

**KAJIAN HERMENEUTIKA AL-QUR'AN
KONTEMPORER:
Telaah Kritis Terhadap Model Hermeneutika
Naṣr Ḥamid Abū Zaid**

Nur Ahmad

STAIN Kudus Jawa Tengah Indonesia
ahmadnur@gmail.com

Abstrak

Tema ini diangkat berkaitan dengan kontroversialitas hermeneutika Naṣr Ḥamid Abū Zaid. Ia adalah salah satu dari tokoh intelektual Islam yang hadir dengan menggulirkan diskursus baru dalam memahami teks al-Qur'an dengan menggunakan pendekatan hermeneutik. Artikel ini bertujuan untuk membedah hermeneutikanya Abu Zaid dengan menggunakan pendekatan konten analisis, sehingga dapat kita pahami bagaimana sesungguhnya wacana yang digulirkan oleh Abu Zaid yang sering dianggap kontroversial akan tetapi menarik untuk didiskusikan dan diperdebatkan di lingkungan akademik. Sakralitas kitab suci al-Qur'an yang selama ini telah mapan dalam kehidupan masyarakat Islam, dikritisi oleh Abu Zaid dengan menggunakan metode hermeneutikanya ala barat. Penafsiran teks bagi Abu Zaid adalah bersifat objektif-historis, yaitu bahwa proses penafsiran dan kegiatan pengetahuan secara umum selalu ditujukan untuk mengungkapkan berbagai kenyataan yang memiliki keberadaan objektif di luar horison subjek pembacaannya. Banyak pro dan kontra terjadi ketika merespon pandangan-pandangan Abu Zaid terhadap berbagai persoalan dinamika sosial yang terjadi. Hasilnya berbagai penafsiran Abu Zaid terhadap teks al-Qur'an memberikan penyegaran dalam tradisi kajian keilmuan Islam, walaupun mengundang berbagai polemik di kalangan umat Islam karena dipandang sangat kontroversial.

Kata kunci: *hermeneutika, kontroversial, dalālah, magzā*

Abstrat

THE STUDY OF CONTEMPORARY HERMENEUTICS OF NASR HAMID ABŪ ZAID: A CRITICAL REVIEW OF THE APPLI-CATION OF NAŞR ḤAMID ABŪ ZAID'S HERMENEUTICS TO THE TEXT OF THE QUR'AN. Nasr Hamid Abu Zayd famous with controversial hermeneutic is one of the intellectual figure who rolled the Qur'an understanding discourse with hermeneutic approach. This article is aim to dissect the Abu Zayd hermeneutic with analysis content approach. It will understand that the discourse who rolled is interested to discuss in academic scope. Abu Zayd has criticized the holy Qur'an sacrality with western hermeneutic sytle. Historical-objectif is the text interpretation in his views. The interpretation and knowledge activity is a process to show the real reader outer horizon perspective. There are pros and cons with Abu Zayd views about socio dynamical happend. The result of Abu Zayd Qur'an text interpretation refresh the Islamic scholarly tradition with it is controversy.

Keywords: hermeneutics, controversy, *dalālah*, *magzā*

A. Pendahuluan

Dalam pandangan klasik hermeneutik akan mengingatkan kita pada apa yang ditulis oleh Aristoteles dalam *Peri Hermeneias* atau *De Interpretatione*. Yaitu kata-kata yang kita ucapkan adalah simbol dari pengalaman mental kita, dan kata-kata yang kita tulis adalah simbol dari kata-kata yang kita ucapkan.¹ Namun pokok persoalan Hermeneutika itu sesungguhnya terkait dengan masalah penafsiran sebuah teks. Ia adalah merupakan suatu teori pendekatan yang digunakan untuk memahami teks, sehingga dapat pula dikatakan sebagai seni dalam menafsirkan teks. Hermeneutika sesungguhnya memiliki peran yang cukup besar dalam berbagai bidang ilmu. Khususnya dalam memahami teks yang dalam prakteknya hermeneutika lebih sering dipakai sebagai metode dalam memahami kitab suci. Istilah hermeneutika dalam sejarah studi Islam belum nampak dalam tradisi tafsir al-Qur'an klasik, walaupun benih-benih hermeneutik sebenarnya sudah ada sejak masa sahabat. Istilah hermeneutika modern baru mulai menjadi populer beberapa dekade terakhir, hal ini didukung dengan berkembangnya

¹ Sumaryono, *Hermeneutik Sebuah Metode Filsafat* (Yogyakarta: Kani-sius,1999), hlm. 24.

teknologi dan informasi serta meningkatnya semangat keilmuan terhadap al-Qur'an. Hal inilah yang kemudian melahirkan beberapa intelektual muslim kontemporer yang konsentrasi dalam hal kajian al-Qur'an. Di antaranya adalah Naṣr Ḥāmid Abū Zaid.

Menarik untuk disimak tentang bagaimana Naṣr Ḥāmid Abū Zaid memandang teks al-Qur'an, sebagaimana Abū Zaid telah menjelaskan ide-ide dan gagasannya dalam berbagai karyanya, terutama dalam karya monumentalnya yaitu: *Maḥmūm an-Naṣṣ: Dirāsah fī Ulūm al-Qur'ān* dan *Naqdu al-Khitāb ad-Dīni*. Konsep Naṣr Ḥāmid Abū Zaid ini membawa dampak pada metode penafsiran teks al-Quran, di mana ia telah mengkritisi metode tafsir terdahulu yang dianggap telah mapan, yang menurutnya justru sudah tidak relevan lagi dengan konteks kekinian.

Dalam memahami al-Qur'an, Naṣr Ḥāmid Abū Zaid menggulirkan diskursus baru dan tentunya sangat menarik untuk dikritisi. Di antaranya adalah wacana mengenai kritik al-Qur'an. Ia menyatakan bahwa al-Qur'an adalah *Muntaj as-Saqafi* (produk budaya). Gagasan ini dipandang sangat kontroversial dalam tradisi Islam klasik karena dianggap telah menyalahi konsep al-Qur'an yang telah mapan oleh kesepakatan para ulama terdahulu. Oleh karena itu, penulis tertarik untuk mengkaji kembali tentang teori hermeneutikanya Naṣr Ḥāmid Abū Zaid dan pemikirannya mengenai teks, dan penulis berusaha untuk membaca metode hermeneutikanya Abū Zaid dengan teori hermeneutika yang muncul dari Barat.

B. Pembahasan

1. Biografi Naṣr Ḥāmid Abū Zaid

Naṣr Ḥāmid Abū Zaid dilahirkan di desa Qahafah, dekat kota Tanta, Mesir pada tanggal 19 Juli 1943. Sejak kecil, orang tuanya memberi nama Nasr dengan harapan semoga ia selalu membawa kemenangan atas lawan-lawannya, mengingat kelahirannya bertepatan dengan perang dunia II. Bapaknya adalah seorang aktivis *Ikhwān al-Muslimīn* dan pernah dipenjara menyusul eksekusinya Sayyid Quṭb. Abū Zaid berasal dari keluarga religius. Ketika usianya mencapai 8 tahun, Naṣr Ḥāmid Abū Zaid sudah menghafalkan al-Qur'an hingga hatam 30 juz, sehingga dia dipanggil dengan sebutan "Syaiḥ Naṣr" oleh anak-anak di desanya. Naṣr dibesarkan dalam keluarga dan

lingkungan yang sangat religius. Naṣr Ḥāmid Abū Zaid adalah salah satu tokoh pemikir Islam modern yang banyak melahirkan pemikiran-pemikiran baru. Beliau hidup di Mesir di mana atmosfer kebebasan berpikir berkembang pesat. Negeri tersebut juga merupakan pusat sumber khazanah Islam. Kondisi tersebut tidak dipungkiri secara dinamis berpengaruh pada pertumbuhan intelektualitas Abū Zaid.²

Abu Zaid kecil sebagaimana anak-anak pada semasanya, selain mengikuti pendidikan formal di sekolah negeri setempat, Abū Zaid juga mengikuti pendidikan agama secara non-formal di kuttāb atau lembaga pendidikan tradisional yang ada di daerahnya pada tahun 1951. Di *kuttāb* itulah Abū Zaid belajar membaca, menulis, dan juga menghafal al-Qur'an, di samping menerima pelajaran-pelajaran keagamaan tradisional yang lain. Oleh karena itu, dilihat dari sisi sosialnya (perang dunia II dan kondisi Mesir yang masih stabil) dan keluarganya, Abū Zaid lebih banyak menelurkan pemikiran-pemikiran yang progresif. Abū Zaid menjadikan teks al-Qur'an sebagai teks terbuka yang menuntut adanya interpretasi bahasa. Karena itu, analisis linguistik diharapkan mampu meminimalisasi subjektivitas dan tarikan kepentingan pembacanya.³

Adapun sejarah pendidikannya, Abū Zaid menyelesaikan gelar BA pada 1972 konsentrasi Arabic Studies. Pada saat itu, Abū Zaid lulus dengan predikat *Cumlaude* (sangat memuaskan) sehingga ia diangkat sebagai asisten dosen di almamaternya. Gelar MA pada tahun 1977 dan memperoleh gelar doctor, PhD. pada tahun 1981 dengan konsentrasi Islamic Studies di Universitas Kairo. Beliau menulis disertasi yang berjudul "*Falsafah at-Ta'wīl 'Inda Muḥyi ad-Dīn Ibn al-'Arabi*" (Filsafat Ta'wīl: Studi Hermeneutika al-Qur'an Muḥyi ad-Din Ibn al-'Arabi), yang dipublikasikan pada 1983 dengan nilai memuaskan dan dengan penghargaan tingkat pertama (*Martabatun ma'a asy-Syaraf al-Ūla*).⁴

Beliau bekerja sebagai dosen di Universitas yang sama sejak 1982. Pada tahun 1992, beliau dipromosikan sebagai professor, tetapi

² Sucipto, *Ensiklopedi Tokoh Islam dari Abū Bakr hingga Naṣr dan Qardhawi* (Jakarta: PT Mizan Publika, 2003), hlm. 348.

³ Setiawan, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005), hlm. xvii.

⁴ Sucipto, *Ensiklopedi Tokoh Islam dari Abū Bakr hingga Naṣr dan Qardhawi*, (Jakarta: PT Mizan Publika, 2003), hlm. 348.

ditolak karena hasil kerja dan pemikirannya yang kontroversial, di antaranya menghujat para sahabat Nabi. Sebelumnya, pada tahun 1978 beliau menjadi *fellow* pada Centre for Middle East Studies di universitas Pennsylvania, Philadelphia, Amerika Serikat, di mana Abū Zaid mempelajari ilmu-ilmu sosial dan humanitas, khususnya teori-teori tentang cerita rakyat (*folklore*). Pada periode inilah, Abū Zaid menjadi akrab dengan hermeneutika Barat. Dia menulis artikel "*al-Hirminiyutiqa wa Mu'dilat Tafsir an-Naṣṣ*" (hermeneutika dan problem penafsiran teks) yang menurut pengakuannya merupakan artikel pertama tentang hermeneutika yang ditulis dalam bahasa Arab.⁵

Pada bulan April 1992, pada usianya yang ke-49, Abū Zaid menikahi Dr. Ibtihal Ahmad Kamal Yunis, professor bahasa Inggris, Prancis dan sastra perbandingan di universitas Kairo. Satu bulan kemudian, 9 Mei 1992, beliau mengajukan promosi professor penuh di universitas Kairo. Namun ini merupakan awal dari tragedi hidupnya, sebuah peristiwa yang telah mempengaruhi sejarah Mesir dan dunia Islam secara umum. Abū Zaid menyerahkan dua bukunya, *al-Imām asy-Syāfi'i* dan *Naqd al-Khiṭāb ad-Dīni*, serta sebelas paper akademik lainnya kepada panitia penguji. Meskipun dua dari tiga komite menyetujui karya-karyanya, panitia pada akhirnya mengadopsi pandangan Dr. Abd aṣ-Ṣ{abūr asy-Syāhin, yang telah menuduh Abū Zaid merusak ortodoksi Islam yang berkaitan dengan al-Qur'an, Nabi, Sahabat, Malaikat, dan makhluk gaib lainnya. Panitia pun menolak pengajuan promosinya.⁶

Penolakan terhadap promosi Abū Zaid ini memunculkan polemik para kaum intelektual di media massa. Banyak sekali artikel maupun buku yang ditulis sebagai respon terhadap karya-karya Abū Zaid yang isinya saling perang argumentasi antara pihak yang pro Abū Zaid dan kelompok yang kontra terhadapnya. Kelompok yang menentang beliau, menulis buku berjudul "*Qiṣṣah Abū Zaid wa Inḥ iṣār al-'Alamaniyah fi Jāmi'ah al-Qāhirah*" yang ditulis oleh Prof. Abd Ṣ{abūr Syāhin⁷. Namun, ceritanya tidaklah berhenti sampai di situ,

⁵ Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjaan Kritis Al-Qur'an, Teori Hermeneutika Nasr Abū Zaid* (Bandung: Teraju, 2003), hlm. 18.

⁶ *Ibid.*, hlm. 22.

⁷ Latief, *Naṣr Ḥamid Abū Zaid: Kritik Teks Keagamaan*, cet. ke-1 (Yogyakarta: Elsaq Press, 2003), hlm. 50

beberapa kelompok Islam menuduh Abū Zaid *murtad* (keluar dari agama Islam). Beberapa pengacara yang sejalan dengan pendirian para Islamis ini kemudian membawanya ke pengadilan tingkat pertama Giza pada 1993 yang menuntut perceraian dengan Ibtihal Yunis. Akhirnya, pada 14 juni 1995, pengadilan banding Kairo memutuskan bahwa Abū Zaid adalah seorang yang murtad dan dia harus diceraikan dari istrinya, Ibtihal. Keputusan ini kemudian dimantapkan kembali pada 5 agustus 1996 oleh pengadilan kasasi Mesir.⁸

Abū Zaid adalah merupakan salah satu pemikir Mesir yang dianggap kontroversial karena karya-karyanya mengundang berbagai polemik di dunia Islam sejak tahun 1970-an. Di satu sisi, banyak kalangan mengapresiasi karya-karyanya yang menggulirkan wacana baru sebagai bentuk pencerahan dalam studi Islam. Namun, di sisi lain, ia dijustifikasi sebagai orang sesat dan dikafirkan di pengadilan Mesir (tahun 1995) karena pemikirannya dianggap menyeleweng. Vonis pengkafiran tersebut memaksa Abū Zaid hijrah ke Leiden kemudian menjadi guru besar studi Islam di Universitas Leiden dan profesor pada Universitas for Humanistics di Utrecht. Abū Zaid menghembuskan nafas terakhirnya di rumah sakit spesialis as-Syeikh Zaid, Kairo tahun 2010. Abū Zaid meninggal pada usia 67 tahun.

Abu Zaid merupakan ilmuwan muslim yang sangat produktif. Ia menulis sekitar 29 karya sejak tahun 1964 sampai 1999, baik berbentuk buku, maupun artikel. Di antara karya-karyanya adalah: *Mafhūm an-Naṣ: Dirasah fi 'Ulum al-Qur'an* (Konsep Teks: Studi Ilmu-ilmu Alqur'an), *Isykāliyyat al-Qirā'ah wa Aliyat at-Ta'wīl* (Problem Pembacaan dan Metode Interpretasi), *Falsafah at-Ta'wīl: Dirāsah fi Ta'wīl al-Qur'an 'inda Ibn 'Arabī* (Filsafat Hermeneutika: Studi Hermeneutika Al-Qur'an Menurut Ibn Arabi), *Al-Imām Asy-Syāfi'i wa Ta'sīs Al-Aidiulujiyyah Al-Wasaṭiyyah* (Imam Syafi'i dan Pembasisan Ideologi Moderatisme), *Al-Ittijāh Al-'Aqli fi At-Tafsīr* (Rasionalisme dalam Tafsir), *Naqd Al-Khiṭāb Al-Dini* (Kritik Wacana Agama), dan lain-lain. Karya-karyanya juga terbit dalam bahasa Inggris, di antaranya seperti *Reformation of Islamic Thought: a Critical Historical Analysis*; *Rethinking the Qur'an: Towards a Humanistic Hermeneutics*; dan *Voice of an Exile: Reflections on Islam*.

⁸ Ichwan, *Meretas Kesarjaan Kritis Al-Qur'an...*, hlm. 22

2. Hermeneutika Naṣr Ḥāmid Abū Zaid

Rekonstruksi pemikiran Naṣr Ḥāmid Abū Zaid bermula dari karya *Maḥmūmun Naṣ* yaitu mengenai *ta'wīl* dalam tradisi sufi (Ibnu Arabi) dan mengenai majaz metafora dalam tradisi kalamnya Muktaṣilah. Dalam buku autobiografinya yang di tulis oleh sahabatnya yang berkebangsaan Jerman, Navid Kermani, Abū Zaid mengatakan: “Al-Qur'an adalah karya keagamaan, kitab petunjuk, seperti yang pernah dikatakan Abduh. Tetapi, bagaimana kita bisa mencari petunjuk tersebut? Bagaimana mestinya kita memahami teks, agar petunjuk tersebut bisa didapatkan? Maka kita harus menafsirkannya. Al-Qur'an adalah pesan Tuhan yang memiliki kode dan saluran, yaitu berupa bahasa Arab. Untuk memecahkan kode yang digunakan, maka saya membutuhkan analisis teks yang lebih dari sekedar disiplin filologi. Analisis ini menempatkan al-Qur'an sebagai teks yang terstruktur. Oleh karenanya, al-Qur'an tidak masuk kategori teks puisi, sebaliknya ia tetap sebagai teks keagamaan yang memiliki banyak fungsi”⁹

Pada hakekatnya, komunikasi bukan hanya terbatas antara dua individu yang berdialog. Setiap orang yang membaca apa yang ada di sekelilingnya sebenarnya tanpa sadar telah melakukan dialog. Dari sudut semiologi, apapun yang kita jumpai di sekeliling kita adalah teks yang bisa kita baca dan tafsirkan.¹⁰ Berangkat dari permasalahan dalam dialog antar manusia atau dialog antara manusia dengan tanda-tanda, ataupun keberadaan al-Qur'an sebagai sebuah teks suci dan pesan dari Allah, hermeneutika dijadikan sebagai tren baru dalam berdialog dengan kitab suci. Dan nampaknya Abū Zaid memahami bahwa al-Qur'an perlu didekati dengan hermeneutika, karena sesuai sifat hermeneutika, ia menganggap al-Qur'an hadir di tengah masyarakat tidak lepas dari realitas masyarakat Arab waktu itu sebagai setting sosial yang melatar belakangi al-Qur'an tersebut

⁹ Abū Zaid, *Al-Hirminiyutiga wa Mu'dilat Taf̄sīr al-Naṣṣ/ Can Find in Isykalīyah al-Qira'ah wa Alliyat at-Ta'wīl (Hermeneutika dan Problema Penafsiran Teks)*. terj. Muhammad Mansur, (Yogyakarta: PT. LKiS Pelangi Aksara, 2004), hlm. xiv. Lihat juga: Syamsuddin, dkk, *Hermeneutika Al-Qur'an Mazhab Yogya* (Yogyakarta: Penerbit Islamika, 2003), hlm. 104-105.

¹⁰ Komarudin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama, Sebagai Kajian Hermeneutic* (Jakarta: Paramadina Press, 1996), hlm.12.

harus turun. Dalam hal ini al-Qur'an turun ke bumi satu sisi semacam dipaksa turun oleh realitas masyarakat Makkah, dan pada sisi lain menghendaki turun untuk dilihat sebagai sebuah tanda yang hendak mengubah realitas masyarakat yang telah rusak.¹¹

Menurut Abū Zaid, jika transformasi budaya hendak dijelaskan maka harus dimulai dengan memahami bagaimana interaksi yang diciptakan oleh teks al-Qur'an dengan realitas budaya saat itu. Hal ini adalah merupakan satu-satunya metode yang memungkinkan kita menangkap mekanisme budaya Arab-Islam yang berproses pada teks. Kehadiran sebuah teks dalam tradisi keagamaan sangat berpengaruh dan memiliki implikasi yang besar bagi perkembangan intelektual, kebudayaan dan peradaban. Kebudayaan Arab-Islam nampak sekali memiliki tradisi teks yang sangat kuat ketimbang peradaban yang lain. Perhatian yang diberikan oleh para pengkaji Islam dalam menelaah tradisi Arab-Islam dari dulu sampai sekarang ini, banyak difokuskan kepada pembacaan teks-teks tersebut. Menurut Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, hal ini dilatar belakangi suatu asumsi bahwa peradaban dunia dapat diandaikan kepada tiga kategori, yaitu peradaban Mesir Kuno yang disebut peradaban yang muncul pasca kematiannya (*haḍārah mā ba'da al-maut*), peradaban Yunani disebut peradaban akal (*haḍārah al-'aql*), sedangkan peradaban Arab-Islam dikategorikan sebagai peradaban teks (*haḍārah an-Naṣ*).¹²

Peradaban Arab-Islam disebut sebagai peradaban teks dalam pengertiannya sebagai peradaban yang menegakkan asas-asas epistemologi dan tradisinya atas suatu sikap yang tidak mungkin mengabaikan peranan teks di dalamnya. Meskipun demikian, ini tidak berarti bahwa teks itu sendiri yang menumbuhkembangkan peradaban atau meletakkan asas-asas kebudayaan dalam sejarah masyarakat Islam. Sesungguhnya faktor utama yang melandasi dan menjadi asas epistemologi dari suatu kebudayaan adalah proses dialektika antara manusia dengan realitasnya (*jadāl al-insān ma'a al-wāqi'i*) yang meliputi aspek sosial, ekonomi, politik dan budaya

¹¹ Nasution, *Pengantar Studi Islam* (Yogyakarta: TAZZAFa-ACAdEMIA, 2004), hlm. 82.

¹² Syamsuddin, *Hermeneutika Al-Qur'an Mazhab Yogya...*, hlm. 112. Lihat juga Abū Zaid, *Mafhūm an-Naṣṣ: Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Markaz as-Saqafī al-'Arabi, 1998), hlm. 9.

pada satu sisi, dan proses dialog kreatif manusia yang terjalin dengan teks pada sisi yang lain. Realitas sebagai sebuah teks seperti konteks kesejarahan manusia, begitu pula teks-teks keagamaan yang lain seperti al-Qur'an, hadis, kitab tafsir, syarah hadis, fiqh, tasawuf dan falsafah telah berperan sebagai instrumen yang melengkapi lahirnya kebudayaan dan peradaban masyarakat Arab-Islam.¹³

Hermeneutika sesungguhnya berhubungan dengan problem penafsiran dan problem ini terletak pada relasi antara teks dan penafsir. Naṣr Ḥāmid Abū Zaid menawarkan sebuah teori hermeneutika modern sebagai respon terhadap tradisi penafsiran teks klasik yang mengabaikan eksistensi penafsir. Teori penafsiran Naṣr Ḥāmid Abū Zaid bersifat objektif-historis dari teks, yaitu bahwa proses penafsiran dan kegiatan pengetahuan secara umum selalu ditujukan untuk mengungkapkan berbagai kenyataan yang memiliki keberadaan objektif di luar horison subjek pembacaan. Apabila horison pembaca membatasi sudut pandanginya, maka data-data teks tersebut tidak berposisi sebagai penerima pasif terhadap orientasi-orientasi subjek yang mengetahui. Hal ini berarti, bahwa pembacaan dan aktivitas intelektual yang benar pada umumnya, didasarkan pada dialektika kreatif antara subjek dan objek. Sebagaimana dikatakan oleh Abū Zaid: "Hal ini berarti bahwa pembacaan dan aktivitas intelektual yang benar pada umumnya didasarkan pada dialektika yang produktif dan kreatif antara subjek dan objek. Hubungan ini menghasilkan interpretasi baik pada level pengkajian teks maupun terhadap fenomena".¹⁴

Hermeneutika yang bersifat objektif-historis merupakan bentuk kritik terhadap pembacaan tendensius (*talwīn*). Sementara ideologisasi dihasilkan dari kecenderungan subjektif-opportunistik dan telah menggugurkan sudut objektif teks dan historisitas teks, dan bentuk kritik terhadap kecenderungan positivistik-formalistik yang menyembunyikan orientasi-orientasi ideologis di bawah jargon "objektif ilmiah". Hermeneutika objektif-historis Abū Zaid adalah gagasan kritis berdasarkan argumentasi sebagai berikut: Abū Zaid banyak memanfaatkan pendekatan linguistik melalui kritik sastra, karena karakter bahasa kitab suci dan historisitasnya dikaji

¹³ *Ibid.*, hlm. 9

¹⁴ Abū Zaid, *Naqd al-Khiṭāb ad-Dīni*, (Kairo: Sinā' li al-Nasyr, 1992), hlm. 115.

melalui pendekatan linguistik yang dikonsepsikan oleh Ferdinand de Saussure. Konsep *parole* dan *langue* dalam kategori semiotika diterapkan untuk membahas al-Qur'an sebagai *parole* dan teks sebagai *langue*. Ferdinand de Saussure membedakan *parole/ kalām* dan *langue/ lisān*. *Parole* adalah penggunaan bahasa secara individual dan *langue* adalah bahasa yang dipilih dari kamus umum.¹⁵

Penjelasan di atas menggambarkan, bahwa kelihatannya pemikiran hermeneutika Naṣr Ḥāmid Abū Zaid cenderung pada sintesa dari model keterpusatan kepada teks (*text centered*) dan keterpusatan pada penafsir (*reader centered*). Lahirnya makna tidaklah berasal dari teks itu semata-mata, akan tetapi melalui proses dialektika antara teks dengan manusia sebagai objek teks, seperti juga yang terjadi dari relasi antara teks dengan kebudayaan sebagai relasi dialektis yang saling menguatkan, dan satu sama lain mengkombinasikan dirinya pada saat memunculkan wacana, pemikiran dan ideologi. Akal pikiran manusialah yang melahirkan makna dan berbicara atas nama teks, sedangkan teks itu sendiri tidak berbicara. Sehingga otoritas itu dapat dikatakan sebagai produk dari proses dialektika.¹⁶

Dari penjelasan tersebut dapat ditarik suatu pemahaman bahwa dalam menafsirkan teks, Naṣr Ḥāmid Abū Zaid bersifat dekonstruktif dengan menempatkan teks terpisah dari pengarangNya, dan dia istilahkan dengan kematian pengarang (*maut al-muallif*) atau *the death of author* oleh Derrida. Berikutnya, peran pemaknaan secara mutlak diserahkan pada pembaca teks (*reader centered*), dengan segala aspek sosial dan latar belakang historisnya. Salah satu karakteristik tipikal dari pengaruh sosio-kultural terhadap karakteristik al-Qur'an bahwasanya dalam proses pembentukan teks, al-Qur'an tidak bisa keluar dari kerangka kebudayaan bangsa Arab saat itu, misalnya dengan pengaruh teks-teks syair bangsa Arab. Karakter dan corak suatu teks akan senantiasa menggambarkan dan merefleksikan

¹⁵ Sudjiman dan Zoest, *Serba-Serbi Semiotika* (Jakarta: Gramedia, 1992), hlm. 57. Lihat juga: Syamsuddin, dkk, *Hermeneutika Al-Qur'an Mazhab Yogya*. (Yogyakarta: Penerbit Islamika, 2003), hlm. 112-113. Abū Zaid, *Naqd al-Khitāb ad-Dīni* (Kairo: Sina' li al-Nasyr, 1992), hlm. 193.

¹⁶ Halliday & Hasan, *Bahasa, Konteks dan Teks: Aspek-aspek Bahasa dalam pandangan Semiotika Sosial*, terj: Asruddin Barori Tou (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1994), hlm. 64.

struktur budaya (*bunyah as-saqāfah*) dan alam pikiran (*state of mind*) di mana ruang dan waktu teks (*space and time*) tersebut dibentuk.¹⁷

Ketika proses interaksi kebahasaan berlangsung, antara penutur dan penerima harus terdapat kerangka yang sama. Akan tetapi dalam realitas pragmatismenya hal itu sulit terjadi. Sebab proses komunikasi dalam bingkai bahasa adalah menyampaikan pesan dalam bentuk teks. Ini akan mengakibatkan terjadinya perbedaan antara “sistem/ logika bahasa” dengan “sistem/ logika teks” yang keduanya itu dibatasi oleh pesan dari ideologi si penutur. Sedangkan si penerima memiliki kemungkinan dengan sistem/ logika bahasanya untuk membentuk “kerangka interpretatif” (*al-īṭār at-tafsīri*) tersendiri terhadap pesan yang disampaikan si penutur. Melalui “sistem/ logika teks”, ideologi si penerima masuk untuk memberikan penilaian. Pada tataran inilah kemudian terjadinya reduksi atau bahkan kemungkinan distorsi terhadap pesan, baik oleh penutur maupun penerima. Tentunya ini dapat juga terjadi ketika melakukan interpretasi terhadap teks al-Qur'an. Karenanya menurut Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, bahasa menjadi dasar sebagai sumber peafsiran dan penta'wilan.¹⁸

Selanjutnya beliau membedakan tiga tingkatan *dalālah* (makna). *Pertama*, *dalālah* yang merupakan saksi sejarah yang tak dapat dicarikan *Ta'wīl* dan *magza*-nya, masalah yang berkaitan dengan ayat-ayat perbudakan, hubungan muslim dan non muslim (*ahl al-kitāb*), sihir, hasud, jin dan setan. *Kedua*, *dalālah* yang dapat di*Ta'wīl*kan dengan *majaz*, seperti ayat-ayat kehambaan (*'ibādiyah*) bukan penghambaan (*'ubūdiyah*). *Ketiga*, *dalālah* yang dapat diperluas dengan pencarian *magza*, seperti ayat-ayat kewarisan untuk wanita. Dari *magza* ini, teks tersebut dapat terus berkembang, sebagaimana yang dijelaskan oleh Naṣr Ḥāmid Abū Zaid sebagai berikut:¹⁹

“Terdapat tiga level makna dalam teks-teks agama. Level pertama adalah level makna yang hanya merupakan bukti-bukti

¹⁷ Abū Zaid, *Naqd al-Khitāb ad-Dīni* (Kairo: Sina' li an-Nasyr, 1992), hlm. 113.

¹⁸ Syamsuddin, dkk, *Hermeneutika Al-Qur'an Mazhab Yogya* (Yogyakarta: Penerbit Islamika, 2003), hlm. 93. Lihat juga Abū Zaid, *Naqd al-Khitāb ad-Dīni* (Kairo: Sina' li an-Nasyr, 1992), hlm. 198.

¹⁹ Abū Zaid, *Naqd al-Khitāb ad-Dīni* (Kairo: Sina' li al-Nasyr, 1992), hlm. 203.

historis yang tidak dapat diinterpretasi secara metaforis atau lainnya; level kedua adalah level makna yang dapat diinterpretasi secara metaforis; dan level ketiga adalah level makna yang dapat diperluas atas dasar signifikansi yang dapat disingskapkan dari konteks kultur-sosial di mana teks-teks tersebut bergerak, dan melalui produktivitas makna dari teks-teks tersebut.”

Terjadinya distingsi antara makna dan sigifikansi di dalam menginterpretasi teks bagaikan dua sisi mata uang. Hal itu berlangsung karena signifikansi tidak terlepas dari sentuhan makna, sebagaimana signifikansi mengarah pada dimensi makna. Signifikansi mencerminkan tujuan dan sasaran dari tindakan pembacaan, maka tujuan tersebut dapat dicapai hanya melalui penyingkapan makna. Hermeneutika Abū Zaid itu bermula dari proses pemahaman terhadap suatu teks secara bolak-balik antara *dalālah* (makna) dan *magza* (signifikansi), suatu pemahaman yang dimulai dari kenyataan sekarang (dalam rangka mencari signifikansi untuk menemukan arti asal (*dalālah ašliyah*) dengan cara penelusuran intelektual ke masa lalu (*past time*) untuk memasuki ruang-ruang historis. Teks muncul di masa lalu (*past time*), dan kembali ke masa kini (*present time*) untuk mendapatkan makna baru yang hidup (*produktif*). Nilai baru yang dimaksud adalah *fusion of horison* untuk *future* yang hasilnya digunakan untuk membangun kembali signifikansi tersebut secara terus menerus.²⁰

Sebuah penafsiran dan usaha pemahaman terhadap al-Qur’an jika memakai metode hermeneutika, selalu terdapat tiga faktor yang senantiasa dipertimbangkan, yaitu dunia teks, dunia pengarang, dan dunia pembaca. Ketiga komponen itu memiliki konteks sendiri-sendiri, sehingga jika memahami teks al-Qur’an hanya bertumpu pada satu dimensi tanpa mempertimbangkan dimensi yang lainnya, pemahaman yang diperoleh tidak akan luas dan miskin. Dalam tradisi hermeneutika, terutama metode yang diperkenalkan oleh Gadamer, akan terlihat jelas bahwa dalam setiap pemahaman teks,

²⁰ Syamsuddin, dkk, *Hermeneutika Al-Qur’an Mazhab Yoga*. (Yogyakarta: Penerbit Islamika, 2003), hlm. 93. Lihat juga: Supena, *Bersahabat dengan Makna Melalui Hermeneutika* (Semarang: Penerbit Program Pascasarjana IAIN Walisongo Semarang, 2012), hlm. 83-84. Gadamer, *Truth and Method*. (New York: Seabury Press, 1975), hlm. 273.

tidak terkecuali pada teks al-Qur'an, unsur subyektivitas penafsir tidak mungkin disingkirkan yang dalam istilah hermeneutika Gadamer disebut dengan pemahaman yang bersifat *prejudice*. Dari sinilah seorang penafsir dapat memiliki harapan-harapan tertentu berkaitan dengan makna sebuah teks.²¹ Bahkan secara ekstrem dapat dikatakan bahwa sebuah teks akan berbunyi dan hidup ketika dipahami, diperhatikan, dan diajak berdialog oleh pembacanya. Dengan demikian munculnya kitab tafsir al-Qur'an yang berjilid-jilid yang masih dan akan terus berkembang menunjukkan bahwa pemahaman para *mufasssir* terhadap al-Qur'an itu sesungguhnya tidak pernah ada kata final dan mutlak.

3. Konsep *Ta'wīl*nya Naṣr Ḥāmid Abū Zaid

Ta'wīl pada hakekatnya adalah merupakan salah satu perangkat penting dan mendasar untuk membangun ilmu bahasa dalam memahami al-Qur'an. Dari sini *ta'wīl* merupakan pandangan ilmiah terhadap fenomena dalam masa sejarah tertentu. *Ta'wīl* merupakan fenomena penting dan perangkat orisinal dalam peradaban Arab yang berpijak dari sentral utama yaitu teks al-Qur'an. Oleh karena itu *Ta'wīl* memiliki nilai penting yang sama dengan ilmu pengetahuan yang terkait erat dengan teks al-Qur'an.²²

Abū Zaid berpendapat bahwa "Teks memiliki eksistensi, bebas dari interpretasi dan komentari." Statement ini mestinya di pahami bahwa teks mengarahkan kita kepada aktivitas interpretasi untuk menemukan dunianya. Teks al-Qur'an sesungguhnya telah menjadi obyek interpretasi semenjak ia diturunkan. Oleh karena itu, Abū Zaid membedakan hal ini dalam dua model. Model yang pertama adalah literal, yang di anggap sebagai *a historic*, sedangkan model yang kedua adalah penafsiran metaforis dan alegoris yang dianggap *historis*. Abū Zaid lebih memilih menggunakan istilah *ta'wīl* dari pada istilah tafsir. Walaupun dalam beberapa literatur ilmu *Ulūmul Qur'an* ada yang memberikan pengertian yang sama dengan pengertian tafsir dan *ta'wīl*, namun ada pula yang membedakannya. Menurut Abū Zaid,

²¹ *Bersahabat dengan Makna Melalui Hermeneutika* (Semarang: Penerbit Program Pascasarjana IAIN Walisongo Semarang, 2012), hlm. 82.

²² Abū Zaid, *Al-Hirminiyutiga wa Mu'dilat Tafṣir al-Naṣṣ/ Can Find in Isykaliyah al-Qira'ah wa Alliyat al-Ta'wīl (Hermeneutika dan Problema Penafsiran Teks)*, terj. Muhammad Mansur (Yogyakarta: PT. LKiS Pelangi Aksara, 2004), hlm. 280.

tafsir lebih diartikan sebagai upaya memahami teks dari sisi zahir (*outer*), sedangkan *ta'wīl* diartikan sebagai upaya penemuan makna teks dari sisi batin atau “*inner*”-nya.²³

Apabila teks keagamaan menjadi kunci bagi sebuah peradaban maka *ta'wīl* (cara pemahaman) adalah hal yang sangat penting dalam kerangka ini. Dengan kata lain, teks keagamaan hanya akan memiliki makna apabila ada kegiatan yang disebut dengan istilah *ta'wīl* tersebut. Dalam hal ini Abū Zaid sengaja menggunakan istilah *ta'wīl* sebagai pengganti istilah tafsir karena beberapa alasan; pertama, istilah tafsir pada mulanya digunakan untuk makna yang jelas (*al-Wāḍiḥ*) dan terang (*al-Bayyin*), dan ini sudah dicakup dalam istilah *ta'wīl* yang berarti gerakan hati yang bersifat pengetahuan; kedua, istilah *ta'wīl* adalah istilah yang digunakan oleh para ulama awal seperti Imam ath-Ṭabari dan lainnya.²⁴

Ta'wīl menurut Abū Zaid adalah sisi lain dari teks. *Ta'wīl* menjadi salah satu mekanisme kultur dan peradaban yang penting dalam melahirkan pengetahuan. Secara implisit hal ini menunjukkan bahwa dengan karakteristiknya yang khas teks secara epistemologis merupakan salah satu sumber ilmu pengetahuan. Penggunaan *ta'wīl* dalam hal ini, menurut Abū Zaid, disebabkan istilah tersebut berkenaan dengan proses penggalian makna (*istimbāṭ*), dan menekankan peran pembaca atau penafsir teks dalam mengungkap makna internal teks.²⁵

Dengan demikian dapat dipahami bahwa peran pembaca atau penafsir tidaklah mutlak, sehingga menjadikan penafsirannya subyektif, maka ia harus mengetahui ilmu-ilmu yang berkaitan dengan teks. Untuk itu, masalahnya menurut Abū Zaid adalah bukan diversitas penafsiran yang memang tidak bisa dielakkan, melainkan kemungkinan mis-interpretasi. Dari sinilah kemudian muncul pembahasan tentang validitas interpretasi. Abū Zaid banyak berbicara tentang “interpretasi obyektif”, meski dalam kenyataannya sangat sulit, yang ia sebut dengan *ta'wīl* sebagai pembandingan interpretasi ideologis atau yang

²³ *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005), hlm.44.

²⁴ Abū Zaid, *Al-Hirminiyutiga wa Mu'dilat Tafsir al-Naṣṣ, ...*, hlm. vii-viii.

²⁵ Syamsuddin, dkk, *Hermeneutika Al-Qur'an Mazhab Yogy* (Yogyakarta: Penerbit Islamika, 2003), hlm. 109-110.

ia sebut dengan *talwīn*. Ia sangat kritis terhadap penafsiran yang ideologis terhadap teks, mengingat dalam khazanah keislaman model seperti ini paling banyak ditemukan, baik di kalangan konservatif maupun liberal. Diskusi tentang interpretasi obyektif sebagai cita-cita, sejatinya tidak bisa dari dua mazhab besar teori interpretasi, yakni hermeneutik. Yang pertama adalah mazhab obyektif, yang diusulkan oleh beberapa sarjana seperti Friedrich Schleiermacher, Wilhelm Dithy, Emilio Betti, dan E.D. Hirsch, sedangkan yang kedua adalah mazhab subyektif yang dipengaruhi oleh pemikiran-pemikiran Marti Heidegger dan Hans George Gadamer. Abū Zaid menggabungkan dua model hermeneutik ini, meski terlihat pengaruh obyektif lebih besar ketimbang subyektif. Dari mazhab obyektif, misalnya, Abū Zaid mendapatkan pembeda antara makna dengan signifikansi, *meaning and significance*, atau *ma'nā* dan *magzā*. Sedangkan dari Gadamer (mazhab subyektif) ia mendapatkan argument bahwa pembaca haruslah sadar akan subyektifitasnya sehingga mampu mengontrol hasil pembacaannya.²⁶

Abū Zaid membedakan antara *ta'wīl* dengan *talwīn*. *Ta'wīl* merupakan proses pembacaan yang produktif, obyektif, dan juga kreatif terhadap teks dan melahirkan horison pemahaman atasnya karena didasarkan pada konsiderasi objektif, sedangkan *talwīn* merupakan pembacaan tendensius-ideologis. Meski Abū Zaid juga menyadari sepenuhnya bahwa membaca tidak mungkin tanpa pra konsepsi, artinya setiap pembacaan senantiasa dibayang-bayangi oleh berbagai *setting* sosial pembacanya. Berkaitan dengan *ta'wīl* sebagai pembacaan kreatif atas teks yang diharapkan mampu melahirkan pemahaman obyektif, Abū Zaid memisahkan antara “makna” (*al-ma'na*) dengan “signifikansi” (*al-magza*). Ketika makna asli tidak memiliki kaitan (setidaknya dari sisi semantis) dengan makna baru maka pembacaan tersebut masuk dalam kategori yang kedua dan sebaliknya. Sebab keterkaitan tersebut harus berdasarkan pada berbagai level konteksnya. Jika hal itu diabaikan maka akan berakhir pada pembacaan tendensius-ideologis.²⁷

²⁶ *Ibid.*, hlm. 110. Lihat juga Setiawan, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005), hlm.45-46.

²⁷ *Ibid.*, hlm. 110.

Makna sesungguhnya merupakan sesuatu yang dipresentasikan oleh teks dan signifikansi adalah hubungan antara makna dengan pembaca. Oleh karena itu makna merupakan “makna asli kontekstual” yang hampir *ajeg* (tidak berubah) karena historitasnya, sedangkan signifikansi senantiasa berubah. Abū Zaid juga membedakan antara makna yang dikehendaki oleh penulis (pengujar) dengan makna yang dipresentasikan oleh teks, dengan penekanan lebih kepada makna yang dipresentasikan oleh teks. Dengan kerangka berpikir seperti ini, Abū Zaid kemudian menggunakannya untuk menganalisis teks keagamaan dengan mengalihkan “perhatian penulis” kepada makna al-Qur’an sebagaimana dipahami oleh generasi awal Islam. Untuk menghindari “dualisme” makna dan signifikansi yang menjadi bahan kritikan teori hermeneutika modern, Abū Zaid menentukan tiga peringkat makna dari sebuah pesan yang inheren dalam teks-teks keagamaan. Level makna yang pertama mengacu sepenuhnya pada “bukti-bukti historis” (*syawāhid tārīkhiyyah*) yang tidak bisa diinterpretasikan secara metaforis. Level yang kedua mengacu pada bukti-bukti historis yang bisa diinterpretasikan secara metaforis. Sedangkan level ketiga mengarah kepada ekstensimakna berdasarkan signifikansi yang bisa ditemukan dari konteks sosio-kultural seperti yang dikembangkan oleh teks. Signifikansi tidak boleh mengacaukan makna. Makna bergantung pada teks, sedangkan signifikansi bergantung kepada pembaca. Signifikansi memberikan ruang subyektifitas terhadap pembaca yang kemudian dibimbing oleh makna yang obyektif.²⁸

Untuk menghindarkan teks dari manipulasi ideologis, Abū Zaid mengusulkan teori penafsiran yang berpijak pada interaksi yang diciptakan teks dengan sistem kebudayaannya. Di sinilah Abū Zaid membedakan antara makna (*dalālah*) dengan signifikansi (*magza*). Makna adalah pengertian historis dan asli dari teks pada konteks pembentukan dan strukturasinya. Makna ini dapat diperoleh melalui pemahaman dinamika teks dalam kedua fasenya. Dengan kata lain, melalui pemahaman terhadap tataran mimetik dan semiotik teks. Dengan menekankan pada tataran mimetik maka kelahiran teks dalam latar kesejarahannya dapat dijelaskan secara memadai. Sebab

²⁸ Setiawan, *Al-Qur’an Kitab Sastra Terbesar*, hlm.47-48.

di sini teks diletakkan dalam rangka waktu dan urutan kesejarahan sebagai respon terhadap tradisi teks dan budaya pada saat itu.²⁹

Dalam struktur teks al-Qur'an, semua tradisi kebahasaan terdahulu berubah menjadi tanda (*ayat*) yang menunjukkan dengan satu dan lain cara pada realitas tunggal yang absolut dan universal. Ketika kami mengatakan "semua tradisi kebahasaan" maka yang kami maksud adalah bahasa sebagai sistem tanda yang di dalamnya terkandung unsur "penanda" dan "petanda" sebagai dua segi dari satu kenyataan. Di sini, semua tradisi kebahasaan merupakan "penanda" di dalam struktur budaya yang merupakan "petandanya"-yaitu sistem yang terdiri atas sejarah yang berasal dari dongeng dan kisah-kisah, juga kepercayaan, perilaku, simbol, ritus, dan konsepsi tertentu tentang dunia fisik dan metafisik. Semua unsur sistem budaya "petanda" yang bercermin secara linguistik dalam sistem bahasa "penanda" ini kini beranjak menjadi tanda-tanda semiotik.³⁰

Transformasi sistem bahasa menjadi tanda-tanda semiotik dalam sistem lain yang lebih tinggi ini adalah proses yang disebut dengan istilah *semiosis*. Proses ini dapat dipahami lebih mudah melalui uraian Abdul Qahir al-Jurjani tentang proses transformasi makna yang terjadi dalam berbagai model retorika, khususnya metafora (*isti'ārah*), analogi (*tamsīl*), dan alusi (*kināyah*). Di sini makna tidak semata-mata dihasilkan dari kata-kata/tanda-tanda, juga tidak dari komposisi/gramatika belaka, namun melalui transformasi "makna umum" (yang lahir dari interaksi kata-kata dengan relasi-relasi komposisi) ke dalam "tanda umum" yang mengarah kepada pengertian lain. Tanda umum yang dihasilkan dari semiosis ini merupakan citra indrawi berupa penglihatan, pendengaran, perabaan, penciuman, dan sebagainya yang serupa dengan ikon. Di dalam proses semiosis ini "kata menunjukkan arti lahiriyahnya, kemudian pendengar dengan cara deduksi mempercanggih arti lahiriah ini kepada tingkatan makna kedua."³¹

Prosesi semiosis tersebut memindahkan bahasa dari wilayah konvensi ke wilayah deduksi logis, artinya mentransformasikannya kepada sistem *non linguistic*. Sebab, prinsip dalam tanda *linguistic*

²⁹ Syamsuddin, dkk, *Hermeneutika Al-Qur'an Mazhab Yogya*, hlm. 118.

³⁰ Nasr Hamid Abu Zaid, *Teks Otoritas Kebenaran* (Yogyakarta: Lkis, 2012), hlm. 260.

³¹ *Ibid.*, 261.

adalah pengertiannya didasarkan atas kebiasaan dan konvensi, sementara dalam tanda-tanda semiotik tidak harus selalu demikian. Pembedaan yang dibuat Abdul Qāhir antara “makna” dan “makna makna” menambah jelas persoalan di sini. Makna adalah produk bahasa yang beralih kepada “gambaran mental” yang bisa menjadi tanda-tanda yang mengacu pada tingkatan yang lebih tinggi (yaitu “makna daripada makna”), ialah sebagaimana: “Anda menalarkan suatu makna dari kata, kemudian makna itu mendorong Anda pada makna berikutnya yang lebih tinggi, menurut cara yang telah saya jelaskan kepada Anda”. Tepatnya hal semacam inilah yang diperbuat oleh bahasa teks al-Qur’an terhadap bahasa Arab. Ia berdialektika dengan bahasa Arab secara literer, lalu mentransformasikannya dari fungsi semantik-komunikatifnya kepada tanda-tanda yang mengacu pada makna dan pengertian baru yang ternalarkan. Dalam melakukan ini, bahasa teks terus memotivasi pembaca untuk melakukan penalaran (*ta’aqul*), refleksi (*tazakkur*), pemikiran (*tafakkur*), dan perenungan (*tadabbur*). Di dalam dorongan semacam ini terdapat penegasan kuat atas proses transformasi sistem linguistik menjadi sistem semiotik yang ia lakukan.³²

4. Aplikasi Hermeneutika Naṣr Ḥāmid Abū Zaid

Dalam memahami sebuah teks maka konteks (*siyāq*) memiliki peran yang sangat penting dalam proses interpretasi. Naṣr Ḥāmid Abū Zaid menunjukkan bahwa konteks (*siyāq*) walaupun bentuknya *singular*, akan tetapi ia dapat mencakup banyak dimensi, yaitu sebagai berikut:³³

- a. Konteks sosio-kultural (*as-siyāq as-saqafi al-ijtimā’i*)
- b. Konteks eksternal (*as-siyāq al-khārijī*)
- c. Konteks internal (*as-siyāq ad-dākhili*)
- d. Konteks bahasa (*as-siyāq al-lugawī*)
- e. Konteks pembacaan atau penakwilan (*as-siyāq al-qira’ah* atau *as-siyāq at-ta’wīl*).

Contoh aplikasinya sebagai berikut:

³² *Ibid.*, 261-262.

³³ *Ibid.*, 96-106.

a. Mengenai hukum waris yang terdapat pada QS. an-Nisā: 7-11)

Dalam pandangan Naṣr Ḥāmid Abū Zaid bahwa al-Qur'an sangat memperhatikan persoalan warisan, bahkan apabila ada kerabat, anak yatim, orang-orang miskin tidak menadapatkan warisan, mereka harus di beri sedekah. Prinsip keadilan al-Qur'an melalui pemerataan distribusi harta benda di dalam masyarakat secara luas menunjukkan makna tersembunyi dengan tujuan supaya perputaran kekayaan tidak hanya dimonopoli oleh orang kaya. Berangkat dari makna universal ini, Naṣr Ḥāmid Abū Zaid menganalisis makna mawaris dalam al-Qur'an, kemudian setelah itu beralih dari makna dari makna konteks historis ke *magza* yang tersirat dalam makna itu. Sehingga tampak bahwa makna makna tektual *mawaris*, sedangkan *magza* adalah setelah makna tekstual mawaris diperoleh kemudian dihubungkan dengan konteks historis dan dihubungkan dengan kesadaran keagamaan saat ini.

Dari data historis pra Islam, perempuan tidak mendapatkan warisan sedikitpun, bahkan jika ia ditinggal mati oleh suaminya, seorang perempuan dapat diwariskan. Warisan hanya milik laki-laki yang bisa berperang. Tradisi ini menunjukkan bahwa posisi perempuan pada pra Islam sangatlah tertindas. Inilah yang dimaksud dengan *as-siyāq as-saqāfi al-ijtimā'i*. Dengan datangnya Islam, posisi perempuan mulai diangkat dan hak-hak mereka sebagai manusia sedikit demi sedikit mulai dipenuhi, termasuk hak untuk memperoleh warisan. Respon al-Qur'an dalam masalah mawaris ini menunjukkan fungsi al-Qur'an sebagai *inṣār*. Kemudian melacak konteks eksternal (*as-siyāq al-khāriji*). Proses perubahan realitas pada zaman Islam pertama tidaklah mudah, karena sangat sulit merubah suatu tradisi partiarkhi yang sangat mengakar di bangsa Arab kala itu. Mereka menganut prinsip: "*Kami tidak mewarisi orang yang tidak bisa naik kuda, tidak bisa memikul keletihan, dan tidak mampu mengalahkan musuh*".³⁴

³⁴ Imron, *Hermeneutika Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, Dalam Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis* (Yogyakarta: elsaQ, 2010), hlm. 138.

Setelah melakukan analisis konteks eksternal, Naṣr Ḥāmid Abū Zaid beralih ke analisis konteks bahasa (*as-siyāq al-lugawi*). Dalam konteks warisan ini, Naṣr mengikuti analisis Muhammad Abduh, di mana ia menganalisis kalimat *wa li an-nisai naṣībun min mā taraka al-wālidāni wa al-aqrabūn*. Kalimat ini menunjukkan makna *farḍu* (ketetapan). Hasil ini berangkat dari analisis struktur teks yaitu hubungan ‘*aṭ af*’ kalimat tersebut dengan kalimat sebelumnya, dan *tikrār* pengulangan kata *naṣīb*. Kemudian analisis terhadap redaksi *li az-ḥakari miṣlu haẓẓi al-unṣayaini* dan *yūṣikumullāhu fī aulādikum*. Redaksi ini merupakan bentuk penghapusan tradisi Jahiliyah yang melarang perempuan mendapatkan warisan. Analisis ini tidak berhenti pada aspek gramatikal, karena akan melahirkan makna bagian laki-laki adalah dua kali lipat bagian perempuan. Oleh karenanya perlu dihubungkan dengan persoalan kesaksian perempuan, baik di lembaga peradilan maupun urusan perniagaan, sebagai *siyāq dākhili*. Secara tekstual redaksi ayat menyebutkan satu banding dua, satu saksi laki-laki sama dengan dua saksi perempuan. Untuk menghindari makna tekstual tersebut, maka perlu dicari *magza* dengan cara menghubungkan teks dengan konteks sosio historis yang disebutkan sebelumnya, yang menghendaki penghapusan monopoli dan agar terjadi pemerataan. *Magza* adalah keseimbangan, baik dalam agama, sosial, maupun kemasyarakatan. Sehingga prinsip kesetaraan berlaku pada konteks waris.³⁵

Naṣr Ḥāmid Abū Zaid juga mengutip pendapat Muhammad Syahrur dalam mendapatkan *magzā* teks waris. Ungkapan yang menyatakan bagian laki-laki adalah dua kali bagian perempuan. Naṣr menganggap dalam teks ini terdapat kesetaraan dengan teori *ḥudud* Syahrur, menjelaskan bahwa ungkapan tersebut merupakan batasan-batasan dan ketetapan Allah, yaitu supaya laki-laki tidak diberi warisan lebih dari dua kali lipat bagian perempuan, dan perempuan agar tidak diberikan lebih sedikit dari separoh bagian laki-laki. Dengan kata lain makna kesetaraan dalam warisan adalah

³⁵ *Ibid.*, hlm. 139.

batas maksimal untuk laki-laki, dan batas minimal untuk perempuan.³⁶

b. Ayat al-Qur'an yang menjelaskan tentang poligami (QS. An-Nisā': 3).

Poligami dalam wacana al-Qur'an menurut Abū Zaid sesungguhnya memiliki tiga level makna, di mana pemahamannya haruslah melampaui makna historisnya dengan menguak signifikansi masa kininya dan mampu menguak dimensi yang tak terkatakan dari suatu pesan. Dalam masalah poligami, Abū Zaid berargumentasi sebagai berikut:

- 1) Kesadaran akan historisitas teks keagamaan adalah teks linguistik dan bahasa sebagai produk sosial dan kultural
- 2) Meletakkan teks dalam konteks al-Qur'an secara keseluruhan terhadap konsep adil. Dengan melakukan ini, Abū Zaid berharap bahwa "yang tak terkatakan" atau yang implisit dapat diungkapkan.
- 3) Poligami dibolehkan dalam al-Qur'an pada hakikatnya adalah sebuah pembatasan dari poligami yang tak terbatas yang telah dipraktikkan sebelum datangnya Islam.³⁷

Sebagaimana penjelasan tentang hukum berpoligami berikut ini:³⁸

a. Makna/*dalālah*nya adalah:

- 1) Praktik poligami pra-Islam (sebelum Islam) adalah poligami tidak terbatas.
- 2) Islam membatasi poligami dengan memiliki empat istri secara adil.
- 3) Sikap adil dalam poligami dianggap tidak mungkin, sehingga monogami yang ditekankan.

b. Signifikansi/*Magzanya* adalah:

Tujuan akhir dari legislasi Islam adalah monogami

c. *Hidden Meaning*/ makna yang tak terkatakan yaitu:

Mengandung makna dilarang berpoligami

³⁶ *Ibid.*, hlm. 140.

³⁷ Moch Nur Ichwan, *Meretas Kesarjaan ...*, hlm. 86-91.

³⁸ *Ibid.*, 91.

C. Simpulan

Hermeneutika Naṣr Ḥāmid Abū Zaid menghadirkan wacana baru dalam tradisi intelektual Islam masa kini. Teori hermeneutikanya mencoba membedah teks al-Qur'an yang selama ini dipandang oleh Abū Zaid masih diperlakukan eksklusif oleh mayoritas ulama tafsir klasik. Hadirnya teori hermeneutika Abū Zaid yang banyak dipengaruhi oleh teori hermeneutikanya para tokoh Barat, mendudukan teks al-Qur'an sebagai teks yang terbuka lebar untuk diinterpretasikan secara inklusif. Di sini Abū Zaid menggulirkan gagasan-gagasannya mengenai isu-isu yang cukup sensitif yang kemudian menuai banyak kontroversi di kalangan masyarakat Islam. Keberaniannya dalam memahami teks al-Qur'an yang terluar ekstrem dan liberal memberikan konsekuensi yang cukup tragis dalam kehidupan Naṣr Ḥāmid Abū Zaid.

DAFTAR PUSTAKA

- Abū Zaid , Naṣr Ḥāmid, *Isykalīyatul Qirā'ah wa Aliyyatul Ta'wīl. (Hermeneutika Inklusif)* terj. Muhammad Mansur dan Khorian Nahdliyin, Jakarta: ICIP, 2004.
- , *Maḥmūm an-Naṣ: Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'an*, Beirut: Markaz as-Saqafi al-'Arabī, 1998;
- , *Naqd al-Khitāb ad-Dīni*, Kairo Sinā' li an-Nasyr, 1992.
- , *Al-Hirminiyutiga wa Mu'dilat Tafṣir an-Naṣ/ Can Find in Isykalīyah al-Qirā'ah wa Alliyat al-Ta'wīl (Hermeneutika dan Problema Penafsiran Teks)* terj. Muhammad Mansur, Yogyakarta: PT. LKiS Pelangi Aksara, 2004.
- , *Teks Otoritas Kebenaran (An-Naṣsh wa as-Sulṭah wa al-H{aqīqah)*, Yogyakarta: LKiS, 2012.
- Gadamer, Hans George, *Truth and Method*, New York: Seabury Press, 1975.
- Halliday , M.A.K & Hasan, Ruqaiya, *Bahasa, Konteks dan Teks: Aspek-aspek Bahasa dalam pandangan Semiotika Sosial*, terj. Asruddin Barori Tou, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1994.
- Hidayat, Komarudin, *Memahami Bahasa Agama, Sebagai Kajian Hermeneutic*, Yogyakarta: Paramadina Press, 1996.
- Ichwan, Nur, Moch. *Meretas Kesarjaan Kritis Al-Qur'an, Teori hermenutika NasrAbū Zaid*, Bandung: Teraju, 2003.
- Imron, Ali, *Hermeneutika Naṣr Ḥāmid Abū Zaid*, Dalam Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis. Yogyakarta: elsaQ, 2010.
- Latief, Hilman. 2003. *Naṣr Ḥāmid Abū Zaid: Kritik Teks Keagamaan*. Cet. ke-1. Yogyakarta: Elsaq Press, 2003.
- Nasution, Khoirudin, *Pengantar Studi Islam*, Yogyakarta: TAZZAFACADEMIA , 2004.
- Setiawan, M. Nur Kholis, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005.
- Sucipto, Hery, *Ensiklopedi Tokoh Islam dari Abū Bakr hingga Nasr dan Qardhawi*, Jakarta: PT Mizan Publika, 2003.

Sudjiman, Panuti dan Zoest, A. Van, *Serba-Serbi Semiotika*, Jakarta: Gramedia, 1992.

Sumaryono, E., *Hermeneutik Sebuah Metode Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius, 1999.

Supena, Ilyas, *Bersahabat dengan Makna Melalui Hermeneutika*. Penerbit Program Pascasarjana IAIN Walisongo Semarang, 2012.

Syamsuddin, Sahiron, dkk. *Hermeneutika Al-Qur'an Mazhab Yogya*, Yogyakarta: Penerbit Islamika, 2003.