

Teori Interpretasi Nasr Hamid Abu Zayd

Oleh: Fikri Hamdani

Mahasiswa Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Email: fikrihamdani64@gmail.com

Abstract

This paper describes the thought of Nasr Hamid Abu Zayd on the theory of interpretation/method of interpretation of the al-Qur'an, the discussion of which is the study of descriptive-analitif. In the method, Nasr Hamid seeks to reveal the meaning and significance (maghza) with the meaning of "unspeakable". Nasr Hamid distinguish these three terms. Meaning is what is represented by the text or in the sense that letting the text speak about himself. then from that meaning discussed with conditions / context that surrounds a reader. Therefore, the meaning of the static nature as it contains a textual-historical significance (historical meaning), and the dynamic nature of significance according to the horizon of each reader.

Tulisan ini mendeskripsikan pemikiran Nasr Hamid Abu Zayd tentang teori interpretasi/metode penafsiran terhadap al-Qur'an, dengan pembahasan yang bersifat telaah diskriptif-analitif. Dalam metodenya, Nasr Hamid berusaha untuk mengungkap makna dan signifikansi (maghza) yang kemudian memunculkan makna "yang tak terkatakan". Nasr Hamid membedakan ketiga istilah tersebut. Makna adalah makna yang direpresentasikan oleh teks atau dalam artian bahwa membiarkan teks berbicara tentang dirinya sendiri. kemudian dari makna tersebut didialogkan dengan kondisi/konteks yang mengitari seorang reader. Karena itu, makna sifatnya statis karena memuat makna tekstual-historis (historical meaning), dan signifikansi sifatnya dinamis sesuai dengan horizon masing-masing pembaca.

Keywords:

Hermeneutics; Meaning; Significance; Text; al-Qur'an

Pendahuluan

Nasr Hamid Abu Zayd (selanjutnya disebut Nasr Hamid) adalah seorang tokoh kontroversial di abad 21. Begitu banyak pandangannya tentang Islam yang memancing reaksi keras dari kalangan ulama-ulama muslim (konservatif/fundamentalis). Pandangannya dianggap jauh melenceng dari prinsip-prinsip ajaran Islam. Karena itu, bagi sebagian ulama mesir menganggap Nasr Hamid sudah keluar dari Islam/kafir.¹

Namun, di sisi lain, bagi kalangan akademisi (baik *insider* dan *outsider*) Nasr Hamid dianggap sebagai cendekiawan revolusioner/pembaharu dalam Pemikiran Islam, terkhusus dalam *Qur'anic Studies*.

Nasr hamid mencoba untuk menawarkan sebuah metodologi/pembacaan baru terhadap al-Qur'an. Hal ini bisa dikatakan sebagai upaya merekonstruksi metode ulama-ulama terdahulu yang cenderung atomistik kepada sebuah pengkajian yang lebih menyeluruh (*holistic of method*). Hal ini dimaksudkan untuk melahirkan sebuah penafsiran yang tentunya sesuai dengan semangat zaman, karena al-Qur'an bersifat *ṣāliḥun li kulli zamān wa makān*. Atau dalam kata lain bahwa hal yang dilakukan oleh Nasr Hamid adalah sebuah upaya kontekstualisasi pesan-pesan al-Qur'an. Upaya kontekstualisasi dimaksudkan untuk bagaimana penafsiran itu tidak semata-mata berpegang pada makna lahiriah teks (literal), melainkan menekankan pada dimensi konteks yang menyertainya, terutama nilai-nilai substantif teks - meminjam istilah Fazlur Rahman, ideal moral, dan Nasr hamid menggunakan istilah *maghza* (Signifikansi) - yang bermuara pada kepentingan masalahat manusia dalam situasi kondisi yang berubah.²

Upaya-upaya yang dilakukan oleh Nasr Hamid ini sangat menarik untuk dikaji lebih lanjut, karena itu artikel ini akan mengkaji lebih jauh tentang bagaimana paradigma dan prinsip-prinsip penafsiran Nasr Hamid Abu Zayd.

¹Lihat Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir "Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat al-Qur'an* (Ciputat: Lentera Hati, 2013), h. 472

²Muammar Zayn Qadafy, "Epistemologi Sabab Nuzul Makro (Studi atas Metodologi Tafsir Kontekstualis Kontemporer)." *Tesis*. UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2014, h. 64

Biografi dan Posisi Intelektual Nasr Hamid

Nasr Hamid Abu Zayd (selanjutnya disebut Nasr Hamid) dilahirkan di Tantha, Mesir pada 10 Juli 1943. Ia dilahirkan dikeluarga yang taat beragama, karena itu, sejak kecil Nasr Hamid sangat akrab dengan pengajaran agama,³ dan Nasr Hamid adalah seorang *qāri* dan *hāfīz* dan kemudian ia mampu menceritakan isi al-Qur'an sejak usia delapan tahun.⁴ Nasr Hamid mengawali pengembaraan keilmuannya di Sekolah Teknik Tantha dan lulus dari sekolah tersebut pada tahun 1960. Pada tahun 1968 Nasr Hamid kuliah di jurusan bahasa dan sastra Arab pada Fakultas Sastra di Universitas Kairo.⁵ Dari situlah awal mula Nasr Hamid menunjukkan bakatnya dalam ilmu bahasa dan sastra yang kemudian mampu menghasilkan sebuah pembacaan baru dengan pendekatan linguistik dalam studi Qur'an. Pada tahun 1972 ia memperoleh gelar kesarjanaannya, kemudian menjadi asisten dosen di jurusan yang sama. Nasr Hamid melanjutkan *rihlah* ilmiahnya pada program magister di jurusan yang sama dan selesai pada tahun 1981.⁶ Sejak tahun 1976 sampai 1987 Nasr Hamid mengajar untuk orang asing di Pusat Diplomat dan Menteri Pendidikan.

Karena melihat bakat yang luar biasa dari Nasr Hamid, pengurus jurusan itu menetakannya untuk menjadi asisten dosen dengan mata kuliah pokok "Studi Islam" pada tahun 1982, dan mendapat kehormatan sebagai "professor penuh" pada tahun 1995 di bidang yang sama. Pada tahun 1975-1977 mendapat bantuan dana beasiswa dari Ford Foundation Fellowship untuk studi di Universitas Amerika Kairo. Selanjutnya ia juga mendapat beasiswa pada tahun 1978 sampai 1979 untuk belajar di *Center For Middle East Studies*. Karirnya semakin menanjak ketika ia juga diangkat menjadi Profesor Tamu di Osaka University of Foreign Studies Jepang pada tahun 1985 sampai 1989 dan di Universitas Leiden Netherlands pada tahun 1995 sampai 1998.⁷

Dalam karirnya, Nasr Hamid banyak menghasilkan karya dalam bidang studi islam, baik itu yang berkaitan dengan pemikiran keislaman

³Hilman Latief, *Nasr Hamid Abu Zayd: Kritik Teks Keagamaan* (Yogyakarta: Elsaq Press, 2003), h. 38

⁴Ali Imron dkk, *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis* (Yogyakarta: Elsaq Press, 2010), h. 116

⁵*Ibid.*

⁶*Ibid.*

⁷Latief, *Nasr Hamid ...* h. 39

pada umumnya, maupun studi al-Qur'an khususnya. Dari karya-karya tersebut, banyak yang sifatnya kontroversial, disebabkan banyak pandangan-pandangan Nasr Hamid yang dianggap sudah melenceng dari prinsip-prinsip ajaran Islam. Misalnya dalam bukunya *Mathūm al-Nās (Dirāsah fī Ulūm al-Qur'ān)* - Konsep Teks: Kajian atas Ilmu-ilmu al-Qur'an. Di dalam buku tersebut, Nasr Hamid menyebut bahwa al-Qur'an sebagai "produk budaya" (*Muntaj al-Tsaqāfi*).

Karya-karya yang lain yang sudah dipublikasikan adalah sebagai berikut:

- *Al-Ittijāhat al-Aql fī al-Tafsīr: Dirāsāt fī Qadiyat al-majāz Ind al-Mu'tazilah* (Pendekatan Rasional dalam Interpretasi: Studi terhadap Majaz menurut Kaum Mu'tazilah),
- *Falsafat al-Ta'wīl; Dirāsāt fī al-Ta'wīl al-Qur'ān 'Ind Muhyiddin Ibn 'Arabi* (Interpretasi Filosofis; Studi Terhadap Interpretasi al-Qur'an menurut Ibn 'Arabi),
- *Naqd al-Khitāb al-Dīni* (Kritik Wacana Keagamaan)
- *Al-Imām al-Syafī'i wa Ta'sis al-Aidiūlujiyyat al-Wasatiyyat* (Imam Syafī'i dan Pembentukan Ideologi Moderat)
- *Al-Nass, al-Sultat, al-Haqiqāt* (Teks, Wewenang Kebenaran)
- *Isykāliyyat al-Qir'at wa Āliyat al-Ta'wīl* (Problematika Pembacaan dan Mekanisme Interpretasi)
- *Al-Takfīr fī Zamān al-Takfīr* (Pemikiran di era Pengkafiran)⁸

Dalam kajian heremeneutika, menarik untuk dilihat juga posisi Nasr Hamid Abu Zayd. Hal ini dimaksudkan untuk melihat kecenderungan pemikiran dari Nasr Hamid sendiri. Dari segi pemaknaan terhadap obyek penafsiran aliran hermeneutika dapat dibagi ke dalam tiga aliran utama:

- Aliran obyektivis/heremeneutika romantis, adalah aliran yang menekankan pada aspek pencarian makna asal dari obyek penafsiran, dan dalam aliran ini juga menekankan pada pengamatan terhadap psikologi pengarang. Tokoh dalam aliran ini misalnya Schleiermecher dan Dilthey
- Aliran Subyektivis, adalah aliran yang lebih menekankan pada peran pembaca/penafsir dalam pemaknaan terhadap teks.
- Aliran obyektivis *cum* subyektivis (hermeneutika filosofis), aliran ini berada di tengah-tengah antara dua aliran di atas. Aliran ini

⁸ *Ibid.*, h. 43-46

Teori Interpretasi Nasr Hamid Abu Zayd

memberikan keseimbangan antara pencarian makna asal teks dan peran pembaca atau penafsir. Tokoh dalam aliran ini adalah Gadamer dan Gracia.⁹

Dengan melihat pengategorisasian di atas, maka menurut hemat penulis Nasr Hamid masuk ke dalam kategori yang ketiga yaitu aliran obyektivis *cum* subyektivis. Hal ini berdasar pada metode penafsiran Nasr Hamid tidak berkuat pada pencarian makna sesuai dengan maksud pengarang atau mengetahui psikologi pengarang. Baginya diskusi tentang Tuhan selaku pencipta teks adalah bukan merupakan wilayah kajian ilmiah akan tetapi lebih kepada kajian yang sifatnya teologis dan mitologis. Hal ini tidak berarti bahwa Nasr Hamid menolak *authorship* Tuhan (sebagai pencipta teks), akan tetapi mengkaji tentang Tuhan bukanlah wilayah kajian ilmiah, karena itu Nasr Hamid memahami maksud Tuhan dengan melihat otoritas keagamaan, dalam hal ini Nabi dan para sahabat atau generasi awal.

Paradigma Penafsiran Nasr Hamid Abu Zayd

Paradigma penafsiran tentang al-Qur'an yang dikembangkan oleh Nasr Hamid Abu Zayd berangkat dari pemahaman tentang hakikat teks al-Qur'an. hal ini berkaitan dengan perdebatan antara Mu'tazilah dan Asy'ariyah mengenai hakikat al-Qur'an. Bagi Mu'tazilah al-Qur'an adalah bukan merupakan sifat melainkan perbuatan Tuhan, dengan demikian al-Qur'an tidak bersifat kekal tetapi bersifat baru dan diciptakan Tuhan. Sedangkan menurut Asy'ariyah, al-Qur'an adalah sifat Tuhan, dan sebagai sifat Tuhan mestilah kekal sebagaimana kekekalan Tuhan itu sendiri.¹⁰ Dari kedua pandangan tersebut, Nasr Hamid lebih sepekat pada pandangan Mu'tazilah bahwa al-Qur'an itu diciptakan Tuhan, hal tersebut kemudian memunculkan pemahaman bahwa al-Qur'an adalah sebuah fenomena historis dan mempunyai konteks spesifiknya sendiri.¹¹

⁹Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an* (Yogyakarta: Nawasea Press, 2009), h. 26

¹⁰Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan* (Jakarta: UI Press, 2010), h. 143

¹¹Mun'im Sirry mengutip pandangan Nasr hamid Abu Zayd tentang ide "keterciptaan al-Qur'an" versi Mu'tazilah dan perdebatan kontemporer, menyatakan bahwa "Jika al-Qur'an tidak abadi berarti ia diciptakan dalam konteks tertentu, dan pesan yang dikandungnya juga harus dipahami dalam konteks itu. Pandangan ini membuka ruang bagi reinterpretasi hukum agama,

Hal ini berimplikasi pada tiga hal, yang *pertama*, al-Qur'an adalah sebuah teks, dan lebih khususnya teks linguistik. Karena bahasa tidak bisa dipisahkan dari budaya dan sejarah, al-Qur'an juga merupakan sebuah teks kultural dan historis. *Kedua*, teks haruslah dikaji dengan menggunakan pendekatan linguistik dan sastra yang memperhatikan aspek-aspek kultural dan historisitas teks. Dan *ketiga*, titik berangkatnya bukan keimanan, namun obyektifitas keilmuan. sehingga baik Muslim maupun non Muslim dapat memberikan kontribusi kepada studi al-Qur'an.¹² Paling tidak bahwa al-Qur'an tidak dianggap sebagai sebuah kitab yang sifatnya a historis ataupun mitologis.

Di antara sejumlah pemikir kontemporer, Nasr hamid tergolong paling artikulatif dalam mengelaborasi isu keterciptaan al-Qur'an. Ia berargumen, sekali diwahyukan kepada Nabi Muhammad, al-Qur'an memasuki sejarah manusia dan menjadi teks, seperti teks lainnya.¹³

Nasr hamid membuat distingsi antara teks metafisikal dan teks fisikal. Menurutnya "keadaan teks suci yang orisinil bersifat metafisikal sehingga tidak bisa kita ketahui melalui apa yang dikatakan teks fisikal yang sampai kepada kita melalui dimensi kemanusiaan yang secara historis senantiasa berubah." Titik berangkat Nasr Hamid adalah ketika al-Qur'an yang metafisikal dan sakral diwahyukan kepada Nabi Muhammad, ia mulai memasuki ruang sejarah dan tunduk pada aturan main sejarah dan sosiologis. Berbeda dengan asalnya yang bersifat Ilahi, teks tersebut menjadi manusiawi merangkul ke dalam dirinya semua elemen masyarakat Arab abad ke 7 M seperti elemen kultural, politik, dan ideologi.¹⁴

Sebagaimana penjelasan di atas bahwa al-Qur'an adalah kitab berbahasa Arab dan diturunkan dalam Bahasa Arab (dalam al-Qur'an disebutkan dalam surat yusuf ayat 2; *Qur'ānan 'Arabiyyan*). Di awal pembahasan

karena firman Tuhan mesti dipahami menurut semangatnya, bukan lafadznya. Konsekuensi lebih lanjut adalah bahwa setiap orang memiliki peran penting dalam menafsirkan dan mengaplikasikan hukum. Jika, pada pihak lain, firman Tuhan bersifat abadi, tidak diciptakan, dan tidak bisa berubah, maka gagasan reinterpretasi dalam situasi baru menjadi sesuatu yang diharamkan dan dikutuk. Tidak ada perbedaan antara lafaz dan semangat hukum Tuhan, dan hanya ulama tertentu yang memiliki peran penting dalam menjaga dan mempertahankannya." Lihat Mun'im Sirry, *Tradisi Intelektual Islam: Rekonfigurasi Sumber Otoritas Agama* (Malang: Madani, 2015), h. 17

¹² Moch Nur Ichwan *Meretas Kesarjanaan Kritis: Teori Hermeneutika Nasr Abu Zayd*, (Jakarta: Teraju, 2003), h. 67

¹³ Sirry, *Tradisi Intelektual...* h. 17

¹⁴ *Ibid.*, h.. 19

Teori Interpretasi Nasr Hamid Abu Zayd

dalam buku *Mathūm al-Nas*, Nasr Hamid mengatakan bahwa sebagai teks bahasa, al-Qur'an disebut sebagai teks sentral dalam sejarah Arab. Maksudnya adalah dasar-dasar ilmu dan budaya Arab-Islam tumbuh dan berdiri di atas landasan teks. Walaupun begitu, teks tidak akan membentuk sebuah peradaban jika teks berdiri sendiri. Akan tetapi, peradaban dan kebudayaan akan terbentuk jika adanya proses dialektika antara manusia realitas dan teks.¹⁵

Dan ketiga unsur tersebut memiliki keterkaitan satu sama lain, karenanya paradigma besar dari konsep yang ditawarkan oleh Nasr Hamid adalah teks al-Qur'an tidak bisa dilepaskan dari realitas budaya dan masyarakat ketika al-Qur'an itu diturunkan. Oleh karena itu, Nasr Hamid menganggap al-Qur'an sebagai "produk budaya".¹⁶ Yang dimaksudkan oleh Nasr Hamid tentang *Muntaj al-Tsaqafi* itu adalah teks terbentuk dalam suatu realitas budaya dalam rentang waktu lebih dari dua puluh tahun.¹⁷ Hal ini berarti bahwa segala aspek dalam al-Qur'an, baik itu aspek bahasa, hukum-hukum maupun aspek-aspek yang lainnya tidak lepas dari realitas budaya pada saat itu.¹⁸

Quraish Shihab juga berpandangan demikian, bahwa teks/bahasa yang digunakan Tuhan dalam al-Qur'an adalah bahasa manusia, sedang bahasa manusia adalah produk budaya, atau bahwa al-Qur'an menyampaikan pesan-pesannya dalam masyarakat yang memiliki budaya yakni Dia tidak hadir ke dalam masyarakat yang hampa akan budaya, kemudian Allah melalui al-Qur'an berinteraksi dengan masyarakat yang berbudaya itu serta menggunakannya dalam member contoh dan bimbingan. Tapi agaknya, Quraish Shihab kurang sepakat dengan istilah "produk budaya"

¹⁵ Nasr Hamid Abu Zayd, *Mathūm al-Nas*, terj. Khoiron Nahdyyin (Yogyakarta: LKIS, 2005), h. 1

¹⁶ Pandangan ini banyak mendapat pencekalan dari ulama-ulama Mesir yang berujung pada diusirnya Nasr Hamid Abu Zayd dari Mesir. Lihat, Prolog oleh KH Husein Muhammad, "Pluralisme sebagai Keniscayaan Teologis", dalam Moqsih Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis al-Qur'an* (Depok: Kata Kita, 2009), h xiii

¹⁷ Abu Zayd, *Mathūm al-Nas...* h. 19,

¹⁸ Sebagai contoh bahwa kondisi sosio-kultural mempengaruhi bahasa-bahasa al-Qur'an adalah kata *hisāb*. Kata ini digunakan dalam al-Qur'an sangat terkait dengan sistem perekonomian masyarakat pada saat al-Qur'an diturunkan yaitu sistem perniagaan. Kata *hisāb* adalah kata yang sangat lazim dalam dunia perniagaan. Kata ini juga muncul di beberapa tempat dalam al-Qur'an sebagai salah satu nama untuk hari kiamat yang diistilahkan dengan *Yaum al-Hisāb*. Terkait dengan perbuatan manusia dilakukan dengan cepat (*sari' al-Hisāb*). selain itu kata "*Mizān*" juga terdapat dalam al-Qur'an. kata ini juga digunakan dalam istilah perniagaan. Lihat, Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'an* (Ciputat: Alvabet, 2013), h. 8-9

karena baginya “produk budaya” lebih berorientasi kepada pemahaman bahwa teks al-Qur’an adalah hasil karya, rasa, dan cipta manusia.¹⁹ Akan tetapi berdasarkan maksud/tujuan, Quraish Shihab sangat sepekat dengan yang dimaksudkan oleh Nasr Hamid

Terlepas dari perdebatan mengenai istilah “produk budaya” di atas, istilah ini pada initya bahwa al-Qur’an itu berbahasa Arab dan bahasa itu sangat dipengaruhi oleh kondisi sosial pada saat al-Qur’an diturunkan, dan bahasa itu merepresentasikan sistem tanda dalam struktur budaya secara umum.²⁰ Karena itu, pembacaan Nasr Hamid tentang *ulum al-Qur’ān*, misalnya pembahasan tentang *Makkī Madanī*, adalah sebuah pembahasan yang dimaksudkan untuk melihat periodisasi/fase yang dianggap berperan dalam membentuk teks. Hal ini berarti bahwa teks merupakan *output* dari interaksinya dengan realitas historis yang dinamis.²¹ Begitu pula pembahasan tentang *Asbāb al-Nuzūl*, *Nasikh Mansukh*, adalah suatu pembahasan di dalam *ulum al-Qur’an* yang sangat bermuara pada dialektika antara teks dan realitas.

Maka menurut Nasr Hamid perlu adanya suatu metodologi baru, yaitu membaca al-Qur’an dengan melihat aspek-aspek di luar dari teks al-Qur’an (sosio-kultural) dan pendekatan kebahasaan/linguistik (*al-Manhāj al-Tahfīl al-Lugawī*)²² (Fonologi, Morfologi, Sintaksis dan Semantik). Pada dasarnya, pemikiran Nasr Hamid ini tidaklah murni dari pemikirannya sendiri. Pemikirannya banyak dipengaruhi oleh gurunya yaitu Amin al-Khuli yang dikenal sebagai pemikir dan menjadi peletak pertama metode sastra/linguistik dalam kajian al-Qur’an.²³

Bagi al-Khuli metode tafsir sastra bertujuan untuk mengurangi atau membatasi subyektifitas penafsir yang cenderung teologis dan ideologis. Inilah yang menjadi dasar Nasr Hamid dalam kajian al-Qur’an kemudian

¹⁹ Shihab, *Kaidah Tafsir...* h. 473

²⁰ Imron dkk, *Hermeneutika al-Qur’an...* h. 119

²¹ Abu Zayd, *Mafhūm al-Nas...* h. 88. Permasalahan *Makkī Madanī*, adalah salah satu tema pokok dalam pembahasan *ulum al-Qur’an*, dan para ulama-ulama Ulumul Quran semisal Manna al-Qattān telah menyebutkan karakteristik ayat-ayat Makkīyah dan ayat-ayat Madaniyah. Dia menyebutkan bahwa salah satu ciri ayat-ayat Makkīyah adalah *yā ayyuuhannas* dan cirri ayat Madaniyyah adalah *yā ayyuuhallazīna āmanū*, lihat, Manna’ Khalil al-Qattān, *Mabāhith fī Ulū al-Qur’ān* terj. Mudzakkir (Jakarta: Litera Antar Nusa, 2007), h. 86

²² Sunarwoto dkk, *Hermeneutika al-Qur’an Madzhab Yogya* (Yogyakarta: Islamika, 2003), h. 107

²³ Lihat, Pengantar Khoiron Nahdyiin dalam buku yang ditulis oleh Amin al-Khuli dalam bukunya *Metode Tafsir Sastra* (Yogyakarta: Adab Press, 2004), h. V, lihat juga, Sunarwoto dkk, *Hermeneutika al-Qur’an...*, h. 106 ,

membuat sebuah pengembangan terhadap metode al-Khuli tersebut dengan melihat makna dan signifikansi teks/ayat al-Qur'an. dalam modifikasi ini, Nasr Hamid merujuk kepada teori E. D. Hirsch tentang makna dan signifikansi. Makna menurut nasr Hamid adalah makna yang direpresentasikan oleh teks dan signifikansi adalah apa yang muncul dalam hubungan antara makna dan pembaca.²⁴ Makna bersifat statis dan signifikansi sifatnya dinamis, sesuai dengan konteks yang mengitarinya. makna digunakan untuk melihat makna historis/makna awal kosa kata al-Qur'an dan signifikansi digunakan untuk mengaitkan al-Qur'an dengan realitas kekinian, untuk menjadikan al-Qur'an sebagai solusi terhadap permasalahan-permasalahan yang ada.²⁵

Metode Penafsiran Nasr Hamid

Berangkat dari paradigma di atas, bahwa al-Qur'an adalah sebuah "teks kebahasaan dan realitas berperan dalam membetuk teks itu", maka Nasr Hamid mencoba merumuskan sebuah metodologi yang akan mengungkap makna asli (*meaning/ma'na*) al-Qur'an, yang kemudian akan melahirkan sebuah makna baru (*significance/magzha*). Sebagai landasan metodologi yang dibangun, ia membedakan antara konsep *tafsir* dan *ta'wil*. Tafsir memiliki pengertian menyingkap sesuatu yang tersembunyi atau tidak diketahui yang bisa diketahui karena adanya media *tafsirah*.

Sedangkan *ta'wil* adalah kembali ke asal usul sesuatu untuk mengungkapkan *ma'na* dan *maghzā*. *Ma'na* merupakan *dalālah* yang dibangun berdasarkan gramatikal teks, sehingga makna yang dihasilkan adalah makna-makna gramatik. Sedangkan *maghza* menunjukkan pada makna dalam konteks sosio historis. Dalam proses penafsiran kedua hal ini sangat berhubungan kuat satu sama lain, *maghza* selalu mengikuti *ma'na* begitu pula sebaliknya.²⁶

²⁴ Menurut Hirsch yang dirujuk juga oleh Nasr Hamid bahwa bukanlah makna teks yang berubah, namun signifikansinya (yang berubah) bagi penulisnya. Perbedaan ini teramat sering diabaikan. Makna adalah makna yang direpresentasikan oleh sebuah teks; ia adalah apa yang dimaksud oleh penulis dengan penggunaannya atas sebuah sekuensi tanda partikular; ia adalah apa yang dipresentasikan 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 kecacauan yang luar biasa dalam teori hermeneutika. Lihat Ichwan, *Meretas Kesarjanaan ...* h. 89

²⁵ Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi Ulum al-Qur'an: Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), h. 200

²⁶ Imron dkk, *Hermeneutika al-Qur'an...h.* 125

Penafsiran al-Qur'an sebagai teks bahasa tidak bisa digali hanya dengan menganalisis bahasa secara inheren. Bagaimanapun juga teks al-Qur'an turun bukan dalam masyarakat yang sama sekali tidak memiliki budaya. Paling tidak keberadaan *asbāb al-nuzūl* merupakan bukti bahwa teks al-Qur'an telah merespon terhadap kondisi masyarakat saat itu.

Oleh sebab itu, bagi Nasr Hamid persoalan konteks budaya secara luas (*asbab al-nuzūl* makro) yang saat itu berkembang merupakan persoalan penting yang tidak bisa ditinggalkan.²⁷ Dengan demikian, konteks pada saat al-Qur'an diturunkan adalah sebuah hal yang sangat urgen untuk dilihat oleh seorang penafsir. Hal ini untuk melihat hal yang substantif di dalam teks atau *ideal moral* menurut istilah Fazlur Rahman. Perbedaan konteks dan metode melahirkan pemahaman yang beragam seiring dengan perjalanan waktu.

Oleh karena itu, pemahaman generasi muslim pertama terhadap pesan teks tidak dianggap sebagai pemahaman yang final dan absolut. Bahasa al-Qur'an pada dasarnya sama dengan bahasa-bahasa lain. Bahasa selalu mengalami perkembangan secara dinamis yang mengalami proses secara terus menerus. Hal ini berarti teks memiliki makna yang berkembang menjadi signifikansi, atau dengan kata lain akan selalu terjadi produksi makna. Dinamika makna teks tersebut membuat kemungkinan-kemungkinan untuk menafsirkan teks itu secara terus menerus. Oleh karena itu, proses interpretasi tidak akan pernah berakhir dan reinterpretasi akan selalu terjadi di sepanjang masa.

Dalam membangun teori penafsirannya, Nasr Hamid sangat memandang penting persoalan *al-siyāq* (konteks) dalam memproduksi makna. Menurutnya di dalam al-Qur'an terdapat beberapa level konteks, yaitu: konteks sosio kultural, konteks eksternal, konteks internal, konteks linguistik, dan konteks pembacaan atau penakwilan. Penggalan makna hanya dengan menggunakan atau memenuhi kelima konteks ini sudah cukup. Pandangan Nasr Hamid ini pada dasarnya sama dengan kerangka teori yang dibangun dalam semiotika.²⁸

Semiotika memandang fakta-fakta dan fenomena-fenomena masyarakat dan kebudayaan merupakan tanda-tanda yang bermakna, sedangkan bahasa termasuk bagian dari fakta itu. Oleh karena itu, apabila ingin

²⁷ *Ibid.*, h. 125

²⁸ Ichwan, *Meretas Kesarjanaan...* h. 90

Teori Interpretasi Nasr Hamid Abu Zayd

menggali makna suatu teks bahasa tertentu, maka harus dianalisis berbagai macam konteks yang berhubungan dengan teks.

Sebagai langkah-langkah penafsirannya, akan dipaparkan sebagai berikut:

- Menganalisa struktur linguistik ayat-ayat al-Qur'an dan mencari fakta-fakta sejarah yang mengelilinginya (*Sabab al-Nuzul* makro dan *Sabab al-Nuzul* mikro)
- Menentukan tingkatan makna teks²⁹
- Menentukan makna asli teks (*The original Meaning*)
- Menentukan makna signifikansi (*significance*)
- Mengkontekstualisasikan makna historis dengan berpijak pada makna yang tidak terkatakan.³⁰

Poligami Perspektif Teori Hermeneutika Nasr Hamid

Poligami adalah salah satu isu penting dalam pembaruan Islam dan gerakan feminisme – sebut saja Amina Wadud, Riffat Hassan, Nazaruddin Umar, Musdah Mulia – di era kontemporer ini. berbagai macam bentuk metode dan teori yang digunakan oleh tokoh-tokoh tersebut dalam usaha untuk menafsirkan kembali ayat-ayat poligami dalam al-Qur'an. Riffat Hassan misalnya menafsirkan ayat-ayat poligami tersebut dengan metode historis-kritis-kontekstual yang berakar pada metode holistik (*maudhu'i*). Baginya menafsirkan ayat-ayat poligami dengan metode *tahlili* (analitis) seperti yang dilakukan oleh mufassir klasik, akan mempermudah seseorang untuk berpoligami asal dapat memenuhi syarat adil.³¹

Akan tetapi, artikel ini tidak akan berpanjang lebar membahas tentang pandangan Riffat Hassan tersebut. Selanjutnya penulis memaparkan secara singkat tentang poligami dalam perspektif teori hermeneutika Nasr Hamid Abu Zayd.

Sebagai landasan ayat poligami adalah sebagai berikut:

²⁹ Menurut Nasr Hamid, ada tiga tingkatan makna yang perlu diperhatikan dalam teks-teks keagamaan (al-Qur'an), tingkatan yang pertama adalah makna yang menuju kepada fakta-fakta historis, yang tidak dapat diinterpretasikan secara metaforis. Tingkatan yang kedua adalah suatu makna yang dapat diinterpretasikan secara metaforis. Dan tingkatan yang ketiga makna yang bisa diperluas berdasarkan berdasarkan atas "signifikansi" yang dapat diungkap dari konteks sosio kultural dimana teks itu berada. Lihat, *Ibid*.

³⁰ Qadafy, *Epistemologi Sabab Nuzul...* h. 87

³¹ Abdul Mustaqim, dkk, *Studi al-Qur'an Kontemporer: Wacana baru Berbagai Metodologi Tafsir* (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2002), h. 73

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَنَىٰ وَثَلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا

Terjemahnya:

“Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yang yatim (bilamana kamu mengawininya), maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi: dua, tiga atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, maka (kawinilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya.” (QS. Al-Nisa’ [4]: 3)

Nasr Hamid menginterpretasikan ayat di atas dengan tiga langkah. *Pertama*, konteks teks ayat tersebut. *Kedua*, meletakkan teks dalam konteks al-Qur’an secara keseluruhan. *Ketiga*, mengusulkan sebuah pembaharuan hukum Islam (*contribution to knowledge*).

Pertama, melihat konteks ayat tersebut ketika turun, dan mengaitkan dengan tradisi-tradisi Arab pra-Islam. Nasr Hamid berargumen bahwa sebelum datangnya Islam (pra-Islam) poligami tidaklah dibatasi sampai empat, melainkan lebih dari itu. Kemudian ketika Islam datang dengan al-Qur’annya, izin seorang laki-laki untuk menikah dibatasi sampai empat kali.³²

Langkah *kedua*, meletakkan teks dalam konteks al-Qur’an secara keseluruhan. Pada langkah ini, Nasr Hamid mencoba untuk menemukan makna yang “tak terkatakan” dalam al-Qur’an. Pada konteks poligami ini, Nasr Hamid membandingkan dua ayat yang cenderung saling menjelaskan, ia membandingkan surat al-Nisa ayat 3 dan al-Nisa ayat 129, “Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yang yatim (bilamana kamu mengawininya), maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi : dua, tiga atau empat. Kemudian **jika** kamu takut tidak akan dapat berlaku **adil**, maka (kawinilah) **seorang** saja (QS. al-Nisa ayat 3)”,

Dan kamu sekali-kali **tidak** akan dapat berlaku **adil** di antara istri-istri(mu), walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian, karena itu janganlah kamu terlalu cenderung (kepada yang kamu cintai), sehingga kamu biarkan yang lain terkatung-katung. Dan jika kamu mengadakan perbaikan dan memelihara diri (dari kecurangan), maka sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang (QS. al-Nisa ayat 129)

³²Ichwan, *Meretas Kesarjanaan...* h. 139

Nasr Hamid menganalisis kedua ayat tersebut dengan analisis linguistik. Di dalam ilmu linguistik Arab, dikenal dengan adanya istilah '*adad syarth*, *fi'il syarth*, dan *jawab syarth*, pada kata "Jika" di atas adalah merupakan suatu partikel kondisional (kalimat pengandaian) atau dalam istilah linguistik sebagai *adad syarth*.

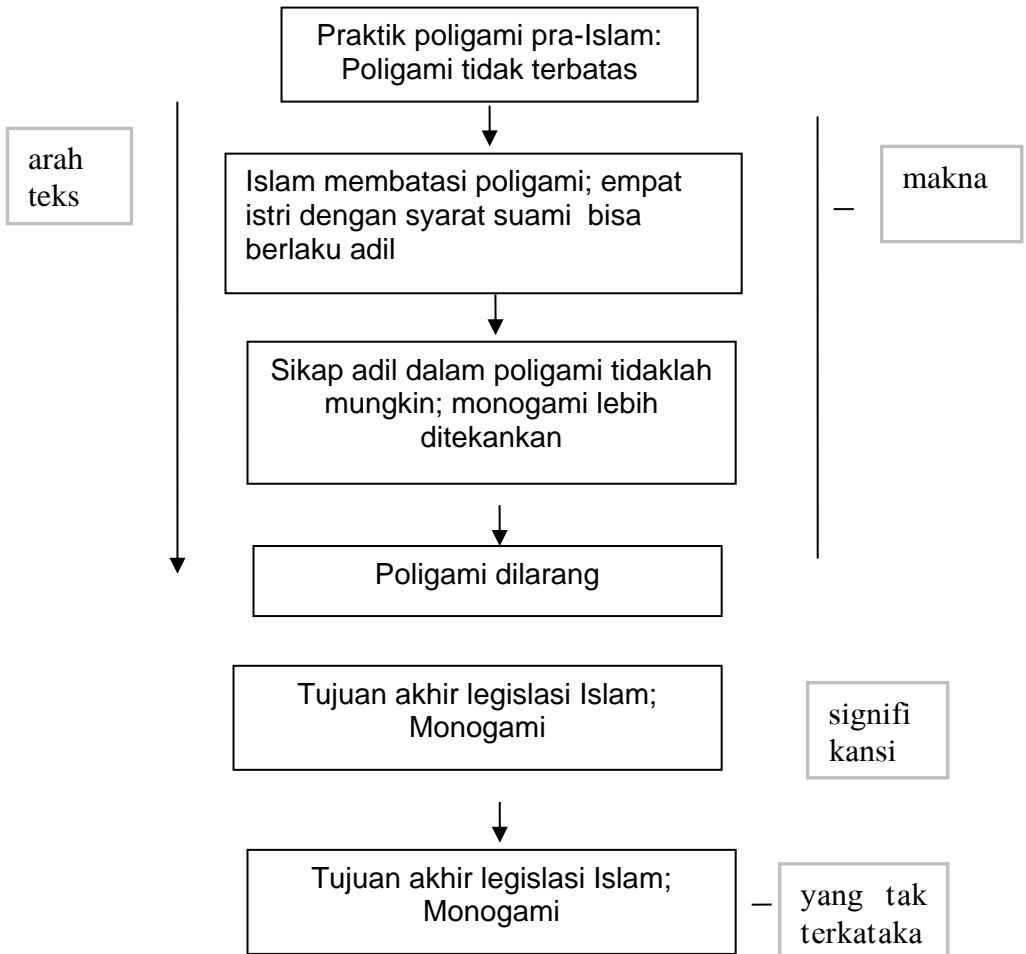
Kata adil pada ayat yang pertama adalah *fi'il syarth*, dan kata "seorang" adalah sebagai *jawab syarth*, kemudian ditegaskan oleh ayat sesudahnya (al-Nisa 129) bahwa adil adalah sesuatu yang mustahil bisa dilakukan oleh manusia, hal itu berdasar pada penggunaan kata *lan* yang berarti tidak akan pernah. Dari sini Nasr Hamid ingin mengungkapkan bahwa salah satu syarat seseorang boleh berpoligami adalah masalah keadilan, tapi untuk bisa berbuat adil, seseorang tidak akan mampu melakukannya, karenanya Nasr Hamid menyimpulkan bahwa "poligami dilarang."³³

Langkah yang *ketiga* adalah mengusulkan pembaharuan dalam hukum Islam. Dalam hukum Islam klasik poligami diklasifikasikan masuk dalam bab "hal-hal yang diperbolehkan", istilah pembolehan menurut Nasr Hamid, tidaklah sesuai karena pembolehan terkait dengan hal yang tidak dibicarakan oleh teks, sementara pembolehan poligami dalam al-Qur'an pada hakikatnya adalah sebuah pembatasan dari praktek poligami yang tak terbatas, pembatasan tidak berarti pembolehan.³⁴ Berikut skema pembacaan ulang ayat poligami menurut Nasr Hamid:

³³ *Ibid.*, h. 140

³⁴ *Ibid.*, h. 142

Fikri Hamdani



Penutup

Dari pemaparan singkat di atas, dapat disimpulkan bahwa pemikiran Nasr Hamid Abu Zayd sangat dipengaruhi oleh pemikiran Mu'tazilah dalam hal hakikat teks, Amin al-Khuli dalam hal kritik sastra dan Hirsch dalam hal makna dan signifikansi. Dalam metode penafsiran (hermeneutika) Nasr Hamid mencoba untuk menemukan makna baru yang tak terkatakan dalam al-Qur'an sesuai dengan konteks kekinian. Misalnya dalam makalah ini mengangkat salah satu contoh isu kontemporer saat ini yaitu poligami, Nasr Hamid berkesimpulan bahwa "poligami dilarang" dengan melihat proses ketika masa pra Islam, masa al-Qur'an diturunkan dan konteks kekinian.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Khulli, Amin. *Metode Tafsir Sastra*. Yogyakarta: Adab Press, 2004
- Al-Qattan, Khalil Manna'. *Mabāhith fi Ulū al-Qur'ān*, terj. Mudzakkir. Jakarta: Litera Antar Nusa, 2007
- Amal, Taufik Adnan. *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'an*. Ciputat: Alvabet, 2013
- Ghazali, Abd Moqsith. *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis al-Qur'an*. Depok: Kata Kita, 2009
- Ichwan, Moch Nur. *Meretas Kesarjanaan Kritis: Teori Hermeneutika Nasr Abu Zayd*. Jakarta: Teraju, 2003
- Imron, Ali., dkk. *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis*. Yogyakarta: Elsaq Press, 2010
- Latief, Hilman. *Nasr Hamid Abu Zayd: Kritik Teks Keagamaan*. Yogyakarta: Elsaq Press, 2003
- Mustaqim, Abdul., dkk. *Studi al-Qur'an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*. Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2002.
- Nasution, Harun. *Teologi Islam: Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*. Jakarta: UI Press, 2010
- Qadafy, Muammar Zayn. "Epistemologi Sabab Nuzul Makro (Studi atas Metodologi Tafsir Kontekstual Kontemporer)". *Tesis*. UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2014.
- Shihab, Quraish. *Kaidah tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat al-Qur'an*. Ciputat: Lenetera Hati, 2013
- Sirry, Mun'im. *Tradisi Intelektual Islam: Rekonfigurasi Sumber Otoritas Agama*. Malang: Madani, 2015
- Sunarwoto, dkk. *Hermenetika al-Qur'an Madzhab Yogya*. Yogyakarta: Islamika, 2003
- Syamsuddin, Sahiron. *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*. Yogyakarta: Nawasea Press, 2009

Fikri Hamdani

Wijaya, Aksin. *Arah Baru Studi Ulum al-Qur'an: Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.

Zayd, Nasr Hamid. *Mafhūm al-Nas*, terj. Khoiron Nahdyyin. Yogyakarta: LKIS, 2005