

Memertimbangkan Hermeneutik ala Naṣr Ḥāmid Abū Zayd dalam Studi al-Qur'ān Kontemporer

Iqbal Hasanuddin
Kelompok Kajian ISFA Jakarta
iqbalhasanuddin@yahoo.com

Abstract: *This article states that an approach of Western philosophy in understanding the Qur'ān contextually can be performed to grasp meaning which is much suitable with today condition and in a place we live (here). In this relation, hermeneutic is one of the approaches of Western philosophy used by several contemporary Muslim scholars such as Fazlur Rahman, Mohammad Arkoun, Naṣr Ḥāmid Abū Zayd. This writing also wants to show a model of reading by Naṣr Ḥāmid Abū Zayd as an example that philosophical approach is used to interpret the Qur'ān.*

Keywords: *Hermeneutic, Interpreter, Naṣr Ḥāmid Abū Zayd.*

Abstrak: *Artikel ini menegaskan bahwa pendekatan falsafat Barat dalam memahami al-Qur'ān secara kontekstual dapat dilakukan untuk mendapatkan makna yang lebih sesuai dengan kondisi kekinian di tempat kita berada (di sini). Dalam kaitan ini, hermeneutik menjadi salah satu pendekatan falsafat Barat yang digunakan oleh sejumlah sarjana Muslim kontemporer seperti Fazlur Rahman, Mohammad Arkoun, dan Naṣr Ḥāmid Abū Zayd. Tulisan ini juga menunjukkan model pembacaan Naṣr Ḥāmid Abū Zayd sebagai salah satu contoh bagaimana pendekatan falsafat itu digunakan dalam memahami al-Qur'ān.*

Katakunci: *Hermeneutika, Penafsir, Naṣr Ḥāmid Abū Zayd.*

Pendahuluan

Tulisan ini diilhami dari makalah Ulil Abshar Abdalla “Menghindari Bibliolatry: Tentang Pentingnya Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam,” yang dipresentasikan di Universitas Paramadina beberapa waktu yang lalu. Dalam makalah tersebut Ulil menawarkan model pembacaan hermeneutik terhadap teks al-Qur’ān. Menurut Ulil, pesan pewahyuan tidak bisa dipahami terbatas pada teks al-Qur’ān saja secara *letterlijk* (harfiah), tapi juga harus memerhatikan konteks sosial budaya yang ingin direspon oleh teks al-Qur’ān. Teks dan konteks adalah dua sisi dari satu mata uang: satu sama lain tidak bisa dipisahkan. Pemahaman terhadap kedua mereka juga merupakan prasyarat utama agar umat Islam mampu keluar dari *bibliolatry* (penghambaan terhadap teks) dan mampu melakukan ‘pembacaan kontekstual’ atau ‘signifikan’ pada al-Qur’ān untuk konteks ke-sini-an dan ke-di-sini-an.¹

Tentu saja, model pembacaan seperti ini akan terasa tidak lazim bagi kaum Muslimin Indonesia pada umumnya, yang lebih akrab dengan pendekatan tafsir dalam khasanah pemikiran Islam tradisional. Hal ini bisa dimaklumi karena konsep hermeneutika tersebut merupakan bagian dari tradisi falsafat barat. Baru pada akhir abad ke-20, para pemikir Muslim kontemporer menggunakan hermeneutika sebagai metodologi dalam mengaji al-Qur’ān. Tokok-tokoh semisal Fazlur Rahman, Mohammad Arkoun, Hassan Hanafi, Amina Wadud-Muhsin, Ashgar Ali Engineer, Farid Esack, dan Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, merupakan para pemikir garda depan yang berupaya merumuskan metodologi penafsiran al-Qur’ān secara sistematis dengan berpijak pada pendekatan hermeneutik.

Pada titik ini muncul persoalan: apa itu hermeneutika? Apa hubungan hermeneutika dengan *‘ulūm al-tafsīr* dalam wacana pemikiran Islam klasik? Seberapa penting pendekatan hermeneutik ini diaplikasikan dalam studi-studi al-Qur’ān? Tulisan ini berusaha menjawab pertanyaan-pertanyaan tersebut dengan menjadikan hermeneutika al-Qur’ān Naṣr Ḥāmid Abū Zayd sebagai landasan. Menurut penulis, di antara sekian banyak penggagas hermeneutika al-Qur’ān, Abū Zayd memiliki tempat tersendiri, bahkan bisa disebut istimewa. Kalau pemikir lain mampu membuat rumusan baru teori

interpretasi al-Qur’ān, Abū Zayd melangkah lebih jauh dengan melakukan telaah kritis sekaligus rekonstruksi *‘ulūm al-Qur’ān* tradisional.² Tidak banyak orang yang bisa melakukan hal ini, untuk tidak mengatakan bahwa hanya Abū Zayd satu-satunya. Lebih dari itu, Abū Zayd bisa dikatakan dalam hermeneutika al-Qur’ān—selain paling mutakhir, juga—sebagai pemikir sanggup melakukan kritik terhadap pemikir-pemikir kontemporer hermeneutika al-Qur’ān lainnya. Tidak tanggung-tanggung, pemikir sekaliber Hassan Hanafi dan Mohammad Syahrur adalah bagian dari sasaran kritiknya.³

Tulisan ini disusun dengan sistematika sebagai berikut. Pada bagian pertama penulis akan membahas “problem hermeneutika,” dan selanjutnya “hermeneutika al-Qur’ān klasik”. Pada sub bab ketiga, penulis memaparkan “teori hermeneutika al-Qur’ān kontemporer: Naṣr Ḥāmid Abū Zayd.” Tulisan ini penulis akhiri dengan simpulan.

Problem Hermeneutik

Kata *hermeneutik* atau *hermeneutika* berasal dari kata kerja Yunani *hermeneuo* yang berarti “mengungkapkan pikiran seseorang dalam kata-kata.” Kata hermeneutika ini juga berarti ‘menerjemahkan’ dan ‘bertindak sebagai penafsir.’⁴ Kata ini sering dikait-kaitkan dengan Hermes dalam mitologi Yunani. Menurut Komaruddin Hidayat, peran Hermes sesungguhnya mirip dengan para utusan (rasul) Tuhan yang bertugas sebagai juru penghubung pesan dan ajaran Tuhan kepada manusia. Tugas ini sangat berat karena para utusan tersebut harus menyampaikan kehendak Tuhan yang menggunakan ‘bahasa langit’ kepada manusia yang menggunakan ‘bahasa bumi.’⁵ Singkatnya, hermeneutika bisa diartikan sebagai “proses mengubah situasi ketidaktahuan menjadi tahu.”

Dalam terminologi modern, hermeneutika dimaksudkan sebagai metode dan teori pemahaman teks, baik teks yang ditulis oleh pengarang yang sezaman dengan kita maupun teks yang berasal dari tempo dulu. Dalam teks yang sezaman, kita tidak terlalu mendapat kesulitan dalam memahami kata-kata, kalimat-kalimat dan istilah-istilah yang digunakan pengarang. Sementara dalam kasus teks tempo dulu, pembaca teks dihalangi oleh jarak waktu yang cukup panjang sehingga kata-kata, kalimat-kalimat dan istilah-istilah dalam

teks sulit untuk dipahami. Dalam hal ini, kita sedang berhadapan dengan ‘problem hermeneutik’: bagaimana menafsirkan teks itu? Apa yang menjadi jaminan bahwa penafsiran kita tidak keliru? Seberapa mungkin kita yang hidup di zaman dan tempat ini bisa menangkap secara benar gagasan dari generasi tempo dulu, yang medianya hanya berupa sebuah teks? Pada intinya, bagaimana mengerti sebuah teks yang ‘asing’ bagi kita sebagai pembaca? Bagaimana mungkin menjembatani ‘keasingan’ teks tersebut?⁶

Untuk mengatasi masalah ‘problem hermeneutik’ tersebut, kita perlu menyebut dua tokoh penting yang menjadi pelopor hermeneutika modern: Friedrich Schleiermacher dan Wilhelm Dilthey. Bagi Schleiermacher, keasingan suatu teks harus diatasi dengan mencoba mengerti si pengarang. Dengan kata lain, untuk mengerti suatu teks dari tempo dulu, pembaca harus keuar dari zaman di mana ia hidup, kemudian merekonstruksi zaman si pengarang dan menampilkan kembali keadaan ketika teks ditulis. Dengan demikian, pembaca tidak akan sulit untuk membayangkan bagaimana pemikiran, perasaan dan maksud pengarang.⁷ Seperti halnya Schleiermacher, Dilthey juga berupaya mengatasi ‘keasingan’ suatu teks. Menurutnya, suatu teks ditulis untuk merespon peristiwa-peristiwa yang melingkupinya. Untuk memahami teks, kita harus berusaha merekonstruksi peristiwa-peristiwa tersebut. Memang kita tidak dapat secara langsung menghayati peristiwa-peristiwa dari tempo dulu itu. Namun setidaknya kita bisa *membayangkan* bagaimana orang dulu menghayati peristiwa-peristiwa tersebut.⁸

Menurut penulis, ada beberapa hal menarik yang perlu dicatat dari pandangan hermeneutik Schleiermacher dan Dilthey. Pertama, makna obyektif dari suatu teks adalah makna yang dihayati dan mau dikatakan oleh si pengarang. Karena itu, menafsirkan merupakan pekerjaan reproduktif, yakni mencari kembali makna obyektif teks. Hal ini juga berarti bahwa penafsir harus mampu mengeliminasi kecenderungan dan perasangka yang bersifat Subyektif demi obyektifitas pemahaman. Dan kedua, seorang penafsir teks diandaikan sanggup melepaskan diri dari situasi historisnya. Jadi, si penafsir sendiri tidak terikat oleh suatu horison ke-kini-an dan ke-di-sini-an yang melingkupinya. Dua asumsi tersebut menjadikan hermeneutika

Schleiermacher dan Dilthey benar-benar sangat menarik. Saking menariknya, hal itu ternyata memicu perdebatan sengit dalam kancah pemikiran falsafat Barat kontemporer, khususnya antara dua arus utama yang saling berseteru: kelompok Gadamer pada satu sisi, serta kelompok Betti dan Hirsch di sisi yang lain.⁹

Berada dalam barisan kelompok pertama, Gadamer mengkritik dua asumsi hermeneutik Schleiermacher dan Dilthey tersebut. Menurutnya, interpretasi tidak sama dengan mengambil suatu teks sebagaimana dimaksud pengarang. Sebaliknya, arti suatu teks tetap terbuka sesuai dengan horison penafsir. Dalam hal ini, tujuan interpretasi tidak bersifat reproduktif belaka, tetapi juga produktif. Hal ini terkait dengan kritik kedua bahwa kita sebagai penafsir tidak dapat melepaskan diri dari situasi historis di mana kita berada. Karena itu, upaya untuk menjembatani jurang antara waktu kita dengan waktu pengarang adalah mustahil atau ilusi. Bagi Gadamer, 'prasangka' dan 'tradisi' penafsir harus diafirmasi sebagai horison historis yang memungkinkan pemahaman terhadap teks.¹⁰

Berbeda dari Gadamer, Emilio Betti dan E.D. Hirsch justru mengukuhkan kembali tujuan hermeneutik sebagaimana dirumuskan oleh Schleiermacher dan Dilthey. Penguatan ini pada intinya berusaha menegakkan obyektifitas dalam penafsiran dengan membatasi Subyektifitas penafsir. Betti ingin menegaskan lagi prioritas obyek studi, yakni apa yang ia sebut *hermeneutical autonomy*. Tujuan hermeneutik adalah mencapai kebenaran yang terkandung dalam makna teks secara obyektif. Adapun proses 'signifikansi' atau 'pembacaan kontekstual' bukan lagi tugas hermeneutik. Dalam hal ini 'makna teks' (*meaning*) harus dibedakan dari 'signifikansi' untuk konteks ke-kini-an dan ke-di-sini-an penafsir. Oleh karena itu, Betti berupaya merumuskan 'pedoman' kanonikal yang menjamin sejauh mungkin tegak otonomi obyek sebagai obyektivasi pengetahuan.¹¹ Selain membedakan 'makna' dan 'signifikansi,' Hirsch lebih jauh menarik tujuan hermeneutik sebagai logika validasi: untuk menentukan keliru atau tidaknya suatu penafsiran teks.¹²

Demikianlah, hermeneutika dalam falsafat Barat modern—berawal (Schleiermacher) dan berujung (Hirsch)—adalah upaya untuk menyusun kaidah-kaidah yang dapat mengarahkan penafsiran

supaya bersifat obyektif. Hanya saja, di tengah arus hermeneutik yang bersifat obyektif tersebut terdapat horison lain (Gadamer) yang lebih mengarahkan hermeneutik pada persoalan falsafi: apakah yang terjadi dalam penafsiran? Pada yang pertama, kecenderungan dan prasangka dari horison penafsir berusaha dieliminasi karena dianggap akan merusak obyektifitas penafsiran. Sementara pada yang kedua, horizon ke-kini-an dan ke-di-sini-an penafsir tidak saja diafirmasi, tetapi juga dianggap sebagai ‘syarat-syarat kemungkinan’ (*the condition of possibility*) bagi proses pemahaman. Pada yang pertama, hermeneutika dimaksudkan untuk memroduksi makna teks, sedangkan yang kedua menjadikan proses hermeneutik sebagai proses penciptaan makna baru (hermeneutika produktif).¹³

Tentu saja pemetaan pola-pola hermeneutik dalam pemikiran Barat yang sekilas ini terlalu menyederhanakan.¹⁴ Tapi menurut penulis, hal ini sangat penting guna melacak asal usul dan paradigma hermeneutik yang digunakan dalam hermeneutika al-Qur’ān kontemporer, khususnya hermeneutika Naṣr Ḥāmid Abū Zayd yang menjadi pokok bahasan dalam tulisan ini. Namun sebelum itu, ada baiknya kita sejenak mengulas terlebih dahulu pola-pola yang terdapat dalam hermeneutika al-Qur’ān klasik guna melihat sejauh mana hubungan hermeneutik dan tafsir dalam disiplin keilmuan Islam tradisional, sekaligus menilai kontinuitas atau diskontinuitasnya dengan hermeneutika al-Qur’ān kontemporer.

Terhadap hermeneutika al-Qur’ān klasik,¹⁵ Abū Zayd pernah menyatakan bahwa “Bukan buat-buatan kalau kita katakan bahwa peradaban Islam dan Arab sesungguhnya adalah peradaban yang berputar-putar di sekitar *teks*.”¹⁶ Pernyataan Abū Zayd ini memang ada benarnya. Kita melihat bahwa kedudukan teks al-Qur’ān begitu sentral sehingga menjadi semacam ‘paradigma’ atau cetakan yang memformat hampir seluruh kehidupan umat Islam dalam seluruh bentangan sejarahnya. Karena teks al-Qur’ān begitu sentral, maka umat Islam sedari awal sebenarnya sudah berhadapan dengan situasi-situasi hermeneutis. Dalam hal ini situasi hermeneutis telah muncul pada masa-masa awal pembentukan masyarakat Islam, khususnya ketika teks al-Qur’ān harus dijelaskan, diterjemah, dan diinterpretasi agar dapat dipahami.¹⁷ Namun demikian, kebutuhan terhadap

hermeneutik sebagai metode membaca teks belum begitu eksplisit pada generasi awal umat Islam, sebab saat itu masih ada Nabi Muḥammad yang menjadi tempat bertanya tentang persoalan-persoalan yang berkaitan dengan pemahaman al-Qur'ān. Tatkala Nabi Muḥammad wafat, umat Islam baru mendapatkan kesulitan dalam memahami teks al-Qur'ān terutama orang-orang *'ajam* (non-Arab), yang tidak bisa bahasa Arab dan baru masuk Islam belakangan. Pada masa ini mulai muncul orang-orang seperti Muqātil ibn Sulaymān (208 H.), Abū Zakariyyā Yaḥyā ibn Zayyād al-Farrā' (208 H.), dan Abū 'Ubaydah Ma'mar ibn al-Mutsannā (215 H.) yang memberi perhatian pada pendekatan sastra dalam memahami al-Qur'ān. Hanya saja, upaya mereka belum merambah pada perumusan metode-metode penafsiran atau hermeneutik.¹⁸

Pada masa klasik Islam, hermeneutik sebagai persoalan teoritik atau metodis baru terumuskan ketika Muḥammad b. Idrīs al-Syāfi'ī menyusun *'ilm uṣūl al-fiqh*. Berbeda dari para pemikir sebelumnya yang hanya menafsirkan al-Qur'ān secara non-metodis, al-Syāfi'ī telah memformulasikan metode untuk memahami kehendak Tuhan berdasarkan aspek-aspek linguistik (*balāghah al-Qur'ān*.) Dalam paradigma al-Syāfi'ī hermeneutik adalah prinsip-prinsip umum interpretasi (*al-bayān, nāsikh wa-mansūkh, umum-khusus, mujmal-mufaṣṣal* dan sebagainya) untuk memahami maksud-maksud pewayhuan. Pada perkembangan berikutnya, beberapa aspek metodologis *uṣūl al-fiqh* al-Syāfi'ī dikembangkan menjadi sebuah disiplin ilmu tersendiri yang dikenal dengan *'ulūm al-tafsīr*.¹⁹

Selain al-Syāfi'ī, pemikir yang berjasa dalam perumusan hermeneutika al-Qur'ān klasik adalah al-Ghazālī. Formulasi hermeneutika al-Ghazālī berangkat dari pandangan tentang hakikat atau struktur ontologis al-Qur'ān berdimensi dua: lahir dan batin. Teks al-Qur'ān historis yang dapat dibaca secara lisan atau tertulis dalam bahasa Arab adalah dimensi lahir. Teks tersebut hanyalah penampakan saja dari dimensi batin berupa 'kalām Ilahi' yang berada di *al-lawḥ al-mahfūz*. Karena itu makna teks yang hakiki tidak terletak pada makna harfiahnya, tetapi pada makna awal dalam dimensi batinnya. Bagi al-Ghazālī, memahami al-Qur'ān berarti ta'wīl yang dalam bahasa Arab berarti mengembalikan kepada makna awal.²⁰

Lantas apa perbedaan yang bersifat paradigmatik antara al-tafsīr yang berpijak pada pandangan al-Syāfi‘ī dengan al-ta’wīl yang berpijak pada pandangan al-Ghazālī? Dalam al-tafsīr, makna teks al-Qur’ān diasumsikan bersifat obyektif, yakni berada dalam arti harfiahnya. Semakin harfiah pemahaman kita terhadap teks al-Qur’ān, maka kita semakin dekat dengan pesan-pesan pewahyuan atau kehendak Tuhan. Kalaupun kita mau memahami makna teks keluar dari arti harfiahnya, maka mesti ada *qarīnah* atau mediator linguistik yang menunjukkannya. Misalnya pergeseran makna dari yang *mansūkh* ke *nāsikh*, dari *umum* ke *khusus*, atau dari *mujmal* ke *mufaṣṣal* mestilah ada tanda-tanda linguistik (*qarīnah*) yang menyertainya. Dalam hal ini penafsir tidak bisa dengan sewenang-wenang melakukan pergeseran makna dalam memahami teks al-Qur’ān.

Sementara itu, dalam al-ta’wīl, makna hakiki al-Qur’ān tidak terletak pada arti harfiah tetapi pada antah-berantah yang dikenal dengan *al-lawḥ al-mahfūz* atau sering juga disebut ‘pikiran Tuhan.’ Tidak setiap orang bisa mencapai makna hakiki ini. Hanya orang-orang yang memiliki kesucian jiwa dan ketajaman intuisi saja yang mampu menggapainya. Dalam hal ini, proses pemahaman dalam *al-ta’wīl* sangat bersifat Subyektif. Disebut Subyektif karena tidak ada kriteria apapun dalam menentukan validitas pemahaman kecuali ketajaman intuisi.²¹

Meskipun demikian, *al-tafsīr* dan *al-ta’wīl* memiliki kesamaan: mengabaikan konteks. Pada yang pertama, pesan pewahyuan identik dengan makna harfiah. Sementara pada makna yang kedua, pesan pewahyuan terletak pada realitas transendental. Memang terdapat konsep *asbāb al-nuzūl*, *nāsikh*, atau *Makkī* atau *Madanī* dalam paradigma al-tafsīr yang menunjukkan ada pengaruh gerak realitas historis kepada teks. Hanya afirmasi terhadap konteks seperti bersifat superfisial. Hal ini bisa dilihat dari kaidah yang dipakai di kalangan umat Islam: *al-‘Ibrah bi-‘umūm al-laḥz lā bi-khuṣūṣ al-sabab* (pelajaran itu terletak pada keumuman teks, tidak pada kekhususan sebab.) Di sini, gerak realitas disubordinasikan kepada keumuman teks.

Dengan demikian, jika kita kembali kepada pertanyaan awal dalam tulisan ini: apa hubungan tafsir dengan hermeneutik? Maka, menurut penulis, tafsir adalah bagian dari hermeneutika al-Qur’ān,

sebab hermeneutika al-Qur'ān memiliki cakupan yang jauh lebih luas: *'ilm al-fiqh*, *uṣūl al-fiqh*, *'ulūm al-tafsīr*, *'ulūm al-ta'wīl* dan seluruh disiplin Islam klasik. Mengapa?, karena semua disiplin keilmuan tersebut diciptakan untuk satu tujuan: memahami teks al-Qur'ān.²²

Hermeneutika al-Qur'ān Kontemporer: Naṣr Ḥāmid Abū Zayd

Pada masa modern telah terjadi pergeseran paradigma (*shifting paradigm*) dalam studi-studi al-Qur'ān, dari berwatak literal ke arah yang lebih rasional dan kontekstual. Kehadiran Sayid Ahmad Khan (1817-1898) di India, dan Muḥammad 'Abduh (1849-1905) di Mesir merupakan tonggak penting dalam mengubah persepsi kaum Muslimin tentang makna teks al-Qur'ān yang tidak lagi dianggap statis, melainkan dinamik dan historis. Pandangan tentang historisitas makna merupakan ciri yang sangat mendasar dalam konsep hermeneutika kontemporer.²³

Historisitas makna ini semakin disadari ketika para pemikir Muslim mulai bersentuhan dengan temuan-temuan terbaru di bidang ilmu-ilmu sosial-humaniora, linguistik, kritik sastra dan falsafat dalam pemikiran Barat kontemporer. Sebagaimana disebutkan di awal, tokoh-tokoh semisal Fazlur Rahman, Mohammed Arkoun, Hassan Hanafi, Aminah Wadud-Muhsin, Ashgar Ali Engineer, Farid Esack, dan Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, merupakan para pemikir garda depan yang berupaya merumuskan metodologi penafsiran al-Qur'ān secara sistematis dengan berpijak pada pandangan tentang historisitas makna teks al-Qur'ān.

Terkait dengan pergeseran paradigma studi al-Qur'ān, catatan Moch. Nur Ichwan sangat penting untuk dikemukakan di sini. Menurutnya, studi-studi al-Qur'ān klasik didominasi oleh sebuah paradigma yang didasarkan atas spekulasi teologis. Hal ini bahkan masih terasa sampai sekarang. Ketika paradigma berubah, maka persepsi tentang teks pun berubah. Studi al-Qur'ān modern telah bergerak menuju sebuah paradigma yang berdasarkan penelitian akademis dan kajian kritis.²⁴

Dalam studi al-Qur'ān dewasa ini, lanjut ikhwan, ada beberapa ilmuwan yang membahas masalah tekstualitas al-Qur'ān secara akademis dan kritis, meskipun mereka tidak selalu menggunakan

tema ini. Fazlur Rahman, misalnya, menyarankan dalam bukunya *Islam* sebuah pandangan radikal tentang tekstualitas al-Qur'ān. Rahman berpendapat, "al-Qur'ān secara keseluruhan adalah kata-kata Allah, dan dalam pengertian biasa, juga keseluruhannya merupakan kata-kata Muḥammad.....Kata-kata Ilahi itu tidak dapat dipahami secara mekanis seperti hubungan sebuah rekaman. Kata-kata Ilahi itu mengalir melalui hati Nabi." Dengan bantuan ilmu psikologi, Rahman berkesimpulan bahwa Nabi Muḥammad ikut berpartisipasi, secara mental ataupun intelektual, dalam pembentukan wahyu.²⁵

Searah dengan Rahman, Mohammed Arkoun mengajukan distingsi tentang tekstualitas al-Qur'ān: 1) kata-kata Allah, 2) wacana al-Qur'ān, 3) korpus resmi tertutup, dan 4) korpus-korpus tafsir. Penjelasannya sebagai berikut. Kata-kata Allah adalah logos di dalam *al-lawḥ al-mahfūz*; sementara wacana al-Qur'ān merujuk kepada bentuknya sebagai wacana oral; korpus resmi tertutup merujuk kepada kodifikasi muṣḥaf 'Ustmānī; dan korpus tafsir merujuk kepada korpus-korpus sekunder dan turunan. Teks al-Qur'ān yang ada pada kita adalah korpus resmi tertutup. Distingsi yang dibuat Arkoun ini sangat penting untuk memahami tekstualitas al-Qur'ān.²⁶

Dalam salah satu tulisannya, Abū Zayd mengatakan bahwa konsep teks (*mafḥūm al-naṣṣ*) adalah wajah lain dari interpretasi (*al-ta'wīl*.) Konsep di sini dimaksudkan sebagai pandangan tentang hakikat atau struktur ontologisme al-Qur'ān. Kalau pada masa klasik hakikat al-Qur'ān dipahami sebagai manifestasi 'kalām Ilahi' yang ada di *al-lawḥ al-mahfūz*, Abū Zayd memandang al-Qur'ān sebagai teks biasa saja, sama seperti teks-teks linguistik lainnya. Dalam bahasa lain al-Qur'ān adalah *al-muntaj al-tsaqafī* (produk budaya.) Justru karena 'produk budaya,' teks al-Qur'ān bisa dikaji secara kritis, khususnya dengan menggunakan pendekatan linguistik dan kritik sastra.²⁷

Untuk itu penulis akan menguraikan kedua sisi dari pandangan Abū Zayd tersebut secara bergantian. Pertama-tama tentang tekstualitas al-Qur'ān, kemudian tentang teori interpretasi.

Tekstualitas al-Qur'ān

Bagi Abū Zayd, pandangan kita tentang hakikat atau status ontologisme teks al-Qur'ān akan sangat berpengaruh terhadap

bagaimana kita memahami maknanya (epistemologi.) Karena itu, paradigma interpretasi teks sangat tergantung pada konsep tentang teks itu sendiri. Abū Zayd memulai pembahasan tekstualitas al-Qur'ān ini berangkat dari perdebatan klasik antara Mu'tazilah dan Asy'ariyyah tentang hakikat (ontologi) al-Qur'ān. Persoalan yang menjadi bahan perdebatan dua aliran teologi Islam ini adalah: apakah hakikat al-Qur'ān itu *qadīm-ʿazalī* atau *makhlūq-muḥdats*?

Dua aliran teologi Islam klasik tersebut berbeda pendapat mengenai hal ini. Mu'tazilah berpendapat bahwa al-Qur'ān itu baru (*muḥdats*) dan tercipta (*makhlūq*) karena tidak termasuk pada sifat-sifat dzat Tuhan yang azali. Al-Qur'ān adalah firman Allah, dan firman termasuk tindakan, bukan sifat. Karena itu, al-Qur'ān masuk dalam kategori 'tindakan Tuhan' (*al-af'āl al-Ilāhīyah*) dan bukan kategori 'sifat-sifat dzat' (*ṣifāt al-dzāt.*) Kategori pertama merupakan wilayah interaksi antara Tuhan dan dunia, sementara kategori kedua adalah wilayah keunikan dan kekhususan eksistensi Tuhan dalam dzatNya sendiri. Karena dalam kategori tindakan, firman Tuhan meniscayakan adanya audiens yang menjadi sasaran komunikasi pihak pembicara (Tuhan.) Maka al-Qur'ān sebagai kalām Tuhan, mestilah mematuhi konstruksi budaya di mana audiens itu berada. Sementara itu, kalangan Asy'ariyyah berpandangan bahwa firman Tuhan merupakan salah satu sifat-sifat dzat. Maka mereka menyatakan bahwa al-Qur'ān adalah firman yang *ʿazalī* (abadi) dan *qadīm* (tidak tercipta) karena termasuk sifat dzat Tuhan tersebut.²⁸

Perbedaan pandangan antara Mu'tazilah dan Asy'ariyyah tentang hakikat (ontologi) al-Qur'ān tersebut memiliki konsekuensi pada cara mereka memahami (epistemologi) al-Qur'ān. Jika dianggap *muḥdats* dan *makhlūq*, maka al-Qur'ān adalah firman Tuhan yang 'diciptakan' melalui relasi 'penanda-penanda' dalam bahasa manusia. Karena bahasa adalah konvensi manusiawi pada konteks historis tertentu, maka pesan pewahyuan pun mesti dipahami berdasarkan konteks historis tertentu pula, yakni masyarakat Arab Badui pada abad ke-7 M. Di sini Mu'tazilah menjadikan manusia sebagai fokus dan obyek yang dituju oleh pewahyuan al-Qur'ān. Sementara itu, jika dianggap *qadīm* dan *ʿazalī* -sebagaimana yang diyakini kalangan Asy'ariyyah- maka pesan pewahyuan al-Qur'ān sama dengan makna literalnya,

tanpa harus peduli pada konteks spasio-temporal di mana dan ketika wahyu itu turun.²⁹

Menurut Abū Zayd, pandangan Mu‘tazilah mengenai status ontologi al-Qur’ān sangat bercorak rasional dan kompatibel dengan konsep modern tentang teks: semua teks, termasuk teks al-Qur’ān adalah fenomena historis yang memiliki konteks spesifiknya sendiri. Hanya saja, pandangan ini masih terjebak dalam paradigma teologis, yakni berbicara al-Qur’ān dari asal usul ilahiahnya. Padahal, kata Abū Zayd, spekulasi teologis seperti ini hanya akan membawa kita pada diskusi yang bersifat sofistisik tanpa didasarkan pada bukti-bukti empiris yang bersifat demonstratif. Untuk membenahi kekurangan tersebut, Abū Zayd menggunakan teori komunikasi Roman Jakobson ketika menganalisis hubungan antara proses pewahyuan dengan teks al-Qur’ān sebagai *textus-receptus*. Abū Zayd berpendapat,

..... Wahyu adalah sebuah hubungan komunikasi antara dua pihak yang mengandung pemberian informasi secara samar dan rahasia. Oleh karena ‘pemberian informasi’ dalam proses komunikasi hanya dapat berlangsung apabila melalui kode tertentu, maka dapat dipastikan bahwa konsep kode melekat di dalam konsep wahyu, dan kode yang digunakan dalam proses komunikasi tersebut pastilah kode bersama antara pengirim dan penerima, dua pihak yang terlibat dalam proses komunikasi/wahyu tersebut.³⁰

Demikian Abū Zayd memandang pewahyuan sama dengan proses komunikasi pada umumnya yang melibatkan pengirim pesan (Allah) penerima (Nabi Muḥammad) dan kode (bahasa Arab.) Walaupun begitu, Abū Zayd menolak untuk membicarakan faktor pembicara (Allah) dalam proses pewahyuan al-Qur’ān, sebab bukan karena ia menolak keberadaan Allah atau sumber keilahian al-Qur’ān, tetapi karena Allah tidak dapat diinvestigasi secara akademik (apalagi ilmiah.) Dalam hal ini, Abū Zayd menganggap bahwa manusia memiliki keterbatasan yang bersifat epistemologis untuk mengakses pengetahuan tentang eksistensi Allah. Karena itu, pengajian akademik terhadap al-Qur’ān hanya bisa dilakukan berdasarkan dua faktor lainnya, yakni Nabi sebagai kode yang digunakan dalam komunikasi.

Nabi Muhammad sebagai penerima pesan tidaklah lepas dari

konteks, melainkan terlibat dalam berbagai proses sosial, politik dan ekonomi yang terjadi pada masa itu. Nabi Muḥammad lahir dan tumbuh di Makkah sebagai anak yatim, dididik dalam suku Banu Sa'd sebagaimana anak-anak sebayanya di perkampungan Badui. Ia juga berdagang sebagaimana orang-orang Makkah pada umumnya. Nabi juga ikut merasakan dan terlibat dalam keresahan-keresahan kaum marjinal (*mustad'afūn*) sebagai korban ketidakadilan struktur sosial yang terlalu didominasi oleh kaum aristokrasi. Dalam realitas historis seperti inilah misi kenabian lahir. Kaena itu, sedari awal, teks al-Qur'ān merupakan refleksi atas berbagai problem-problem sosial dan kemanusiaan tersebut.³¹

Dalam hal ini, proses pewahyuan harus dipahami sebagai respon aktual terhadap persoalan-persoalan Nabi Muḥammad dan masyarakat yang melingkupinya. Hubungan dialektis antara teks al-Qur'ān dan gerak sejarah bisa kita lihat dari proses *tadriḡ*, yakni penahapan pewahyuan selama rentang waktu lebih dari dua puluh tahun. Dialektika ini juga bisa kita lihat dari perubahan konfigurasi wacana al-Qur'ān seiring dengan pergeseran fase dakwah dari *indzār* untuk masyarakat Makkah ke fase *risālah* untuk masyarakat Madīnah. *Indzār* mengandalkan sebuah gaya bahasa yang memesona dan mengesankan, sementara *risālah* tidak sekedar bersifat persuasif, tetapi lebih mengarah pada transformasi informasi. Karena itu, ayat-ayat *indzār* biasanya pendek-pendek dan berisi tentang problem-problem eksistensi manusia, seperti masalah hidup dan mati, kejahatan dan kebaikan, dan lain-lain. Semetara itu, ayat-ayat *risālah* biasanya panjang-panjang dan berisi tentang prinsip-prinsip etik bagi tata tindakan manusia, baik yang bersifat individual maupun sosial.³²

Upaya mengaitkan pesan pewahyuan dengan realitas historis yang melingkupinya ini merupakan sebuah langkah yang sangat radikal, khususnya bagi kaum Muslimin yang terbiasa mengembalikan segala sesuatu kepada al-Qur'ān sebagai pedoman. Dalam perspektif tekstualitas ini, seruan tersebut bisa dipertanyakan balik: al-Qur'ān yang mana? Apakah al-Qur'ān sebagai muṣḥaf?, atau al-Qur'ān yang lengkap dengan seluruh konteks yang melatar-belakanginya? Pertanyaan ini penting untuk diajukan karena al-Qur'ān yang selama ini dijadikan pedoman oleh kaum Muslimin cenderung diidentikkan

dengan muṣḥaf yang dikodifikasikan pada zaman ‘Uṣmān b. ‘Affān. Padahal, muṣḥaf tersebut hanyalah rekaman dari proses pewahyuan selama lebih dari dua puluh tahun.³³ Jadi, seruan kaum Muslimin untuk kembali kepada muṣḥaf tersebut sesungguhnya telah mengabaikan atau bahkan menghilangkan aspek lain yang sangat penting dalam menentukan makna teks al-Qur’ān, yaitu konteks. Dalam hal ini konteks tektualitas al-Qur’ān yang dirumuskan oleh Abū Zayd merupakan sebuah ajakan untuk memahami al-Qur’ān secara lengkap, yakni mengaitkan teks dengan konteksnya sekaligus.

Namun demikian, pemahaman terhadap konteks sosial, politik dan ekonomi yang menjadi latar kehidupan Nabi (penerima pertama wahyu) saja tidak cukup. Masih terdapat di sana konteks-konteks lainnya yang juga menentukan dalam pembentukan makna teks al-Qur’ān, yaitu konteks kebahasaan: bahasa Arab, yang digunakan sebagai kode komunikasi yang digunakan dalam proses pewahyuan al-Qur’ān. Seperti bahasa pada umumnya, bahasa Arab merupakan perangkat sosial yang sangat penting dalam menangkap dan mengorganisasi dunia.

Ketika kita mengatakan al-Qur’ān itu berbahasa Arab, maka dalam satu tarikan nafas kita juga sebenarnya mengatakan bahwa teks al-Qur’ān itu bermuatan dan terbentuk dalam pandangan dunia (*Weltanschauung*) masyarakat Arab. Di sini, kita sedang berbicara al-Qur’ān sebagai ‘produk budaya.’ Tapi al-Qur’ān bukanlah teks pasif yang menerima begitu saja nilai-nilai dan dunia Arab abad ke 7 M. Sedikitnya teks al-Qur’ān melakukan pergeseran semantik melalui mekanisme linguistiknya sehingga dengan sendirinya telah mendekonstruksi pandangan dunia tersebut menjadi lebih bersifat religious. Di sini, kita sedang berbicara tentang al-Qur’ān sebagai ‘produsen kebudayaan.’

Dalam hal ini, teks al-Qur’ān tidaklah *self sufficient*, sebab teks al-Qur’ān adalah teks yang berjalin-berkelindan dengan teks-teks lainnya. Teks al-Qur’ān adalah teks yang bersifat *intertekstual*, yakni berkelindan dengan sejarah sosial masyarakat Arab, tradisi literer pada zaman itu, konteks politik dan hubungan-hubungan kekuasaan pada masa turunnya wahyu, tradisi-tradisi kepercayaan dan keagamaan yang hidup pada abad ke-7 di jazirah Arab.³⁴

Teori Interpretasi

Sebagaimana telah dikemukakan sebelumnya, tujuan pertama teori interpretasi adalah mengatasi ‘problem hermeneutik,’ yaitu jarak ruang dan waktu antara pengarang dan pembaca. Dalam rentang jarak tersebut kemungkinan pembaca tidak bisa memahami secara jelas kata-kata, istilah-istilah, kalimat-kalimat yang dibuat pengarang. Karena itu, kekeliruan adalah hal yang selalu membayangi dalam proses penafsiran. Karena persoalan jarak dan waktu itu pula, seseorang bisa memanipulasi makna teks sesuai dengan keinginan Subyektifnya tatkala teks yang dimaksud memiliki otoritas yang cukup kuat di kalangan masyarakat. Hal ini sering terjadi pada proses interpretasi teks al-Qur’ān. Kadang-kadang, misalnya, penafsir dengan sengaja atau tidak telah memerkosa makna teks al-Qur’ān demi kepentingan yang menguntungkan diri sendiri maupun kelompoknya. Dalam hal ini, interpretasi menjadi bersifat Subyektif-ideologis-tendensius.

Dalam teori hermeneutiknya, Abū Zayd membedakan antara interpretasi ‘obyektif’ *vis-à-vis* interpretasi ‘ideologis.’ Yang pertama disebut *ta’wīl*, yang kedua disebut *talwīn*. *Ta’wīl* adalah sebuah pembacaan produktif yang didasarkan atas prinsip-prinsip epistemologi tentang obyektifitas. Karena itu, dalam *ta’wīl*, proses interpretasi berarti sebuah pembacaan membiarkan teks berbicara sendiri tentang dirinya. Sebaliknya, *talwīn* adalah sebuah pembacaan yang Subyektif-ideologis-tendensius. Karena itu, *talwīn* adalah pembacaan yang memaksakan agar teks berbicara tentang apa yang diinginkan pembaca. Dengan kata lain, *ta’wīl* merupakan jenis interpretasi yang berusaha meminimalisasi Subyektifitas penafsir. Sementara dalam *talwīn*, secara disadari atau tidak, Subyektifitas penafsir sangat dominan dalam menentukan makna teks.³⁵

Sebelum merumuskan teori interpretasinya, Abū Zayd terlebih dahulu melakukan ‘kritik ideologi’ terhadap wacana agama kontemporer. Menurut Abū Zayd, pembacaan al-Qur’ān yang dilakukan oleh wacana agama kontemporer, baik dari kelompok konservatif, moderat, maupun liberal, sangat dipengaruhi oleh *bias-bias* ideologis. Di sini, pembacaan ideologis yang dimaksud Abū Zayd terkait dengan dua hal. *Pertama*, memanipulasi ayat-ayat al-Qur’ān demi kepentingan-kepentingan pragmatis tertentu, dan

kedua, berbagai interpretasi apapun yang tidak memiliki pijakan di dalam teks yang diinterpretasikan. Misalnya, kasus sosialis mengutip ayat-ayat tentang tauhid dan kaum *mustad'afūn* untuk menyatakan bahwa Islam adalah agama sosialis. Begitu pula kaum liberal yang mengutip ayat-ayat tentang seruan untuk berpikir guna melegitimasi liberalisme. Tidak ketinggalan, kaum konservatif juga suka mengutip ayat-ayat guna, misalnya, melarang perempuan menjadi presiden. Abū Zayd memaksudkan pembacaan ideologis, sebagai segala bentuk interpretasi teks al-Qur'ān yang mengabaikan konsep tekstualitasnya.³⁶

Bagi Abū Zayd, tugas hermeneutika adalah mencari makna obyektif teks (*ta'wīl*), yakni mencari apa yang ingin dikatakan teks oleh teks. Memang, kata Abū Zayd, tidak ada pembacaan yang bersih karena tidak ada pengetahuan yang lepas dari konteks spasio-temporal. Namun demikian, bukan berarti bahwa pembaca bisa sewenang-wenang memaksakan kepentingan ideologis pragmatiknya terhadap makna teks. Dengan perbedaan antara *ta'wīl* dan *talwīn* ini, Abū Zayd berusaha menolak kemungkinan obyektifitas absolut pada satu sisi, dan juga menghindari Subyektifisme di sisi yang lain.³⁷

Pada bagian sebelumnya, kita sudah mendiskusikan konsep tekstualitas al-Qur'ān. Melalui konsep ini, Abū Zayd ingin meletakkan al-Qur'ān pada historisitasnya, yakni teks yang lahir dalam dan untuk menjawab problem-problem sosial, politik, ekonomi dan budaya masyarakat Arab abad 7. Di sini muncul persoalan: kalau al-Qur'ān memang diperuntukkan bagi masyarakat Arab abad 7, bagaimana kita yang hidup di jaman modern dapat mengambil manfaat dari teks al-Qur'ān? Dengan kata lain, bagaimana caranya agar al-Qur'ān menjadi relevan dengan kebutuhan-kebutuhan pragmatis kita tanpa harus terjebak ke dalam pembacaan ideologis?

Untuk menjawab persoalan ini, Abū Zayd menggunakan konsep Hirsch tentang makna (*ma'ná*) dan signifikansi (*maghzá.*) Dalam hermeneutika Hirsch, yang pertama mengacu kepada apa yang dipresentasikan oleh teks, sementara yang kedua mengacu kepada hubungan antara makna dan 'penafsiran produktif' oleh pembaca (interpreter.) Dengan kata lain, makna adalah apa yang dimaksudkan pengarang ketika menulis sebuah teks, sementara signifikansi adalah pemaknaan teks oleh pembaca untuk horison ke-kini-an dan ke-

di-sini-annya. Hanya saja, dalam kasus al-Qur'ān, Abū Zayd tidak memasukkan istilah makna sebagai *intensitas* Allah, tetapi kepada makna seperti yang dipahami oleh Nabi dan para sahabatnya.³⁸

Terkait dengan masalah makna dan signifikansi, Abū Zayd mendefinisikan 'tiga level makna pesan' yang melekat dalam teks al-Qur'ān, sekaligus rumusan metodis untuk mengetahuinya. Pertama, makna yang hanya menunjukkan kepada 'bukti/fakta historis' yang tidak dapat diinterpretasikan secarta metaforis. Untuk mengetahui makna ini, kita harus mengetahui betul konteks sosio/budaya ayat al-Qur'ān yang sedang ditafsirkan melalui kritik historis. Kedua, makna yang menunjuk kepada 'bukti/fakta historis' yang dapat diinterpretasikan secara metaforis. Untuk mengetahui makna ini, kita perlu melakukan analisis linguistik dan kritik sastra sehingga betul-betul bisa disimpulkan bahwa ayat yang sedang ditafsirkan bersifat metaforis. Dan ketiga, makna yang bisa diperluas berdasarkan 'signifikansi.' Dalam proses signifikansi ini, kreatifitas pembaca sangat dituntut dalam mencari 'pesan-pesan pewahyuan baru' yang relevan untuk konteks ke-kini-an dan ke-di-sini-an. Namun perlu dicatat, validitas proses signifikansi sangat ditentukan oleh keterkaitannya dengan 'makna obyektif' teks yang sedang ditafsirkan.³⁹

Untuk memerjelas metode pembacaan Abū Zayd ini, diagram yang dibuat oleh Moch. Nur Ikhwan sangat menarik untuk ditampilkan di sini.⁴⁰ Berikut ini penulis mencoba mengambil ayat al-Qur'ān tentang waris sebagai contoh bagaimana teori interpretasi Abū Zayd diaplikasikan.

Dalam wacana al-Qur'ān, persoalan waris biasanya merujuk kepada Q.s. al-Nisā': 7-11, "Bagian seorang laki-laki sama dengan dua orang perempuan....." Menurut Abū Zayd, ayat ini tidak bisa dilepaskan dari pola-pola distribusi ekonomi dalam konstruksi sosial-budaya Arab pra-Islam yang didasarkan pada hubungan kesukuan. Pola seperti ini hanya memertahankan perputaran kekayaan di kalangan tertentu saja; orang yang kaya tetap kaya sementara kehidupan si miskin tidak bisa berubah. Oleh karena itu, ketika kita mencoba memahami ayat waris tersebut, ada dua hal yang sedianya diperhatikan. Pertama, al-Qur'ān sebenarnya berupaya untuk memperkuat hubungan antara sanak-saudara, anak-anak yatim, dan

orang miskin. Pada masa pra-Islam, tiga kelompok ini cenderung dimarginalkan dan tidak mendapatkan jatah warisan. Tetapi, al-Qur'ān menganjurkan agar mereka diberi harta warisan jika datang pada saat pembagian waris. Kedua, al-Qur'ān juga menekankan bahwa ikatan kesukuan bukanlah hubungan manusia yang paling penting sebagaimana dipahami oleh masyarakat pra-Islam. Karenanya, ayat waris ini harus dipahami dalam wawasan 'pemerataan kesempatan' untuk memperoleh akses sumber-daya atau keadilan ekonomi.⁴¹

Dari ayat ini pula Abū Zayd membuat terobosan-terobosan visioner mengenai hubungan kesetaraan antara laki-laki dan perempuan. Menurutnya, hak waris bagi perempuan harus berangkat dari analisis atas konteks sosio-historis dalam masyarakat pra-Islam. Dalam kebudayaan pra-Islam, perempuan dianggap sebagai warga masyarakat kelas 2, karena itu mereka tidak memiliki hak untuk memiliki. Bukan saja tidak mendapatkan warisan, kaum perempuan malahan dapat diwariskan seperti halnya harta benda. Hal ini bisa dipahami melalui standar-standar normatif masyarakat terkait dengan produktifitas ekonomi. Orang-orang Arab pra-Islam cenderung mengatakan, "Kita tidak memberikan warisan kepada seseorang yang tidak bisa menunggang kuda, tidak kelelahan, dan tidak melukai musuh." Dalam konstruksi sosio-budaya seperti ini, al-Qur'ān datang untuk melakukan reformasi sosial: perempuan mendapatkan warisan setengah dari bagian laki-laki, dan bahkan mereka berhak mendapatkan *kalālah*.⁴²

Untuk melihat kekuatan reformatif al-Qur'ān tersebut, kita bisa memertimbangkan pendapat Muḥammad 'Abduh yang menyatakan bahwa frase "*lil-dzakar mitsl haḥḥ al-untsayayn*" (bagian laki-laki sebanding dengan dua bagian perempuan) haruslah dipahami dalam kaitannya dengan frase sebelumnya, "Allah mensyari'atkan bagimu tentang (hak waris) anak-anak kamu." Frase pertama adalah sebuah kalimat yang menjelaskan (jumlah) dari frasa yang kedua. Ini merupakan deklarasi tentang dihapuskannya sistem pewarisan pra-Islam. Dari konteks ini, 'Abduh berkesimpulan bahwa bagian perempuan ditetapkan berdasarkan atas kesepakatan secara wajar (*muqarr ma'rūfan*), sehingga bagian laki-laki adalah "sebanding dengan bagian dua perempuan." Bagian perempuan merupakan

sebuah dasar dalam pensyari'atan, dan bagian laki-laki diasosiasikan kepadanya dan diakui setelah bagian perempuan ditentukan.⁴³

Senada dengan 'Abduh, Abū Zayd menilai bahwa ayat waris ini memunyai signifikansi yang sangat penting dalam konteks sosio historis masyarakat Arab abad 7 yang sangat didominasi oleh budaya patriarki, di mana *kelelakian* merupakan ukuran dan prinsip nilai. Signifikansinya adalah bahwa al-Qur'ān bertujuan untuk menciptakan kesetaraan antara laki-laki dan perempuan secara bertahap. Perubahan yang mendadak tidaklah mungkin, bahkan bisa menjadi sesuatu yang destruktif. Lebih dari itu, Abū Zayd berpendapat bahwa frase "bagi laki-laki bagian yang sebanding dengan bagian dua perempuan" tersebut menekankan pada bagian laki-laki terlebih dahulu, baru kemudian bagian perempuan. Ini menunjukkan bahwa al-Qur'ān membatasi bagian laki-laki ketimbang bagian perempuan. Karena itu, bagian perempuan ini sebenarnya merupakan bagian minimum, bukan maksimum. Ini berarti bahwa laki-laki dapat memperoleh lebih rendah ketimbang bagian yang seharusnya dia terima, dan perempuan dapat menerima lebih banyak dari bagian yang seharusnya mereka dapatkan berdasarkan kesepakatan. Dengan memertimbangkan 'arah teks,' kita bisa menyimpulkan bahwa al-Qur'ān sebenarnya menginginkan hak waris yang sebanding antara laki-laki dan perempuan.⁴⁴

Demikian, dari Abū Zayd kita bisa mengambil pelajaran yang sangat penting. Melalui pendekatan hermeneutik dalam membaca teks al-Qur'ān, kita akan mampu mengatasi problem 'keterbelahan kesadaran' yang menghinggapai kaum Muslimin di era modern ini. Tanpa wawasan hermeneutik kaum Muslimin senantiasa dihantui oleh pakem-pakem al-Qur'ān yang secara harfiah -dalam beberapa kasus- terasa agak memberatkan karena sudah tidak *compatible* lagi dengan konteks kemodernan. Ke depan kita bisa merasa percaya diri untuk mengikuti kemajuan-kemajuan peradaban tanpa harus takut dosa atau akan dimurkai Allah, sebab kita akan tetap merasa sebagai Muslim yang saleh, meskipun dalam beberapa hal meninggalkan makna harfiah teks al-Qur'ān. Ini dikarenakan yang kita jadikan pegangan bukan lagi makna baku yang berasal dari keumuman lafaz, melainkan visi-visi etik yang bersifat substansial yang tetap masih berada dalam koridor semangat kewahyuan.

Simpulan

Dari pembahasan dalam tulisan ini, penulis dapat membuat beberapa kesimpulan. *Pertama*, pendekatan hermeneutik adalah suatu hal yang tidak bisa ditawar-tawar lagi guna menghindari kekeliruan-kekeliruan dalam proses interpretasi; termasuk di dalamnya interpretasi kitab suci. *Kedua*, ‘*ulūm al-tafsīr* dalam tradisi keilmuan Islam tradisional merupakan bagian kecil saja dari hermeneutik al-Qur’ān, sebab selain ‘*ulūm al-tafsīr*, masih banyak lagi jenis keilmuan keislaman yang bertujuan untuk memahami hermeneutika al-Qur’ān. *Ketiga*, hermeneutika sangat penting diaplikasikan dalam studi al-Qur’ān agar umat Islam mampu berpijak pada pesan-pesan pewahyuan Ilahiah pada satu sisi, mengikuti perkembangan-perkembangan zaman yang senantiasa bergerak secara progresif di sisi yang lain. Demikian pembahasan tentang “pendekatan hermeneutik dalam studi al-Qur’ān kontemporer” yang disajikan dalam tulisan ini tidak berpretensi untuk menggali secara detail pernik-pernik hermeneutika al-Qur’ān kontemporer. Melalui tulisan ini, penulis hanya ingin mencari pendasaran prinsip-prinsip untuk ‘pembacaan al-Qur’ān secara kontekstual.’ Karena itu, masih banyak hal yang bisa dikaji dari tema ini, khususnya aplikasi teori interpretasi yang berpijak pada pendekatan hermeneutik terhadap wacana-wacana etis di dalam al-Qur’ān.

Catatan Akhir

- ¹ Ulil Abshar Abdalla, “Menghindari Bibliolatri: Tentang Pentingnya Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam.” Artikel tidak diterbitkan, dan dipresentasikan dalam ceramah di Paramadina, tanggal 8 Februari 2003.
- ² Untuk telaah kritis dan rekonstruksi ‘*ulūm al-Qur’ān* tradisional lih. Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Maḥūm al-Naṣṣ: Dirāsah fī ‘Ulūm Al-Qur’ān* (Kairo: al-Hay’ah al-Miṣrī al-‘Āmmah lil-Kitāb, 1993.)
- ³ Lih. bagian “Al-Turāts bayn al-Ta’wīl wa-al-Talwīn: Qirā’ah fī al-Masrū’ al-Yasār al-Islāmī” dalam Abū Zayd, *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī* (Kairo: Ṣinā’ah lil-Nasyr, 1994); Abū Zayd, *al-Naṣṣ, al-Sulṭah al-Ḥaqīqah: Al-Fikr al-Dīnī bayn Irādat al-Ma’rifah wa al-Irādah al-Hayminah* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafī al-‘Arabī 1995), 116-21 .
- ⁴ Richard E. Palmer, *Hermeneutics: interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer* (Evanston: Northwestern University Press 1969), 12; F. Budi Hardiman, *Melampai Positifisme dan Modernitas: Diskursus Filosofis ten-*

- tang Metode Ilmiah dan Problem Modernitas* (Yogyakarta: Pustaka Filsafat Kani-sius, 2003), 36-7.
- ⁵ Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutika* (Jakarta: Paramadina, 1996), 13
 - ⁶ K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX: Inggisir-Jerman* (Jakarta: Gramedia 1990), 226.
 - ⁷ K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX*, 226-7.
 - ⁸ K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX*, 227-8.
 - ⁹ K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX*, 228.
 - ¹⁰ Abū Zayd, *Isyāliyyāt al-Qirā'ah wa 'Āliyyāt al-Ta'wīl* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafī al-'Arabī, 1996), 49.
 - ¹¹ Palmer, *Hermeneutic*, 181-4.
 - ¹² Palmer, *Hermeneutic*, 56-7.
 - ¹³ Palmer, *Hermeneutic*, 60-1.
 - ¹⁴ Abū Zayd, *Isyāliyyāt*, 49.
 - ¹⁵ Bleicher memetakan hermeneutika kontemporer ke dalam tiga paradigma yang memiliki genealogi dan karakteristik yang berbeda-beda, yaitu: hermeneutika teoritis (Schleiermacher dan Dilthey), hermeneutika falsafi (Heidegger dan Gadamer) dan hermeneutika kritis (Apel dan Habermes.) Lih. Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique* (London: Routledge and Kegan Paul, 1980), 1-5. Bahkan, Caputo memasukkan Jaques Derida, filsuf dekonstruksi asal Perancis sebagai eksponen hermeneutika radikal. Lih. John D. Caputo, *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction and the Hermeneutic Project* (Lumington and Indianapolis: Indiana University Press, 1987), 187-206.
 - ¹⁶ Abū Zayd, *Mafhūm al-Naṣṣ*, 11.
 - ¹⁷ Moh. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Qur'ān: Teori Hermeneutika Nasr Abu Zaid*, (Jakarta: Teraju, 2003), 59
 - ¹⁸ Mohammed Abed al-Jabiri, *Naqd al-'Aql al-'Arabī*, "Bunyat al-'Aql al-'Arabī," Vol. 2 (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabīyah, 1990), 21.
 - ¹⁹ Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir al-Qur'ān Menurut Hassan Hanafi* (Jakarta: Teraju, 2002), 54.
 - ²⁰ Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan*, 55
 - ²¹ Dalam pandangan keagamaan dominan (*Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*), istilah *al-ta'wīl* cenderung memiliki konotasi negatif. *Al-Ta'wīl* seringkali ditujukan kepada pemikiran orang-orang yang disinyalir Al-Qur'ān sebagai "mereka yang di dalam hati mereka terdapat kebimbangan kemudian mengikuti apa yang tidak jelas untuk membuat fitnah." Demikian istilah *al-tafsīr* merupakan representasi dari pemikiran keagamaan resmi, sementara *al-ta'wīl* adalah *icon* bagi kelompok oposisi, yang dalam hal ini adalah mu'tazilah dan tasauf. Oleh karena itu, sangat bisa dimengerti mengapa istilah *al-ta'wīl* kurang begitu populer dibanding *al-tafsīr*. Paling banter, paradigm *al-ta'wīl* ini dikenal dengan sebutan *al-tafsīr bi al-ra'y* yang memiliki konotasi tidak kalah buruknya. Lih. Abū Zayd, *Mafhūm al-Naṣṣ*, khususnya bagian "*al-Tafsīr wa al-Ta'wīl*."

- ²² Menurut Hassan Hanafi, seluruh ilmu-ilmu keislaman tidak lain merupakan sebuah upaya memahami wahyu (Al-Qur'ān) secara metodis dan intelektual. Hal ini mencakup tafsir, hukum (*al-fiqh*) biografi Nabi (*al-sīrah al-nabawīyyah*), teologi Islam (*ilm al-kalām* atau *uṣūl al-dīn*), falsafah, yurisprudensi (*uṣūl al-fiqh*), dan sufisme (*taṣawwuf*.) Lih. Hassan Hanafi, *al-Turāts wa al-Tajdīd: Mawqifunā min al-Turāts al-Qadīm* (Beirut: Dār al-Tanwīr, 1981), 131-41.
- ²³ Moch. Nur Ichwan, *Meretas*, 36.
- ²⁴ Moch. Nur Ichwan, *Meretas*, 62.
- ²⁵ Fazlur Rahman, *Islam* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1966), 31-3.
- ²⁶ Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, terj. Rahayu S. Hidayat (Jakarta: INIS, 1994), 261-2.
- ²⁷ Abū Zayd, *Mafhūm al-Naṣṣ*, 9.
- ²⁸ Keyakinan kalangan Asy'ariyyah ini juga diperkuat oleh pandangan bahwa al-Qur'ān memiliki eksistensi di langit sebelum diturunkan ke bumi di mana ia telah dan akan terus dicatat di 'catatan suci' (*al-Lawḥ al-Mahfūz*), di sana Al-Qur'ān ditulis dalam huruf Arab yang baik sekali, masing-masing hurufnya sebesar gunung Qāff, yang diduga mengelilingi dan meliputi seluruh planet bumi. Abū Zayd, *Mafhūm al-Naṣṣ*, 68.
- ²⁹ Abū Zayd, *Mafhūm al-Naṣṣ*, 68.
- ³⁰ Abū Zayd, *Mafhūm al-Naṣṣ*, 68, terutama bagian "Pendahuluan," 9-10.
- ³¹ Abū Zayd, *Mafhūm al-Naṣṣ*, 68, khususnya tentang "Penerima Pertama."
- ³² Abū Zayd, *Mafhūm al-Naṣṣ*, 68, khususnya bagian tentang "al-Makkī wa al-Madani."
- ³³ Tentang kodifikasi muṣḥaf 'Utsmānī ini, lih. Misalnya, Taufiq Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'ān* (Yogyakarta: FKBA, 2001), khususnya bagian kedua.
- ³⁴ Ulil Abshar Abdalla, *Menghindari Bibliolatry*, 9.
- ³⁵ Abū Zayd, *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī*, 142-3.
- ³⁶ Abū Zayd, *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī*, khususnya bagian "*al-Khiṭāb al-Dīnī al-Mu'āṣir*."
- ³⁷ Abū Zayd, *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī*, 142-3.
- ³⁸ Abū Zayd, *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī*, 144-5.
- ³⁹ Abū Zayd, *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī*, 210.
- ⁴⁰ Moch. Nur Ichwan, *Meretas*, 103.
- ⁴¹ Abū Zayd, *Dekonstruksi Gender: Kritik wacana Perempuan Dalam Islam*, terj. Moch Nur Ichwan dan Moch. Syamsul Hadi (Yogyakarta: Samha, 2003), 207.
- ⁴² *Kalālah* adalah pewarisan dari seseorang yang meninggal tidak memunyai anak maupun orang tua. Harta warisannya haruslah diberikan kepada saudara laki-laki dan perempuannya. Dalam hal ini, saudara perempuan mendapatkan *kalālah*. Tentu saja, ini tidak pernah terjadi pada masa pra-Islam. Lih. Abū Zayd, *Dekonstruksi Gender*, 208.
- ⁴³ Abū Zayd, *Dekonstruksi Gender*, 210.
- ⁴⁴ Abū Zayd, *Dekonstruksi Gender*, 211.

Daftar Pustaka

- Abū Zayd, Naşr Hāmid. *Maḥmūd al-Naşş: Dirāsah fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Kairo: al-Hay’ah al-Mişriyyah al-‘Āmmah li al-Kitāb. 1993.
- . *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī*. Kairo: Şinā‘ah li-al-Nasyr. 1994.
- . *Al-Naşş, al-Sultāh al-Ḥaḳīqāh: Al-Fikr al-Dīnī bayn Irādat al-Ma‘rifah wa al-Irādah al-Hayminah*. Beirut: al-Markaz al-Tsaqafī al-‘Arabī. 1995.
- Palmer, Richard E. *Hermeneutics: interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*. Evanston: Northwestern University Press 1969.
- Hardiman, F. Budi. *Melampaui Positifisme dan Modernitas: Diskursus Filosofis tentang Metode Ilmiah dan Problem Modernitas*. Yogyakarta: Pustaka Filsafat Kanisius. 2003
- Hidayat, Komaruddin. *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutika*. Jakarta: Paramadina. 1996.
- Bertens, K. *Filsafat Barat Abad XX: Inggris-Jerman*. Jakarta: Gramedia. 1990.
- Abū Zayd, *Isykalīyāt al-Qirā’ah wa-‘Āliyāt al-Ta’wīl*. Beirut: al-Markaz al-Tsaqafī al-‘Arabī. 1996.
- Bleicher, Josef. *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*. London: Routledge and Kegan Paul. 1980.
- Caputo, John D. *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction and the Hermeneutic Project*. Lumington and Indianapolis: Indiana University Press. 1987.
- Ichwan, Moh. Nur. *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Qur’an: Teori Hermeneutika Nasr Abu Zaid*. Jakarta: Teraju. 2003
- Al-Jabiri, Mohammed Abed. *Naqd al-‘Aql al-‘Arabī*, “Bunyah al-‘Aql al-‘Arabī,” Vol. 2. Beirut: Markaz Dirāsah al-Waḥdah al-‘Arabīyah, 1990.
- Saenong, Ilham B. *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir al-Qur’an Menurut Hassan Hanafi*. Jakarta: Teraju. 2002.
- Hanafi, Hassan. *Al-Turāts wa al-Tajdīd: Mawqifunā min al-Turāts al-Qadīm*. Beirut: Dār al-Tanwīr. 1981.
- Rahman, Fazlur. *Islam*. London: Weidenfeld and Nicolson. 1966.
- Arkoun, Mohammed. *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai*

Tantangan dan Jalan Baru, terj. Rahayu S. Hidayat. Jakarta: INIS. 1994.

Amal, Taufiq Adnan. *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'an*. Yogyakarta: FKBA. 2001.

Abū Zayd, *Dekonstruksi Gender: Kritik wacana Perempuan Dalam Islam*. Terj. Moch Nur Ichwan dan Moch. Syamsul Hadi. Yogyakarta: Samha. 2003.