis wacana yang ia bentangkan dalam karya-karyanya tersebut. Analisis wacana (*discourse analysis*) ini penting, lantaran dengannya, peneliti dapat mengetahui pesan atau makna yang dikehendaki oleh seorang tokoh, serta memaparkannya; dan pada saat bersamaan bisa mengapresiasi dan mengkritiknya secara terukur.

Hasil dan Pembahasan

Skesta Biografi, Intelektual, dan Karya

Abu Zaid, demikian nama panggilnya, dilahirkan di sebuah desa Quhâfa, salah satu wilayah bagian kota Thanta, Mesir, pada tanggal 10 Juli 1943. Ia tergolong dari keluarga yang sangat sederhana. Konon, latar belakang orang tuanya adalah seorang petani asli yang karena berbagai alasan pindah profesi menjadi seorang pedagang di daerahnya. Ketika hampir mencapai usia 14 tahun, ia ditinggal sang ayah menemui Rab-Nya. Pada saat yang sama pula, ia baru mulai memasuki tes ujian masuk madrasah I'dadiyah.⁴

Perjalanan intelektualnya begitu berliku. Tak selancar seperti apa yang ia harapkan. Oleh karena, keinginan kuat untuk melanjutkan sekolah ke tingkat menengah dan kemudian segera memasuki universitas, untuk sementara waktu terjanggal oleh keinginan orang tua yang menghendakinya masuk ke sekolah teknik. Dalam pandangan orang tuanya, sekolah teknik dapat menjamin

kehidupan masa depannya kelak. Dan dapat pula membantu saudara-saudaranya yang masih kecil.

Kendatipun begitu, cita-cita untuk masuk ke sekolah menengah tidaklah pupus. Selepas lulus dari sekolah teknik, kira-kira tahun 1960 Abu Zaid muda masuk ke sekolah menengah dan lulus pada tahun 1968. Di tahun kelulusannya ini, ia langsung melanjutkan jenjang strata S-1 dan mendapatkan gelar *licence* pada tahun 1972. Beberapa tahun berikutnya, tepatnya 1976 Abu Zaid merampungkan strata masternya di Universitas yang sama dengan tesis: *Al-Ittijâh al-Aqli fi al-Tafsîr; Dirâsah fi Qadliyah al-Majâz fi al-Qur'an 'Inda al-Muktazilah*. Begitupun strata doktoralnya ia habiskan di Universitas yang sama pada tahun 1981 dengan disertasi: *Falsafat al-Takwîl; Dirâsah fi al-Takwîl al-Qur'an 'Inda Muhyidin Ibnu Arabi*.⁵ Pada tahun 1988 Abu Zaid diangkat menjadi asisten profesor, dan pada tahun-tahun berikutnya, 1995 ia diangkat menjadi profesor meski hanya seumur jagung, kira-kira 2 minggu, oleh karena bukunya yang ketiga *Mafhûm al-Nas Dirâsah fi 'Ulûm al-Qur'an* dinilai menghancurkan sendi-sendi keyakinan umat Islam mengenai al-Qur'an.

Dalam catatan perjalanan hidupnya, sebelum menyelesaikan strata doktoralnya, Abu Zaid pernah mendapatkan kehormatan untuk belajar di Universitas Pennsylvania, Philadelphia Amerika Serikat selama dua tahun, antara tahun 1977-1979. Selama tinggal di Amerika ini, Abu Zaid banyak bersinggungan dengan temuan-temuan linguistik kontemporer, termasuk metode hermeneutika. Tak hanya itu, semenjak muda Abu Zaid juga telah dikenal turut mendirikan komunitas sastra yang ada di Thanta dan aktif di dalamnya. Dari komunitas ini, ia kemudian mengenal dan membaca karya tokoh-tokoh semisal Thaha Husein, Sukri 'Iyad, Abbas

⁴ Mahmud Fauzi, *Nasr Hamid Abu Zaid Baina al-Kufr wa al-Iman*, Kairo, Dar al-Raid li al-Nasyr, tt. h. 10-14

⁵ Nasr Hamid Abu Zaid, *al-Khitâb wa al-Takwîl*, Beirut, al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi, cet. III, 2006, h. 217

Mahmud al-‘Aqad, Sayid Qutb, dan lain sebagainya.⁶

Abu Zaid memiliki sejumlah karya baik berupa bentuk buku maupun artikel-artikel yang tersebar di sejumlah majalah. Sekedar menyebut dari sederet karya-karyanya tersebut semisal: *Al-Ittijâh al-Aqli fi al-Tafsîr; Dirâsah fi Qadliyah al-Majâz fi al-Qur'an 'Inda al-Muktazilah, Filsafat al-Takwîl; Dirâsah fi al-Takwîl al-Qur'an 'Inda Muhyidin Ibnu Arabi, Mafhûm al-Nas Dirâsah fi 'Ulûm al-Qur'an, Naqd al-Khitâb al-Dini, Isykâliyâh al-Qirâ'ah wa Aliyâ al-Takwîl, Al-Imam al-Syafi'i wa ta'sîs al-Ideolojia al-Wasatiyah, alTafkîr fi Zaman al-Takfîr, al-Nas wa al-Sulthah wa al-Haqîqah; Irâdah al-Ma'rifah wa Irâdah al-Haimanah, al-Khithâb wa al-Takwîl, Dawair al-Khauf* dan lain sebagainya.

Hermeneutika al-Qur'an;

Dimensi Antropo-Tekstualitas Teks

Dalam kerja ilmiah ini, sikap yang musti diambil oleh seorang pengkaji al-Qur'an adalah melakukan pengukuhan terhadap kesadaran ilmiah terhadap *turâts*, terutama *turâts* ilmu-ilmu al-Qur'an. Tanpa adanya kesadaran semacam ini setiap pembacaan al-Qur'an tak akan mampu memberikan sumbangsih kepada tradisi Islam. Justru, ia rentan terjebak gelombang sofistifikasi intelektual yang tak berkesudahan. Kesadaran ilmiah terhadap *turâts* dalam kacamata Abu Zaid harus diawali dengan melakukan eksplisitasi terhadap eksistensi dan identitas konsep teks dalam tradisi ilmu-ilmu al-Qur'an.

Identifikasi konsep teks itu dalam pemikiran Abu Zaid dilatarbelakangi oleh kenyataan bahwa peradaban Arab-Islam pada hakikatnya adalah peradaban teks. Dalam pengertian lain, dasar-dasar ilmu dan budaya Arab-Islam tumbuh dan berkembang dimana teks menjadi titik pusatnya. Hal ini bukan berarti teks adalah pembentuk murni

peradaban. Karena teks apapun itu pada dasarnya hanyalah sesuatu yang diam dan tak akan bersuara bila tidak ada dialektika dengan unsur-unsur di luar teks itu. Jadi dapat dikatakan bahwa terbentuknya peradaban dan kebudayaan Arab-Islam merupakan hasil dari dialektika manusia dengan realitas dengan segala struktur yang melingkupinya di satu sisi, dan dialektikanya dengan teks di sisi yang lain.⁷

Kenyataannya demikian, tentu menegaskan bahwa sedari awal peradaban Islam memiliki suatu sistem konsep teks yang demikian integral dalam kebudayaan itu sendiri. Suatu sistem yang bekerja dalam penelusupan tentang hakikat teks dan metode-metode interpretasinya. Hanya saja, adanya kenyataan itu dalam tradisi kita tak sepenuhnya disadari oleh kebanyakan ulama klasik. Kalaupun disadari, adanya konsep teks itu dalam penilaian Abu Zaid belum mendapatkan kajian yang semestinya yang mampu mengeksplorasi secara mendalam bangunan teks al-Qur'an.

Hemat Abu Zaid, tak adanya perhatian penuh terhadap konsep teks merupakan akumulasi logis dari dominasinya anggapan bahwa ilmu-ilmu dalam Islam – ilmu al-Qur'an dan ilmu al-Hadits –masuk dalam kategori ilmu yang sudah matang dan usai. Generasi setelahnya tak memiliki ruang apa-apa yang dapat disumbangkan kepada capaian generasi tua. Sehingga generasi muda tak memiliki otoritas interpretatif kepada al-Qur'an selain mengungkapkan apa yang sudah disampaikan oleh generasi tua. *Walhasil*, hasil interpretasi yang ada selama ini lebih cenderung kepada penafsiran dominan, dan sarat dengan kepentingan ideologis-saklek.

Pengkajian konsep teks, sejatinya merupakan upaya mengkaji al-Qur'an dari sudut hakikat dan sifat al-Qur'an dimana ia dipandang sebagai teks bahasa. Hal ini berarti

⁶ *Ibid*, h. 223

⁷ Nasr Hamid Abu Zaid, *Mafhûm al-Nas Dirâsah fi 'Ulûm al-Qur'an, op. cit.*, h. 9

bahwa kajian-kajian semacam ini dapat dikategorikan sebagai kajian kesusastraan terhadap al-Qur'an dimana al-Qur'an diperlakukan, sebelum dianggap sebagai refrensial bagi seluruh persoalan manusia, sebagai kitab Agung berbahasa Arab. Asumsi demikian, dalam pandangan Abu Zaid sebetulnya bukanlah seruan baru yang tak memiliki akar-akar kajiannya. Hal ini sebagaimana pengakuannya sendiri, ia sangat terpengaruh dan terobsesi untuk melanjutkan dan mengembangkan lebih jauh terhadap apa-apa yang pernah digagas oleh Amin al-Khuli. Karena dalam pandangan Amin al-Khuli, lokus utama kajian al-Qur'an adalah membicarakan pengaruh abadi kesusastranya, oleh karena ia dianggap sebagai kitab stilistika Arab yang paling sakral sepanjang sejarah kitab-kitab suci.⁸

Bentuk pengembangan teori kajian yang pernah digagas Amin al-Khullu ini, setidaknya dapat kita telusuri dari obsesi Abu Zaid untuk mengaitkan pembacaan tradisi ilmu-ilmu al-Qur'an dengan metodologi ilmiah kontemporer. Karena dalam pandangannya, kajian-kajian yang ada selama ini hingga dari para sarjana klasik pun masih cenderung bersifat diskriptif, dan dalam banyak hal terkesan apologetik. Metode-metode semacam ini pada dasarnya sama halnya mengkaji al-Qur'an dalam satu dimensi menurun yang tak memiliki kepekaan untuk siapa al-Qur'an diturunkan.

Kesan apologetik itu setidaknya dapat ditemukan dalam bab-bab pembahasan mengenai ilmu-ilmu al-Qur'an yang selalu menempatkan pembahasan tentang yang memfirmankan teks [Tuhan] dalam prioritas utama. Kemudian diikuti dengan pembahasan sang penerima teks [Muhamad], baru setelah itu dilanjutkan dengan pembicaraan mengenai realitas penerima teks dan dimana teks itu diturunkan di bawah simpul *asbâb al-Nuzûl*, *Nâsikh* dan *Mansûkh*, *Makki* dan *Madani*. Kajian-kajian semacam ini dalam pandangan

Abu Zaid pada akhirnya tak mampu melahirkan metode interpretatif yang signifikan dalam memahami teks suci al-Qur'an. Yang ada hanyalah sang penafsir akan terjerumus ke dalam pendapat-pendapat retorik dan siap saji yang memungkinkan terseret jauh ke dalam pusaran ideologis.⁹

Oleh sebab itu pula, metode-metode semacam ini dalam kerja ilmiahnya tak mampu menguak struktur signifikansi teks dan hakikat ontologis teks dalam kesejarahannya. Wajar saja bila kemudian ulama klasik kita dan umat Islam tak mampu memanfaatkan teks al-Qur'an secara maksimal demi kemanusiaan manusia dan sebagai piranti kemajuan peradaban manusia kontemporer. Orientasi mengkaji al-Qur'an dalam konteks demikian harus segera beranjak ke arah yang lebih humanis-antroposentris bahwa al-Qur'an pada dasarnya adalah kitab yang diturunkan untuk manusia dan kepentingan manusia itu sendiri, bukan untuk kepentingan Tuhan.

Upaya mengkaji al-Quran dengan bertolak asumsi semacam ini mengantarkan Abu Zaid untuk mendekati al-Qur'an dari sisi-sisi humanitasnya dimana teks al-Qur'an pada awalnya tak dipandang sebagai sistem ontologis ketuhanan. Akan tetapi teks dalam aras ini dipandang sebagai sistem tanda linguistik yang mewujud dalam konteks-konteks realitas budaya tertentu dan berdasar konvensi bahasa tertentu pula, bahasa arab. Memandang teks al-Qur'an sebagai sistem tanda linguistik bukan berarti mengingkari sumber otentik-ontologis teks al-Qur'an, bahwa ia memang berasal dari Tuhan. Penggunaan pendekatan linguistik ini dalam pandangan Abu Zaid hanya untuk mengungkap peran struktur kebenaran teks yang dimainkannya dalam kebudayaan.¹⁰

Kebenaran teks dalam konteks ini, hemat Abu Zaid bukanlah kebenaran metafisis teks yang berada dalam ruas keimanan orang-

⁸ *Ibid*, h. 19

⁹ *Ibid*, h. 26

¹⁰ *Ibid*, h. 27

orang yang mempercayainya, tetapi kebenaran yang ditimbulkan oleh teks dalam fungsinya sebagai teks hegemonik dan melampaui ruang peradaban dan mempengaruhi kebudayaan-kebudayaan lain. Bagaimanapun juga, sesuai dengan mazhab antropomorfisme, Tuhan bukanlah objek yang dapat dikaji secara ilmiah. Pembuktian kebenaran Kalam Ilahi ini hanya dapat dilakukan melalui dimensi budaya beserta struktur realitas yang melingkupnya: ekonomi, sosial-politik, tradisi dan bahasa. Hal demikian, sebetulnya membuat Abu Zaid hendak melihat al-Qur'an dalam bangunannya yang polos sebelum menganggapnya sebagai kitab yang suci nan sakral.

Kalaupun kita telusuri, akar-akar pendekatan yang digunakan Abu Zaid ini memiliki frem refrensialnya dalam kajian-kajian kritik sastra-kontemporer yang berkembang di Barat di satu pihak, dan apresiasinya terhadap bangunan pemikiran Islam-rasionalis, Muktazalih, di lain pihak. Hal ini sebagaimana terlihat dalam pembelaannya terhadap ide-ide kaum Muktazilah dalam ruas karya-karyanya.

Dalam kritik sastra, Abu Zaid bisa dikatakan memanfaatkan teori linguistik seorang tokoh pendiri filsafat bahasa modern asal Swiss, Ferdinand De Saussure, untuk mendedah struktur linguistik teks dan relasinya dengan sistem linguistik-kultural yang memproduksinya. Dalam pandangan tokoh linguistik modern ini, bahasa pada hakikatnya memiliki dua sistem penandaan yang saling berkait satu sama lain, antara *langue* [*lughât*] dan *Parole* [*kalâm*]. *Langue* dengan sejumlah sistem-struktur yang mendasarinya, fonologi, morfologi, sintaksis, dan semantis merupakan sistem bahasa yang digunakan masyarakat dalam memproduksi sebuah *parole*. Ia merupakan fakta sosial yang universal dan hasil konvensi masyarakat terhadap kode-kode bahasa tertentu. Sementara *parole*, dapat diartikan sebagai aktualisasi penggunaan bahasa dalam kaitannya dengan aktifitas individu dan ia sangat partikularistik sesuai dengan tingkat

akumulasi pengalaman masing-masing yang dimiliki oleh setiap individu. Jadi dapat dikatakan bahwa *parole* dalam kaitannya dengan *langue* bersifat nyata dan partikular. Ia mencerminkan sistem kode khusus yang partikular dalam sistem universal yang terendap dalam memori masyarakat. Hal ini mengindikasikan bahwa bila *parole* merupakan salah satu sistem penyingkap dari struktur universal *langue* maka dapat dipastikan keduanya memiliki relasi dialektis dalam setiap proses pengujarannya.¹¹

Dengan meminjam kerangka linguistik De Saussure, Abu Zaid berusaha melakukan linguistikalisasi teks dalam kebudayaan, baik itu teks-teks yang bersifat monumental-agama ataupun teks-teks linguistik lain. Oleh karenanya wajar bila kemudian dalam sudut sistem penandaan semacam ini, teks-teks agama pada analisis akhirnya adalah teks-teks linguistik yang tumbuh dan sekaligus diproduksi sesuai dengan aturan-aturan sistem budaya tertentu dimana bahasa dianggap sebagai sistem semantisnya yang sentral.¹² Upaya Abu Zaid ini boleh dibilang sebagai langkah awal untuk melakukan penginvestigasian aspek signifikansi teks yang terpendam dalam relasi bahasa dan konteks teks itu. Karna sesuai dengan konsepsi penandaan antara sistem *Parole* dan *langue*, meski teks sangat terkait erat dengan sistem bahasa umum dari kebudayaan dan oleh karenanya teks itu terbentuk melalui dimensi ini, eksistensi teks tak lantas mandul dalam memproduksi tanda-maknanya sendiri. Sebaliknya, teks-teks itu justru menciptakan dinamisasi kode-kodenya sendiri, yang kemudian memungkinkannya merekonstruksi ulang unsur-unsur dari sistem semantis yang awal atau asli itu.

Implikasi teoritis klasifikasi penandaan sistem bahasa antara '*lague*' dan

¹¹ Nasr Hamid Abu Zaid, *Naqd al-Khitâb al-Dini*, Beirut, al-Markaz al-Tsaqafi al-‘Arabi, cet. III, 2007, h. 204-205

¹² *Ibid*,

'parole' itu bila dilihat dari sudut arkeologi-epistemanya hampir memiliki kesamaan dalam tradisi pemikiran Islam yang selama ini dianggap 'heretic', Muktazilah. Dalam kerangka pemikiran Muktazilah umpamanya, relasi antara teks, bahasa, dan manusia merupakan relasi yang dibangun atas aspek-aspek humanitas kemanusiaan. Manusia dalam teori ini merupakan pusat sapaan teks dan ajaran-ajarannya. Sementara bahasa dalam sudut pandangan mereka hanyalah bentuk konvensi sosial dari adanya relasi antara sistem bunyi [*nidzâm al-Shaut*] dan sistem makna [*nidzâm al-Ma'na*]. Oleh karena itu, tak berlebihan bila kaum Muktazilah mengasumsikan bahwa teks al-Qur'an termasuk dalam kategori tindakan Tuhan yang diciptakan dan berarti ia adalah makhluk [*min af'âlillah*] dan bukan ungkapan verbal dari-Nya yang bersifat kekal [*min dzâtillah*]. Dengan ungkapan lain, hubungan antara penanda dan petanda terwujud dan meng-ada karena hubungan mutual dari dalam budaya manusia itu sendiri. Dari teori ini, jelas bahwa Muktazilah berupaya memahami teks al-Qur'an dengan cara rasional melalui fakta-fakta kebahasaan dalam kebudayaan.¹³ Dengan demikian, spasio antara Tuhan dan manusia tak menjadi penghalang untuk melakukan tindak komunikasi.

Upaya Abu Zaid meminjam pendekatan linguistik-modern Barat dan memadukannya dengan pemikiran-heterodoksi klasik Islam itu dalam memahami hakikat teks al-Qur'an setidaknya dapat kita apresiasi dan kita tempatkan secara proporsional-positif. Hal ini, tentunya tak terlepas dari hasrat awalnya untuk menghilangkan 'gap' komunikasi manusia dengan Tuhan. Karena dalam amatan

¹³ Silahkan lihat lebih mendetail mengenai kajian ini dalam bukunya Nasr Hamid Abu Zaid, *Al-Ittijâh al-Aqli fi al-Tafsîr; Dirâsah fi Qadliyah al-Majâz fi al-Qur'an 'Inda al-Muktazilah*, Beirut, al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi, cet. VI, 2007. Dan lihat pula pemikiran Muktazilah tentang hakikat al-Qur'an secara langsung dalam Abdul Jabar, *Syarh al-Ushûl al-Khamsah*, ditahqiq oleh Abdul Karim Ustman, Maktabah al-Ushrah, Kairo, 2009, h. 527-535

Abu Zaid, adanya *gap* yang terlampaui menyejarah itu tak terlepas dari asumsi-asumsi teologis yang dibangun berabad-abad silam lamanya. Tepatnya, setelah pertarungan pemikiran-ideologis dimenangkan oleh kaum ortodoksi dan kekalahan diterima oleh para heterodoksi Islam: antara pemikiran ortodoksi 'keqadiman al-Qur'an' dengan pemikiran heterodoksi 'kebaharuan al-Qur'an'. Kaum ortodoks-konservatif ini, dalam konsepsi pemikirannya hendak menjauhkan segala bentuk komunikasi manusia dengan Tuhan menjadi mungkin dan realistis. Sikap demikian, tentu memiliki rentetan teologis yang turut serta mengkristalkan pemahaman literal terhadap penanda-penanda linguistik al-Qur'an yang demikian subur atas makna-makna aktual. Sehingga, asumsi kaum ortodok itu pada ghalibnya akan memenjarakan makna-makna aktual al-Qur'an dalam citra metafisik teks dan kurang abai terhadap citra antropomorfisnya.

Uraian rasional Abu Zaid itu dapat kita lihat secara tipikal mengenai pandangannya tentang konsep wahyu. Dalam pandangan Abu Zaid, proses pewahyuan yang selama ini dianggap metafisik menjadi mungkin untuk dijamah secara basah. Wahyu yang secara denotatif adalah pemberian informasi, bagi Abu Zaid bukanlah fenomena kebaharuan dalam tradisi Arab-Islam. Proses pemberian informasi ini dalam kebudayaan Arab bukanlah fenomena tunggal. Dengan ungkapan lain, setiap pemberian informasi itu dapat terlaksana dengan beragam bentuk baik melalui ucapan, tulisan, isyarat, ataupun ilham. Masing-masing makna itu memberikan sinyal khusus dalam cara-cara pemberian informasi. Oleh karenanya, sangat mungkin fenomena pewahyuan sudah menjadi tradisi dalam kebudayaan Arab tidak lagi menjadi fenomena spesifik Islam sendiri yang terputus dari tradisi pra-Islam.¹⁴ Sehingga dalam pandangan Abu Zaid, tidak ada pembedaan berarti dalam

¹⁴ Nasr Hamid Abu Zaid, *Mafhûm al-Nas Dirâsah fi 'Ulûm al-Qur'an*, op. cit., h. 31-32

konsep wahyu, baik itu dalam Islam maupun dalam tradisi Arab non-Islam.

Sungguhpun begitu, proses pewahyuan selalu mengandaikan pola komunikasi antara dua belah pihak melalui kode khusus yang sama-sama dapat dipahami oleh keduanya: pengirim dan penerima. Proses pewahyuan akan mudah dipahami bila pengirim dan penerima berada dalam satu tingkat eksistensi yang sama. Misal dari pewahyuan model ini dapat dibuktikan melalui komunikasi simbolik yang terjadi antara Maryam dengan kaumnya setelah ia melahirkan nabi Isa. Suatu ketika Maryam kembali kepada masyarakatnya dan ia pun dicerna sedemikian rupa oleh karena melahirkan seorang anak tanpa suami. Maryam pun kemudian tak berbicara sebagaimana yang dinasehatkan Tuhan kepadanya. Ia hanya memberikan isyarat dengan menunjuk kepada anaknya yang masih bayi. Akhirnya, masyarakatnya berkata ‘bagaimana mungkin kami berbicara dengan anak yang masih dalam buaian?’

Tentunya, komunikasi simbolik Maryam dengan menunjuk kepada anaknya yang masih bayi itu dalam pandangan Abu Zaid menyiratkan sebuah pesan kepada kaumnya ‘janganlah kalian bertanya kepadaku, tanyakanlah kepadanya’. Pesan itu kemudian dipahami oleh kaumnya dan mereka menjawab dengan jawaban terakhir tadi yang berisi sanggahan terhadap Maryam ‘bagaimana mungkin kami berbicara sama anak dalam buaian?’. Pesan yang ada dalam isyarat Maryam kepada kaumnya dalam pandangan Abu Zaid merupakan pesan yang menjadikan ‘isyarat’ tersebut dianggap sebagai wahyu.¹⁵

Akan tetapi, persoalan mengenai proses pewahyuan itu mengantarkan kepada sesuatu yang rumit tatkala pengirim dan penerima tidak berada dalam satu eksistensi yang sama. Dalam arti, kedua pelaku komunikasi itu dipisahkan antara dua dunia

dimana yang satu menempati eksistensi kemanusiaan dan yang lain berada dalam alam yang abstrak, jin atau malaikat. Meski demikian, konsepsi semacam ini dalam pandangan Abu Zaid merupakan fenomena umum dan biasa terjadi dalam peradaban Arab pra Islam.

Dalam sudut pandang budaya misalnya, bangsa Arab semenjak lama telah mengenal fenomena puisi dan praktek perdukunan. Kedua fenomena ini dalam nalar Arab ditahbiskan sebagai fenomena aktual dalam kaitannya dengan komunikasi manusia dengan dunia lain, Jin. Keindahan makna bait puisi dan ketepatan ramalan tak terlepas dengan kepercayaan bantuan Jin. Karena dengan kemampuannya, makhluk ini mampu menembus batas-batas pemisah antara langit dan bumi, serta memungkinkannya mencuri kabar gaib dari langit. Pengetahuan khusus ini dapat diperoleh sebagian manusia yang memiliki kualitas-kualitas tertentu yang memungkinkan proses komunikasi yang berbeda eksistensi itu menjadi mungkin.¹⁶

Adanya keterkaitan komunikasi manusia dengan jin merupakan landasan kultural bagi fenomena wahyu dalam agama itu sendiri. Bila akar-akar kultural budaya Arab tak memiliki konsep semacam itu, tentunya konsep wahyu dalam tradisi Islam tak mungkin dapat dipahami dan tak akan mungkin terjadi. Semuanya ini bagi Abu Zaid menegaskan bahwa fenomena wahyu tidak terpisah dari realitas atau melampaui hukum-hukum realitas. Justru sebaliknya, fenomena wahyu merupakan bagian dari konsep budaya dan muncul dalam bentuk konvensi manusia atas budaya itu sendiri. Oleh sebab itu, dapat dipahami bila masyarakat Arab ketika itu tidak menolak proses pewahyuan al-Qur’an atau mengingkarinya. Yang mereka tolak justru pada muatan-muatan kalam wahyu itu dan pribadi penerima, Muhamad Saw. Pada saat yang sama, kita juga bisa memahami mengapa kemudian bangsa Arab memasukkan

¹⁵ *Ibid*, h. 32-33

¹⁶ *Ibid*, h. 33-34

teks al-Qur'an pada teks-teks yang ada dalam kebudayaan mereka, baik itu teks-teks puisi, ataupun teks-teks perdukunan.¹⁷

Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa fenomena kanabian dan fenomena perdukunan dalam tradisi Arab hemat Abu Zaid bukanlah fenomena yang memiliki perbedaan yang cukup berarti. Nabi dan tukang ramal memiliki taraf yang sama. Yang membedakan antar keduanya hanyalah penyampai wahyu dan pesan komunikasi yang hendak disampaikan. Dalam fenomena kenabian penyampai wahyu adalah malaikat dan pesan yang disampaikan adalah berupa wahyu al-Qur'an. Sementara dalam konteks perdukunan penyampai adalah jin atau setan dan berita yang hendak disampaikan adalah berbentuk puisi.¹⁸

Singkatnya, pendekatan semiotis budaya itu tak hanya Abu Zaid gunakan dalam ranah yang paling sakral dalam tradisi kitab suci, wahyu. Kajian-kajian ilmu-ilmu al-Qur'an semisal *Makki* dan *Madani*, *Asbab al-Nuzul*, dan *Nasikh* dan *Mansukh* dalam pandangan tokoh kita ini tentu lebih absah untuk didekati melalui pendekatan ini. Karena ilmu-ilmu ini dalam kerja konseptualnya lebih mengafirmasi terhadap aspek-aspek historisitas teks al-Qur'an. Historisitas teks al-Qur'an dalam pandangan Abu Zaid lebih merujuk kepada dalam situasi apa al-Qur'an itu dibentuk dan membentuk budaya.

Historisitas teks al-Qur'an dalam asumsi dasarnya juga mengandaikan al-Qur'an dipahami sebagai medium '*risalah*' bagi umat manusia. Sebagai sebuah *risalah*, teks diandaikan menjelmakan dirinya menjadi pesan yang merepresentasikan hubungan komunikasi timbal balik antara pengirim dan penerima melalui pemilihan kode, sistem bahasa. Pemilihan sistem bahasa tidaklah berangkat dari ruang hampa. Tersebab bahasa merupakan perangkat sosial yang paling

penting dalam menangkap dan mengatur pola dunia. Oleh karenanya, pengirim dalam hal ini adalah Tuhan tidak mungkin dijadikan sebagai objek kajian ilmiah, maka tak berlebihan bila pintu masuk memahami hakikat dan konsep teks itu adalah realitas-budaya abad ke 6 M. Suatu masa dimana nabi menerima wahyu.¹⁹ Disamping, karena realitas merupakan jantung pengendali bagi setiap gerak manusia dan kebudayaannya.

Oleh sebab itu, tidak mungkin mengkaji bahasa teks terpisah dari kerangka budaya. Hal demikian ini, mengandaikan keyakinan terhadap sumber metafisik teks menjadi mungkin dan tidak bertentangan dengan analisis teks itu sendiri. Sehingga pemahaman ilmiah terhadap fenomena teks adalah keniscayaan. Singkatnya, al-Qur'an sebagai sebuah teks sedari awal dalam proses keterbentukannya tak terlepas dari peran lokalitas budaya. Dan pada saat yang bersamaan, al-Qur'an pun juga memproduksi budaya meliputi proses penundukan budaya pada status ontologis teks al-Qur'an. Jadi sangat mungkin dengan pendekatan-pendekatan linguistik ini bila al-Qur'an ditelisik dari sisi-sisi historisitas teks mencerminkan produk budaya. Dalam pengertian, al-Qur'an sebagai sebuah teks terbentuk dalam realitas dan budaya selama kurang lebih dua puluh tahun.²⁰

Teori Interpretasi Hermeneutis;

Ke arah Pembacaan Produktif

Bila kenyataan di atas menunjukkan bahwa sebagai sebuah teks agama, al-Qur'an dalam sudut sosio-keterbentukannya adalah produk budaya, tentu hal demikian menjadikan setiap olah penafsiran teks musti tunduk kepada mekanisme-mekanisme yang diciptakan oleh teks sendiri dalam memproduksi sebuah makna. Mekanisme-

¹⁷ *Ibid*,

¹⁸ *Ibid*, h. 37-38

¹⁹ *Ibid*, h. 24

²⁰ *Ibid*,

mekanisme itu dalam sudut sosiologisnya terbentuk sebanding ketika teks pertama kali dibentuk oleh budaya. Dalam ungkapan lain, jika pada fase awal keterbentukan teks budaya memainkan peranan yang sedemikian dominan dimana budaya sebagai subjek dan teks sebagai objek maka tidak demikian halnya pada fase kedua. Fase kedua dari sejarah teks, budaya justru dibentuk oleh teks dan teks berubah menjadi subjek, dan budaya sebagai objek. Dalam fase kedua ini, dalam pandangan Abu Zaid teks al-Qur'an menjadi hegemonik, bahkan seluruh aktifitas muslimpun harus tunduk kepada sumber ajaran mereka, al-Qur'an.

Al-Qur'an sebagai teks hegemonik dalam kebudayaan Islam itu mengandaikan sebuah imajinasi religius bahwa teks selalu menyediakan prinsip-prinsip kebenaran bagi setiap zaman. Kalau tidak demikian, sudah dapat dipastikan al-Qur'an akan ditinggalkan oleh anak zaman, atau bahkan ia tak akan berfungsi semenjak sang penerima wahyu, nabi Muhamad Saw. itu telah tiada. Tentunya, hal semacam ini juga tak terlepas dari keyakinan yang begitu mendalam dalam diri umat Islam bahwa al-Qur'an memang kitab petunjuk, dan ia akan selalu menyirami dahaga spiritual umat.

Suatu hal yang wajar bila kemudian umat Islam sepanjang sejarahnya selalu melakukan pembacaan terhadap teks al-Qur'an tiada henti, terlepas dengan ragam perbedaan metodologi, kepentingan, aliran madzhab, dan lain sebagainya. Proses pembacaan itu dalam pandangan Abu Zaid boleh dikatakan sebagai keniscayaan sejarah bukan sebagai suatu kebetulan semata. Hal demikian, disinyalir kuat sesuai dengan hakikat dan watak peradaban Arab-Islam yang didaku sebagai peradaban teks. Sebuah peradaban yang dalam berbagai aspeknya senantiasa bertumpu kepada olah interpretasi untuk menciptakan eksistensi primordial peradaban.²¹

²¹ *Ibid*, h. 9

Bila kenyataan demikian, tentu dalam pemikiran Abu Zaid proses interpretasi tak lain merupakan aspek esensial dari teks. Dan tak berlebihan bila dikatakan bahwa selain Arab-Islam identik dengan peradaban teks, maka ia juga bisa disebut sebagai peradaban takwil. Sebagai peradaban takwil, tentu al-Qur'an sendiri secara eksplisit mengafirmasikan dirinya sendiri untuk dibaca dan ditafsirkan sejauh ia dapat menjadi pedoman hidup. Hal demikian ini, dalam rentang aktualisasinya telah difungsikan oleh generasi Islam perdana, bermula dari nabi, sahabat, tabi'in, dan generasi setelahnya.

Bahkan, sesuatu yang menarik hemat tokoh kita ini bahwa terma takwil dalam penggunaan awalnya sangat identik dengan olah interpretasi generasi sahabat. Hal ini sebagaimana doa nabi kepada Abdullah bin Mas'ud '*Allahuma Faqih fi al-Din, wa 'alamu al-Takwil*'. Tak hanya itu, dalam al-Qur'an sendiri terma takwil sebetulnya juga sering disebut, kira-kira kurang lebih 17 kali dalam berbagai kesempatan. Sehingga terma takwil ketika itu tak memiliki preseden buruk ataupun bid'ah.²²

Situasi demikian dalam analisa Abu Zaid berbeda secara diametris dengan situasi ketika takwil itu dikategorikan sebagai takwil-takwil yang merusak. Oleh karena, pengklasifikasian itu tak sejalan dengan takwil madzhab mainstream-tradisional, ahlu al-Sunnah. Dalam amatan Abu Zaid, klasifikasi takwil yang dilakukan Ahlu al-Sunnah itu sebetulnya bertujuan memenjarakan atau bahkan memberangus pemikiran oposisi ke dalam wilayah kekafiran sebagai lawan konsep kebenaran yang dipegangi kuat oleh Ahlu al-Sunah.²³ Syahdan, bila kemudian terma-terma takwil digantikan dengan terma tafsir, yang dalam tradisi sahabat kurang begitu populer penggunaannya dan dalam teks al-Qur'an pun

²² Nasr Hamid Abu Zaid, *al-Khitâb wa al-Takwil*, *op. cit.*, h. 175

²³ Nasr Hamid Abu Zaid, *Mafhûm al-Nas Dirâsah fi 'Ulûm al-Qur'an*, *op. cit.*, h. 220

hanya disebut satu kali dalam surat *al-Furqân*, ayat 33. Dalam bingkai ini, terma tafsir kemudian identik dengan representasi absah dari madzhab paling benar dalam Islam, sementara takwil lebih mengarah kepada kesesatan.²⁴ Hal ini tentunya tak bisa terlepas dari pengaruh ideologi resmi negara dalam mengkristalkan dan mengelaminasi sebuah madzhab pemikiran semenjak era klasik hingga saat ini.

Dalam pandangan mazdhab dominan Ahlu al-Sunah-Asya'riyah, kaum Muktazilah dan kaum Sufi dinilai telah melakukan kesalahan fatal dalam menafsirkan al-Qur'an oleh karena mereka sama sekali tak berpegang pada prinsip-prinsip umum yang digunakan kaum salaf al-Shalih. Betapapun baiknya penafsiran mereka tentu tak akan diakui secara aklamatis. Muktazilah misalnya dalam menafsirkan teks-teks al-Qur'an lebih berpegang pada endapan makna yang ada dalam diri mereka sendiri, dan oleh sebab itu mereka menafsirkan suatu ayat atau lafadz dalam al-Qur'an sesuai dengan endapan makna itu. Dalam kondisi demikian, muktazilah dalam pandangan madzhab asy'ariyah ini terjebak kepada kesalahan *dalîl* dan *madlûl* sekaligus. Hal yang sama juga terjadi di kalangan kaum sufi, kendatipun mereka hanya melakukan kesalahan dalam '*dalil*' bukan '*madlul*'. Dengan arti lain, kesalahan kaum sufi terletak pada penafsirannya terhadap lafadz-lafadz al-Qur'an yang secara leksikal makna 'lafadz' itu dianggap benar, hanya saja tafsiran lafadz-lafadz itu tak mengacu kepada makna-makna leksikal tersebut, tetapi mengacu kepada pengalaman suluk sufistiknya.²⁵

Sehingga, postulasi kebenaran penafsiran versi ahlu al-Sunah adalah riwayat yang berasal dari rasul atau sahabat yang menyaksikan turunnya wahyu karena mereka

dianggap lebih tahu tentang maknanya. Keluar dari otoritas pandangan salaf al-Shalih ini jelas tafsirnya termasuk dalam kategori tafsir *al-Madzmûm*. Oleh sebab demikian, olah penafsiran dalam pandangan madzhab ini musti berdasarkan pada riwayat '*naql*', sebab melakukan penalaran '*istidlal*' selalu menyebabkan kekeliruan.

Memegangi model penafsiran semacam ini sebagai satu-satunya tafsir yang benar, dan mencukupkan diri dengan hasil penafsiran ulama salaf dalam pandangan Abu Zaid tak hanya mengakibatkan makna teks terpenjara dalam horisan nalar dan bingkai kultur era generasi pertama masyarakat muslim. Lebih dari itu, implikasi yang ditimbulkannya adalah dapat mempengaruhi terhadap gerak kehidupan sosial. Masyarakat akan senantiasa memegangi interpretasi tersebut secara literal dan menjadikannya sebagai akidah yang tak bisa diganggu gugat. Implikasi terjauhnya, masyarakat akan menjahui segala bentuk pembacaan yang sesuai dengan kebutuhan-kebutuhan praksis zaman. Sikap demikian hemat hermeneut kita ini, bertentangan dengan konsep yang sudah mapan dalam kebudayaan bahwa makna teks melampaui batas-batas kesejarahan partikular, ruang dan waktu.²⁶

Oleh sebab itu, kritikan pokok yang ditujukan Abu Zaid kepada Ahlu al-Sunnah lebih mengarah kepada keyakinannya mengenai perkembangan gerak sejarah. Dalam pandangan Ahlu al-Sunnah, gerak sejarah dan perkembangan zaman kian hari menuju ke arah yang lebih buruk dalam semua aspek. Pandangan semacam ni, dalam pengamatan Abu Zaid menjadikan setiap upaya penafsiran selalu mengaitkan makna teks dan signifikansinya dengan masa keemasan, kenabian, risalah dan turunnya wahyu. Ini tidak sekedar kesalahan konseptual, justru mengekspresikan sikap ideologisnya terhadap realitas, suatu sikap yang mendukung

²⁴ Nasr Hamid Abu Zaid, *al-Khitâb wa al-Takwil*, op. cit., h. 176

²⁵ Nasr Hamid Abu Zaid, *Mafhûm al-Nas Dirâsah fi 'Ulûm al-Qur'an*, op. cit., h. 220-221

²⁶ *Ibid*, h. 222

berlangsungnya keterbelakangan, antikemajuan, dan anti progresifitas.²⁷

Jelasnya, ketiadaan diferensiasi antara makna dan signifikansi dalam setiap aktifitas penafsiran di kalangan Ahlu al-Sunnah menyebabkan setiap produk penafsiran yang dihasilkan tak mampu melahirkan corak penafsiran yang *compatible*. Oleh sebab itu, Abu Zaid kemudian mencoba menawarkan sejumlah pembacaan teks al-Qur'an yang dalam hematnya mampu menggerakkan sebuah penafsiran yang hidup, produktif, dan tak terjebak oleh kepentingan ideologis madzhab. Kerja intelektualnya ini ia awali dengan memetakan sejumlah tingkatan makna semantik dalam struktur internal teks. Dalam pembacaan Abu Zaid, sebagai sebuah teks, teks-teks agama pada dasarnya memiliki tiga level semantis dalam memproduksi sebuah horizon makna. Tiga level makna itu antara lain:

Pertama, Makna historis. Level pertama makna semantis teks ini dalam kerja konseptualnya hanya sebagai bukti-bukti historis yang tak bisa diinterpretasikan secara metaforis. Semisal sistem perbudakan atau perdagangan budak dalam tradisi masyarakat pra-Islam merupakan bagian esensial dari struktur ekonominya. Sehingga wajar bila realitas tersebut terefleksi dalam bahasa, makna, hukum-hukum, dan tasyri' teks agama. Dalam hukum pernikahan, teks menempatkan budak untuk dipergauli secara halal selain empat istri yang sah. Dalam hukum zina, teks juga memberikan hukuman kepada budak separuh dari hukuman wanita merdeka. Dan juga, teks menjadikan tindakan memerdekakan budak sebagai tebusan bagi beberapa tindakan dosa individu muslim. Islam dengan demikian, meski tidak menghapuskan secara langsung perbudakan, namun telah mempersempit jalan ke arah sana. Bahkan, pada saat yang sama ia berupaya keras untuk menghapusnya. Sikap Islam demikian dapat dilihat dari perlakuan yang imbang untuk mempersaudarakan antara

yang merdeka dan budak. Tak hanya itu, teks juga menilai bahwa menikahi budak muslim lebih baik ketimbang menikahi wanita kafir. Hukum-hukum yang beragam itu dalam pandangan Abu Zaid telah dihapuskan oleh perkembangan sejarah ketika perbudakan sebagai sistem sosial-ekonomi tak berlaku lagi. Oleh karena itu, tak mungkin untuk bersikukuh memegang makna-makna yang telah digugurkan oleh sejarah. Ia hanya sebagai upaya memberikan bukti-bukti sejarah saja bahwa Islam juga memperhatikan nilai perbudakan.²⁸

Kedua, Makna metaforis. Level makna ini dalam tindak memproduksi makna bergerak secara tidak langsung, melalui bentuk metafor-metafor. Oleh karena, makna kata dalam konteks ini dianggap memiliki dimensi hakiki dan metafor. Seorang penafsir musti memperhatikan makna leksikal, atau hakikinya dari sebuah kata. Kata perbudakan dalam semantis leksikalnya umpamanya berupa perbudakan manusia oleh manusia, eksploitasi manusia atas manusia, dan penguasaan manusia atas manusia dan berarti kepemilikan secara penuh terhadap ruh dan jasad sebagaimana dalam sistem sosial dan ekonomi pra-Islam. Makna-makna leksikal ini dalam bentuk metaforanya tidaklah termasuk dalam metafora-metafora yang mati, justru ia metafora dinamis yang selalu ada dalam setiap lanskap kehidupan manusia. Dalam pengertian lain, makna-makna leksikal itu dalam masyarakat kontemporer dapat diterjemahkan sebagai diskriminasi ras dengan segala bentuk warna dan bentuknya. Makna demikian ini dalam metafor kontemporeranya bisa dianggap sebagai bentuk baru dari bentuk-bentuk penindasan atau perbudakan kendatipun tidak berarti kepemilikan secara total terhadap ruh dan jasad.²⁹

Ketiga, level makna semantis yang dapat diperluas atas dasar signifikansi yang

²⁷ *Ibid*, h. 223

²⁸ Nasr Hamid Abu Zaid, *Naqd al-Khitâb al-Dini*, *op. cit.*, h. 215-216

²⁹ *Ibid*, h. 223-224

dapat disingkap melalui sosio-kultur dimana teks itu hadir, dan ketika ia memproduksi makna. Artinya bahwa level makna semantis ini dapat digali dengan mendasarkan kepada konteks semantik internal teks di satu pihak, dan pada konteks historis atau sosiologis eksternal di lain pihak.³⁰ Untuk kepentingan ilmiah ini, Abu Zaid memodifikasi teori penting hermeneutika E. D. Hirsch yang diambil dari karyanya, *validity in interpretation* mengenai diferensiasi antara makna verbal dan signifikansi dalam setiap tindak penafsiran.

Dalam perspektif Hirschian, makna merupakan apa yang dipahami secara langsung dari ungkapan teks [*mantûq*] yang muncul dari analisis terhadap struktur bahasa teks dalam konteks kebudayaannya.³¹ Ini berarti bahwa makna yang hadir lebih terpaku oleh pemahaman generasi yang sezaman dengan munculnya teks dalam realitas budaya. Oleh sebab itu, makna setidaknya memiliki dua dimensi: bercirikan historis, konstan, dan ia hanya dapat diperoleh melalui pengamatan yang cermat terhadap konteks linguistik atau struktur internal teks dan konteks kultural-sosiologis atau eksternalitas teks. Sementara signifikansi dapat diterjemahkan sebagai aktus makna yang didiamkan oleh teks, dan ia merupakan hasil dari pembacaan sebuah teks lintas masa.³² Oleh karenanya, signifikansi selalu memiliki ciri kontemporer dan ia mengalami perubahan sesuai dengan horizon konteks atau zaman dan pembaca sebuah teks.

Hubungan kedua mekanisme interpretasi ini dalam amatan Abu Zaid selalu berdialektika secara intens untuk menemukan makna aktual dari sebuah teks. Dalam setiap aktifitas memperoleh sebuah signifikansi, seorang pembaca musti mendasarkan analisisnya terlebih dahulu pada perangkat-perangkat makna historis dari sebuah teks. Proses dialektis ini dalam pemikiran Abu Zaid

sebetulnya untuk menghindari dari hadirnya pembacaan ideologis yang justru mengorbankan makna aktual teks yang seharusnya dikuak dalam konteks kekinian, bukan malah diideologisasikan dan dipenjara dalam makna historis saja.

Oleh karena, kode-kode bahasa yang diciptakan teks itu pada prinsipnya mengasumsikan adanya faktualisasi bahwa teks itu adalah sistem tanda yang dapat dipahami oleh mereka yang sezaman dengan masa diproduksinya teks, dan pada saat yang sama dapat dipahami oleh mereka yang terbentang masa yang jauh dari terbakukannya teks itu sendiri. Boleh dikata, masa diproduksinya teks adalah masa historis teks dimana aktus-aktus makna itu muncul yang mengacu pada bentuk realitas dan sejarah tertentu. Sementara, di luar sistem masa historis diproduksinya teks dapat dianggap sebagai masa dimana teks itu akan memaklumkan dirinya untuk dipahami secara terbuka oleh makna-makna aktual transhistoris. Bahkan, sangat mungkin dapat diperbaharui seiring dengan tingkat perubahan horizon pembacaan yang tentunya sarat dipengaruhi oleh perkembangan realitas dan budaya.

Wajar bila yang menjadi standart objektif atau norma teks dalam sudut pandangan tokoh Mesir ini adalah semangat zaman kontemporer atau konteks yang selalu mengitari teks, dan dengan demikian adalah horizon pembaca. Karena dalam perspektif dialektika kedua mekanisme penafsiran ini, tujuan penafsiran adalah penemuan kembali aktus-aktus makna aktual secara terus menerus tanpa terdistorsi oleh zaman, dan oleh karenanya, ia ditentukan oleh tujuan-tujuan riil wahyu.³³ Dengan demikian, orisinalitas dan tingkat kreatifitas teks itu dapat ditentukan seiring dengan perkembangannya dalam sistem internal bahasa itu sendiri dan perkembangannya dengan budaya sekaligus realitas.

³⁰ *Ibid*, h. 230

³¹ *Ibid*,

³² *Ibid*, h. 231-232

³³ *Ibid*, h. 233

Atas dasar aspek-aspek linguistikal yang dibangun Abu Zaid itu kita bisa memahami bahwa tokoh kita ini tidak hanya berupaya menemukan watak realitas spesifik yang didiami oleh teks *an sich*. Tetapi ia hendak menembus hirarki struktur semantis teks yang paling dalam untuk kemudian menemukan lanskap relevansinya dengan perubahan-perubahan zaman yang tidak dinafikan oleh teks sendiri semenjak ia dianggap sebagai sumber pemandu kehidupan.

Stratifikasi makna semantis teks ini boleh dikatakan sebagai langkah lanjutan bagi Abu Zaid dalam menegaskan teori interpretasinya. Ketiga stratifikasi semantis itu pada kenyataannya juga menunjuk pada realitas-konteks masing-masing dari struktur bahasa teks. Karena ketiga stratifikasi itu mengandaikan peleburan masing-masing horizon secara bersama ketika hendak dijadikan sebagai entitas integral dalam mencuatkan sebuah makna. Dalam ungkapan lain, seorang penafsir tatkala melakukan tindak penafsiran, dituntut mengetahui fungsi dan kekuatan dari tiap level semantis itu. Ole karena, adanya pemahaman terhadap level kedua, ketiga dari stratifikasi semantis di atas tak terlepas dari pengetahuan terhadap level pertama. Relasi ketiganya boleh dibilang tak bisa dipisahkan satu sama lain dalam sebuah penafsiran. Ia akan selalu berdialektika dalam nalar seorang penafsir, dan barangkali inilah yang dikatakan sebagai jejaring lingkaran hermeneutik teks itu.

Oleh sebab itu, hadirnya sebuah makna dalam teori interpretasi Abu Zaid tidak terlepas dari situasi konteks dari sebuah aktifitas penafsiran. Konteks dalam teori penafsiran tokoh hermeneut ini bisa dianggap sebagai kesadaran tertingi dari sebuah aktifitas interpretasi. Seorang penafsir, selain musti memperhatikan struktur semantiks teks, juga harus mempertimbangkan tingkatan konteks yang memungkinkan interpretasi makna aktual itu muncul. Dalam pandangan Abu Zaid, tingkatan konteks untuk aktifitas penafsiran itu meliputi. *Pertama*: konteks kultur-sosiologis,

kedua: konteks eksternal teks, *ketiga*: konteks internal struktur teks, *keempat*: konteks linguistik teks, dan *kelima*: konteks pembacaan atau interpretasi.³⁴ Adanya perhatian terhadap konteks-konteks ini diharapkan seorang penafsir tidak akan melakukan monopoli penafsiran yang cenderung ideologis dan pragmatis sesuai dengan kepentingannya. Sehingga, makna aktual yang dihadapkannya akan selalu meyirami kehidupan umat manusia.

Mempertimbangkan Hermeneutika Abu Zaid;

Catatan Kritis

Setidaknya, dari uraian sekelumit di atas sudah memberikan diskripsi cukup jelas mengenai kontruksi pemikiran hermeneutika Abu Zaid. Bila kesimpulan-kesimpulan akhir Abu Zaid lebih menunjukkan sikap bahwa al-Qur'an adalah produk budaya, tentu asumsi semacam itu tak serta merta dapat kita kategorikan sebagai suatu sikap benar atau salah dalam perspektif teologis. Karena kita sebagai makhluk-Nya bukanlah pemegang otoritas kebenaran sejati. Kebenaran sejati hanyalah milik Tuhan. Manusia hanya mencari hal-hal yang sekiranya benar dalam ukuran normatifitas kultural. Oleh karenanya, ajaran al-Qur'an mengenai etika dialog yang ramah dan santun nampaknya harus kita amalkan secara bersahaja.

Andaipun tidak demikian, tentu yang ada kita malah terjebak pada kritik yang destruktif [*naqdu mayitah*] yang selalu mengedepankan siar-siar kafir, zindik, dan murtad, yang kesemuanya itu jauh dari sikap ilmiah dan semangat qur'anik. Bukankah seorang muslim itu dilarang mengkafirkan sesama muslim lainnya, bahkan kalau hal itu sampai terjadi bukankah pelakunya itu bisa terjerumus sendiri ke dalam terma kekafiran?

³⁴ Nasr Hamid Abu Zaid, *al-Nas wa al-Sulthah wa al-Haqiqah*, Beirut, al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi, cet. VI, 2006, h. 96

Oleh karena demikian seyogyanya kita letakkan pemikiran tokoh kita ini dalam bingkai yang proporsional, sesuai dengan apa yang menjadi titik tolak atau metodologi dasar yang ia gunakan.

Di satu pihak, saya sendiri sepekat bahwa kajian-kajian yang dilakukan Abu Zaid sebetulnya merupakan terobosan baru dalam ranah qur'anic studies sepanjang sejarahnya. Kendatipun, harus kita akui bahwa materi-materi yang dihadapkannya terbilang materi lama yang terdapat dalam kajian ilmu-ilmu al-Qur'an klasik. Saya katakan terobosan baru, karena keberaniannya dalam menggunakan pendekatan, konsepsi, dan metodologi untuk mendekati al-Qur'an yang notabeneanya berbeda dengan pendekatan-pendekatan para sarjana klasik. Terobosan inipun pada akhirnya juga melahirkan kajian yang dalam batas tertentu, kontras dengan apa yang sudah ada selama ini. Di satu pihak, apresiasi tentu tetap harus kita berikan kepada tokoh kita ini. Akan tetapi, apresiasi itu tak lantas menutup daya nalar kita untuk menyikapinya secara kritis di lain pihak. Karena apresiasi pemikiran yang baik bukanlah menerima dan mengembangkannya dengan 'lugu', tetapi lebih suatu simpati kritis.

Terkait upaya simpati-kritis ini, barangkali akan lebih fair bila kita melihat mula-mula asumsi dasar mengapa tokoh kita ini menggunakan pendekatan analisis bahasa sebagai satu-satunya pendekatan. Ia berujar dalam *mafihûm al-Nas*-nya:

“Pemilihan metode analisis bahasa di dalam memahami teks dan di dalam memahami konsep teks tidak dilakukan secara serampangan karena bingung memilih diantara berbagai metode yang ada. Justru, yang paling tepat dikatakan bahwa metode ini [linguistik] merupakan satu-satunya metode yang dapat dipakai karena

*sejalan dengan objek kajiannya, Islam.*³⁵

Dari ujaran di atas itu kita dapati bahwa tujuan Abu Zaid hendak menerapkan teori-teori linguistik itu tak lain adalah untuk memahami Islam yang bertolak melalui pondasi dasarnya, al-Qur'an dan al-Hadits. Karena dengan memahami kedua pondasi dasar itu, maka akan tersingkaplah watak dari gradiasi al-Qur'an dan al-Hadits. Bahwa keduanya tak disampaikan secara sempurna dan final dalam satu momen tetapi disampaikan selama kurang lebih dua puluh tahun, dan dengan demikian, keduanya itu dianggap sebagai '*risalah*' yang disampaikan kepada masyarakat Arab ketika itu.

Kepercayaan kita kepada al-Qur'an sebagai kitab petunjuk bagi makhluk di alam semesta mengandaikan al-Qur'an itu memang menyediakan prinsip-prinsip universal kemanusiaan. Ia akan dipandang oleh masing-masing orang sebagai kitab yang mengafirmasi tindak kebutuhannya. Seorang dokter pastinya akan menjadikan al-Qur'an sebagai kitab yang memberikan teropong dasar-dasar teoritis dalam penciptaan manusia. Hal yang sama juga terjadi bagi seorang astronom, ia akan dipegangi sebagai kitab petunjuk ilmu-ilmu perbintangan. Bisa jadi dalam tradisi perdukunan, al-Qur'an akan dianggap sebagai kitab mantra yang mujarab. Situasi-situasi semacam ini meskipun terkesan memaksakan kehendak realitas terhadap teks al-Qur'an tetapi ia tetap memiliki nilai faktualnya sepanjang sejarahnya. Bahkan, dalam tradisi pemikiran Islam pun al-Qur'an tak hanya dipandang sebagai kekuatan ekspresi politik, tetapi juga dipandang sebagai ekspresi ilmu, madzhab, dan ideologi.

Fenomena semacam itu mengisyaratkan bahwa adanya peristiwa-peristiwa al-Qur'an, meminjam istilahnya Arkoun, tak hanya melibatkan peristiwa

³⁵ Nasr Hamid Abu Zaid, *Mafihûm al-Nas Dirâsah fi 'Ulûm al-Qur'an*, op. cit., h. 25

linguistik saja, tetapi juga melibatkan peristiwa-peristiwa budaya dan agama.³⁶ Dari sinilah sebetulnya untuk memahami al-Qur'an— dan untuk memahami Islam secara holistik – tak hanya berhenti pada tataran linguistik-budaya *an sich*, tetapi juga harus merambah pada tataran agama [sisi metafisis dari teks]. Hal demikian ini, semestinya mengharuskan al-Qur'an didekati menggunakan berbagai metodologi kontemporer baik antropologi, semiotika, hermeneutik, psikologi, dan lain sebagainya. Ragam pendekatan ini tentunya tak akan menciderai kepercayaan kita mengenai keabadian al-Qur'an lintas zaman, sepanjang hal itu bisa dipertanggungjawabkan di hadapan iman. Sebaliknya, ragam pendekatan itu justru akan semakin meneguhkan nilai otoritatif al-Qur'an dalam kehidupan manusia.

Apa yang dilakukan Abu Zaid dengan mengedepankan pendekatan linguistik-budaya saja, dalam sudut peristiwa-peristiwa al-Qur'an di atas bagi saya dapat menghantarkan kepada kegagalan ambisinya sendiri untuk menjadikan agama sebagai elat vital kebangkitan Islam. Bagaimana tidak, pemahaman ilmiah terhadap agama justru dalam amatan Abu Zaid ditempatkan sebagai bentuk prosesi sekulerisasi teks-teks agama dari wilayah otoritas sakralnya.³⁷ Hal demikian berbanding lurus dengan upayanya untuk melihat proses keterbentukan al-Qur'an secara polos dari dialektikanya dengan realitas di satu sisi dan dengan kebudayaan di sisi lain tanpa dibayang-bayangi oleh adanya eksistensi teks di *lauh mahfûdz*. Yang musti kita sadari bahwa apapun bentuk agama, pasti memiliki dimensi material-realitas dan meta-material realitas. Keduanya itu memiliki wilayah otoritas yang berbeda dan bagaikan dua entitas sisi mata uang yang saling melengkapi satu sama lain. Tanpa material realitas agama hanya akan

menjadi buaian gagasan Tuhan yang ahistoris. Sebaliknya, agama bisa disebut sebagai agama bila peran meta-material realitas itu memainkan fungsinya dengan baik. Yang terakhir inilah sebetulnya yang menjadikan manusia memiliki spirit ketika melaksanakan setiap aktifitasnya.

Tidak adanya proporsionalitas aplikasi pendekatan atau malah mengesampingkan unsur-unsur esensial, agama, tanpa disadari juga akan menyeret pembaharuan agama itu kepada wilayah imajiner-kosong belaka. Agama kemudian kehilangan perannya dalam realitas masyarakat. Barangkali inilah sisi-sisi ketidakterbacaan Abu Zaid dalam membaca sumber spirit agama itu. Dalam arti lain, Abu Zaid dinilai telah gagal dalam melakukan investigasi sumber-sumber teks al-Qur'an secaraimbang sehingga berujung kepada kegagalannya memahami sisi rasional dari struktur internal metafisik '*ghaibiyah*' teks al-Qur'an. Oleh karena, betapapun metafisis sebuah teks al-Qur'an [agama] ia tetap memiliki ruang rasionalis yang hanya dapat dikaji dan diresapi secara ontologis. Kalaupun boleh berpendapat, ruang rasional metafisis teks itu akan memendar dalam bentuk emanasi iman dalam kenyataan diri setiap manusia. Standart rasional metafisik teks hanya akan dapat diukur oleh batas sejauh manakah setiap manusia itu dapat memahami pesan yang disampaikan oleh al-Qur'an. Dalam hal ini tidak berlebihan bila meminjam bahasa Abdul Karim Shoroush bahwa pemahaman terhadap al-Qur'an dan berarti pemahaman terhadap agama yang dimiliki oleh setiap manusia akan berbeda-beda sesuai tingkat pengetahuannya terhadap ilmu pengetahuan yang dikuasainya.

Dalam konteks ini, Ali Harb, seorang tokoh dekonstruksionis asal Lebanon menganggap bahwa kesimpulan semantis 'al-Qur'an sebagai produk budaya' merupakan kesimpulan yang tergesa-gesa dan terkesan ceroboh. Bagi Ali Harb, kesimpulan yang dibangun Abu Zaid itu merupakan akibat laten dari menempatkan realitas sebagai pengantar

³⁶Mohamad Arkoun, *al-Fikr al-'Arabi*, diterjemahkan oleh Adil al-'Ua, Mansyûrât 'Uwaidât, Beirut, cet. III, 1985, h. 27

³⁷ Nasr Hamid Abu Zaid, *Naqd al-Khitâb al-Dini*, *op. cit.*, h. 11

masuk memahami hakikat dan karakteristik al-Qur'an tanpa mempertimbangkan eksistensi teks itu sendiri. Padahal, sebagai sebuah teks, al-Qur'an pada dasarnya adalah sebuah peristiwa sosial-budaya yang memiliki eksistensi, sasaran teks, dan realitas tersendiri yang independen. Singkatnya, teks memiliki dunia tersendiri yang tentunya berbeda dengan dunia pembaca.

Tak adanya kesadaran terhadap realitas eksistensi teks pada akhirnya menyebabkan teks akan direduksi dan diposisikan hanya sekedar cerminan dari realitas. Dalam posisi demikian, teks hanya sekedar menjadi objek kajian semata tanpa diberikan porsi kepada dirinya sendiri untuk mengaktualisasikan eksistensinya dalam realitas. Hal semacam itu, bertolak belakang dengan premis-premis kajian yang hendak dibangun oleh Abu Zaid untuk menampilkan historisitas teks. Tanpa disadari Abu Zaid telah melakukan pledoi metodologi terhadap asumsi awalnya sendiri: bahwa realitas adalah pintu masuk memahami teks. Dan tanpa disadari, ia telah menutup realitas teks itu sendiri yang hendak disingkapkannya. Sikap semacam ini, seolah menimbulkan sebuah kewajaran bila kemudian Abu Zaid justru dianggap telah menghancurkan bangunan eksistensi teks itu sendiri, dan dimensi-dimensi lain teks pun kemudian coba dihindari untuk disentuh.

Kenyataan di atas menimbulkan asumsi spesimistik tersendiri bagi Ali Harb untuk menilai keberhasilan Abu Zaid dalam menyingkap hakikat teks dalam sudut kebudayaan. Karena apa yang dilakukan Abu Zaid pada kenyataannya tak membuahkan perangkat dan ilmu baru di dalam mendekati al-Qur'an. Ia hanya menawarkan sejumlah tataran luar paradigma ekstrem dalam mendekati teks al-Qur'an dan mencerahtnya dari otoritas ontologis teks. Hal semacam inilah bagi Ali Harb yang menyebabkan Abu Zaid terjebak oleh sikap penundukkan data-data teks ilmu-ilmu al-Qur'an kepada kepentingan ideologisnya, menuhankan realitas dan memanusiasiakan teks al-Qur'an,

ketimbang melakukan sebuah upaya mengembangkan, dan mengoptimalkan fungsi ilmu-ilmu al-Qur'an itu sendiri.³⁸

Hal itu dalam pandangan tokoh dekonstruksionis ini, tentunya berbeda dengan kerja intelektual para sarjana klasik Islam terdahulu. Para sarjana klasik dalam mendekati al-Qur'an kendatipun meyakini sumber ilahiyah-keimanan teks, tetapi mereka tak serta merta antipati terhadap perkembangan ilmiah yang terjadi pada masanya yang cenderung bertumpu pada logika akal. Hadirnya perangkat-perangkat operasional untuk menjelaskan dan menafsirkan al-Qur'an semisal, *asbab-al-Nuzûl*, *takwîl*, *nasakh*, dan perangkat-perangkat ilmiah lain yang termaktub dalam ilmu-ilmu al-Qur'an, dalam amatan Ali Harb adalah hasil pemahaman mereka terhadap fungsi ontologis dan aksiologis teks. Bahwa tidak ada jalan untuk memahami teks al-Qur'an kepada manusia selain mentransformasikan logika teologis-metafisik teks menjadi logika-antropo bahasa manusia tanpa menciderai hakikat dan sumber teks itu sendiri.³⁹ Dengan demikian, tidak berlebihan bila dikatakan bahwa kerja intelektual Abu Zaid secara metodologis dan keefektifitasannya dalam mendekati hakikat teks al-Qur'an dalam konteks demikian tentu sangat absah untuk dipertimbangkan ulang secara kritis dan ilmiah. Dengan harapan, hal demikian itu dapat serta memberikan andil dalam menyemarakkan kajian-kajian qur'anik studies secara lebih dinamis.

Kesimpulan

Dari uraian di atas, setidaknya dapat diambil suatu kesimpulan bahwa bagaimanapun juga, agama dalam pandangan Nasr Hamid Abu Zaid—mesti dibaca secara historis. Pembacaan historis ini didahului dengan mendefinisikan dan membuat ruang pembeda antara agama dan pemikiran keagamaan. Bila agama sifatnya adalah sakral,

³⁸ Ali Harb, *Naqd al-Nas*, Vol. I, al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi, Beirut, cet.IV, 2005, h. 217

³⁹ *Ibid*, h. 210

maka pemikiran agama tentu sifatnya adalah profan. Dan untuk yang terakhir ini, maka ia bisa menerima segala bentuk perubahan—dan sangat situasional. Ketiadaan perbedaan kedua wilayah ini, justru akan mengakibatkan masyarakat agama terjebak pada wilayah otoritarianisme agama yang akan memitigasi elan vital agama sebagai spirit moral dan perubahan.

Oleh sebab itu, Nasr Hamid Abu Zaid menawarkan pembacaan hermeneutis terhadap agama—dan teks-teks keagamaan, berdasarkan pada kesadaran ilmiah terhadap tradisi. Dari pembacaannya ini, didapati suatu ikhtiar intelektual bahwa membaca agama—dan berarti membaca teks al-Qur'an, mesti diiringi dengan diperlukan cara pandang yang inklusif, yaitu 1). Deferinsiasi antara agama dan pemikiran keagamaan dengan mendasarkan pada kesadaran ilmiah terhadap tradisi, 2). Memandang al-Qur'an sebagai teks di mana dalam pembentukannya melibatkan berbagai macam variabel kebudayaan; 3). Ada tiga level semantis dalam memproduksi makna; makna historis, makna metaforis, dan makna batin semantis.

Dengan pendekatan semacam ini, kiranya pembacaan agama (al-Qur'an). Akan mengarah pada produksi makna yang harmonis, kontekstual, dan bernash sesuai dengan horizon saat ini.

Daftar Rujukan

- Abdul Jabar (2009). *Syarh al-Ushûl al-Khamsah*, ditahqiq oleh Abdul Karim Ustman, Kairo, Maktabah al-Ushrah..
- Ali Harb (2005). *Naqd al-Nas*, Vol. I, cet.IV, Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi.
- Abu Zaid, Nasr Hamid. *Mafhûm al-Nas Dirâsah fi 'Ulûm al-Qur'an*, Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi.
- Abu Zaid, Nasr Hamid. (2006), *al-Khitâb wa al-Takwîl*, Cet. III, Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi.

Abu Zaid, Nasr Hamid. (2007, *Naqd al-Khitâb al-Dini*, , Cet. III, Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi.

Abu Zaid, Nasr Hamid. (2007), *Al-Ittijâh al-Aqli fi al-Tafsîr; Dirâsah fi Qadliyah al-Majâz fi al-Qur'an 'Inda al-Muktazilah*, Cet. VI, Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi.

Abu Zaid, Nasr Hamid. (2006), *al-Nas wa al-Sulthah wa al-Haqiqah*, Cet. VI, Beirut, al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi.

Arkoun, Mohamad. (1985), *al-Fikr al-'Arabi*, diterjemahkan oleh Adil al-'Ua, Cet. III, Beirut: Mansyûrât 'Uwaidât.

Mahmud Fauzi, *Nasr Hamid Abu Zaid Baina al-Kufr wa al-Iman*, Kairo: Dar al-Raid li al-Nasyr.