

STUDI QUR'AN KONTEMPORER: Telaah Atas Hermeneutik Qur'an Nashr Hamid Abû Zayd

Oleh: Alfitri*

Abstract

The contemporary qur'anic studies have been marked by amazing development. Various methods and approaches to understand the Qur'an are offered by the scholars. One of prominent figures in this field is Nashr Hamid Abû Zayd. He is an Egyptian scholar whom accused of being apostate, because of his theory of qur'anic hermeneutic (the textual of Qur'an). This article aims at discuss why Abû Zayd's theory has been string up Islamic world and ending by his expulsive from his native country. To deal with this problem, in this article discusses Abû Zayd's biography and some cultural framework of his people. The methodology of qur'anic hermeneutic is the least his theoritical fromont in qur'anic interpretation. Having examined the topic, the author finds this Abû Zayd believes that modern literary theory and criticism denote the way to understand and interpret the Qur'an "objectively".

خلاصة

تناول الكاتب في مستهل بحثه عن حياة ناصر حامد أبي زيد، وتحدث عن مولده ونشأته وحياته العلمية ثم بدأ باستعراض منهج أبي زيد في الدراسات المعاصرة للقرآن واعتقد زيد منهجية أدبية نقدية كمنهج متميز وموضوعي لفهم النصوص القرآنية. ولا يغفل الباحث عن الحديث حول الصراع بين زيد وأنصار مذهب التقليدي في فهم النصوص خاصة في مصر عقب صدور مؤلفاته حول منهج تفسير القرآن وكانت ثمرة دراسته ثمرة في حياته واتهم بالارتداد وإبعاده عن أرض وطنه.

Kata Kunci: Hermeneutik, Teks, Qur'an

A. Pendahuluan

Mesir tampaknya memang ditakdirkan menjadi kawah candradimuka pemikiran Islam, terutama setelah pamor Baghdad menyuram. Sejak itu, Mesir selalu menjadi kiblat perkembangan pemikiran Islam dunia, terutama saat tampil orang-orang seperti Muhammad Abduh dan Rashid Rida. Perkembangan seperti itu terus berlangsung sampai periode modern ini.

Di antara diskursus yang meramaikan peta pemikiran Mesir adalah studi al-Qur'an. Berbagai jenis metode pembacaan al-Qur'an lahir dari tanah intelektual Mesir yang subur.¹ Dimulai dari Muhammad Abduh, seorang alumnus al-Azhar yang menerobos wacana pemikiran Barat, dilanjutkan kemudian oleh tokoh-tokoh seperti Rasyîd Rida, Amin al-Khullî, Thaha Hussyîn. Adalah Nashr Hamid Abû Zayd yang kemudian dianggap sebagai tokoh mutakhir dalam bidang ini.

Nashr Hamid Abû Zayd adalah seorang Professor Bahasa Arab dan Studi al-Qur'an di Universitas Kairo Mesir, di samping sebagai dosen tamu di Universitas Leiden, Belanda dari tahun 1995 sampai sekarang. Karyanya dalam studi al-Qur'an dan pemikiran Islam sangat banyak, baik yang berupa buku maupun artikel-artikel ilmiah untuk diterbitkan dalam jurnal atau disampaikan dalam seminar.²

Dalam membaca al-Qur'an, Abû Zayd mengecam keterlibatan kecenderungan-kecenderungan ideologis pembaca. Dia yakin bahwa ideologi adalah penghambat bagi upaya apapun untuk mencapai objektivitas dalam memahami dan menginterpretasikan teks al-Qur'an. Dia telah mempelajari interpretasi al-Qur'an baik pada periode klasik maupun modern serta pengalaman hidupnya di Mesir, dan menemukan ideologi-ideologi yang ada mengakibatkan pertentangan dan bahkan perbenturan yang keras di masyarakat. Oleh karena itu, Abû Zayd sangat kritis terhadap pembacaan ideologis atas teks al-Qur'an dan teks-teks keagamaan lain yang dilakukan oleh berbagai kelompok pemikiran yang ada. Dia menuduh mereka memanipulasi agama untuk kepentingan politik dan ekonomi.³

¹ Untuk melihat peta perkembangan pembacaan al-Qur'an modern di Mesir lihat J.J.G. Jansen, 1997, *Diskursus Tafsir al-Qur'an Modern*, penerjemah Hairussalim dan Syarif Hidayatullah, Yogyakarta: Tiara Wacana Yoga. Menurut Jansen pada prinsipnya ada tiga metode tafsir al-Qur'an modern di Mesir, yakni: tafsir filologi (makna literal dari *nass*), tafsir praktis (signifikansi antara *nass* dengan masalah sehari-hari) dan tafsir 'ilmi (signifikansi *nass* dengan masalah pengetahuan manusia). *Ibid.*, hal. 156.

² Hakim Taufik dan M. Aunul Abied Shah, 2000, "Nashr Hamid Abu Zayd: Reinterpretasi Pemahaman Teks al-Qur'an", dalam M. Aunul Abied Shah, *et. al.*, *Islam Garda Depan: Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah.*, Bandung: Mizan, hal. 277. Mengenai daftar lengkap karya-karya Abu Zayd sampai tahun 1999, lihat Moch. Nur Ichwan, 1999, *A New Horizon in Qur'anic Hermeneutics: Nashr Hamid Abu Zayd's Contribution to Critical Qur'anic Scholarship*. M.A Thesis: Leiden University, hal. 114-118.

³ Salah satu contoh adanya manipulasi dalam pemahaman *nass*, ketika kecenderungan politik temporal menjadi satu kebutuhan, kemudian muncul slogan "al-Islam huwa al-Hall" pada tahun 60-an, "Islam dan Sosialisme" pada tahun 70-an dan slogan "Islam Agama Perdamaian" ketika terjadi perdamaian antara Mesir dan Israel. Nashr Hamid Abu Zayd, 1993, *Naqad al-Khitab ad-Dini*, Kairo: Sina li an-Nashr, hal. 101-103, 110-112, 114-115.

Pembacaan manipulatif dan ideologis atas teks-teks keagamaan termasuk al-Qur'an, telah mendorong Abû Zayd untuk mengembangkan sebuah teori hermeneutik yang menghindari atau setidaknya meminimalisir pembacaan-pembacaan politik dan ideologis semacam itu. Sebagai seorang ahli bahasa dan kritikus sastra, Abû Zayd mendasarkan teori hermeneutik Qur'annya atas teori-teori linguistik dan kritik sastra kontemporer. Penerapan teori-teori ini menyebabkannya berpandangan bahwa al-Qur'an, sebagai *textus receptus*, adalah sebuah teks-manusiawi, kendatipun ia mempunyai asal ilahiah.⁴ Proposisi paling penting yang Abû Zayd lontarkan dalam hal ini adalah bahwa al-Qur'an adalah sebuah produk kultural, karena ia menggunakan bahasa kultural, bahasa Arab, dan terbentuk dalam sebuah konteks kultural tertentu.⁵

Keberanian Nashr Hamid Abû Zayd dalam mendesakralisasi dan mendemistifikasi teks al-Qur'an dengan menundukkannya pada penelitian ilmiah, telah menjadikannya sasaran kritik para ulama. Abu Zayd dianggap telah menghancurkan monopoli atas studi al-Qur'an yang selama ini dikuasai oleh ulama, yang dikategorikan sebagai ilmu yang telah "matang" dan "baku". Proposisinya mengenai tekstualitas Qur'an, yang merupakan isu paling sensitif sekaligus penting dalam studi al-Qur'an dan Islam secara umum, dianggap telah menyimpang dan menghujat ortodoksi Islam. Hujatan dan cap murtad pun diletakkan di kepingnya, disertai ancaman perceraian dengan istrinya dan vonis hukuman mati. Terjadilah salah satu sisa bentuk inkuisisi (*mihnah*) di Mesir pada abad ke-20.⁶

Berdasarkan paparan di atas, artikel ini bermaksud untuk membahas pemikiran Nashr Hamid Abu Zayd. Fokus kajian terutama mengenai hermeneutik Qur'annya, serta pendekatan dan kerangka berfikir apa yang ia gunakan ketika melakukan pembacaan terhadap al-Qur'an, sehingga menimbulkan reaksi yang begitu besar di dunia Islam.

B. Nashr Hamid Abû Zayd: Biografi dan Kerangka Sosial Budaya Masyarakatnya

Nashr Hamid Rizk Abû Zayd lahir di Qahafa, sebuah desa dekat kota Tana, Mesir, pada 10 Juli 1943, dalam sebuah keluarga yang religius. Ia

⁴ Definisi al-Qur'an dalam pemahaman mayoritas umat selama ini didasarkan pada "etika teologis" yang meyakini al-Qur'an sebagai wahyu Tuhan yang disampaikan kepada Nabi Muhammad saw melalui malaikat Jibril. Sedangkan menurut definisi dan "etika linguistik", al-Qur'an terdiri dari kata, kalimat, paragraf dan tanda-tanda baca yang sarat makna. Karenanya dilihat dari aspek ini, ia setara dan dapat didekati sebagaimana teks-teks yang lain. Lihat Hilman Latief, "Kritisisme Tekstual dan Relasi Interkontekstualitas dalam Interpretasi Teks al-Qur'an", dalam *Jurnal Media Inovasi*, No. 2 Th. X/2000, hal. 102..

⁵ Nashr Hamid Abu Zayd, 1990, *Ma'fhum an-Nass: Dirasah fi 'Ulum al-Qur'an*, Beirut: al-Markaz ath-Thaqafi al-'Arabiyy, hal. 27-28.

⁶ Tragedi ini dikutip dari tulisan Gunawan Muhammad, "Pada Mulanya adalah Kertas-Kertas Minyak", dalam *Tempo*, 20 Agustus 2000, hal. 62. Lihat juga "Basic Freedom in a Fractured Legal Culture: Egypt and the Case Nasr", Abstrak dari *The Middle East Journal*, Vol. 52 No. 3/Summer 1998.

mulai belajar membaca, menulis dan menghafal al-Qur'an pada umur empat tahun di *Kuttab*. Ketika berumur delapan tahun, ia telah hafal keseluruhan al-Qur'an, sehingga ia dijuluki "*Syaikh Nasr*" oleh anak-anak di desanya. Pada tahun 1954 saat usianya baru sebelas tahun, ia bergabung dengan *al-Ikhwân al-Muslimun*, sebuah organisasi mapan yang punya cabang hampir di seluruh pedesaan Mesir saat itu. Di masa remajanya, Abû Zayd sering diminta menjadi *muadzin* dan imam salat di Mesjid.⁷

Abû Zayd menyelesaikan pendidikan dasar dan menengahnya di Tana. Setelah lulus dari Akademi Teknik Tana tahun 1960, ia bekerja sebagai seorang teknisi elektronik pada Organisasi Komunikasi Nasional Kairo sampai tahun 1972. Tahun 1968 Abû Zayd melanjutkan studinya di Jurusan Bahasa dan Sastra Arab Universitas Kairo, dan lulus 1972 dengan yudisium "*Highest Honour*". Sejak tahun itu, ia bekerja sebagai asisten dosen di almamaternya.⁸

Kebijakan Jurusan Bahasa dan Sastra Arab Universitas Kairo pada tahun 1972 yang mewajibkan asisten dosen baru untuk mengambil studi-studi al-Qur'an untuk penelitian M.A dan Ph.D, menyebabkan Abû Zayd ragu menerima kebijakan itu. Pada saat itu, Abû Zayd punya kecenderungan pada studi linguistik dan kritik sastra, sedangkan studi Islam yang dekat dengan minatnya adalah studi al-Qur'an. Penggunaan "ilmu-ilmu luar" dalam studi al-Qur'an saat itu masih dianggap sebagai penyimpangan terhadap "main-stream ulum al-Qur'an" yang ada dan tidak diterima oleh para ulama. Hal ini dibuktikan dengan berlarut-larutnya proses persetujuan terhadap tesis Muhammad Ahmad Khalafallah yang menggunakan studi kritik literatur terhadap narasi al-Qur'an.⁹ Namun akhirnya, Abû Zayd menerima keputusan itu dan mulai menekuni studi al-Qur'an, problem interpretasi dan hermeneutik.¹⁰

Minat baru ini berhasil mengantarkan Abû Zayd untuk menyelesaikan jenjang S2 dan S3 di bidang Bahasa Arab dan studi-studi Islam pada Universitas Kairo dengan predikat "*Highest Honour*". Gelar M.A diperoleh pada tahun 1977 dengan beasiswa dari Ford Foundation. Tesis yang ia ajukan "*al-Ittijah al-'Aql fi at-Tafsir, Qadiyyat al-Majaz 'ind al-Mu'tazilah*", membahas tentang problem metafor dalam penafsiran-penafsiran Mu'tazilah.¹¹ Adapun gelar Ph.

⁷ Moch. Nur Ichwan, "Beyond Ideological Interpretation: Nasr Hamid Abu Zayd's Theory of Qur'anic Hermeneutic", dalam *al-Jami'ah*, No. 65/VI/2000, hal. 16. Lihat juga www.kit.nl/kvc/zaid.html.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*, hal. 17. lihat juga idem, "Al-Qur'an Sebagai Teks (Teori Teks dalam Hermeneutik al-Qur'an Nashr Abu Zayd)", dalam *ESENSIA*, Vol. 2, no. 1, Januari 2001, hal. 79.

¹⁰ Hubungannya dengan wacana hermeneutik Barat semakin intensif terjadi ketika Abu Zayd berkesempatan mengunjungi *Centre for Middle East Studies* di University of Philadelphia, USA sebagai mahasiswa tamu tahun 1978. Di sini ia mempelajari ilmu-ilmu sosial dan humaniora. Ia sempat menulis sebuah artikel "al-Hirminiyutiqa wa Mu'dilat Tafsir an-Nass", yang merupakan artikel berbahasa Arab pertama yang pernah dipublikasikan tentang subjek ini. Artikel ini kemudian dicetak kembali dalam Nashr Hamid Abu Zayd, 1994, *Ishkaliyyat al-Qur'an wa Aliyyat at-Ta'wil*, cet. 3, Beirut: al-Markaz ath-Thaqafi al-'Arabiyy, hal. 13-49.

¹¹ Lihat Nashr Hamid Abu Zayd, 1996, *al-Ittijah al-'Aql fi at-Tafsir: Dirasah fi Qadiyyat al-majaz fi al-Qur'an*, cet. 3, Beirut: al-Markaz ath-Thaqafi al-'Arabiyy.

Dia raih tahun 1981 setelah mempertahankan disertasinya “*Falsafah at-Ta’wil: Nazariyyat Ta’wil al-Qur’an ‘ind Ibn ‘Arabi*”; sebuah disertas yang membahas tentang teori hermeneutik dalam diskursus kaum sufi, khususnya pada karya Ibn ‘Arabi (w. 638 H), seorang sufi besar di Andalusia.¹²

Selama tahun 1985-1989, Abû Zayd menjadi professor tamu di Osaka University of Foreign Studies, Jepang. Periode Jepang ini merupakan fase paling produktif dalam hidupnya. Pada periode ini ia berhasil menyelesaikan bukunya “*Mafhum an-Nash: Dirasah fi ‘Uhum il-Qur’an*” yang diangkat dari kertas kerjanya ketika mengajar studi al-Qur’an di Universitas Kairo dan Universitas Khortoum; dan berbagai artikel, yang kemudian diterbitkan dalam bukunya yang lain. Setelah kembali dari Jepang, Abû Zayd mempublikasikan bukunya yang paling kontroversial “*Naqd al-Khitab ad-Dini*”.¹³ Buku ini merupakan penilaian kritisnya atas kerangka sosial-budaya dan perkembangan wacana religio-politik Islam dari M. Abduh pada abad ke-19 sampai Hasan Hanafi dengan *al-Yasar al-Islami*-nya pada era 80-an. Kritiknya ini difokuskan pada interpretasi ideologis atas teks-teks keagamaan oleh para Islamis, baik kalangan moderat maupun radikal; karena keduanya hanyalah seperti suara dan pantulannya. Kedua kelompok ini mempunyai tujuan ideologis yang sama untuk kembali kepada tradisi.

Abû Zayd hidup pada masa artikulasi wacana keislaman di Mesir modern secara garis besar mengambil dua bentuk yaitu kelompok *Islamiyyun (Islamist)* dan *Almaniyyun (Secularist)*. Kaum Islamis terbagi menjadi dua kelompok, yaitu yang radikal (*al-mutatarrifun*) dan yang moderat (*al-mu’tadilun*). Yang radikal meliputi kelompok-kelompok seperti *Munadhdhamat at-Tahrir al-Islami*, *Jama’at al-Muslimin* dan *Jihad*. Sementara yang moderat meliputi *Ikhwan al-Muslimin* dan kelompok-kelompok Islam lainnya yang menentang penggunaan bentuk-bentuk kekerasan dalam menyebarkan Islam.¹⁴

Abû Zayd melihat bahwa sebenarnya perbedaan antara kelompok Islamis radikal dan moderat hanya soal penekanan, bukan format. Kelompok moderat hanya kurang radikal dibandingkan kelompok radikal, sebaliknya kelompok radikal kurang toleran dibandingkan kelompok moderat. Terhadap kedua kelompok ini, Abû Zayd melontarkan kritiknya dengan mengatakan bahwa kedua kelompok ini bersumber dari dasar-dasar yang sama.¹⁵

Kelompok sekularis terdiri dari kaum intelektual yang menentang penerapan syari’ah Islam yang kaku di tengah-tengah kehidupan publik. Dengan demikian wacana kelompok sekularis, menurut para pendukungnya, masih dalam lingkup

¹² Lihat Nasr Hamid Abu Zayd, 1996, *Falsafat at-Ta’wil: Dirasah fi Ta’wil al-Qur’an ‘ind Muhyi ad-Din Ibn ‘Arabi*, cet. 3, Beirut: al-Markaz ath-Thaqafi al-‘Arabiyy.

¹³ Moch. Nur Ichwan, *op.cit.*, hal. 18.

¹⁴ Dale F. Eickelman dan James Piscatori, 1996, *Ekspres Politik Muslim*, penerjemah Rofik Suhud, Bandung: Mizan, hal. 44-45, 129.

¹⁵ Nasr Hamid Abu Zayd, 1993, *op.cit.*, hal. 68-69.

diskursus keislaman. Kelompok sekularis menawarkan sekularisme sebagai alat untuk memperoleh kebebasan dalam agama, iman, pemikiran dan kreativitas. Salah seorang pendukung sekularisme yang perlu dicatat di sini adalah Hassan Hanafi. Ia adalah seorang *sekularis moderat* dan juga guru Abû Zayd yang banyak mengembangkan gagasannya. Hassan Hanafi terinspirasi oleh konsep keadilan sosial yang ditawarkan oleh Sayyid Qutb dan oleh *Nasserism*. Dia menerima semangat sekularisme dalam arti yang luas. Ia akrab dengan pemikiran sarjana-sarjana Barat seperti halnya juga sarjana-sarjana Islam dan kerap menggunakan argumen-argumen Sosialisme dan Marxisme sebagai pendekatan untuk merekonstruksi pemikiran Islam.¹⁶

Dalam dua aliran besar tersebut, Abû Zayd memposisikan dirinya sebagai pembela sekularisme dalam arti luas. Ia membedakan antara agama (*religion*) dan pemikiran keagamaan (*religious thought*). Agama bagi Abû Zayd adalah "kumpulan teks-teks ilahi yang mengejawantah dalam sejarah", sementara pemikiran keagamaan adalah "interpretasi manusia terhadap teks-teks tersebut" (*Fa ad-dinu huwa majmu'at an-nushus al-muqaddasah ath-thabitah tarikhiyyan, fi hinin anna al-fikr ad-dini huwa al-ijtihad al-bashari li fahmi tilka an-nushus wa ta`wiliha wa istikhraj dalalatiha*).¹⁷

Sebagai interpretasi manusia, pemikiran keagamaan (*al-fikr ad-dini*) bisa benar bisa juga salah. Oleh karena itu, kritik terhadap pemikiran keagamaan bukan berarti kritik terhadap agama! Abû Zayd juga membedakan antara agama yang dimanipulasi untuk kepentingan-kepentingan ideologi tertentu dengan agama yang independen dari segala bentuk ideologi dan mitologi. Ia beralasan bahwa sekularisme pada hakekatnya "hanyalah sebuah interpretasi yang benar dan pemahaman ilmiah tentang agama", bukan sebuah bid'ah yang memisahkan agama dari kehidupan manusia dan masyarakat" (*wa laysa al-almaniyyat fi jauhariha siwa at-ta`wil al-haqiqi wa al-fahmi al-'ilmi ad-dini wa laysat ma yaruju lahu al-mubtilin*).¹⁸

Rekonstruksi pemikiran Islam yang ditawarkan Abu Zayd dalam *mafhum an-nass* kelihatannya sejalan dengan gagasan pembaharuan Hassan Hanafi dalam *at-Turath wa at-Tajdid* yang merupakan salah satu bentuk pembaharuan yang mengawinkan otentisitas dan kontemporaritas (*al-asalah wa al-mu'asirah*) bersama-sama. Namun Abu Zayd membedakan dirinya dengan Hanafi, dengan menyatakan bahwa pembaharuan yang ditegakkan di atas dasar ideologi semata dan mengabaikan kesadaran ilmiah terhadap tradisi hanya akan membuahkan taqlid (*inna tajdid 'ala asas al-aydiyuluji duna istinad ila wa'y 'ilmî bi at-turath la yaqillu fi khuturatih 'an at-taqlid*).¹⁹

¹⁶ Sharough Akhavi, 1997, "Dialectic in Contemporary Egyptian Social Thought", dalam *IJMES* 29, hal. 387-394.

¹⁷ Nashr Hamid Abu Zayd, 1993, *op.cit.*, hal. 197.

¹⁸ *Ibid.*, hal. 64.

¹⁹ Nasr Hamid Abu Zayd, *op.cit.*, hal. 17.

Pada April 1992, di usia 49 tahun, Abû Zayd menikahi Dr. Ibtihal Ahmad Kamal Yunis, seorang professor Bahasa Perancis dan Sastra Perbandingan di Universitas yang sama. Sebulan kemudian, 9 Mei 1992, Abu Zayd mengajukan permohonan untuk status professor penuh. Inilah yang menjadi tragedi bagi dirinya, yang kemudian mempengaruhi sejarah Mesir dan dunia Islam secara umum. Abû Zayd menyerahkan dua bukunya: *al-Imam ash-Shafi'i*,²⁰ dan *Naqd al-Khitab ad-Dini*, beserta sebuah paper ilmiah untuk diuji oleh sebuah komite di Universitas Kairo. Namun sayang, meskipun komite menyetujui pengangkatannya, hanya dengan penolakan Dr. 'Abd as-Sabur Shahin, komite akhirnya membatalkan pengangkatannya. Abu Zayd dituduh telah menyerang ortodoksi Islam dalam hal al-Qur'an, Nabi saw, sahabatnya, Malaikat dan fenomena transenden lainnya.²¹

Cerita tidak hanya berakhir di situ, beberapa Islamis mencapnya telah murtad. Beberapa pengacara membawa kasusnya ke pengadilan tingkat pertama di Giza pada tahun 1993, meminta pengadilan membatalkan perkawinannya dengan Ibtihal Yunis. Pada 14 Juni 1995, pengadilan tingkat banding Kairo memutuskan Abû Zayd adalah murtad dan karena itu harus bercerai dengan istrinya. Keputusan ini kemudian dikukuhkan oleh Mahkamah Kasasi Mesir pada 5 Agustus 1996.²² Satu-satunya cara yang tersisa untuk menyelamatkan perkawinannya adalah keluar dari Mesir. Akhirnya pada 26 Juli 1995 Abu Zayd dan istrinya meninggalkan Mesir menuju negeri Belanda, di mana ia diminta menjadi professor tamu dalam bidang *Islamic Studies* di Universitas Leiden. Abû Zayd memulai kehidupannya di pengasingan, tetapi tetap melanjutkan usaha pembacaan kritis terhadap teks-teks keagamaan.

C. Metodologi Hermeneutik²³ Qur'an Abû Zayd

1: Tekstualitas al-Qur'an

Abû Zayd tidak memberikan definisi secara pasti tentang apa yang dimaksudkannya dengan teks, terutama dalam bukunya *Mafhum an-Nash*. Namun demikian, Abû Zayd menyebutkan perbedaan antara *nass* (teks) dan *mushaf* (buku). Yang pertama (teks) lebih merujuk kepada makna (*dalalah*) yang memerlukan pemahaman, penjelasan dan interpretasi, sedangkan yang kedua

²⁰ Buku ini berisi kritik atas pendiri mazhab hukum Islam Syafi'iyah, Imam Shafi'i (150-204 H). Buku ini juga merupakan kritikan terhadap ideologi moderat dalam Islam secara umum, yang dimapankan oleh Abu Hasan al-Asy'ari (w. 330 H) dalam bidang teologi, dan oleh Abu Hamid al-Ghazali (w. 505 H) dalam bidang pemikiran Islam dan Filsafat. Kritik utamanya adalah bahwa Syafi'i menggantikan teks pertama (al-Qur'an) dengan teks-teks sekunder (Sunnah nabi dan interpretasi ulama). Lihat Nashr Hamid Abu Zayd, 1997, *Imam Syafi'i: Moderatisme, Eklektisisme, Arabisme*, penerjemah Khoiron N., Yogyakarta: LKiS.

²¹ Hakim Taufik dan M. Aunul Abied Shah, *op.cit.*, hal 295.

²² www.chrla.org.

²³ Secara sederhana hermeneutik berarti sekumpulan metode, teori dan filsafat yang terfokus pada problem pemahaman teks. Lihat Moch. Nur Ichwan, 1999, *op.cit.*, hal. 40.

(*mushaf*) lebih merujuk kepada benda (*shay'*), baik benda estetik ataupun mistik.²⁴

Abû Zayd membagi teks menjadi dua, yakni teks primer dan teks sekunder. Teks primer adalah al-Qur'an, sedangkan teks sekunder adalah sunnah Nabi, yakni komentar tentang teks primer. Teks-teks keagamaan yang diproduksi oleh para sahabat dan ulama lainnya diklasifikasi sebagai teks-teks sekunder lain, yang merupakan interpretasi atas teks primer dan teks sekunder. Oleh karena itu, teks sekunder hanyalah interpretasi-interpretasi atas teks primer, yang tidak bisa berubah menjadi teks primer. Kalau teks sekunder menggeser teks primer maka manipulasi atas teks primer akan menjadi tidak terkontrol. Dalam hal ini, Abû Zayd menuduh Imam Syafi'i merubah teks sekunder menjadi teks primer, dan teks primer menjadi teks sekunder.²⁵

Tekstualitas al-Qur'an mengarahkan pemahaman dan penafsiran seseorang atas pesan-pesan al-Qur'an. Tekstualitas al-Qur'an meniscayakan penggunaan perangkat-perangkat ilmiah, yakni studi-studi tekstual modern. Pengabaian atas aspek tekstualitas al-Qur'an ini, menurut Abû Zayd akan mengarah kepada pembekuan makna pesan, dan kepada pemahaman mitologis atas teks. Ketika makna membeku dan baku (*frozen and fixed*), ia akan dengan sangat mudah dimanipulasi sesuai dengan kepentingan ideologis seseorang atau pembaca.²⁶

Pembahasan tentang teks al-Qur'an, tidak bisa dilepaskan dari konsep wahyu dalam budaya Arab pra-Islam dan ketika Islam muncul. Karena, sebagaimana keyakinan umat Islam, al-Qur'an merupakan teks yang diwahyukan Allah kepada Muhammad melalui malaikat Jibril, dengan menggunakan bahasa Arab. Abû Zayd menganggap fenomena wahyu keagamaan (*wahy tanzil*) sebagai bagian dari budaya dimana ia muncul.²⁷

Abu Zayd merasa perlu memberikan penjelasan baru atas proses pewahyuan al-Qur'an dengan meminjam teori model komunikasi Roman Jakobson, meskipun tidak persis sama. Proses pewahyuan menurut Abu Zayd tidak lain adalah sebuah laku komunikasi (*act communication*) yang secara natural terdiri dari pembicara yaitu Allah, seorang penerima, yakni Nabi saw, sebuah kode komunikasi yakni bahasa Arab, dan sebuah *channel*, yakni Ruh Suci (Jibril). Untuk lebih jelasnya, perhatikan bagan berikut ini:²⁸

Konteks

Pembicara (Allah)	Pesan (al-Qur'an)	Penerima (Muhammad)
	<i>Channel</i> (Jibril)	
	Kode (Bahasa Arab)	

²⁴ Nasr Hamid Abu Zayd, 1990, *op.cit.*, hal. 15.

²⁵ Moch. Nur Ichwan, 1999, *op.cit.*, hal. 49.

²⁶ Moch. Nur Ichwan, 2001, *op.cit.*, hal. 82.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Moch. Nur Ichwan, 1999, *op.cit.*, hal. 54.

Pada konsep wahyu di atas, jelas sekali Abû Zayd tidaklah mengingkari bahwa sang pengirim pesan (*risalah*) adalah Allah. Namun demikian dia lebih memfokuskan diri pada teks al-Qur'an yang ada pada kita (*textus receptus*), dan tidak mempermasalahkan kembali dimensi ilahiyahnya. Namun demikian, bukan berarti bahwa ia menolak "kepenulisan" (*authorship*) Allah, melainkan bahwa kajian tentang aspek pembicara (Allah) berada di luar jangkauan investigasi ilmiah manusia, dan bisa menuntun kepada pandangan mitologis (*usthuri*).²⁹

Kata-kata literal (*mantuq*) teks al-Qur'an bersifat ilmiah, namun ia menjadi sebuah konsep (*mafhum*) yang relatif dan bisa berubah ketika ia dilihat dari perspektif manusia, ia menjadi sebuah teks manusiawi. Abu Zayd menyatakan:

*Dari peristiwa bahwa teks diwahyukan dan dibaca oleh Nabi, ia tertransformasikan dari sebuah teks ilahi menjadi sebuah konsep atau teks manusiawi, karena ia secara langsung berubah dari wahyu (tanzil) menjadi interpretasi (Ta'wil). Pemahaman Muhammad atas teks merepresentasikan tahap paling awal dalam interaksi teks dengan pemikiran manusia.*³⁰

Menurut Abû Zayd, realitas adalah dasar. Dari realitas, dibentuklah teks (al-Qur'an) dan dari bahasa dan budayanya terbentuklah konsepsi-konsepsinya (*mafahim*), dan di tengah pergerakannya dengan interaksi manusia terbaharuilah maknanya (*dalalah*). Pertama adalah realitas, kedua adalah realitas dan terakhir adalah realitas.³¹

Pandangan di atas mengantarkan Abû Zayd pada kesimpulan bahwa al-Qur'an adalah produk budaya (*al-muntaj ath-thaqafi*), yakni bahwa teks muncul dalam sebuah struktur budaya Arab abad ketujuh selama lebih dari 20 tahun, dan ditulis berpijak pada aturan-aturan budaya tersebut, di mana bahasa merupakan sistem pemaknaannya yang sentral. Namun pada akhirnya, teks berubah menjadi produser budaya (*muntij ath-tsaqafa*), yang menciptakan budaya baru sesuai dengan pandangan dunianya, sebagaimana tercermin dalam budaya Islam sepanjang sejarahnya.³²

Abû Zayd mengatakan bahwa interpretasi adalah wajah lain dari teks; interpretasi dan teks adalah dua sisi dari satu mata uang.³³ pernyataan ini haruslah dipahami sedemikian rupa sehingga teks mengarahkan laku interpretasi untuk menguak dunia teks itu sendiri. Dalam penggunaan lafal interpretasi, Abu Zayd lebih memilih menggunakan istilah *ta'wil* ketimbang *tafsir*, karena menurutnya *ta'wil* berkaitan dengan proses penguakan dan penemuan (*istinbat*) yang tidak dapat dicapai melalui tafsir yang hanya menyentuh makna luar

²⁹ *Ibid.*, hal. 55.

³⁰ Nasr Hamid Abu Zayd, 1993, *op.cit.*, hal. 126.

³¹ *Ibid.*, hal. 99.

³² Nasr Hamid Abu Zayd, 1990, *op.cit.*, hal. 27-28.

³³ *Ibid.*, hal. 11, 247.

saja. Dalam *ta'wil* peran pembaca dalam pemahaman dan penguasaan makna teks adalah lebih signifikan ketimbang tafsir.³⁴

Dalam proses tafsir, seseorang penafsir menggunakan linguistik (*'ulum al-lughah*) dan ilmu Qur'an (*'ulum al-Qur'an*) dalam pengertian yang tradisional, dimana ia merujuk kepada transmisi (*riwayah*)³⁵. Dengan menerapkan bidang-bidang ilmu ini sebagai *tools of analysis*, pembacaan biasa (*qira'ah 'adiyah*) berubah menjadi tafsir. Namun, ini tidaklah berarti bahwa tidak ada pengetahuan tentang ilmu Qur'an dan linguistik sama sekali di dalam pembacaan biasa. Namun dalam pembacaan biasa, bidang-bidang ilmu ini hanya merupakan latar belakang bagi pembaca dan tidak dipergunakan sebagai *tool of analysis* secara serius. Kalau peran penafsir dalam melakukan laku tafsir hanya untuk mengenali sinyal-sinyal (*tafsirah*) dalam interpretasi (*ta'wil*), interpreter lebih daripada itu menerapkan kedua bidang ilmu yang dipergunakan dalam tafsir dan juga perangkat keilmuan lain dalam ilmu-ilmu kemanusiaan untuk menguak makna teks yang lebih dalam.³⁶

2. Pendekatan Sastra: Teori dan Kritik Sastra

Pendekatan sastra atas teks Qur'an telah dipergunakan sejak abad pertama Islam, yaitu ketika 'Abdullah Ibn 'Abbas (w. 68H) menggunakan puisi pra Islam untuk menginterpretasikan beberapa teks Qur'an.³⁷ Upaya ini diikuti oleh beberapa ulama lain, seperti al-Jahiz (w. 255), al-Jurjani (w. 474 H) dan az-Zamakhshari (w. 538).

Namun dalam perjalanan sejarah, pendekatan sastra telah agak dipinggirkan baik oleh para sarjana muslim liberal maupun konservatif. Muhammad Abduh menyatakan bahwa interpretasi Qur'an bukanlah saat di mana para ahli bahasa ataupun sastrawan mempertontonkan kepintarannya, karena al-Qur'an adalah sebuah kitab bimbingan religius dan spiritual (*hidayah*) dan bukan sebuah buku sastra atau filsafat.³⁸

Kritik Abduh terhadap pendekatan linguistik dan sastra dikounter oleh Amin al-Khulli. Ia mengecam Abduh karena tidak menyadari bahwa seseorang tidak akan bisa mendapatkan bimbingan religius dan spiritual (*hidayah*) Qur'an kecuali jika ia mengetahui makna literal teks sebagaimana ia dipahami pada masa pewahyuannya. Al-Khulli mengembangkan sebuah pendekatan sastra dalam menginterpretasikan teks Qur'an (*al-manhaj al-adabi fi at-tafsir*) dan sebuah teori tentang hubungan antara linguistik dan interpretasi Qur'an.³⁹

³⁴ *Ibid.*, hal. 264.

³⁵ *Ibid.*, hal. 267.

³⁶ *Ibid.*, hal. 268.

³⁷ J.J.G Jansen, 1997, *op.cit.*, hal. 93-94.

³⁸ Rashid Rida, 1954, *Tafsir al-Manar*, Kairo: Matba'ah al-Manar, I : 17, 25.

³⁹ J.J.G Jansen, 1997, *op.cit.*

Muhammad Ahmad Khalafallah menerapkan metodologi Amin al-Kullî untuk menganalisis kisah-kisah profetik dalam al-Qur'an. Dalam mengkaji hubungan antara teks dan realitas historis, ia membedakan antara "kebenaran" dan "realitas". Menurutnya kisah-kisah profetik dalam al-Qur'an bukanlah merupakan kisah historis sedemikian rupa, namun merupakan sebuah kisah kharismatik. Kisah-kisah itu diulang-ulang untuk tujuan-tujuan moral religius dan diulang-ulang dengan cara dan bentuk yang berbeda-beda sesuai dengan perbedaan konteks dan situasinya. Al-Qur'an menerapkan gambaran-gambaran sastra yang atraktif untuk mengeskpresikan kebenaran psikologis dan religius.⁴⁰

Abû Zayd mengikuti Amin al-Khullî dan Khalafallah dan mengembangkan teori mereka lebih lanjut dengan menggunakan pendekatan yang dikembangkan dalam teori dan kritik sastra modern. Abû Zayd bahkan yakin bahwa satu-satunya cara untuk memahami dan menginterpretasikan Qur'an secara objektif adalah dengan menerapkan pendekatan ini.⁴¹ Dengan menempatkan teks pada posisi sentral, akan membimbing seseorang ke arah penggunaan kesadaran ilmiah (*al-wa'y al-'ilmi*) dan menghindari tendensi-tendensi ideologis (*at-tawjih al-aydiyulujî*).⁴²

D. Kerangka Teori Pembacaan Qur'an Abu Zayd

1. Validitas (dalam) interpretasi: antara *Ta'wil* dan *Talwin*

Diskusi tentang perbedaan antara *ta'wil* (interpretasi) dan *talwin* sangatlah sentral dalam pembacaan Qur'an Abu Zayd. Berbeda dengan *ta'wil* yang menurutnya adalah sebuah pembacaan produktif (*qira'ah al-muntijah*) yang didasarkan atas prinsip epistemologis tentang objektifitas, *talwin* adalah sebuah pembacaan ideologis-subjektif-tendensius (*qira'ah al-mughridah*) atas teks. Dengan kata lain, *ta'wil* adalah pembacaan yang membuat teks berbicara sendiri tentang dirinya (*reading out*) sementara *talwin* adalah pembacaan yang memaksakan agar teks berbicara tentang apa yang diinginkan pembaca (*reading into*).⁴³

Secara umum, Abu Zayd menggunakan kata ideologi untuk merujuk kepada bias, kepentingan, orientasi, kecenderungan ideologis, tujuan-tujuan politis dan pragmatis, serta keyakinan keagamaan. Dia mengatakan:

Ideologi adalah bias penafsir, ia adalah orientasinya keyakinan yang terkadang membimbingnya, sementara seharusnya dia memeranginya. Contohnya, ketika Anda memulai studi-studi sebagai seorang Muslim, tentu saja ada keyakinan dalam diri

⁴⁰ Andrew Rippin, 1993, *Muslim: Their Religious, Beliefs and Practices*, London dan New York: Routledge, II, hal. 107.

⁴¹ Nasr Hamid Abu Zayd, 1990, *op.cit.*, hal. 21, 27-31.

⁴² *Ibid.*, hal. 12-13.

⁴³ Moch. Nur Ichwan, 1999, *op.cit.*, hal. 61.

anda. Apabila Anda tidak dapat memisahkan diri Anda darinya, Anda tidak akan dapat menjadi sarjana. Ini yang saya maksud dengan ideologi.⁴⁴

Namun, Abu Zayd mengakui bahwa tidaklah ada “pembacaan yang bersih” (*qira'ah bari'ah*) karena tidak ada pengetahuan yang berangkat dari ruang hampa dan pembaca selalu dibatasi oleh cakrawala pembacaannya sendiri.⁴⁵ “Pembacaan yang bersih” bagi Abu Zayd terkait dengan “objektifitas kultural” yang terkait oleh waktu dan ruang. Ia mengatakan:

Tidaklah berarti bahwa interpretasi obyektif (at-ta'wil al-mawdu'i) atas sebuah teks keagamaan – atau sebuah teks sastra – adalah sebuah tuntutan yang tidak mungkin untuk diimplementasikan, sebagaimana dilebih-lebihkan oleh trend tertentu hermeneutik kontemporer. Menolak objektifitas berarti memaparkan subjektivisme. Objektifitas yang mungkin diimplementasikan dalam penginterpretasikan teks adalah sebuah objektivitas kultural (al-mawdu'iyah ath-thaqafiyah) yang terikat oleh waktu dan ruang, dan bukan merupakan ilusi (wahn) yang diciptakan oleh ideologi kolonialisme Barat.⁴⁶

Oleh karena itu, pembaca tidak diperkenankan begitu saja untuk memaksakan kepentingan ideologis pragmatiknya terhadap makna dan signifikansi teks.

2. Makna dan Signifikansi (*al-maghza*)

Pemahaman Abu Zayd tentang makna dan signifikansi secara umum didatangkan dari Hirsch.⁴⁷ Makna adalah makna yang ditampilkan oleh teks, adapun signifikansi adalah apa muncul dalam hubungan antara makna dan pembaca. Makna adalah “makna kontekstual original, yang hampir-hampir mapan (*fixed*) disebabkan karena historisitasnya, sedangkan signifikansi bisa berubah (*changeable*).⁴⁸

Sebagaimana Hirsch, Abû Zayd juga membedakan antara makna yang dimaksudkan oleh penulis dan makna yang dipresentasikan oleh teks. Dan Abû Zayd lebih menekankan pada makna pengertian yang terakhir. Namun tidak seperti Hirsch yang berkeinginan untuk merehabilitasi “makna *authorial*”, atau makna sebagaimana dipahami oleh penulisnya, Abû Zayd – dalam konteks hermeneutik Qur'an – membalik diskusi ini dari makna *authorial* kepada makna teks sebagaimana dipahami oleh Nabi dan generasi Muslim pertama. Apabila makna bergantung kepada maksud penulis (Allah), ini akan menutup maknanya dari signifikansi apa pun.⁴⁹

⁴⁴ Wawancara personal Moch. Nur Ichwan dengan Nasr Hamid Abu Zayd tanggal 2 Juni 1999. Lihat *ibid.*, hal. 59.

⁴⁵ Nasr Hamid Abu Zayd, 1993, *op.cit.*, hal. 143.

⁴⁶ Nasr Hamid Abu Zayd, 1990, *op.cit.*, hlm 271.

⁴⁷ E.D Hirsch, Jr. adalah salah seorang sarjana pendukung mazhab obyektivis dalam hermeneutiks. Pendapatnya yang terkemuka selain pembedaan makna dan signifikansi, adalah “hermeneutic of innocence”.

⁴⁸ Moch. Nur Ichwan, 1999, *op.cit.*, hal. 64.

⁴⁹ *Ibid.*, hal. 65.

Dualisme Hirsch tentang makna dan signifikansi telah menjadi kancah kritik dalam hermeneutik kontemporer. Abu Zayd nampaknya berupaya mengatasi problem ini dengan mendefinisikan “tiga level makna pesan”, yang inheren di dalam teks-teks keagamaan. Level pertama adalah makna yang hanya menunjuk kepada “bukti historis” (*syawahid tarikhiyah*), yang tidak dapat diinterpretasikan secara metaforis. Level kedua adalah makna yang menunjuk kepada “bukti sejarah” dan dapat diinterpretasikan secara metaforis. Level ketiga adalah makna yang bisa diperluas berdasarkan atas “signifikansi” yang dapat diungkap dari konteks sosio-kultural di mana teks berkembang.⁵⁰

Pada level terakhir ini, makna haruslah diperoleh secara obyektif, sehingga signifikansi dapat diturunkan darinya secara lebih valid. Namun, signifikansi tidak boleh merusak makna. Makna berdasarkan atas teks, sementara signifikansi berdasarkan atas pembaca dan proses pembacaan. Signifikansi memberikan ruang bagi subyektifitas pembaca, yang diarahkan oleh makna yang obyektif itu.⁵¹ Ini berarti bahwa makna suatu pesan tidak selalu, misalnya menuntut ditariknya suatu signifikansi, karena ini hanya merupakan salah satu kemungkinan dari tiga kemungkinan level makna.

Mengenai penerapan kerangka teori tadi ke dalam cara kerja interpretasi teks, Abu Zayd memberikan langkah-langkah sebagai berikut:⁵²

Pertama, untuk mengungkapkan makna tersembunyi teks, interpreter harus mulai dengan pembacaan permulaan (*preliminary reading*). Pembacaan ini diikuti oleh pembacaan analitis, agar kunci dan gagasan-gagasan sentral teks terkuak. Melalui gagasan sentral ini, interpreter menemukan makna tersembunyi lain dan mengembangkan pembacaan-pembacaan baru.

Kedua, dalam mencerna makna teks, interpreter harus memperhatikan makna sosio-kultural kontekstual, dengan menggunakan kritik historis (*historical criticism*) sebagai analisis permulaan yang diikuti oleh analisis linguistik dan kritik sastra dengan memanfaatkan sejumlah teori sastra. Dari sini akan diketahui level makna pesan teks itu.

Ketiga, bila suatu teks mempunyai level makna pertama, maka kritik yang dilakukan hanya sampai pada kritik historis. Bila suatu teks mempunyai level makna kedua, maka kritik dilanjutkan dengan kritik sastra dengan menganggap teks tersebut sebagai metafor. Ketika suatu teks punya level makna ketiga,

⁵⁰ Nasr Hamid Abu Zayd; 1993, *op.cit.*, hal. 210. Untuk kategori ketiga lihat Nasr Hamid Abu Zayd, 1996, *op.cit.*, hal. 17-18; juga Nasr Hamid Abu Zayd, 1994, *op.cit.*, hal. 6.

⁵¹ Moch. Nur Ichwan, 1999, *op.cit.*, hal. 68-69. Adapun mengenai penerapannya terhadap tema-tema tertentu dalam al-Qur'an (antara lain tentang jinn, shaitan, sihr, hasad; riba dan bunga bank, perbudakan, hak waris perempuan, poligami). Lihat Nasr Hamid Abu Zayd, 1993, *op.cit.*, hal. 198, 212-213; 213-214; 210-211, 216-219; 224; 233.

⁵² Moch. Nur Ichwan, 1993, *op.cit.*, hal.

maka harus dicari signifikansinya, yang merupakan turunan dari makna obyektifnya. Makna ini akan membimbing interpreter untuk mendapatkan "pesan baru" dengan bergerak dari "makna" teks kepada "signifikansi" nya di dalam konteks sosio-kultural interpreter.

Keempat, mencari "arah teks" (*ittijah an-nash*) dengan menganalisis transformasi dari makna ke signifikansi tadi, dan transformasi dari bahasa pra-Qur'an kepada bahasa religius Qur'an, sehingga interpreter bisa mengenali apa yang "historis" dan apa yang "temporal" dalam teks al-Qur'an.

E. Penutup

Membaca Nashr Hamid Abû Zayd memerlukan sebuah hermeneutik tersendiri. Tulisan-tulisannya haruslah dipahami dalam konteks keagamaan dan politik Mesir kontemporer. Kritiknya yang pedas terhadap pembacaan ideologis al-Qur'an khususnya, dan teks-teks keagamaan lain umumnya, tidak dapat dipisahkan dari perdebatan panjang antara kaum Islamis dan Sekularis Muslim di Mesir. Abû Zayd berupaya untuk memformulasikan sebuah pembacaan kritis yang bisa dipergunakan untuk mendeteksi pembacaan-pembacaan ideologis atas teks-teks keagamaan.

Kritisisme terhadap teks al-Qur'an digunakan untuk mengikis pemahaman distorsif terhadap konsep al-Qur'an, lebih-lebih pada aspek kebekuan metodologi dan perspektif yang digunakan yang cenderung menepikan pendekatan ilmu-ilmu humaniora dan sosial. Karenanya salah satu karakteristik dari kritisisme adalah membongkar model pembacaan repetitive (*tautology*) yang digunakan para ulama yang beraliran salaf. Kritisisme dibangun dengan menitikberatkan kepada model pembacaan yang akan mendekati kepada "kesadaran ilmiah", tanpa melakukan pengingkaran terhadap spirit dan inspirasi kitab suci sebagai wahyu Tuhan.⁵³

Sebagai seorang intelektual Mesir, Abû Zayd, dengan menggunakan pendekatannya sendiri, telah memberikan kontribusi terhadap, dan berpartisipasi dalam penciptaan sebuah Islam modern yang humanistik. Hermeneutik Qur'an Abû Zayd berada dalam tradisi para reformer dan intelektual Mesir seperti Muhammad 'Abduh, 'Ali 'Abd ar-Raziq, Taha Husayn, Amin al-Khulli, Muhammad Ahmad Khalafallah. Namun tidak seperti para pendahulunya, dia telah menyeberang melampaui ikatan-ikatan sakral dan isu-isu yang secara teologis dianggap sensitif dengan cara menerapkan teori dan kritik sastra modern terhadap studi dan interpretasi teks al-Qur'an. Sebagai konsekuensinya ia menundukkan teks al-Qur'an kepada studi dan kritik ilmiah.

⁵³ Hilman Latief, 1993, *op.cit.*, hal. 102.

Sayang, tidak mudah untuk merekonstruksi pembacaan Qur'an Abu Zayd apalagi ketika dikaitkan dengan kerangka teori hermeneutiknya. Karena, sampai saat ini Abu Zayd belum menulis karya tafsir al-Qur'an dalam pengertian formal dan ketat istilah ini. Contoh-contoh pembacaan Qur'an Abu Zayd bisa kita jumpai dalam berbagai bagian tulisannya yang sebagian besar merupakan reaksinya terhadap wacana keislaman yang berkembang di Mesir. Tema-tema yang diangkat Abu Zayd - semisal kekuatan jahat (jin, setan, sihir dan hasad/dengki), riba dan bunga bank, perbudakan, poligami dan hak waris perempuan -⁵⁴ dalam pembacaan Qur'annya pada dasarnya bukanlah merupakan hal baru dalam pemikiran Islam. Konsep-konsep itu telah dikaji oleh sejumlah pemikir muslim semisal Abduh, Fazlur Rahman, al-Ashmawi dan Shahrour.

Uraian Abû Zayd mengenai konsep hermeneutik Qur'annya terasa rumit karena banyak dipengaruhi konsep hermeneutik Barat. Proposisinya tentang tekstualitas al-Qur'an telah menimbulkan kesalahpahaman dan kontroversi di tengah masyarakat akibat pembahasannya cenderung elitis karena hanya bisa dipahami oleh kalangan intelektual, itupun bagi mereka yang akrab dengan ilmu-ilmu linguistik (humaniora) dan sosial.

Meskipun begitu, pembacaan Qur'an yang dilakukan oleh Abu Zayd terhadap isu-isu sensitif dalam Islam (semisal poligami, hak waris perempuan, perbudakan), telah memberikan warna lain terhadap pemahaman Islam yang selama ini dimaknai dengan agama anti HAM, "penindas perempuan", dan *stereotype* negatif lainnya. Seperti pada kasus poligami: bagi Abu Zayd wacana al-Qur'an tentangnya mempunyai level makna ketiga, di mana pemahaman haruslah melampaui makna historisnya dengan menguak signifikansi masa kininya. Dan bahkan mampu menguak dimensi "yang tak terkatakan" dari suatu pesan. Abu Zayd juga menggunakan distingsi *'adil zahir* tentang *mabda'*, *qa'idah* dan *hukm* untuk mendukung argumennya. Dengan penggunaan distingsi ini pandangan bahwa poligami adalah dilarang dapat dengan mudah dan sistematis dipahami.⁵⁵

Namun disayangkan, metode *ta'wil* yang ia anjurkan yang menggunakan epistemologi nalar *burhani*, ternyata dipengaruhi oleh semangat berpikir positivistik. Implikasinya, ia mendekonstruksi semua fenomena transenden agama ke bawah penelitian/pemikiran empirik, sehingga beragama terasa kering karena nilai-nilai spiritualitasnya selalu dicarikan alasan rasionalnya.

Di sini terlihat bahwa tantangan yang dihadapi oleh studi Islam (khususnya studi al-Qur'an) akan selalu berujung pada antagonisme antara dua kutub besar dalam pemikiran Islam: Tradisionalisme yang dianggap mewakili tradisi

⁵⁴ Lihat Nasr Hamid Abu Zayd, 1993, *op.cit.*, hal. 198, 212-213; 213-214; 210-211, 216-219; 224; 233.

⁵⁵ Lihat *ibid.*, hal. 233.

nalar *bayani* (teks) dan Modernisme sebagai representasi tradisi nalar *burhani* (nalar). Padahal tidaklah demikian; yang terjadi adalah belum adanya proses dialektis antara keduanya: menjembatani, mendialogkan dan memadukan antara tradisi (*asalah*) dan kemodernan (*mu'asirah*).

Sangat menggugah upaya yang dilakukan oleh Amin Abdullah untuk membangun model tafsir alternatif terhadap teks menggunakan jalur lingkaran hermeneutis yang mendialogkan secara sungguh-sungguh antara paradigma epistemologi *bayâni*, *burhâni* dan *'irfani* dalam satu gerak putar yang saling mengontrol, mengkritik, memperbaiki dan menyempurnakan kekurangan yang melekat pada masing-masing paradigma, khususnya jika masing-masing paradigma berdiri sendiri dan terpisah. Pesan kemanusiaan dan keadilan yang melekat dalam al-Qur'an yang sering disebut dengan istilah *rahmatan lil 'alamin* hanya dapat dipahami dengan baik jika para penafsir kitab suci kontemporer memahami adanya tiga paradigma tadi, dan mampu mendialogkannya secara kritis, dinamis-proporsional baik secara pribadi maupun kelompok sehingga eksklusivitas pemikiran dan kelembagaan sosial-keagamaan dapat dihindari sedapat mungkin dan kerjasama antar berbagai kelompok sosial keagamaan menjadi suatu keharusan, tanpa harus mendahulukan prasangka-prasangka kultural, sosial maupun keagamaan. Hanya dengan demikian, apa yang disebut transformasi sosial dan humanisasi ilmu-ilmu keislaman dapat teraktualisasikan baik secara teori maupun *praxis*.

DAFTAR PUSTAKA

- Abied Shah, M. Aunul. *et. al.*, 2000, *Islam Garda Depan: Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah*, Bandung: Mizan.
- Abu Zayd, Nashr Hamid, 1994, *Ishkaliyyat al-Qur'an wa Aliyyat at-Ta'wil*, Beirut: al-Markaz ath-Thaqafi al-'Arabiy.
- , 1996 *Al-Ittijah al-'Aql fi at-Tafsir: Dirasah fi Qadiyyat al-majaz fi al-Qur'an*. Beirut: al-Markaz ath-Thaqafi al-'Arabiy.
- , 1997 *Imam Syafi'i: Moderatisme, Eklektisisme, Arabisme*. Penerjemah Khoiron N., Yogyakarta: LkiS.
- , 1996, *Falsafat at-Ta'wil: Dirasah fi Ta'wil al-Qur'an 'ind Muhyi ad-Din Ibn 'Arabi*, Beirut: al-Markaz ath-Thaqafi al-'Arabiy.
- , 1990, *Ma'fhum an-Nash: Dirasah fi 'Ulum al-Qur'an*, Beirut: al-Markaz ath-Thaqafi al-'Arabiy.
- , 1993, *Naqđ al-Khitab ad-Dini*, Kairo: Sina li an-Nashr.

- Akhavi, Sharough, 1997, "Dialectic in Contemporary Egyptian Social Thought". Dalam *IJMES* 29.
- Eickelman, Dale F. dan James Piscatori, 1996, *Ekspresi Politik Muslim*. Penerjemah Rofik Suhud, Bandung: Mizan.
- Ichwan, Moch. Nur. 1999, *A New Horizon in Qur'anic Hermeneutics: Nasr Hamid Abu Zayd's Contribution to Critical Qur'anic Scholarship*, M.A Thesis Leiden University, .
- , 2000, "Beyond Ideological Interpretation: Nasr Hamid Abu Zayd's Theory of Qur'anic Hermeneutic". Dalam *al-Jami`ah*, No. 65/VI.
- , 2001, "Al-Qur'an Sebagai Teks (Teori Teks dalam Hermeneutik al-Qur'an Nasr Abu Zayd)". Dalam *ESENSIA*, Vol. 2, no. 1, Januari.
- J.J.G. Jansen, 1997, *Diskursus Tafsir al-Qur'an Modern*. Penerjemah Hairussalim dan Syarif Hidayatullah, Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya.
- Latief, Hilman, 2000, "Kritisisme Tekstual dan Relasi Interkontekstualitas dalam Interpretasi Teks al-Qur'an". Dalam *Jurnal Media Inovasi*, No. 2 Th. X.
- Muhammad, Gunawan, 2000, "Pada Mulanya adalah Kertas-Kertas Minyak". Dalam *Tempo*, 20 Agustus
- Rida, Rashid, 1954, *Tafsir al-Manar*, Kairo: Matba'ah al-Manar.
- Rippin, Andrew, 1993, *Muslim: Their Religious, Beliefs and Practices*, London dan New York: Routledge.
- www.kit.nl/kvc/zaid.html.
- www.chrla.org.