

Konsep Wahyu Menurut Nashr Hamid Abu Zayd

Shidqy Munjin

Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati Bandung
Jl. A.H. Nasution No.105, Cipadung, Kec. Cibiru,
Kota Bandung, Jawa Barat 40614
Email: shidqymunjin@gmail.com

Abstract:

Abu Zayd is known as a thinker who developed a hermeneutic theory which caused him to think that the Qur'an is a human text. According to him, because the Qur'an uses cultural language and is formed in a particular cultural context, the Qur'an is a cultural product. The results of this study indicate that the concept of revelation initiated by Abu Zayd focused on the problem of the relationship between text and reality. To explain this conception, Abu Zayd described it in several approaches, such as language, culture, and history. Abu Zayd used hermeneutics as a tool to dissect *'ulūm al-Qur'ān* and show the various mistakes made by scholars. Studies carried out by the ulama so far have been too theocentric and have forgotten the level of reality that is the target of the Qur'an. Studies that are theocentric like this will cause bias because the resulting studies will tend to be ideological. While the study itself is considered as a study that is realistic and free from ideological tendencies because the research method rests on the empirical reality that will produce scientific and objective studies.

Keywords: Wahyu, Hermeneutic, Abu Zayd, al-Qur'an.

Abstrak

Abu Zayd dikenal sebagai pemikir yang mengembangkan sebuah teori hermeneutika yang menyebabkannya berpandangan bahwa Al-Qur'an adalah sebuah teks manusiawi. Menurutnya, karena Al-Qur'an menggunakan bahasa kultural dan terbentuk dalam sebuah konteks kultural tertentu, maka Al-Qur'an adalah sebuah produk budaya. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa konsep wahyu yang digagas oleh Abu Zayd difokuskan dalam masalah kaitan antara teks dengan realitas. Untuk menjelaskan konsepsi tersebut, Abu Zayd menjabarkannya dalam beberapa pendekatan, seperti pendekatan bahasa, budaya, dan sejarah. Abu Zayd menggunakan hermeneutika sebagai alat untuk membedah *'ulūm al-Qur'ān* dan menunjukkan berbagai kesalahan yang dilakukan oleh para ulama. Kajian yang dilakukan oleh para ulama selama ini terlalu bersifat teosentris dan melupakan tataran realitas yang menjadi sasaran Al-Qur'an. Kajian yang bersifat teosentris seperti ini jelas akan menimbulkan bias, karena kajian yang dihasilkan akan cenderung bersifat ideologis. Sedangkan kajian yang dilakukannya sendiri dianggap sebagai kajian yang bersifat realistik dan lepas dari kecenderungan ideologis, karena metode penelitiannya berpijak pada realitas empirik yang akan menghasilkan kajian yang ilmiah dan objektif.

Kata Kunci: Wahyu, Hermeneutika, Abu Zayd, al-Qur'an.

A. PENDAHULUAN

Al-Qur'an merupakan kitab suci yang menjadi titik sentral peradaban Islam sebagaimana tradisi berpikir rasional yang menjadi alur peradaban bagi peradaban Barat. Al-Qur'an yang diturunkan secara berangsur dalam kurun waktu yang cukup lama itu mengindikasikan adanya dialektika antara Al-Qur'an dengan realitas yang dihadapinya. Menurut Abu Zayd, Al-Qur'an yang turun pada waktu itu merupakan respon terhadap realitas yang terjadi pada saat itu sekaligus membentuk sebuah peradaban baru bagi masyarakat Arab. Terbentuknya peradaban bukan berarti semata-mata karena teks (Syaltut, tt, p. 480) (sebutan Abu Zayd terhadap Al-Qur'an) itu sendiri, melainkan dikarenakan adanya interaksi serta dialog antara teks dengan realitas. (Pandangan ini mirip sekali dengan pandangan Gadamer ketika membahas keterkaitan bahasa dan realitas. lihat Muzir, 2008, p. 201) Menurutnya, Al-Qur'an merupakan teks berbahasa Arab yang tidak bisa dilepaskan dari realitas yang ada di sekelilingnya sebagaimana halnya dengan teks-teks historis lainnya.

Oleh karena itu, Abu Zayd mencoba menawarkan teori tekstualitas Al-Qur'an (*mafḥūm al-naṣ*) dalam metodologinya untuk mengkaji Al-Qur'an. Bagi Abu Zayd, meskipun Al-Qur'an merupakan wahyu yang diturunkan oleh Allah kepada Muhammad namun Al-Qur'an telah "termanusiawikan" oleh lingkaran bahasa dan tradisi yang melingkarinya. Sehingga dalam sisi yang lain Al-Qur'an telah menjadi teks yang profan serta dapat dikaji secara kritis seperti teks-teks yang menyejarah lainnya. Berdasarkan asumsi seperti inilah, Abu Zayd berpendapat bahwa teks Al-Qur'an adalah produk budaya (*muntaj al-saqāfi*).

B. BIOGRAFI NASHR HAMID ABU ZAYD

1. Setting Sosial Kehidupannya

Nashr Hamid Abu Zayd lahir di Qahafah pada tanggal 10 Juli 1943. Qahafah merupakan sebuah desa di pinggiran kota Thanta, ibukota provinsi al-Gharbiyyah (Delta), Mesir. Sebuah daerah yang melahirkan banyak sekali tokoh dalam waktu yang begitu lama. Abu Zayd dibesarkan sebagaimana anak-anak Mesir lainnya. Dia mempelajari ilmu-ilmu keagamaan di sebuah madrasah di kampungnya yang ia lakukan lepas tengah hari setelah pulang sekolah. Dikarenakan kecerdasannya Abu Zayd terkenal dengan julukan "syaykh", julukan yang biasa digunakan untuk seorang yang hafal seluruh ayat Al-Qur'an. (Ichwan, 2003, p. 16)

Abu Zayd pernah bergabung dengan gerakan Ikhwan al-Muslimin pada tahun 1954 ketika dia berusia sebelas tahun. Pada waktu itu organisasi Ikhwan al-Muslimin merupakan sebuah organisasi yang kuat dan memiliki cabang hampir di setiap desa. Ketika terjadi bentrokan antara organisasi ini dengan pemerintah, namanya tercantum dalam daftar anggota. Karena alasan tersebut Abu Zayd sempat dijebloskan ke penjara selama satu hari dan dilepaskan karena dianggap masih di bawah umur. (Herry, 2003, p. 348) Abu Zayd menyelesaikan pendidikan dasarnya di Thanta. Ayahnya meninggal ketika Abu Zayd berusia empat belas tahun. hal ini membuat Abu Zayd harus bekerja untuk membantu perekonomian keluarganya. Setelah lulus dari sekolah teknik di Thanta pada tahun 1960, dia bekerja sebagai seorang teknisi elektronik sampai tahun 1972. (Ichwan, 2002, p. 105)

Meskipun dia memiliki latar belakang teknik, namun minatnya pada kritik sastra mulai tampak ketika dia berusia dua puluh satu tahun. Karyanya mulai dipublikasikan pada tahun 1964 di dalam jurnal *al-Adab*, jurnal yang diketuai oleh Amin al-Khuli. Tulisan ini bisa dianggap sebagai awal hubungan intelektual antara Abu Zayd dengan Amin al-Khuli. (Ichwan, 2003, p. 17) Sambil tetap bekerja sebagai teknisi, Abu Zayd tetap fokus dalam dunia sastra dan mulai tertarik pada sosialisme ketika hal itu menjadi *trend* dominan di Mesir pada tahun 1960-an. Bahkan Abu Zayd mulai mengkritik Ikhwan al-Muslimin kendatipun tidak mengekspresikan kritiknya itu dalam tulisan awalnya. Pada tahun 1968, Abu Zayd masuk pada studi Jurusan Bahasa dan Sastra Arab di Universitas Kairo, sembari tetap bekerja sebagai teknisi. Pada tahun 1972 Abu Zayd berhasil menyelesaikan studinya tersebut dengan predikat *cum laude*. (Ichwan, 2003, p. 17)

Abu Zayd pernah diangkat sebagai asisten dosen untuk mata kuliah studi Al-Qur'an, menyusul keluarnya Amin al-Khuli dari posisi staf pengajar. Pada waktu itu pemimpin pada jurusan tersebut mewajibkan para asisten dosen yang baru, untuk mengambil studi Islam sebagai bidang utama dalam riset Magister dan Doktoral. Meskipun awalnya Abu Zayd menolak untuk mengambil kajian ini, karena masih hangatnya kasus Muhammad Ahmad Khalafullah yang mengalami problem serius ketika menjadikan kritik sastra atas kajian Al-Qur'an dalam disertasinya. Namun setelah itu dia menerima tawaran tersebut dan mulai melakukan studi tentang Al-Qur'an dengan fokus kajian interpretasi Al-Qur'an dan hermeneutika. (Ichwan, 2003, p. 17)

Pada tahun 1975, Abu Zayd mendapatkan beasiswa untuk melakukan penelitian selama dua tahun di American University di Kairo. Dua tahun kemudian, dia meraih gelar MA dengan predikat *cum laude* dari jurusan Bahasa dan Sastra Arab Universitas Kairo dengan tesis yang berjudul *al-Ittijâh al-'Aqli fi al-Tafsîr; Dirâsah fi Qaḍiyyât al-Majâz fi al-Qur'ân 'inda al-Mu'tazilah* yang dipublikasikan pada tahun 1982. Dalam

tesisnya ini dia mengkaji teori *majāz* dan *ta'wīl* yang dilakukan oleh Mu'tazilah. Dalam tesisnya ini Abu Zayd mengakui bahwa bagaimanapun rasionalnya pemikiran Mu'tazilah, tetap saja selalu mendasarkan dirinya pada Al-Qur'an sebagai sumber legitimasinya. (Ichwan, 2003, p. 17)

Abu Zayd berhasil meraih gelar doktor dalam studi Islam dan Bahasa Arab dari jurusan yang sama dengan predikat *cum laude* Pada tahun 1981. Disertasinya *Falsafat al-Ta'wīl; Dirāsah fī Ta'wīl al-Qur'ān 'inda Muhy al-Dīn Ibn 'Arābi* menunjukkan bahwa penggunaan Al-Qur'an untuk kepentingan tertentu bukan hanya dijumpai dalam madzhab rasionalis Mu'tazilah, sebagaimana yang dia tunjukkan dalam tesisnya, namun juga terjadi dalam wacana sufi, khususnya dalam karya Ibn 'Arabi, seorang sufi besar dari Andalusia. (Zayd, 1983b)

Pada bulan Mei 1992, Abu Zayd mengajukan promosi untuk menjadi guru besar di Fakultas Sastra Universitas Kairo. Abu Zayd melampirkan semua karya tulisnya yang sudah diterbitkan untuk menguatkan pengajuannya tersebut. Pada tanggal 3 Desember 1992, keluarlah surat putusan penolakan terhadap promosinya tersebut. Karyanya dinilai kurang bermutu bahkan menyimpang dan dianggap dapat merusak akidah Islam. Beberapa bulan kemudian, Prof. Abdushshabur Syahin menyatakan bahwa Abu Zayd telah murtad dan hal ini diumumkan dalam khotbahnya di Masjid 'Amr ibn 'Ash. (Arif, 2008, p. 187) Sementara itu, Majelis Ulama al-Azhar meminta pemerintah untuk menuntut Abu Zayd supaya bertaubat atau dihukum mati. Dan pada tanggal 23 Juli 1995, ia bersama istrinya kabur ke Eropa dan akhirnya tinggal di Leiden, Belanda sampai sekarang. Anehnya, bila di Mesir dikafirkan, di Belanda Abu Zayd justru mendapat sambutan hangat dan diperlakukan secara istimewa dan Univ. Leiden merekrutnya sebagai dosen sampai sekarang. (Arif, 2008, p. 188)

2. Pemikir yang Mempengaruhi Abu Zayd

Dengan melakukan telaah yang serius, substansi dari pemikiran Abu Zayd dapat dipahami sesuai dengan konteks sosiologis dan historisnya. Suatu pemikiran tidak tumbuh dengan sia-sia atau terlepas dari kondisi objektif, baik sosiologis maupun historisnya. Menurut Abu Zayd, pemikiran sebenarnya merupakan jawaban atau solusi yang bersifat mengubah atau melegitimasi pemikiran sebelumnya. (Zayd, 1983a, p. 11) Namun, tolok ukur sebuah pengaruh pemikiran adalah bahwa pemikiran yang muncul sebagai reaksi kultur dan budaya akan sulit memproduksi peradaban baru selama kondisi objektif sosiologis dan historisnya tidak produktif untuk pengembangan benih pemikiran yang baru. Dan diantara pemikir dan pemikiran yang mempengaruhi Abu Zayd adalah:

- a. Friedrich Schleiermacher. Dia merumuskan teori hermeneutikanya berdasarkan pada analisis terhadap pengertian tata bahasa dan kondisi (sosial, budaya, dan kejiwaan)

pengarangnya. Hal ini yang mengantarkan Abu Zayd untuk melihat Al-Qur'an dari kondisi Nabi dan juga masyarakat Arab pada waktu turunnya Al-Qur'an sebagai cikal bakal yang akan "memproduksi" Al-Qur'an. (Husaini, 2005, p. 309)

- b. Marxisme. Kelompok ini meyakini bahwa ideologi merupakan sebuah penyakit yang mesti diberantas, hal sama dikemukakan pula oleh Abu Zayd. Para Marxis melihat ideologi sebagai sebuah distorsi realitas. Abu Zayd juga mengatakan bahwa sebuah pembacaan ideologis dan subjektif atas Al-Qur'an tidak lebih daripada manipulasi makna yang bertentangan dengan objektivitas ilmiah. Jadi, ideologi menurutnya adalah penyakit yang harus diberantas. (Zayd, 1983a, p. 324 'Pengaruh Marxisme terhadap Abu Zayd juga diungkapkan oleh Muhammad Imarah dalam al-Tafsîr Markisi li al-Islâm)
- c. Mongin Ferdinand de Saussure. Saussure merupakan tokoh yang sangat berpengaruh pada Abu Zayd dalam masalah sastra dan semiotika. Saussure menyatakan bahwa bahasa pada intinya terdiri atas sejumlah tanda. Tanda-tanda itu tidak langsung merujuk pada sekian benda dalam kenyataan. Tanda adalah gabungan dari unsur material dan unsur mental. Menurut Saussure inti bahasa itu adalah aturan tertentu yang menentukan hubungan antara pelbagai unsurnya. Intinya, apabila manusia memakai bahasa, ia tidak langsung berbicara tentang "kenyataan", tetapi tunduk pada beraneka ragam aturan yang umumnya tidak disadari. (Tentang pengaruh Saussure terhadap Abu Zayd. lihat Husaini, 2005, p. 326) Dari sinilah Abu Zayd menyimpulkan bahwa ketika Al-Qur'an diturunkan dengan media bahasa Arab, maka sudah bisa dipastikan bahwa Al-Qur'an harus tunduk pada aturan-aturan bahasa yang dipakainya itu. (Zayd, 2003, hlm. 119) Amin al-Khuli. Dikarenakan pandangannya bahwa Al-Qur'an adalah Kitab Agung yang berbahasa Arab, maka kajiannya terlebih dahulu harus dilakukan melalui pendekatan metode sastra. (Zayd & Al-Khuli, tt) Al-Khuli lah yang pertama kali membukakan gerbang kajian sastra terhadap Al-Qur'an dalam pemikiran Abu Zayd.

Dan beberapa orang lainnya yang juga mempengaruhi pemikiran Abu Zayd, baik secara langsung ataupun tidak.

C. HERMENEUTIKA NASHR HAMID ABU ZAYD

1. *Tafsîr, Ta'wîl, dan Talwîn*

Abu Zayd sangat kritis terhadap pembacaan ideologis atas teks Al-Qur'an maupun teks keagamaan lainnya, baik oleh kalangan yang dianggap fundamentalis maupun sekularis. Dia beranggapan bahwa mereka telah memanipulasi agama untuk kepentingan dan tujuan ideologis mereka. (Ichwan, 2003, p. 45) Menurut Abu Zayd, Al-Qur'an tidaklah dimaksudkan untuk menjawab semua problem manusia. Dengan

demikian, interpretasi tidaklah berdasarkan atas kebutuhan-kebutuhan aktual dan selalu memenuhi kebutuhan-kebutuhan ini. Apabila hal ini tidak diperhatikan, interpretasi akan mudah dimanipulasi oleh kalangan tertentu. Kalau ini terjadi, interpretasi tidak lebih dari upaya pembenaran atas suatu opini atau posisi tertentu. (Ichwan, 2003, p. 96) Maka dari itu, Abu Zayd mencoba untuk membedakan berbagai bentuk interpretasi yang berkembang selama ini.

Menurut Abu Zayd, interpretasi adalah wajah lain dari teks. Teks Al-Qur'an telah ditundukkan pada interpretasi sejak pewahyuannya, dan Nabi Muhammad adalah penafsir pertama. Abu Zayd membedakan antara pembacaan (*qirā'ah*), *tafsīr*, dan *ta'wīl*. Dia lebih memandang *ta'wīl* merupakan interpretasi itu sendiri., sedangkan *tafsīr* lebih berarti pada penjelasan dan klarifikasi. Sedangkan *qirā'ah* lebih bersifat lapisan luar. (Ichwan, 2003, pp. 78–81)

Abu Zayd lebih menitikberatkan konsep *ta'wīl* daripada *tafsīr*, sedangkan pembacaan (*qirā'ah*) kemudian sering ia pakai dalam pengertian *ta'wīl*. Lebih lanjut dia mengemukakan bahwa dalam *ta'wīl*, peran seorang pembaca dalam memahami dan mengungkap makna teks memang lebih signifikan ketimbang *tafsīr*. Oleh karena itu pembaca harus mempunyai kesadaran untuk menghindari diri dari penundukkan teks kepada kecenderungan ideologis-subjektifnya. Interpretasi yang cenderung kepada ideologi tertentu atau subjektifitas ini disebut dengan *talwīn* (mewarnai atau memberi warna pada teks). *Ta'wīl* menurut Abu Zayd adalah merupakan sebuah pembacaan produktif (*qirā'ah muntijah*) yang didasarkan atas prinsip epistemologis yang objektif, sedangkan *talwīn* adalah pembacaan subjektif-ideologis-tendensius (*qirā'ah mugriḍah*) atas teks. Dengan kata lain, *ta'wīl* adalah pembacaan yang membuat teks berbicara sendiri tentang dirinya sedangkan *talwīn* adalah pembacaan yang memaksakan agar teks berbicara tentang apa yang diinginkan pembaca. (Ichwan, 2003, p. 85)

Namun Abu Zayd sendiripun mengakui bahwa tidaklah ada “pembacaan yang murni” (*qirā'ah barī'ah*) karena tidak ada pengetahuan yang berangkat dari ruang hampa, dan pembaca selalu dibatasi oleh pikiran pembacanya sendiri. Namun hal itu juga tidak berarti bahwa pembaca dibiarkan untuk memaksakan kepentingan ideologis pragmatiknya terhadap makna dan signifikansi teks. Objektifitas yang dapat dimunculkan ketika men-*ta'wīl*-kan teks adalah objektifitas kultural yang bergantung pada masa dan tempat. Karena bagaimanapun juga objektifitas mutlak hanyalah sekedar “ilusi” hasil kreatifitas ideologi. Objektifitas kultural dapat dimunculkan dengan adanya upaya sungguh-sungguh pembaca dalam memakai semua sarana analisis melalui “sikap menceburkan diri” ke kedalaman teks dan tidak hanya beranang di permukaan teks saja. (Ichwan, 2003, p. 86)

2. Makna dan Signifikansi

Pembicaraan mengenai makna dan signifikansi (*magzā*) merupakan dua konsep sentral dalam teori hermeneutika Abu Zayd. Pemahamannya tentang makna dan signifikansi secara umum diderifasi dari teori E.D Hirsch, Jr., yaitu:

Bukanlah makna teks yang berubah, namun signifikansinya (yang berubah) bagi penulisnya. Perbedaan ini sangat sering diabaikan. Makna adalah makna yang direpresentasikan oleh sebuah teks, ia adalah apa yang dimaksud oleh penulis dengan penggunaannya atas sebuah tanda partikular, ia adalah apa yang direpresentasikan oleh tanda-tanda. Signifikansi, pada sisi lain, menamai sebuah hubungan antara makna itu dan seseorang, atau sebuah persepsi, situasi, atau sesuatu yang dapat dibayangkan....Signifikansi selalu mengimplikasikan sebuah hubungan, dan satu kutub konstan yang tak berubah dari hubungan itulah apa yang dimaksud oleh teks. Kegagalan untuk mempertimbangkan perbedaan yang simpel dan esensial ini telah menjadi sumber kekacauan yang luar biasa dalam teori hermeneutika.(Ichwan, 2003, p. 89)

Menurut kutipan dari Hirsch di atas, makna adalah apa yang direpresentasikan oleh teks, sedangkan signifikansi adalah apa yang muncul dalam hubungan antara makna dan pembaca. Lebih jelas lagi menurut Abu Zayd, makna adalah “makna kontekstual original yang hampir-hampir mapan (*fixed*) disebabkan oleh historitasnya”, Sedangkan signifikansi ialah yang diindikasikan oleh makna dalam konteks sosio-historis penafsiran sehingga bisa berubah.

Berdasar kategorisasi itulah, Abu Zayd mencoba mendefinisikan “tiga level makna pesan” yang inhern di dalam teks-teks keagamaan, yaitu:

- a. Level pertama adalah makna yang hanya menunjuk kepada “fakta historis” yang tidak dapat diinterpretasikan secara metaforis.
- b. Level kedua, makna yang menunjuk kepada “fakta historis” dan dapat diinterpretasikan secara metaforis.
- c. Level ketiga adalah makna yang bisa diperluas berdasarkan atas “signifikansi” yang dapat diungkap dari konteks sosio-kultural dimana teks itu muncul.(Zayd, 2003, p. 210)

Pada level terakhir di atas, makna haruslah diperoleh secara objektif, sehingga signifikansi dapat diturunkan darinya secara lebih jelas. Namun, Abu Zayd menegaskan bahwa signifikansi tidak boleh merusak makna. Menurutnya, makna berdasarkan teks, sementara signifikansi berdasarkan pembaca dan proses pembacaan.(Zayd, 2003, p. 90).

D. KONSEP WAHYU DAN TEKS AL-QUR’AN

Pemahaman terhadap konsep hermeneutika Abu Zayd tidak akan utuh tanpa pemahaman yang benar terhadap pandangannya mengenai Al-Qur’an. Karena pemahaman terhadap Al-Qur’an beserta posisinya, akan menentukan arah pikiran seseorang dalam memahami isinya. Sebenarnya pembahasan Al-Qur’an tidak bisa lepas dari pembahasan mengenai konsep wahyu yang merupakan pokok sentral yang

menentukan posisi Al-Qur'an itu sendiri. Makna sentral dari pemberian wahyu adalah "pemberian informasi".

Secara bahasa penggunaan kata wahyu tidak khusus ditunjukkan untuk salah seorang nabi saja. Dalam kamus *Lisān al-'Arāb* disebutkan "asal makna wahyu menurut semua bahasa adalah pemberian informasi secara tersembunyi." (Manzūr, 2004a, p. 379) Al-Qur'an banyak sekali menyebut kata wahyu yang digunakan bukan untuk menunjukkan kepada proses komunikasi antara Allah dan Rasul-Nya, seperti wahyu yang diberikan kepada lebah, ibunda Musa, dan lain sebagainya.

Menurut Abu Zayd, proses komunikasi wahyu yang dialami oleh Nabi adalah perkara yang sudah lumrah dengan realitas orang Arab pada waktu itu. Bangsa Arab sebelum Islam telah mengenal praktek perdukunan sebagai fenomena yang memiliki asal usulnya sendiri yang berakar di dunia lain yang dikenal dengan masyarakat jin. Bahkan sebagian di antara mereka ada yang mengaku bisa dan terbiasa berkomunikasi dengan masyarakat jin. Akan tetapi, manusia yang mampu berhubungan dengan jin harus memiliki sifat-sifat tertentu, seperti kemahiran berkomunikasi dengan tingkat eksistensi berbeda. Menurut Abu Zayd, andaikata peradaban Islam itu tidak memiliki konsep-konsep seperti itu, niscaya memahami fenomena wahyu menjadi sesuatu yang mustahil terjadi dari sudut pandang budaya. Semua ini menegaskan bahwa fenomena wahyu bukanlah fenomena yang terpisah dari realitas, tetapi ia merupakan bagian dari konsep budaya dan merupakan sesuatu yang muncul dari budaya itu sendiri. Bagi orang Arab yang meyakini bahwa jin dapat berkomunikasi dengan para dukun dan mengakui bahwa ramalan-ramalan mereka itu bersumber dari jin, tidaklah sulit baginya untuk membenarkan adanya malaikat yang turun membawa "kalam" kepada manusia. Maka dalam pandangan Abu Zayd, hal ini membuktikan bahwa Nabi dan tukang ramal itu berkedudukan sama. Yang membedakan Nabi dengan tukang ramal adalah bahwa hubungan Nabi didasarkan pada semacam fitrah, sementara tukang ramal membutuhkan peralatan dan sarana pembantu yang mesti diusahakan. Jadi hubungan antara kenabian dan praktik perdukunan dalam pandangan Abu Zayd adalah bahwa masing-masing merupakan "wahyu" komunikasi antara manusia dengan makhluk lain dalam tingkat eksistensi tertentu; malaikat dalam konteks Nabi, dan setan dalam konteks dukun. Kalaulah seandainya konsep komunikasi wahyu yang dilakukan Nabi itu tidaklah keluar dari adat budaya Arab, maka pesan yang menjadi sentral wahyu pun tidaklah keluar dari budaya Arab itu sendiri. (Zayd, 1990, p. 41) Abu Zayd menerangkan:

في مثل هذا التصور الذي ساد الثقافة العربية -والذي نجد جذوره في تصورات ما قبل الإسلام- لا يتكوّن الكون من عوالم منفصلة، بل يكون الإتصال والحركة صعودا وهبوطا بين العوالم هو مجال الفعالية التي تمكن الإنسان -آخر العوالم وأكملها في نفس الوقت- من الإتصال ببعض العوالم، يستوي في ذلك النبي والكاهن. والفارق بين اتصال النبي بالملا الأعلى واتصال

الكاهن، أن اتصال النبي قائم على نوع من الفطرة والخلقة أساسها الإختيار (الاصطفي) الإلهي، بينما يحتاج الكاهن إلى آلة وأدوات مساعدة تعينه على التخلص -جزئياً- من عوائق العالم المادي والإتصال بما وراءه من العوالم.

Dalam konsep yang sangat mendominasi peradaban Arab ini, -yang akarnya kita temukan dalam konsepsi-konsepsi pra-Islam, dunia tidaklah terbentuk dari alam yang terpisah-pisah, tapi berkaitan erat. Sementara gerak yang menaik dan menurun di antara alam-alam tersebut merupakan wilayah efektifitas yang memungkinkan manusia -sebagai alam yang paling terakhir dan sempurna-berhubungan dengan sebagian alam tersebut. Dalam hal ini, Nabi dan dukun itu berkedudukan sama. Yang membedakan hubungan Nabi dengan malaikat dan juga dukun adalah bahwa hubungan Nabi didasarkan pada semacam fitrah penciptaan, yang landasan pemilihannya berdasarkan "pemilihan" dari Tuhan, sedangkan dukun membutuhkan peralatan dan sarana pembantu yang dapat membebaskannya -secara parsial- dari hambatan-hambatan alam materi dan supaya dapat berhubungan dengan dunia lain.(Zayd, 1990, pp. 41-42)

Menurut Abu Zayd, jika teks Al-Qur'an merupakan pesan yang dikirim untuk bangsa Arab pada abad ketujuh, maka teks itu perlu diformulasikan dengan cara yang tentu saja harus sesuai dengan aspek bahasa dan budaya yang khas Arab pada masa itu, maka Al-Qur'an terbentuk dengan latar belakang manusia.(Zayd, 2003, p. 130) Jadi ia merupakan sebuah produk budaya (*muntāj al-ṣaqāfī*). (Dan bandingkan dengan Syamsuddin Arif, Orientalis dan Diabolisme Pemikiran, hal. 190-191. Perkataan ini dikutip oleh Cook dan dia memasukkan Abu Zayd ke dalam daftar kelompok revisionisme. Lihat M.M al-A'zami, Sejarah Teks al-Qur'an, (Depok: GIP, 2006), terj. Ugi Suharto dkk., hal. 7. Husaini, 2005, p. 308) Dengan gagasan tersebut, Abu Zayd mencoba mereduksi Al-Qur'an menjadi teks kebahasaan (*al-naṣ al-lugāwī*) biasa yang bersifat manusia dan menyejarah.(Zayd, 2012, p. 69) Abu Zayd menegaskan:

إن النصوص دينية كانت أم بشرية محكومة بقوانين ثابتة، والمصدر الإلهي للنصوص الدينية لا يخرجها عن هذه القوانين لأنها (تأنست) منذ تجسدت في التاريخ واللغة وتوجهت بمنطوقها ومدلولها إلى البشر في واقع تاريخي محدد.

Sesungguhnya teks keagamaan ataupun teks manusiawi tunduk pada aturan yang sudah tetap. Dan dimensi keilahiyahan yang terdapat dalam teks keagamaan tidak bisa mengeluarkannya dari aturan ini, karena teks tersebut sudah termanusiawikan sejak terbentuknya teks tersebut dalam realitas dan bahasa. Dan juga tujuan teks tersebut, baik segi ungkapan maupun maknanya, adalah manusia yang dibatasi oleh realitas sejarah.(Zayd, 2003, p. 119)

Teks Al-Qur'an itu historis sifatnya, maka ia tidak dapat melepaskan dirinya dari aturan bahasa Arab dan dipengaruhi oleh kerangka kebudayaan yang melingkupinya. Oleh karena itu, metode memahaminya pun menggunakan metode sejarah. Artinya pemaknaan teks Al-Qur'an harus tunduk pada kondisi zaman, ruang historis, dan latar belakang sosialnya. Akibatnya, Al-Qur'an tidak bisa lagi dianggap sebagai teks Tuhan

yang sakral, tetapi telah bergeser menjadi teks manusia yang bersifat relatif dan maknanya selalu berubah.

Dari kesimpulan di atas, Abu Zayd membuat teori pewahyuan yang terdiri dari dua tahap. Yang pertama adalah tahap *tanzīl* yaitu proses turunnya wahyu dari Allah kepada malaikat Jibril. Di sini teks masih merupakan teks non bahasa, dan ayatnya pun masih bersifat maknawi saja. Kedua adalah proses *ta'wīl* yaitu proses dimana Nabi menyampaikan teks Al-Qur'an dengan bahasanya, yaitu bahasa Arab sebagai hasil dari proses dialektisnya dengan masyarakat Arab. Dalam proses *ta'wīl* inilah Al-Qur'an berubah dari teks ilahi menjadi teks insani.

Kenyataan yang menunjukkan bahwa Al-Qur'an senantiasa mempunyai hubungan dialektika dengan masyarakat Arab di masa pewahyuan merupakan hal nyata yang memberikan pengertian bahwa secara tidak langsung Al-Qur'an dibentuk oleh realitas peradaban Arab yang ada di satu sisi, namun di sisi yang lain Al-Qur'an juga berperan dalam pembentukan dan perombakan peradaban lewat pesan atau konsep-konsep yang ditawarkan dari Al-Qur'an itu sendiri. Jadi proses antar keduanya saling terkait dan tidak bisa dipisahkan. Dikarenakan proses inilah Abu Zayd sampai pada kesimpulan bahwa Al-Qur'an benar-benar merupakan produk budaya (*muntāj al-ṣaqāfī*). (Abu Zayd mengaku bahwa dia merasa mendapatkan dukungan atas gagasannya tersebut dari konsep Mu'tazilah mengenai khalq al-qur'an yang menurutnya sama dengan gagasan muntaj al-tsaqafiy-nya. Ichwan, 2003, p. 210 Namun, ada yang hilang dari dalam gagasan Abu Zayd ini, yakni pengkaitan secara koheren antara argumen "penciptaan" (creation) al-Quran dan "produksi" teks al-Quran oleh budaya yang melingkupinya. Keduanya seakan merupakan argumen yang terpisah) Ide dasar pemikiran tersebut berasumsi bahwa inspirasi Al-Qur'an adalah tuhan. Akan tetapi ketika memasuki realitas semesta, wahyu tersebut tersejarahkan dan termanusiakan oleh "intervensi" budaya dalam bingkai sistem bahasa. (Zayd, 1994, p. 74) Hal ini bisa dibandingkan dengan pendapat Rahman. Menurut Rahman, ketika Tuhan berkehendak mengkomunikasikan suatu petunjuk yang dimaksudkan abadi hingga akhir zaman, dia menundukkan pikiran Nabi dalam suatu cara sehingga ke dalam hati Nabi itulah Al-Qur'an diturunkan. Selanjutnya ketika suatu kebutuhan muncul, rangkaian kata yang tersusun indah itu dikeluarkan dari fakultas-fakultas rasional Nabi melalui perantara malaikat. Oleh karena itu, wahyu verbal muncul dalam bentuk kata-kata, ungkapan, dan gaya bahasa yang telah ada dalam pikiran Nabi. Rahman berargumen dengan ayat-ayat yang menyatakan bahwa Al-Qur'an itu diturunkan ke dalam hati Nabi. Seperti QS Syura ayat 24 dan QS al-Baqarah ayat 97. Dengan ayat-ayat itu, Rahman menolak riwayat-riwayat yang menyatakan bahwa Jibril terlihat sebagai seorang manusia biasa yang berbicara dengan Nabi seperti disaksikan oleh para sahabat beliau, dan Rahman

menganggap riwayat tersebut sebagai kisah-kisah yang direkayasa belakangan hari dan harus dianggap sebagai fiktif belaka. Bahkan ia sempat menyindir bahwa Jibril datang dan menyampaikan wahyu kepada Nabi seperti itu bagaikan tukang pos yang mengantarkan surat.(Shaleh, 2007, pp. 107–116)

Dalam sebuah riwayat Rasulullah pernah bersabda bahwa “sesungguhnya retorika itu mengandung sihir (*inna min al-bayān lasihr*).” Menurut Abu Zayd, ucapan Nabi tersebut seolah merupakan pembenaran terhadap tuduhan kafir Quraisy yang menganggap beliau sebagai penyihir. Hal ini membuktikan bahwa orang Quraisy melihat Al-Qur’an dari segi sastranya yang begitu indah sehingga seolah-olah menyihir mereka, karena Nabi sendiri mengatakan bahwa dalam retorika itu mengandung sihir.(Shaleh, 2007, p. 99)

Aspek sastra dan kebahasaan Al-Qur’an merupakan aspek yang paling menonjol bila ditinjau dari segi historitasnya. Dalam sejarah awal mula turunnya wahyu, bisa terlihat bagaimana masyarakat Mekkah pada waktu itu bisa terpengaruh oleh Al-Qur’an hingga sebagian di antara mereka ada yang memeluk Islam sementara sebagian yang lain tetap mengingkarinya. Orang-orang yang mengingkari Al-Qur’an tidak mengingkari keterpengaruhan mereka oleh Al-Qur’an.(Shaleh, 2007, p. 89) Riwayat yang paling terkenal dalam kasus ini adalah riwayat tentang Walid ibn al-Mughirah yang diutus oleh orang Quraisy untuk berunding dengan Muhammad mengenai dakwah dan juga Al-Qur’an yang diajarkannya. Namun di sini Abu Zayd menolak riwayat tersebut dengan alasan bahwa riwayat tersebut muncul belakangan, yang diciptakan oleh kaum muslimin setelah Islam mendapat kemenangan dan mereka mengaitkan riwayat tersebut kepada sebagian tokoh Arab jahiliyah.(Shaleh, 2007, p. 90)

Namun riwayat di atas menjelaskan pertarungan antara Al-Qur’an dan bangsa Arab yang terpesona dengan Al-Qur’an terkandung sesuatu yang menegaskan bahwa dimensi sastra merupakan elemen yang menonjol bagi Al-Qur’an. Namun kontrak keimanan terhadap Al-Qur’an merupakan hak Allah semata, sehingga sekelompok ada yang beriman dan sebagian lainnya tetap mengingkarinya.

Abu Zayd mengkritik pendapat al-Baqillani dan ulama lainnya yang berusaha memisahkan struktur bahasa Al-Qur’an dengan struktur kebahasaan yang berkembang pada waktu itu. Menurut Abu Zayd, penolakan terhadap aspek kebahasaan Al-Qur’an ini seolah-olah mengatakan bahwa keistimewaan Al-Qur’an itu berada di luar Al-Qur’an atau yang dikenal dengan istilah *ṣarfah*. Padahal konsep *ṣarfah* ini merupakan konsep yang sangat dijauhi oleh kalangan *ahl al-sunnah* seperti al-Baqillani.(Shaleh, 2007, p. 108)

Dari paparan di atas, bisa dipahami bahwa maksud dari uraian Abu Zayd adalah penekanan terhadap kesejarahan wahyu Al-Qur’an dan memandang wahyu dari bingkai

tradisi pada waktu itu. Maka bagi Abu Zayd, ayat hanyalah sekedar media bahasa (*al-syifrah al-lugawiyah*) untuk mengkomunikasikan ide atau gagasan Tuhan dengan manusia atau realitas pada waktu itu. Dikarenakan ide atau gagasan itu dibungkus melalui bahasa yang juga memiliki keterbatasan, maka sangat mungkin bila ide atau gagasan itu tak terwadahi oleh ayat yang literal tersebut. Dengan kata lain, ide atau gagasan Tuhan itu lebih luas dari sekedar bungkusnya, yang dalam hal ini adalah ayat yang berbahasa Arab. Maka Al-Qur'an tidak lebih dari sekedar teks-teks bersejarah biasa yang bisa dikaji secara kritis tanpa melihat sisi kesakralannya. (Zayd, 1992, pp. 9–27 Hal yang senada juga diungkapkan oleh Adnan Amal dalam Rekonstruksi..., hal. 73.)

Dalam tulisan-tulisan Abu Zayd, dapat terlihat dengan jelas bagaimana Abu Zayd begitu menaruh perhatian pada aspek “teks”. Ia mencoba menegaskan bahwa peradaban Arab merupakan peradaban teks. Oleh karenanya, ia menulis sejumlah karya yang mengupas persoalan teks dan kritik terhadapnya, seperti *Mafhūm al-Naṣ* dan *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī*. (Untuk gagasannya ini bisa dilihat dalam Tekstualitas al-Qur'an, dalam fasal pendahuluan. Dan untuk data tambahan lihat pula Husaini, 2005, pp. 308–309) Kajian tentang tekstualitas Al-Qur'an sebenarnya bukan merupakan hal yang baru. Pengkaji Al-Qur'an muslim kontemporer semisal, Muhammad Syahrur, Fazlur Rahman, (Shaleh, 2007, p. 108) serta Muhammad Arkoun juga lekat dengan bahasan tersebut.

Berangkat dari ketidakpuasannya terhadap fakta-fakta sejarah Al-Qur'an, Arkoun memberikan pendapat yang sangat berbeda tentang sejarah Al-Qur'an. Arkoun menuduh Al-Qur'an sekarang telah mengalami ortodoksi dan sakralisasi. Menurut Arkoun bahwa Al-Qur'an itu lebih suci, lebih autentik, dan lebih dapat dipercaya ketika masih dalam diskursus pewahyuan. (Abdul Kabir Hussain, 2004, p. 23) Dari asumsi di atas maka Arkoun berpendapat bahwa mushaf itu tidak layak untuk mendapatkan status kesucian, tetapi Muslim ortodoks-lah yang meninggikan korpus ini ke dalam sebuah status sebagai firman Tuhan. Untuk mengatasi itu semua, Arkoun menggunakan “pembongkaran” (dekonstruksi) terhadap Al-Qur'an. Menurutnya, dekonstruksi terhadap Al-Qur'an akan melelehkan sakralisasi terhadap teks Al-Qur'an yang menurutnya menghegemoni kesadaran umat beragama. (Lihat Malki Ahmad Nasir, Dekonstruksi Arkoun terhadap Makna Ahl al-Kitab, peny. Adnin Armas, (Kalibata Utara: INSISTS, 1434 H), hal. 128. Mengenai pembahasan mengenai dekonstruksi Arkoun terhadap makna Ahl al-Kitab. lihat Ruslani, 2000, pp. 111–152)

Ketika mereka mengetahui kemustahilan memahami gagasan atau ide Tuhan secara langsung, maka mereka mencoba membaca gagasan atau ide Tuhan itu lewat realitas yang membungkus gagasan Tuhan tersebut. Hal ini menuntut mereka untuk menarik posisi ayat yang asalnya mengandung dimensi ketuhanan ke posisi teks (tidak

mengajukan definisi yang pasti tentang apa yang dimaksudnya dengan “teks”. lihat Zayd, 1990) yang mengandung unsur kesejarahan.

Istilah teks dalam bahasa Arab disebut dengan istilah *al-naṣ*. Awalnya (*wuḍi’a*) makna kata *al-naṣ* tersebut adalah mengangkat. Pada perkembangan selanjutnya (*yutlaqu*) kata tersebut memiliki berbagai konotasi. Ia mengalami pergeseran konotasi secara semantik dari suatu yang bersifat fisik kepada wilayah *ma’nawī*. (Manzūr, 2004b, p. 98)

Dalam pandangan Abu Zayd, teks Al-Qur’an sebagai pesan berarti masyarakat yang menjadi sasarannya adalah manusia yang terkait dengan sistem bahasa yang sama dengan teks, juga terkait dengan peradaban dimana bahasa tersebut dianggap sebagai sentralnya. Karena itu penelusuran konsep teks oleh Abu Zayd sesungguhnya bertujuan untuk dua tema kajiannya; *pertama*, menelusuri relasi dan kontak yang sistematis antara teks dan kebudayaan yang mempengaruhi pembentukan teks tersebut, dan *kedua* teks sebagai bentuk dan kebudayaan. Pada tujuan yang kedua ini, pembahasan konsep teks difokuskan kepada aspek-aspek yang terkait dengan masalah kebudayaan dan tradisi, tepatnya masalah historitas, otoritas, dan juga konteks. (Zayd, 1990, p. 28)

Sebagai contoh hal ini adalah ketika Al-Qur’an berbicara masalah *ḥūrūn ‘īn* (bidadari). Dalam kacamata Abu Zayd, ayat ini ditunjukkan kepada para pembesar Mekkah pada waktu itu yang sedang dihadapi oleh Nabi. Dikarenakan masyarakat waktu itu menganut sistem patriarki maka sangat wajar bila ayat ini diturunkan sebagai “gambaran” yang digunakan Al-Qur’an untuk membujuk mereka. Hal ini terbukti dengan tidak adanya istilah bidadara di surga sebagai padanan bidadari. Inilah rupanya yang ditempuh oleh Al-Qur’an ketika hendak menawarkan suatu kenikmatan surga. Karena sangatlah sulit bila harus menjelaskan kenikmatan surga dengan cara yang abstrak, maka gambaran surga itu disesuaikan dengan pengalaman dan pemahaman mereka.

Contoh di atas hanyalah salah satu contoh dari beberapa contoh gagasan yang diterapkan Abu Zayd. Untuk memperkuat gagasan pokoknya tentang hubungan dialektis antara teks dan realitas maka Abu Zayd mencoba memperkokohnya dengan konsep-konsep *‘ulūm al-Qur’ān* yang ia gagas sendiri dan semuanya mengacu pada penekanan sistem dialektis antara teks dengan realitas yang memunculkan *image* bahwa Al-Qur’an adalah produk budaya (*muntaj al-ṣaqāfī*).

E. SIMPULAN

Nashr Hamid Abu Zayd merupakan pemikir kontroversial yang mendapatkan respon positif maupun negatif dari berbagai kalangan. *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī* dan *Mafhūm al-Naṣ* merupakan dua karyanya yang menunjukkan sikap kritis terhadap

gagasan para ulama yang sudah dianggap mapan. Wacana keagamaan yang berkembang selama ini dianggapnya sebagai kajian yang tidak ilmiah, karena tidak berpijak di atas landasan metodologi yang objektif. Abu Zayd menggunakan hermeneutika sebagai alat untuk membedah *'ulūm al-Qur'ān* dan menunjukkan berbagai kesalahan yang dilakukan oleh para ulama. Dalam kajiannya dia berkesimpulan bahwa kajian yang dilakukan oleh para ulama selama ini terlalu bersifat teosentris dan melupakan tataran realitas yang menjadi sasaran Al-Qur'an. Kajian yang bersifat teosentris seperti ini jelas akan menimbulkan bias, karena kajian yang dihasilkan akan cenderung bersifat ideologis. Sedangkan kajian yang dilakukannya sendiri dianggap sebagai kajian yang bersifat realistis dan lepas dari kecenderungan ideologis, karena metode penelitiannya berpijak pada realitas empirik yang akan menghasilkan kajian yang ilmiah dan objektif.

Dalam kacamata Abu Zayd, pemahaman terhadap teks Al-Qur'an harus didekati dengan metode sejarah. Artinya pemaknaan teks Al-Qur'an harus tunduk pada kondisi zaman, ruang historis, dan latar belakang sosialnya. Akibatnya Al-Qur'an tidak bisa lagi dianggap teks Tuhan yang sakral, tetapi bergeser menjadi teks manusia yang bersifat relatif dan maknanya selalu berubah. Oleh karenanya cara penafsirannya pun harus dikaitkan dengan realitas empiris ketimbang dengan mempertahankan teks keagamaan yang banyak mengandung unsur mitosnya. Baginya, melepaskan Al-Qur'an dari kemanusiawianya merupakan sebuah kemustahilan. Karena bagaimanapun juga, Kalam Ilahi perlu mengadaptasi diri dan menjadi manusiawi jika Tuhan ingin berkomunikasi dengan manusia. Jika Tuhan berkomunikasi dengan bahasa Tuhan, manusia sama sekali tidak akan pernah bisa dimengerti.

F. DAFTAR PUSTAKA

- Abdul Kabir Hussain. (2004). *Hermeneutika Muhammad Arkoun; Sebuah Kritik. Islamia, 1(2)*.
- Arif, S. (2008). *Orientalis dan Diabolisme Pemikiran*. GIP.
- Herry, S. (2003). *Ensiklopedi Tokoh Islam dari Abu Bakar hingga Nashr dan Qardhawi*. Hikmah.
- Husaini, A. (2005). *Wajah Peradaban Barat*. GIP.
- Ichwan, M. N. (2002). *Al-Qur'an sebagai Teks, dalam Abdul Mustaqim dan Shahiron Syamsudin (ed.) Studi al-Qur'an Kontemporer*. Triawacana.
- Ichwan, M. N. (2003). *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Qur'an*. TERAJU.

- Manzūr, jamal al-D. M. bin M. I. (2004a). *Lisān al 'Arab* (Vol. 15). Dār Al Kūtūb al 'Ilmīyyāh.
- Manzūr, jamal al-D. M. bin M. I. (2004b). *Lisān al 'Arab* (Vol. 7). Dār Al Kūtūb al 'Ilmīyyāh.
- Muzir, I. R. (2008). *Hermeneutika Filosofis Hans-Georg Gadamer*. Ar-Ruzz Media.
- Ruslani. (2000). *Masyarakat Kitab dan Dialog Antar Agama*. Bentang.
- Shaleh, A. S. (2007). *Metodologi Tafsir Al-Qur'an Kontemporer dalam Pandangan Fazlur Rahman*. Sulthan Thaha Press.
- Syaltut, M. (tt). *Islām 'Aqīdah wa Syarī'ah*.
- Zayd, N. H. A. (1983a). *al-Ittijāh al-'Aql fī al-Tafsīr: Dirāsah fī Qadhiyyah al-Majāz fī al-Qurān 'inda al-Mu'tazilah*. Dar al-Tanwir.
- Zayd, N. H. A. (1983b). *Falsafat al-Ta'wīl; Dirāsah fī Ta'wīl al-Qurān 'inda Muhy al-Dīn Ibn 'Arabi*. Dar al-Wahdah.
- Zayd, N. H. A. (1990). *Maḥūm al-Nash: Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Haiah al-Mishriyyah al-'Ammah.
- Zayd, N. H. A. (1992). *Al-Imām al-Syāf'īy wa Ta'sīs al-Aidūlūjiyyah al-Wasathiyyah*. Sayna li al-Nasyr.
- Zayd, N. H. A. (1994). *Al-Nash, al-Sulthah, al-Haqīqah*. Markaz al-Tsaqafi al-Islami.
- Zayd, N. H. A. (2003). *Naqd al-Khithāb al-Dīnī*. Maktabah Madbouli.
- Zayd, N. H. A. (2012). the Word of God needed to adapt itself become human because God wanted to communicate to human beings. If God spoke God-Language, human beings would understand nothing. *ISLAMIA*, VI(1).
- Zayd, N. H. A., & Al-Khuli, A. (tt). *Metode Tafsir Sastra* (K. Nahdliyin, Trans.). Adab Press.