

NASR HAMID ABU ZAYD DAN TEORI INTERPRETASINYA

Oleh : Fikri Hamdani¹

Abstrak

Tulisan sederhana ini mendeskripsikan pemikiran Nasr Hamid Abu Zayd tentang teori interpretasi/metode penafsiran terhadap al-Qur'an. Pembahasan bersifat telaah diskriptif-analitik. Dalam metodenya, Nasr Hamid berusaha untuk mengungkap makna dan signifikansi (*maghza*) yang kemudian memunculkan makna "yang tak terkatakan". Nasr Hamid membedakan ke tiga istilah tersebut. Makna adalah makna yang direpresentasikan oleh teks atau dalam artian bahwa membiarkan teks berbicara tentang dirinya sendiri. kemudian dari makna tersebut di dialogkan 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.

Kata Kunci: Nasr Hamid, teori interpretasi

A. Pendahuluan

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.² Namun, bagi kalangan akademisi (baik *insider dan outsider*) Nasr Hamid dianggap sebagai ulama 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 sebuah 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 *sja>liħjun li kulli zama>n wa maka>n*. atau dengan 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

¹ Mahasiswa Program Studi Agama dan Filsafat Konsentrasi Studi Qur'an Hadis Program Pasca Sarjana Universitas Islam Negeri Sunan kalijaga Yogyakarta.

² Lihat, Shihab, Quraish, *Kaidah tafsir "Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat al-Qur'an*, (Ciputat: Lentera Hati, 2013), h. 472

bermuara pada kepentingan maslahat manusia dalam situasi dan kondisi yang berubah.³ Upaya-upaya yang dilakukan oleh Nasr Hamid ini sangat menarik untuk dikaji lebih lanjut, karena itu makalah ini akan mengkaji lebih jauh tentang bagaimana paradigma dan prinsip-prinsip penafsiran Nasr Hamid Abu Zayd.

B. Biografi, Karir Intelektual, dan Posisi Nasr Hamid Abu Zayd Dalam Kajian Hermeneutika

Nasr Hamid Abu Zayd (selanjutnya disebut Nasr Hamid) dilahirkan di Tantha, Mesir pada 10 Juli 1943. Ia dilahirkan di keluarga yang taat beragama, karena itu, sejak kecil Nasr Hamid sangat akrab dengan pengajaran agama,⁴ dan Nasr Hamid adalah seorang *qari* dan *hafiz* dan kemudian ia mampu menceritakan isi al-Qur'an sejak usia delapan tahun.⁵

Nasr Hamid mengawali pengembaraan keilmuannya di sekolah teknik Tantha dan lulus dari sekolah pada tahun 1960. Pada tahun 1968 Nasr Hamid kuliah di Jurusan bahasa dan sastra Arab pada Fakultas Sastra di Universitas Kairo.⁶ Dari situlah awal mula Nasr Hamid menunjukkan bakatnya dalam ilmu bahasa dan sastra yang kemudian mampu menghasilkan sebuah pembacaan baru dengan pendekatan lingustik dalam studi Qur'an. Pada tahun 1972 ia memperoleh gelar kesajarannya, kemudian mejadi asisten dosen di jurusan yang sama. Nasr Hamid melanjutkan *rihlah* ilmiahnya pada program magister di jurusan yang sama dan selesai pada tahun 1981.⁷ 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 menetapkannya 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 memuncak ketika ia diangkat menjadi Profesor Tamu di Osaka University of Foreign Studies Jepang pada tahun 1985 sampai 1989 dan di Universitas Laiden Netherlands pada tahun 1995 sampai 1998.⁸

Dalam karirnya, Nasr Hamid banyak menghasilkan sebuah karya dalam bidang studi islam, baik itu yang berkaitan dengan pemikiran ke Islaman pada umumnya, maupun studi al-Qur'an khususnya. Dari karya-karya tersebut, banyak yang sifatnya kontroversial, disebabkan banyak

³ Muammar Zayn Qadafy, Tesis; *Epistemologi Sabab Nuzul Makro (Studi atas Metodologi Tafsir Kontekstualis Kontemporer)*, (Yogyakarta: UIN SUKA, 2014), h. 64

⁴ Hilman Latief, *Nasr Hamid Abu Zayd "Kritik Teks Keagamaan"* (Yogyakarta: Elsaq Press, 2003), h. 38

⁵ Ali Imron dkk, *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis*, (Yogyakarta: Elsaq Press, 2010), h. 116

⁶ Ali Imron dkk, *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis.*, h. 116

⁷ Ali Imron dkk, *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis.*, h. 116

⁸ Hilman Latief, *Nasr Hamid Abu Zayd "Kritik Teks Keagamaan"*, h. 39

pandangan-pandangan Nasr Hamid yang dianggap sudah melenceng dari prinsip-prinsip ajaran Islam. Misalnya dalam bukunya *Maḥnuḥ al-Naḥs (Dirāsah fī Uluḥ al-Qurʾān)* (“Konsep Teks” Kajian atas Ilmu-Ilmu al-Qurʾan). di dalam buku tersebut, Nasr Hamid menyebut bahwa al-Qurʾan sebagai “produk budaya” (*Muntaj al-Tsaqāfī*). Karya-karya yang lain yang sudah di publikasikan adalah sebagai berikut;

- *Al-Ittijāh al-Aql fī al-Tafsīr: Dirāsah fī Qādiyat al-majāz Ind al-Muʿtazilah* (Pendekatan Rasional dalam Interpretasi: Studi terhadap Majaz menurut Kaum Muʿtazilah).
- *Falsafat al-Taʾwīl; Dirāsah fī al-Taʾwīl al-Qurʾān* ‘Ind Muḥyiddin Ibn ‘Arabi (Interpretasi Filosofis; Studi Terhadap Interpretasi al-Qurʾan menurut Ibn ‘Arabi).
- *Naqd al-Khitaḥ al-Dīnī* (Kritik Wacana Keagamaan).
- *Al-Imām al-Syafī’ī wa Taʾsis al-Aidiuḥlujiyyat al-Wasatiyyat* (Imam Syafī’I dan Pembentukan Ideologi Moderat).
- *Al-Nass, al-Sultat, al-Haqīqa* (Teks, Wewenang Kebenaran).
- *Isykaḥliyyat al-Qiraʾat wa Aḥliyyat al-Taʾwīl* (Problematika Pembacaan dan Mekanisme Interpretasi).
- *Al-Tafkiḥ fī Zamaḥn al-Takfiḥ* (Pemikiran di era Pengkafiran).⁹

Dalam kajian hermeneutika, 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 (hermeneutika romansis, 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 memberikan keseimbangan antara pencarian makna asal teks dan peran pembaca atau penafsir. Tokoh dalam aliran ini adalah Gadamer dan Gracia.¹⁰

Dengan melihat pengkategorisasian di atas, maka menurut hemat penulis Nasr Hamid masuk ke dalam kategori yang ketiga yaitu aliran obyektivis cum subyektivis. Hal ini berdasarkan 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.

⁹ Hilman Latief, *Nasr Hamid Abu Zayd “Kritik Teks Keagamaan”*, h. 43-46

¹⁰ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qurʾan*, (Yogyakarta: Nawasea Press, 2009), h. 26

C. Paradigma Penafsiran Nasr Hamid Abu Zayd

Paradigma penafsiran Nasr Hamid tentang al-Qur'an, adalah 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 baharu dan diciptakan Tuhan. Sedangkan menurut Asy'ariyah, al-Qur'an adalah sifat Tuhan, dan sebagai sifat Tuhan mestilah kekal sebagaimana kekekalan Tuhan itu sendiri.¹¹ Dari kedua pandangan tersebut, Nasr Hamid lebih sepakat 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 sendiri¹². dan hal ini berimplikasi pada tiga hal, *Pertama*, al-Qur'an adalah sebuah teks, dan lebih khususnya teks linguistic, karena bahasa tidak bisa dipisahkan dari budaya dan sejarah, al-Qur'an juga sebuah teks cultural dan historis. *Kedua*, teks haruslah dikaji dengan menggunakan pendekatan linguistic dan sastra yang memperhatikan aspek-aspek cultural dan historis teks. Dan *Ketiga*, titik berangkatnya bukan keimanan, namun obyektifitas keilmuan, sehingga baik Muslim maupun non Muslim dapat memberikan kontribusi kepada studi al-Qur'an.¹³ Paling tidak bahwa, al-Qur'an tidak dianggap sebagai sebuah kitab yang sifatnya 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.¹⁴

¹¹ Harun Nasution, *Teologi Islam; Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan* (Jakarta: UI Press, 2010), h. 143

¹² Mun'im Sirry mengutip pandangan Nasr hamid Abu Zayd tentang ide "keterciptaan al-Qur'an versi Mu'tazilah dan perdebatan kontemporer. Abu Zayd mengatakan bahwa "Jika al-Qur'an tidak eksternal berarti ia diciptakan dalam konteks tertentu, dan pesan yang dikandungnya juga harus dipahami dalam konteks itu. Pandangan ini membuka ruang bagi reinterpretasi hukum agama, 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 eksternal, 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

¹³ Moch Nur Ichwan "Meretas Kesarjanaan Kritis; Teori Hermeneutika Nasr Abu Zayd", (Jakarta: Teraju, 2003), h. 67

¹⁴ Mun'im Sirry. *Tradisi Intelektual Islam.*, h. 17

Nasr Hamid membuat distingsi antara teks metafisikal dan teks fisikal. Menurutny " keadaan teks suci yang orisinil bersifat metafisikal sehingga tidak bisa kita ketahui melau 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 metafisik 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 cultural, politik, dan ideologi.¹⁵

Sebagaimana penjelasan di atas bahwa al-Qur'an adalah kitab berbahasa Arab dan diturunkan dalam bahasa Arab (dalam bahasa al-Qur'an disebutkan dalam surat yusuf ayat 2; *Qur'a>nan 'Arabiyyan*). Di awal pembahasan dalam buku *Mafhu>m 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 dengan 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.¹⁶ 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".¹⁷ 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.¹⁸ 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.¹⁹ Quraish Shihab juga berpandangan

¹⁵ Mun'im Sirry. *Tradisi Intelektual Islam.*, h. 19

¹⁶ Nasr Hamid Abu Zayd (Selanjutnya disebut Nasr Hamid), *Mafhu>m al-Nas* terj. Khoiron Nahdyyin (Yogyakarta: LKIS, 2005), h. 1

¹⁷ Pandangan ini banyak mendapat pencekalan dari ulama-ulama mesir yang berujung pada diusirnya Nasr Hamid Abu Zayd dari Negeranya, Mesir. Lihat, Prolog oleh K. H Husein Muhammad, *Pluralisme sebagai Keniscayaan teologis*, dalam buku Moqsith Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama (membangun Toleransi Berbasis al-Qur'an)*, (Depok: Kata Kita, 2009), h. xiii

¹⁸ Nasr Hamid, *Mafhu>m al-Nas.*, h 19,

¹⁹ Sebagai contoh bahwa kondisi sosio cultural mempengaruhi bahasa-bahasa al-Qur'an adalah kata *hisa>b* . kata ini digunakan dalam al-Qur'an sangat terkait dengan sistem perekonomian masyarakat pada saat al-Qur'an diturunkan yaitu sistem perniagaan. Kata *hisa>b* adalah kata yang sangat lazim dalam dunia perniagaan. Kata ini juga muncul diberberapa tempat dalam al-Qur'an sebagai salah satu nama untuk hari kiamat yang di istilahkan dengan *yaum al-Hisa>b*. Terkait dengan perbuatan manusia dilakukan dengan cepat (*sari' al-Hisa>b*). Selain itu kata "*Miza>n*" 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

demikian, bahwa teks/bahasa yang digunakan Tuhan dalam al-Qur'an adalah bahasa manusia, sedangkan bahasa manusia adalah produk budaya, atau 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 serta menggunakannya dalam member contoh dan bimbingan. Tapi sepertinya, Quraish Shihab kurang sepekat dengan istilah "produk budaya" karena baginya "produk budaya" lebih berorientasi kepada pemahaman bahwa teks al-Qur'an adalah hasil karya, rasa, dan cipta manusia.²⁰ 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 intinya 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.²¹ Karena itu, pembacaan Nasr Hamid tentang *ulumul Qur'a>n*, misalnya pembahasan tentang *makki> madani>*, adalah sebuah pembahasan yang dimaksudkan untuk melihat periodisasi/fase yang dianggap berperan dalam membetuk teks. Hal ini berarti bahwa teks merupakan *output* dari interaksinya dengan realitas yang dinamis historis.²² Begitu pula pembahasan tentang *Asba>b al-Nuzu>l, Nasikh Mansukh*, adalah suatu pembahasan di dalam *ulumul 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 diluar dari teks al-Qur'an (sosio cultural) dan pendekatan kebahasaan/linguistic (*al-Manha>j al-tahli>l al-lugawi*)²³ (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.²⁴ bagi al-Khuli metode tafsir sastra bertujuan untuk mengurangi atau membatasi sebyektifitas penafsir yang cenderung teologis dan ideologis. Inilah yang menjadi dasar Nasr Hamid

²⁰ Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir.*, h. 473

²¹ Ali Imron dkk, *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis.*, h. 119

²² Nasr Hamid, *Maflu>m al-Nas.*, hlm. 88, permasalahan *Makki Madani* , adalah salah satu tema pokok dalam pembahasan *ulumul Quran*, dan para ulama-ulama *ulumul quran* semisal Manna al-Qatta>n telah menyebutkan karakteristik ayat-ayat Makkiyah dan ayat-ayat Madaniyah. Dia menyebutkan bahwa salah satu ciri ayat-ayat Makkiyah adalah *ya> ayyuahannas* dan ciri ayat Madaniyyah adalah *ya> ayyuhallazi>na a>manu>* , lihat, Manna' Khalil al-Qatta>n, *Maba>hits fi> Ulu> al-Qur'a>n* terj. Mudzakkir (Jakarta: Litera Antar Nusa, 2007), h. 86

²³ Sunarwoto dkk, *Hermenetika al-Qur'an Madzhab Yogya*, (Yogyakarta: Islamika, 2003), h. 107

²⁴ 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, *Hermenetika al-Qur'an Madzhab Yogya*, h. 106 ,

dalam kajian al-Qur'an kemudian 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.²⁵ 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.²⁶

D. 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 yaitu mengungkap makna asli (*meaning/ma'na*) al-Qur'an, yang kemudian akan melahirkan sebuah makna baru (*significance/maghza*). Sebagai landasan metodologi yang dibangun oleh Nasr Hamid, ia membedakan antara konsep *tafsi>r* dan *ta'wi>l*. Tafsir memiliki pengertian menyingkap sesuatu yang tersembunyi atau tidak diketahui yang bisa diketahui karena adanya media *tafsirah*. Sedangkan *ta'wi>l* adalah kembali ke asal usul sesuatu untuk mengungkapkan *ma'na* dan *maghza>*. *Ma'na* merupakan *dala>lah* 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* begitupula sebaliknya.²⁷

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 *asba>b al-nuzu>l* merupakan bukti bahwa teks al-Qur'an telah merespon terhadap kondisi masyarakat saat itu. Oleh

²⁵ 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 particular; 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 simple dan esensial ini telah menjadi sumber kekacauan yang luar biasa dalam teori hermeneutika. Lihat, Moch Nur Ichwan "Meretas Kesarjanaan Kritis., h. 89

²⁶ Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi Ulum al-Qur'an; memburu pesan Tuhan dibalik fenomena Budaya* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), h. 200

²⁷ Ali Imron dkk, *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis.*, h. 125

sebab itu, bagi Nasr Hamid persoalan konteks budaya secara luas (*asbab al-nuzu>l* makro) yang saat itu berkembang merupakan persoalan penting yang tidak bisa ditinggalkan.²⁸ 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 absolute. 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 beraksi dan reinterpetasi akan selalu terjadi disepanjang masa.

Dalam membangun teori penafsirannya, Nasr Hamid memandang sangat penting persoalan *al-siya>q* (konteks) dalam memproduksi makna. Menurutnya di dalam al-Qur'an terdapat beberapa level konteks, yaitu: konteks sosio cultural, konteks eksternal, konteks internal, konteks linguistic, 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 semiotika.²⁹ 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 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 linguistic ayat-ayat al-Qur'an dan mencari fakta-fakta sejarah yang mengelilinginya (*sabab al-Nuzul* makro dan *sabab al-Nuzul* mikro).
- Menentukan tingkatan makna teks.³⁰
- Menentukan makna asli teks (*The original Meaning*).
- Menentukan makna signifikansi (*significance*).
- Mengkontekstualisasikan makna historis dengan berpijak pada makna yang tidak terkatakan.³¹

²⁸ Ali Imron dkk, *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis.*, h. 125

²⁹ Moch Nur Ichwan "Meretas Kesarjanaan Kritis.", h. 90

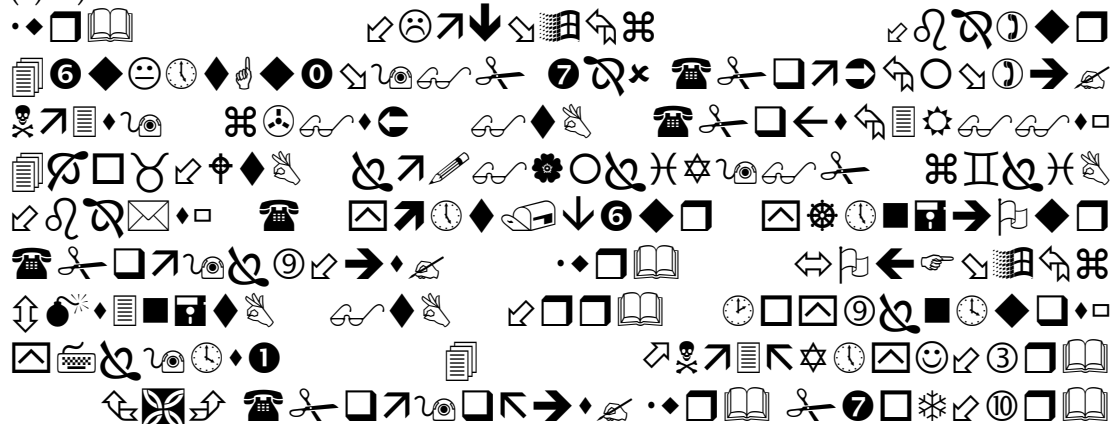
³⁰ Menurut Nasr Hamid, ada tiga tingkatan makna yang perlu diperhatikan dalam teks-teks keagamaan (al-Qur'an), tingkatan yang pertama adalah makna yang menuju kepada fakta-fakta historis, yang tidak dapat diinterpretasikan secara metaforis. Tingkatan yang kedua adalah suatu makna yang dapat diinterpretasikan secara metaforis. Dan tingkatan yang ketiga makna yang bisa diperluas berdasarkan atas "signifikansi" yang dapat diungkap dari konteks sosio cultural di mana teks itu berada. Lihat, Moch. Nur Ichwan "Meretas Kesarjanaan Kritis; Teori Hermeneutika Nasr Abu Zayd", (Jakarta: Teraju, 2003), h. 90

E. Poligami Perspektif Teori Hermeneutika Nasr Hamid Abu Zayd

Poligami adalah salah satu isu penting dalam pembaruan Islam dan gerakan feminisme, sebut saja Amina Wadud, Riffat Hassan, Nazaruiddin 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 holistic (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.³² Akan tetapi, makalah ini tidak akan panjang 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, (QS. an-Nisa'

(4): 3) :



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”.³³

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

³¹ Muammar Zayn Qadafy, Tesis; *Epistemologi Sabab Nuzul Makro.*, h. 87

³² Abdul Mustaqim dkk, *Studi al-Qur'an Kontemporer; Wacana baru Berbagai Metodologi Tafsir*, (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2002), h. 73

³³ Departemen Agama RI, *al-Quran dan Terjemahnya* (Cet. XIV, Jakarta: CV. Darus Sunnah, 2013), h. 78

Pertama, melihat konteks ayat 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.³⁴

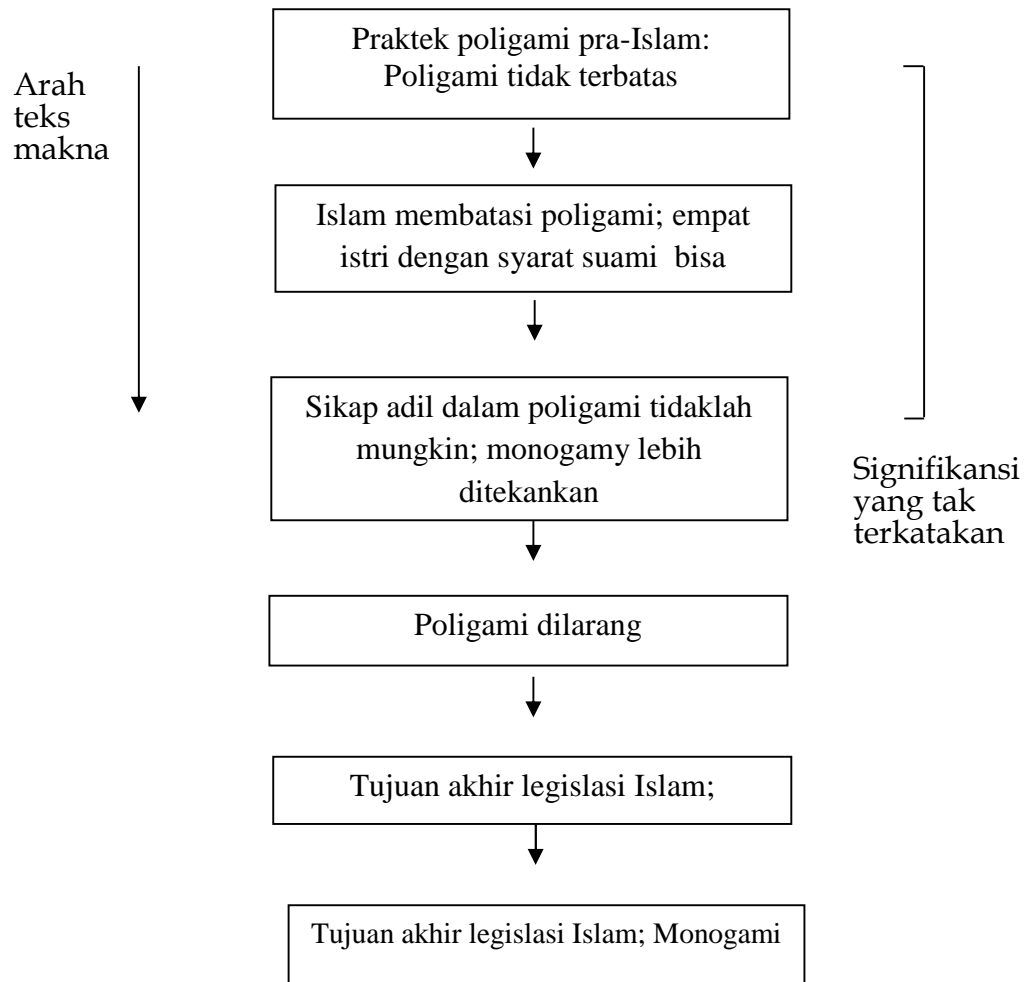
Langkah kedua, meletakkan teks dalam konteks al-Qur'an secara keseluruhan. Pada langkah ini, Nasr Hamid mencoba untuk menemukan makna yang "tak terkatakan" dalam al-Qur'an. Pada konteks poligami ini, Nasr Hamid membandingkan dua ayat yang cenderung saling menjelaskan, ia membandingkan surat an-Nisa ayat 3 dan an-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. an-Nisa ayat 3)*", *Dan kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil di antara isteri-isteri(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. an-Nisa ayat 129)*, Nasr Hamid menganalisis kedua ayat tersebut dengan analisis linguistic. Di dalam ilmu linguistic 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 linguistic sebagai *adad syarth*. Dan kata adil pada ayat yang pertama adalah *fi'il syarth*, dan kata "seorang" adalah sebagai *jawab syarth*, kemudian ditegaskan oleh ayat sesudahnya (an-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"³⁵

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.³⁶

³⁴ Moch. Nur Ichwan "Meretas Kesarjanaan Kritis.", h. 139

³⁵ Moch. Nur Ichwan "Meretas Kesarjanaan Kritis.", h. 140

³⁶ Moch. Nur Ichwan "Meretas Kesarjanaan Kritis.", h. 142



F. Kesimpulan

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-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-Khuli, Amin, *Metode Tafsir Sastra* Yogyakarta: Adab Press, 2004
- Amal, Taufik Adnan, *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'an*, Ciputat: Alvabet, 2013
- Departemen Agama RI, *al-Quran dan Terjemahnya*, Jakarta: CV. Darus Sunnah, 2013
- Ghazali, 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
- Manna' Khalil al-Qatta'n, *Mabahnya Ulu al-Qur'an* terj. Mudzakkir Jakarta: Litera Antar Nusa, 2007
- 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, Tesis; *Epistemologi Sabab Nuzul Makro (Studi atas Metodologi Tafsir Kontekstual Kontemporer)*, Yogyakarta: UIN SUKA, 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, *Hermeneutika al-Qur'an Madzhab Yogya*, Yogyakarta: Islamika, 2003
- Syamsuddin, Sahiron, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, Yogyakarta: Nawasea Press, 2009
- Wijaya, Aksin, *Arah Baru Studi Ulum al-Qur'an; Memburu Pesan Tuhan dibalik Fenomena Budaya* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009
- Zayd, Nasr Hamid Abu, *Mafhum al-Nas* terj. Khoiron Nahdiyyin Yogyakarta: LKIS, 2005