

HERMENEUTIKA ALQURAN: MODEL INTERPRETASI NAŞR ḤĀMID ABŪ ZAYD

Muhammad Lutfi
Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya
bustanlutfi@gmail.com

Abstrack: This article discusses the methodology of reading the Qur'an initiated by Naşr Ḥāmid Abū Zayd. As part of Islamic discourse, especially in the Qur'an, Naşr Ḥāmid's approach has sparked various productive discussions in the academic world. The approach of Naşr Ḥāmid does not only contain its own characteristics, more than that, it is possible to produce an understanding, which at a certain point, has a power of social transformation. Two important issues as an example of the results of the approach are provided with some analyses on the matter of inheritance and slavery. It then must be understood in various aspects and contexts, and thus prompted to emerge an ideal egalitarian community. In this, Naşr Ḥāmid calls his hermeneutic approach as dialectics between *ma'nā* and *maghẓā*.

Keywords: The Qur'anic hermeneutics, Methodology, *Ma'nā*, *Maghẓā*, Naşr Ḥāmid Abū Zayd.

Abstrak: Isu utama yang dibahas dalam artikel ini adalah metodologi yang dikembangkan Naşr Ḥāmid Abu Zayd untuk membaca Alquran. Sebagai bagian dari diskursus keislaman, terutama di bidang Alquran, pendekatan Naşr Ḥāmid telah memantik berbagai diskusi produktif di dunia akademik secara internasional. Pendekatan Naşr Ḥāmid tidak hanya mengandung karakteristik tersendiri, lebih dari itu dengan pendekatan tersebut dimungkinkan untuk menghasilkan pemahaman yang—pada titik tertentu—memiliki daya tranformasi sosial. Dua isu penting sebagai contoh hasil pendekatan itu adalah perihal waris dan perbudakan, yang harus dipahami dalam berbagai segi dan konteksnya, dengan demikian akan muncul kesimpulan dengan nilai egaliter. Naşr Ḥāmid menggunakan pendekatan hermeneutika yang ia sebut dengan dialektika *ma'nā* dan *maghẓā*.

Kata kunci: Hermeneutika Alquran, Metodologi, *Ma'nā*, *Maghẓā*, Naşr Ḥāmid Abū Zayd.

Pendahuluan

Kajian studi Alquran mutakhir menampilkan titik semarak yang gemilang: mulai dari mengkaji ulang, dengan model pembacaan baru, terhadap konsep yang telah dianggap matang, hingga usaha untuk mengembangkan pendekatan metodologis terhadap Alquran. Mencermati perkembangan tersebut, Gabriel Said Reynold menyatakan bahwa “The golden age of Qur’anic studies has arrived [masa keemasan kajian Alquran telah tiba].”¹ Fenomena kajian baru tersebut muncul antara lain sebagai konsekuensi logis dari kecenderungan, meminjam istilah Amin Abdullah, pemikiran keagamaan yang bersifat kritis.² Nama yang cukup terkenal masuk dalam spektrum kajian kontemporer terhadap Alquran ini adalah Naṣr Ḥāmid Abū Zayd.

Melalui pendekatan yang ia kenalkan, Naṣr Ḥāmid memiliki daya transformasi akademik di dunia internasional, dan memunculkan konklusi baru bagi wacana keagamaan dunia Islam yang cukup menuai kontroversi. Beberapa respon atas pemikirannya, baik yang setuju maupun menyanggah, terkumpul dalam buku *al-Islamīyah wa Naṣr Ḥāmid Abū Zayd* sebanyak tujuh volume.³ Pendekatan yang ia rumuskan, di satu sisi, dipengaruhi oleh paradigma hermeneutika barat, dan pendekatan linguistik yang dirumuskan gurunya, Amīn al-Khulī, pada sisi yang lain. Pada titik ini, ia mensintesis kedua sebagai cara untuk menafsirkan Alquran. Karakteristik hermeneutika Naṣr Ḥāmid adalah pada pendekatan linguistik. Inilah yang kemudian menjadikan interpretasi Naṣr Ḥāmid berbeda dengan pembaharu lain, seperti Fazlur Rahman.

Titik penting Naṣr Ḥāmid selain rumusan tentang aspek metodologis adalah paradigma Naṣr Ḥāmid tentang Alquran. Misalnya, bahwa Alquran, sebagaimana karya kesusatraan pada umumnya, merupakan teks “biasa”, yang dapat didekati secara leluasa tanpa kungkungan dan determinasi dogmatis. Paradigma inilah, di

¹ Gabriel Said Reynold (ed.), *New Perspectives on the Qur’ān: The Qur’ān in its historical context 2* (London and New York: Routledge, 2011), 2.

² Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Post Modernisme* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995), 30. Lihat juga Muhammad Fuad Abdillāh, “Antropologi Teologis Hasan Hanafi Dan Relevansinya Dalam Dunia Pendidikan”, dalam Toeti Heartu Noerhadi (ed.), *Berpijak pada Filsafat: Kumpulan Sinopsis Disertasi Program Pascasarjana Filsafat Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya UI* (Depok: Komunitas Bambu, 2013), 377.

³ Moch Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur’an: Teori Hermeneutika Nashr Hamid Abu Zayd* (Jakarta: Teraju, 2003), 24.

antara beberapa cara pandang lain, yang cukup determinan mempengaruhi cara ia merumuskan metodologi baru. Selain itu, melalui pendekatan yang ia bangun, Naṣr Ḥāmid berupaya menghindari dari penafsiran yang ia sebut dengan *tabwīn*: ideologisasi dan subjektifikasi dalam pembacaan teks,⁴ yang banyak ditemui dalam produk tafsir pada era sebelumnya.

Hermeneutika Naṣr Ḥāmid memiliki orientasi untuk melahirkan pemaknaan yang sesuai dengan semangat zaman. Proses pendekatan Naṣr Ḥāmid, dengan demikian, menghindari kecenderungan terjebak pada makna literal teks, yang dapat mereduksi berbagai konteks di balik teks itu sendiri. Maka, menjadi menarik melihat bagaimana hermeneutika Naṣr Ḥāmid secara konseptual-operasional, dan melihat beberapa “produk penafsiran” baru yang dihasilkan dengan pendekatan tersebut, terutama yang menyangkut diskursus relasi Alquran dengan dunia sosial. Berkaca pada hal tersebut, tulisan ini akan mengambil fokus tentang model interpretasi Naṣr Ḥāmid Abū Zayd.

Sketsa Biografi Naṣr Ḥāmid Abū Zayd

Naṣr Ḥāmid lahir pada tanggal 10 Juli tahun 1943 di desa Qahāfah dengan nama lengkap Naṣr Ḥāmid Rizq Abū Zayd. Naṣr Ḥāmid tumbuh dalam lingkungan keluarga yang memiliki tradisi kuat mengajarkan pengetahuan agama.⁵ Pada keluarga ini, pembentukan karakter awal Naṣr Ḥāmid cukup berpengaruh: ia hafal Alquran semenjak usia delapan tahun dan karena itu ia dipanggil Shaykh Naṣr semenjak kecil, terutama oleh kawan dekatnya.⁶ Pada usia 11 tahun, gerakan *Al-Ikhwān al-Muslimūn* tersebar nyaris di keseluruhan Mesir dan Naṣr Ḥāmid menjadi bagian gerakan ini kala itu.⁷ Karena gejolak politik, dan keanggotaan Naṣr Ḥāmid pada gerakan yang dipimpin Sayyid Quṭb ini, ia pernah masuk penjara selama sehari yang kemudian dibebaskan dengan alasan masih di bawah umur. Fase ini

⁴ Mun'im Sirry, *Tradisi Intelektual Islam: Rekonfigurasi Sumber Otoritas Agama* (Malang: Madani, 2015), 17.

⁵ Ichwan, *Meretas Kesarjanaan*, 15.

⁶ Moch. Nur Ichwan, “Al-Qur’an Sebagai Teks,” dalam *Studi al-Qur’an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*, ed. Abdul Mustaqim & Sahiron Syamsudin (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002), 150.

⁷ Ichwan, *Meretas Kesarjanaan*, 15.

menjadi perkenalan awalnya dengan karya-karya Sayyid Quṭb yang coraknya bertumpu pada kampanye keadilan sosial.⁸

Naṣr Ḥāmid memulai pendidikan formal tingkat dasar pada tahun 1951 di Ṭaṇṭā. Setelah lulus, ia menghendaki pendidikan menengah umum, namun ayahnya tidak setuju, ia dianjurkan mengambil pendidikan kejuruan dengan spesifikasi teknologi, agar memudahkan untuk mendapat pekerjaan.⁹ Di usia 14 tahun, Naṣr Ḥāmid harus bekerja paruh waktu untuk membantu ekonomi keluarga, karena ayahnya yang meninggal. Setelah lulus dari sekolah teknik Ṭaṇṭā, pada tahun 1960, ia bekerja sebagai seorang teknisi elektronik pada organisasi komunikasi nasional di Kairo hingga tahun 1972. Meski demikian, Naṣr Ḥāmid tetap memiliki kegemaran dalam disiplin keilmuan lain, terutama pada bidang kritik sastra di mana ia terus mengasah kemampuan akademiknya. Empat tahun bekerja pada organisasi tersebut, Naṣr Ḥāmid berhasil menerbitkan tulisannya di jurnal *Al-Ādāb* yang dipimpin Amīn al-Khūlī. Pada usia ini, Naṣr Ḥāmid juga menaruh ketertarikan pada ideologi sosialis, ideologi yang populer di Mesir pada abad ke-20.

Dua tahun setelah penerbitan tulisan itu, sembari tetap bekerja, Naṣr Ḥāmid memulai studi pada tingkat perguruan tinggi dengan fokus kajian Sastra Arab di Universitas Kairo. Studi ini berhasil ia selesaikan dengan predikat *Cum Laude* pada tahun 1972. Atas prestasi ini, ia diangkat menjadi asisten dosen. Pekerjaan inilah yang menjadi persentuhan awalnya dengan studi Alquran: kebijakan kampus mengharuskan asisten dosen mengambil Studi Islam sebagai riset utama di bidang magister dan doktoral.¹⁰ Ia kemudian mulai mengkaji Alquran dan beberapa masalah metodologis dalam penafsiran Alquran. Pada tahun 1977, Naṣr Ḥāmid menyelesaikan studi pada tingkat magister dan lulus dengan predikat *Cum Laude*, dengan tesis yang berjudul, *Al-Ittijāh al-'Aql fī al-Tafsīr: Dirāsāt fī Qaḍīyat al-Majāz fī al-Qur'ān 'ind al-Mu'taẓilab*. Setelah meraih gelar magister, ia menjadi dosen dan mengajar pada bidang sastra. Ketika ia menjadi *fellor* pada tahun 1978 di Centre for Middle East Studies, Universitas Pennsylvania, Amerika Serikat, Naṣr Ḥāmid mulai bersentuhan dengan

⁸ Ibid., 16.

⁹ Abdurrahman Kasdi dan Hamka Hasan, *Menalar Firman Tuhan: Wacana Majaz dalam al-Qur'an menurut Mu'taẓilab* (Bandung: Mizan, 2003), 7.

¹⁰ Ichwan, *Meretas Kesarjanaan*, 17.

ilmu-ilmu sosial, humaniora, dan hermeneutika.¹¹ Pada periode ini, ia menulis artikel pertama tentang hermeneutika.

Naṣr Ḥāmid mendapat gelar Ph.D pada tahun 1981, di bidang studi Islam dan sastra, dengan judul disertasi: *“Falsafat al-Ta’wīl: Dirāsāt fī Ta’wīl al-Qur’ān ‘ind Muḥy al-Dīn Ibn ‘Arabī”*. Dalam karya ini ia membangun argumen bahwa terdapat kecenderungan penafsiran Alquran yang disesuaikan dengan pra-konsepsi penafsir. Jika pada karya tesis ia menunjukkan hal tersebut dilakukan oleh kelompok Muktazilah, pada tulisan disertasi ini, kecenderungan itu dilakukan oleh kalangan sufi, yakni Ibn ‘Arabī. Menurut Naṣr Ḥāmid, hasil penafsiran Ibn ‘Arabī termasuk produk sejarah, di mana Alquran berdialog dalam ruang sejarah penafsir. Andalusia, atau Spanyol, di mana tempat Ibn ‘Arabī tumbuh adalah tempat bertemunya berbagai suku dan ras, bahkan agama. Ibn ‘Arabī ingin menyatukan semua elemen ini dalam satu rumpun, dengan menggambarkan bahwa Islam adalah agama cinta dan agama dengan iman terbuka yang mencakup iman-iman lain, seperti Yahudi, Kristen, dan agama lain.¹²

Setelah menulis beberapa karya di atas, yang berorientasi kritik terhadap para intelektual terdahulu, Naṣr Ḥāmid terus menyuarakan pemikiran yang dinilai progresif oleh garis pembaharu, dan dinilai mengancam bagi golongan konservatif. Melalui metode pembacaan yang ia rumuskan, Naṣr Ḥāmid menyimpulkan beberapa poin yang cukup kontroversial, seperti semangat monogini dalam Alquran, kesetaraan waris bagi laki-laki dan perempuan, jin hanyalah mitos, dan sebagainya. Atas produk-produk tersebut ia dilaporkan dengan tuduhan pelecehan agama dan diberi label murtad oleh kelompok Muslim ortodoks.¹³

Pangkal soalnya bermula ketika Naṣr Ḥāmid mengajukan beberapa karya, yang beberapa karya tersebut ia tulis selama menjadi profesor tamu di Jepang, untuk jabatan profesor di Universitas Kairo. Salah satu karya itu adalah *Naqd al-Khitāb al-Dīmī*. penilaian negatif

¹¹ Naṣr Abū Zayd, “The Case of Abu Zaid”, dalam *Index on Censorship* 4 (1996), 32.

¹² *Ibid.*, 33.

¹³ Wasid, “Meretas Hegemoni Tafsir Bias Gender Persepektif Naṣr Ḥāmid Abu Zaid”, dalam M. Faisal dkk, *Pemikiran Islam Kontemporer: Sebuah Catatan Ensiklopedis* (Surabaya: Pustaka Idea, 2011), 335.

digencarkan oleh salah satu panitia penguji, ‘Abd al-Ṣabūr Shāhīn.¹⁴ Proses pengadilan Naṣr Ḥāmid berlangsung di Giza, yang merupakan pengadilan tingkat pertama. Pengadilan ini memutuskan Naṣr Ḥāmid murtad dan harus menceraikan istrinya, Ibtihāl Yūnis. Sepanjang 1992-1995 berlangsung polemik tersebut, beberapa respon atas kasus maupun pemikiran Naṣr Ḥāmid telah dikumpulkan sebanyak tujuh volume. Pada tahun 1995 Naṣr Ḥāmid memperoleh gelar profesor penuh, setelah diuji oleh panitia baru. Namun ia memilih untuk meninggalkan Mesir dan menetap di Belanda. Di negara yang baru ditinggali ini, Naṣr Ḥāmid menjadi profesor tamu di Universitas Leiden.¹⁵

Selama karir intelektualnya, Naṣr Ḥāmid telah menulis banyak karya, bukan hanya untuk orientasi akademik, namun tujuan keilmuan sebagaimana mestinya seorang cendekiawan. Karya Naṣr Ḥāmid, selain yang telah di sebut sebelumnya, antara lain: *Majbūm al-Naṣṣ: Dirāsāt fī ‘Ulūm al-Qur’ān, Ishkālīyāt al-Qirā’ah wa Aliyat al-Ta’wīl, Al-Mar’ah fī Khibāb al-‘Azmah, Damā’ir al-Khanf: Qirā’ah fī Khibāb al-Mar’ah, Al-Khilāfah wa Sulṭat al-Ummah*, dan masih banyak buku dan karya ilmiah lain, baik yang ditulis dalam Bahasa Arab maupun Bahasa Inggris, di mana jumlahnya tidak kurang dari 60-an karya.

Konstruksi Konsep Hermeneutika Naṣr Ḥāmid Abū Zayd

1. Alquran Sebagai Teks dan Produk Budaya

Dari sekian banyak pemikir keislaman modern, Naṣr Ḥāmid tergolong pemikir garda depan dalam mengartikulasikan isu keterciptaan Alquran, yang secara genealogis, sudah diperdebatkan sejak abad ke dua hijriah. Isu keterciptaan itulah yang erat kaitannya dengan diskursus “tekstualitas Alquran”. Diskusi ulama terdahulu bertolak pada pertanyaan: “Apakah Alquran merupakan kalam Allah yang eternal dan tidak diciptakan atau kalam Allah yang diletakkan dalam bahasa manusia, dengan kata lain, ia diciptakan?”¹⁶ Kelompok yang meyakini penciptaan Alquran digaungkan oleh Muktazilah, yang

¹⁴ Polemik dengan Shāhīn ini diceritakan Naṣr Ḥāmid di beberapa kesempatan, antara lain dalam pengantar bukunya. Lebih lanjut lihat Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Al-Tafkīr fī Zaman al-Takfīr* (Kairo: Maktabat al-Madbūli, 1995), 9-11.

¹⁵ Zaid, “The Case”, 36; John Cooper, dkk., *Pemikiran Islam Dari Sayyid Ahmad Khan Hingga Naṣr Ḥāmid Abu Zayd*, terj. Wakhid Nur Effendi (Jakarta: Erlangga, 2002), v.

¹⁶ Sirry, *Tradisi Intelektual*, 14.

pernah menjadi mazhab resmi dinasti Abbasiyah,¹⁷ di mana kelompok ini berhadapan dengan Ash'ariyah, sebuah mazhab yang berkeyakinan bahwa Alquran sebagai kalam Allah tidak diciptakan.

Implikasi keterciptaan tersebut bagi Naṣr Ḥamīd menjadi salah satu legitimasi bahwa Alquran merupakan sebuah teks. Karenanya ia selalu membuka diri untuk ditafsir sebagaimana teks pada umumnya. Sedangkan penolakan terhadap tekstualitas Alquran memaksa orang untuk berpegang teguh pada makna teks yang tetap dan tunggal, dan hanya dapat diakses oleh orang yang mengklaim status pembela dan penyelamat Islam. Akibatnya, muncul pandangan negatif terhadap mereka yang menegaskan historisitas dan tekstualitas Alquran yang kemudian dianggap akan mengacaukan benteng ulama. Dengan kata lain, mereka dipandang telah melanggar otoritas ulama tertentu yang bagi mereka tidak boleh dipersoalkan.¹⁸ Dalam hal ini Naṣr Ḥamīd berkomentar dalam *Divine Attributes in the Qur'an*, sebagaimana dikutip Mun'im Sirry:

“Jika Alquran tidak eternal (abadi), ia diciptakan dalam konteks tertentu, dan pesan yang dikandungnya juga harus dipahami dalam konteks itu, pandangan ini membuka untuk reinterpretasi hukum agama, karena firman tuhan mesti di pahami menurut semangatnya, bukan lafadnya, konsekuensi lebih lanjut adalah setiap orang memiliki peran penting dalam menafsirkan dan mengaplikasikan hukum. Jika pada pihak lain, firman Tuhan bersifat eternal, tidak diciptakan, dan tidak bisa berubah, maka gagasan reinterpretasi dalam situasi baru menjadi sesuatu yang diharamkan dan dikutuk. Tidak ada perbedaan antara lafad dan semangat hukum Tuhan, dan hanya ulama tertentu yang memiliki peran penting dalam menjaga dan mempertahankannya.”¹⁹

Lebih lanjut, Naṣr Ḥamīd berpandangan bahwa Alquran secara internal telah melukiskan dirinya sebagai *risālah* (pesan), dan *risālah* mempresentasikan hubungan komunikasi antara pengirim dan penerima pesan melalui *code* atau sistem bahasa. Namun, karena pengirim pesan dalam konteks Alquran tidak mungkin dijadikan objek kajian ilmiah, maka wajar bila pintu masuk bagi kajian teks Alquran adalah realitas dan budaya: realitas yang mengatur gerak manusia

¹⁷ Lihat Philip K. Hitti, *History of the Arabs*, terj. R. Cecep (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2010), 542.

¹⁸ Sirry, *Tradisi Intelektual*, 17.

¹⁹ Ibid.

sebagai sasaran teks dan mengatur penerima teks pertama, yakni Rasulullah, dan budaya yang menjelma dalam bahasa.²⁰

Bertolak dari pemahaman tersebut, bagi Naṣr Ḥamīd, sebuah kajian harus bermula dari fakta empiris yang disertai dengan Analisa fakta-fakta yang ada. Dengan demikian, sebuah telaah diharapkan mampu sampai pada pemahaman ilmiah terhadap fenomena teks. Dari titik inilah, awal mula ia masuk ke dalam pintu gerbang kajian teks Alquran, yaitu dengan menempatkan Alquran sebagai produk budaya. *Pertama*, bahwa teks terbentuk dalam realitas budaya dalam rentang waktu lebih dari 20 tahun, dan pemilihan Allah terhadap bahasa Arab menunjukkan bahwa wahyu tidak berangkat dari ruang kosong, sebab bahasa adalah perangkat sosial yang paling penting dalam menangkap dan mengorganisasi dunia. *Kedua*, dalam tahap ini, Alquran kemudian mentransformasikan diri sebagai produsen budaya, karena ia menampakkan wacana hegemonik yang menjadi landasan dan acuan bagi teks-teks keagamaan yang lain.²¹

Kajian Naṣr Ḥamīd terhadap teks Alquran pada dasarnya berangkat dari sejumlah fakta di sekitar Alquran itu sendiri yang dibentuk oleh peradaban Arab. Artinya, sebelum Alquran turun, realitas budaya Arab sudah ada. Teks agama tidak pernah terpisah dari struktur budaya tempat ia terbentuk, teks terkait langsung dengan ruang dan waktu dalam pengertian sosiologis dan historis.²² Selain itu, perjalanan turunnya Alquran sejak pertama kali hingga akhir tidak bisa dilepaskan dari realitas dan budaya yang ada, hal ini bisa dilihat dari adanya *asbāb al-nuzūl* yang selalu berkait erat dengan fakta sosial yang melatarinya. Berangkat dari gagasan inilah, ia kemudian berpendapat bahwa teks adalah produk budaya, termasuk teks Alquran yang proses divinasinya (*divinizing*) telah menjelma ke dalam struktur bahasa Arab.

Aspek lain yang terkait dengan keberadaan Alquran sebagai produk budaya adalah bahwa teks Alquran bukan teks tunggal, melainkan teks plural yang mencakup berbagai aspek: teks hukum, filsafat, sastra, sejarah, dan lainnya, sebagaimana pluralitas level

²⁰ Naṣr Ḥamīd Abu Zaid, *Tekstualitas Al-qur'an: Kritik Terhadap Ulumul Qur'an*, terj. Khoiron Nahdliyyin (Yogyakarta: IRCiSoD-Lkis, 2016), 19.

²¹ Ibid. Lihat juga Abd Moqsih Ghazali, Luthfi Assyaukani, Ulil Absar-Abdalla, *Metodologi Studi Al-Qur'an* (Jakarta: Gramedia, 2009), 117.

²² Naṣr Ḥamīd Abu Zaid, *Teks Otoritas Kebenaran*, terj. Sunarwoto Dema (Yogyakarta: LKis, 2003), 113.

konteks tertentu bagi makna dari setiap bagiannya, dalam hal ini Naṣr Ḥāmid mengatakan, sebagaimana dikutip Ichwan:

“Dan pluralitas teks di dalam struktur teks Alquran ini pada satu sisi merupakan hasil dari konteks budaya yang memproduksi teks, karena ia terdiri dari unsur-unsur yang sama antara teks Alquran dan teks budaya secara umum, dan teks syair secara khusus.”²³

Dalam konteks budaya inilah Naṣr Ḥāmid mengatakan bahwa Alquran adalah teks linguistik, teks historis, dan teks manusiawi. Dan ketiganya terangkum dalam keberadaan Alquran sebagai teks susastra. Karena itu, pendekatan sastra tidak akan pernah bisa meninggalkan aspek linguistik, historis, dan kemanusiaan teks, yang berangkat dari konteks budaya Arab abad ke tujuh.²⁴

Selain term *risālah*, menurut Naṣr Ḥāmid, ada beberapa terminologi lain yang diekspresikan Alquran untuk membangun konsepsi tekstualitasnya. *Pertama*, term *wahy*, yang secara semantik setara dengan perkataan Allah, tentu saja perkataan tersebut mengandung pesan yang juga terkait dengan kata *risālah*. Sebagai sebuah perkataan dan pesan, Alquran meniscayakan dirinya untuk dikaji secara tekstual.²⁵ *Kedua*, urutan surah dan ayat dalam Alquran tidak sama dengan urutan kronologis pewahyuan. Urutan kronologis pewahyuan menunjukkan historisitas teks. Sementara struktur dan urutan yang ada seperti sekarang ini, jelas merefleksikan tekstualitas Alquran. Genre spesifik dalam kajian ilmu Alquran, yaitu korelasi antar ayat dan surah (*ilm al-munāsabah bayn al-ayāt wa al-sumar*), dirumuskan untuk mengantarkan mufassir agar berinteraksi aktif dengan teks, karena dalam korelasi ini tersimpan kemungkinan-kemungkinan yang bisa terungkap dalam proses pembacaan.²⁶

2. Paradigma Historisitas Alquran

Diskusi mengenai historisitas Alquran adalah pelengkap dari tekstualitas yang sudah dibahas. Karenanya, historisitas di sini tidak bertujuan sebagai pembahasan tentang sejarah teks, namun lebih mengedepankan telaah Alquran pada sisi ontologisnya. Peristiwa pewahyuan sebagai titik awal dari lahirnya Alquran merupakan kata

²³ Ichwan, “Al-Qur’an Sebagai Teks,” 160.

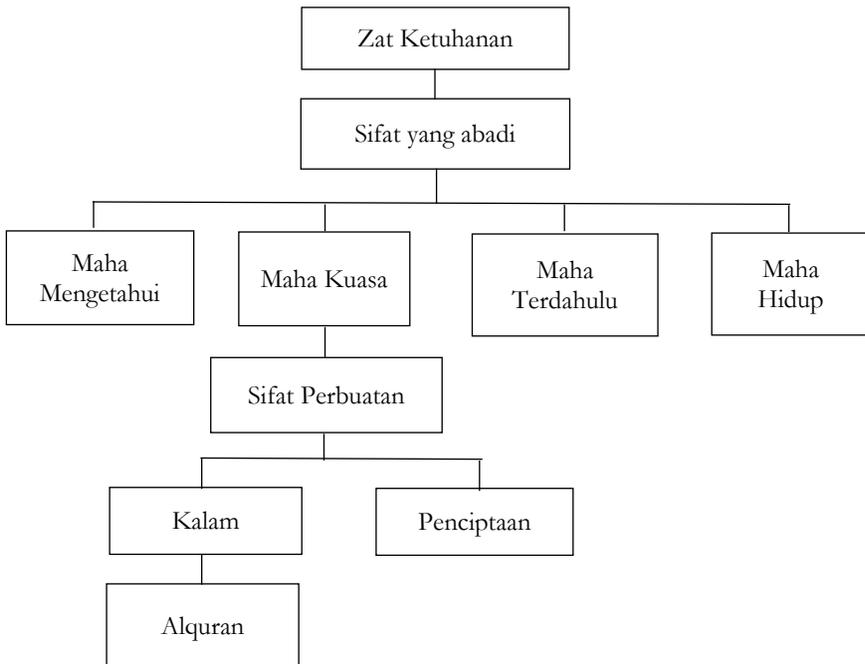
²⁴ Ibid., 160. Lihat juga Adnin Armas, *Metodoogi Bibel dalam Studi al-Qur’an: Kajian Kritis* (Jakarta: Gema Insani, 2005), 71.

²⁵ Ibid., 154; M. Nur Kholis Setiawan, *Al-Qur’an Kitab Sastra Terbesar* (Yogyakarta: eLSAQ, 2005), 60.

²⁶ Ichwan, “Al-Qur’an Sebagai Teks,” 154.

kunci dari inspirasi ilahi yang disampaikan kepada manusia melalui Rasulullah. Penggunaan Alquran dengan bahasa tertentu dari kaumnya, bahasa Arab, secara otomatis menandakan awal dari sifat kesejarahannya. Dalam kritisisme teks, posisi historisitas ini sangat signifikan untuk mengulas persoalan dari segi “peristiwa bahasa” dan sekaligus akan mempengaruhi pada “sistem pemaknaan” terhadap teks itu sendiri.²⁷

Sebagaimana telah disinggung pada pembahasan sebelumnya, bahwa masalah historisitas teks sebenarnya sudah menjadi perbincangan para intelektual muslim klasik, yakni Muktazilah dengan Ash‘ariyah tentang eksistensi teks. Apakah Alquran itu diciptakan dan memiliki sifat kebaruan, atau sebaliknya bersifat azali dan *qadim*? Dalam telaah ini, penulis tidak akan menjabarkan mengenai perdebatan terkait hal tersebut. Meski demikian, Naṣr Ḥāmid mengungkapkan bahwa apa yang dipahami oleh Muktazilah sebenarnya adalah cikal bakal dari konsep historisitas teks itu sendiri.²⁸ Secara skematik, pemahaman Muktazilah dapat digambarkan sebagai berikut:



²⁷ Hilman Latief, *Naṣr Ḥāmid Abu Zaid: Kritik Teks Keagamaan* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2003), 95.

²⁸ *Ibid.*, 96.

Konsep kalam Tuhan dalam skema di atas dikategorikan sebagai bagian dari sifat perbuatan Tuhan. Ini sekaligus menunjukkan juga kepada sifat kesejarahannya. Sebab, perbuatan itu berada dan merupakan realitas semesta yang diciptakan dan bersifat baru, dengan kata lain bersifat historis. Begitu juga dengan Alquran yang menunjukkan bentuk historisnya.²⁹ Untuk menjembatani pemikiran kedua mazhab tersebut, Naṣr Ḥāmid mendekatinya dengan sisi bahasa yang pernah dirumuskan oleh Ferdinand de Saussure.³⁰ Dalam hal ini, konsep *kalām* dibedakan dengan konsep *luḡbah*. Ide dasar tersebut tetap berasumsi bahwa inspirasi Alquran adalah Tuhan, akan tetapi ketika memasuki realitas semesta, wahyu tersebut tersejarahkan dan termanusiawikan oleh intervensi budaya dalam bingkai sistem keunikan bahasa.³¹

Lebih lanjut lagi, menurut Naṣr Ḥāmid, wahyu Tuhan sejak diturunkan kepada Nabi, telah mengalami transformasi dari statusnya sebagai suatu teks ilahi menjadi konsepsi manusia, karena ia berubah dari wahyu menjadi suatu ekspresi lisan maupun tulisan. Dari titik ini ia membuat distingsi antar teks metafisik dengan teks fisik. Keadaan teks suci yang orisinal bersifat metafisik sehingga sukar diketahui kecuali dengan apa yang disebut teks fisik, yaitu teks yang sampai pada manusia melalui dimensi kemanusiaan.³² Dengan kata lain, yang ingin disampaikan Naṣr Ḥāmid adalah ketika Alquran diwahyukan pada Nabi yang hidup di Jazirah Arab dengan segala budaya dan tradisinya, otomatis Alquran memasuki wilayah kesejarahan manusia, dan ketika ia memasuki wilayah kesejarahan manusia, maka keniscayaan bagi

²⁹ Ibid., 97.

³⁰ Prinsip linguistik Saussure dapat disederhanakan dalam enam poin: (1) Bahasa sebagai fakta sosial. (2) Sebagai fakta sosial ia menjadi kaidah yang menentukan gejala permukaan yang disebut *langue*. *Langue* termanifestasikan sebagai *parole*. (3) Bahasa adalah sistem dan struktur tanda-tanda, yang mempunyai satuan yang bertingkat. (4) Unsur di tiap tingkatan itu saling terkait: secara paradigmatis, sintagmatik. (5) Relasi antar unsur dan tingkatan itulah yang membangun bahasa. Relasi menentukan nilai, makna, pengerian (6) Bahasa dapat dikaji dengan pendekatan sinkronik dan diakronik. Lihat Rh. Widada, *Saussure Untuk Sastra: Sebuah Metode Kritik Sastra Struktural* (Yogyakarta: Jalasutra, 2009), 13-14. Lihat juga Naṣr Ḥāmid Abu Zaid, *Kritik Wacana Agama*, terj. Khoiron Nahdiyyin (Yogyakarta: LkiS, 2003), 211.

³¹ Latief, *Naṣr Ḥāmid*, 97.

³² Sirry, *Tradisi Intelektual*, 18.

Alquran untuk memakai struktur tata bahasa dan budaya Arab untuk menyampaikan misi risalahnya melalui Nabi Muhammad.³³

Mengenai teks metafisika tersebut, faktanya hingga sekarang tidak ada klaim dari pihak tertentu yang mengatakan memahami kehendak Tuhan secara absolut, dan teks fisik itulah yang menyampaikan kehendak Tuhan pada manusia. Namun, implikasi hermeneutika dari klaim epistemologis demikian memang berseberangan dengan konsepsi yang dominan dipahami oleh kaum Muslim. Klaim tersebut membuka jalan de-sakralisasi dalam pembacaan Alquran, karena Alquran ditempatkan sebagai teks terbuka sebagaimana semua korpus literatur.

Realitas historis dalam konsepsi Naṣr Ḥāmid tersebut, menurut Mun'im Sirry, dapat dijelaskan menggunakan sosiologi realis, bahwa dalam ruang kontestasi ideologis, berbagai kepentingan yang otonom (individu, kelompok, kelas) saling bersaing antar satu dengan lainnya untuk tujuan politik dan ekonomi jangka pendek. Logika ruang kontestasi ideologis tersebut berimplikasi, misalnya bahwa pemahaman Alquran yang benar harus dimulai dengan mendudukkannya pada situasi kontekstual dominasi Quraisy, dan kerenanya sebagai aparatur ideologi, ia memperkuat kelas masyarakat tertentu. Hal ini sesuai dengan pengamatan Naṣr Ḥāmid bahwa prinsip kedaulatan ilahi hanya menghasilkan kedaulatan orang-orang agama (*rijāl al-dīn*), manusia dengan bias dan pilihan ideologinya sendiri.³⁴

3. Formatisasi Konteks Alquran

Struktur teks dan produksi makna teks menurut Naṣr Ḥāmid tidak bisa lepas dari persoalan *siyāq* (konteks), kata *siyāq* meski berbentuk tunggal namun memiliki multi makna. Artinya, kata *siyāq* memiliki makna yang luas, tergantung konteks yang melingkupinya.³⁵ Hubungan teks dan konteks sebenarnya bersifat dialektis: teks menciptakan konteks, sebagaimana konteks menciptakan teks. Sedangkan makna muncul dari pergesekan antar keduanya. Konteks

³³ Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an: Tema-tema Kontroversial* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005), 101.

³⁴ Sirry, *Tradisi Intelektual*, 19.

³⁵ Mutamakkin Billa, "Qirā'ah Siyāqiyah Naṣr Ḥāmid Abū Zayd tentang Hak-hak Wanita dalam al-Qur'an," dalam *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadīth*, vol. 2, no. 2 (2012).

yang jamak tersebut jika dihadapkan pada teks, termasuk Alquran, setidaknya mempunyai lima tingkatan konteks, yang jika kelima konteks ini terlacak, akan sangat membantu proses interpretasi, lima konteks tersebut sebagai berikut:³⁶

a) Konteks Sosio-kultural

Suatu teks akan senantiasa menjadi bagian dari struktur budayanya. Dalam hal ini, konteks kultural pada teks kebahasaan ialah setiap perkara yang melampaui otoritas epistemologisnya sehingga memungkinkan terjadinya interaksi yang bersifat kebahasaan. Teks bahasa juga menggambarkan sumber kognitif tentang kemungkinan adanya komunikasi. Dengan kata lain, bahasa menggambarkan kumpulan aturan tradisi maupun konvensi masyarakat tertentu yang berawal dari tingkat suara atau bunyi yang memiliki makna, yang dimulai dari tingkatan akustik kemudian signifikasi atau pemaknaan. Karenanya, ketika proses pelacakan ini berlangsung, seseorang harus memastikan adanya transparansi keselarasan atau bertolak belakangnya logika antar penutur dan penerima pesan.

b) Konteks Eksternal (Pewacanaan)

Konteks eksternal menggambarkan percakapan atau hubungan komunikasi antara pembicara atau penyampai pesan dengan penerima pesan. Pada konteks eksternal, kita dapat melihat pengaruh dari para pewacana, tepatnya faktor sosio-psikologis yang mempengaruhi pewacana dan peristiwa pewacanaan Alquran. Menurut Naṣr Ḥāmid, konteks eksternal tidak dapat disederhanakan hanya kepada latar belakang turunnya ayat, atau karakter dan periode wacananya. Namun, terkait dengan aspek lain dari pewacana termasuk Rasulullah, yang dengan sendirinya dapat berada dalam kondisi psikologis yang berubah: senang, sedih, marah, kecewa.

c) Konteks Internal (Isi wacana)

Di dalam Alquran, menurut Naṣr Ḥāmid, terdapat banyak karakter wacana yang ditampilkan, yang pada satu sisi tertentu cukup berpengaruh terhadap pemaknaan. Misalnya, konten wacana yang berupa cerita, yang kadang-kadang, ayat berupa cerita itu terselip dalam ayat yang membahas mengenai “perintah” maupun “larangan”. Karakteristik konteks isi sangatlah jamak, mencakup anjuran, janji, perbedaan, bantahan, dan penyifatan.

³⁶ Latief, *Naṣr Ḥāmid*, 103-117.

d) Konteks Linguistik (Narasi)

Naṣr Ḥāmid menjelaskan bahwa konteks bahasa secara umum adalah analisa terhadap fenomena gaya bahasa pada tingkatan kalimat, seperti fenomena *al-taqdīm*, *al-ta'kḥīr*, *al-ḥadf*, *al-idmār*; balagh, hubungan antar kalimat, dan persoalan yang berkaitan dengan analisis kebahasaan secara umum. Menurutnya, analisis tersebut harus diperluas lagi demi menyingkap makna yang tersembunyi. Artinya, konteks bahasa tidak berusaha menyingkap makna gramatikal, lebih dari itu tujuannya adalah mengungkap makna yang tersembunyi dibalik teks. Makna tersembunyi tersebut juga berarti mencari makna terdalam untuk menyingkap hubungan saling berdesakan secara kuat antara sesuatu yang terdapat di luar konteks, hal ini menurut Naṣr dapat menggunakan semantik.

e) Konteks Pembacaan

Teks Alquran menurut Sayyidina Ali tidak berbicara, manusia yang membuatnya berbicara (memaknai), karenanya memahami respon para pembaca juga termasuk dari bagian dari sistem konteks yang memproduksi makna teks yang tidak hanya dipengaruhi oleh sisi eksternal belaka. Dengan kata lain, pembaca mempunyai relasi yang spesifik dengan teks dan konteksnya sendiri. Inilah yang nantinya mempengaruhi pergeseran, perubahan, dan pengembangan makna.

4. Pemaknaan Produktif Sebagai Prinsip Interpretasi

Naṣr Ḥāmid banyak menyinggung “interpretasi objektif”, meski dalam kenyataannya sangat sulit, agaknya karena ia melihat banyaknya pemaknaan³⁷ yang bercorak *taḥwīn*: ideologis serta subjektif dalam menafsirkan teks. Hal ini berbeda dengan apa yang ia sebut dengan *ta'wīl*: proses pembacaan kreatif terhadap teks dan melahirkan horison pemahaman atasnya karena didasarkan pada pertimbangan objektif. Meski Naṣr Ḥāmid juga menyadari sepenuhnya bahwa membaca sebuah teks, termasuk di dalamnya Alquran, tidak mungkin tanpa melalui pra-konsepsi. Karena setiap pembaca selalu dibayang-bayangi oleh berbagai latar historisnya. Namun dengan *ta'wīl*, pembaca diharapkan mampu mengarahkan konstruksi emosional serta

³⁷ Fejrian Yazdajird Iwanebel, “Pemaknaan al-Din dan al-Islam dalam *Qur'an A Reformist Translation*,” dalam *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadith*, vol. 7, no. 2 (2017).

individualnya untuk mampu menghasilkan pemahaman yang seobjektif mungkin.³⁸

Berkaitan lebih lanjut dengan interpretasi teks, Naṣr Ḥāmid membedakan Makna (*ma'nā*) dan signifikansi (*maghẓā*), dua term penting dalam konsep hermeneutikanya. Term itu, secara genealogis, diperkenalkan oleh E. D. Hirsch dalam wacana hermeneutika Barat. Menurut Hirsch, makna teks tidaklah berubah, yang berubah adalah signifikasinya. *Ma'nā* adalah apa yang dipresentasikan oleh sebuah teks; ia adalah apa yang dimaksud oleh penulis dengan menggunakan simbol-simbol bahasa tertentu, *maghẓā* adalah sesuatu yang digambarkan tanda-tanda. Dengan kata lain, makna adalah maksud awal yang dikehendaki penulis dengan menggunakan media bahasa. Sedangkan signifikansi adalah penamaan sebuah hubungan antara makna itu dengan seseorang, atau sebuah persepsi, situasi, bahkan sesuatu yang dapat terbayangkan.³⁹

Dengan demikian, makna adalah apa yang dipresentasikan teks dan signifikansi adalah hubungan antara makna dengan pembaca. Makna merupakan “arti kontekstual” yang tetap dan konsisten, sedangkan signifikansi memungkinkan untuk berubah. Seperti Hirsch, Naṣr Ḥāmid juga membedakan makna yang dikehendaki penulis (pengujar) dengan makna yang dipresentasikan oleh teks, dengan penekanan lebih pada makna yang dipresentasikan oleh teks. Dengan kerangka berpikir seperti ini, Naṣr Ḥāmid menggunakannya untuk menganalisis teks keagamaan dengan menitikberatkan pada makna produktif Alquran.⁴⁰

Namun, menurut beberapa muridnya seperti Nur Kholis Setiawan dan Moch Nur Ichwan, Naṣr Ḥāmid memformulasikan dengan produktif level makna, agar tidak stagnan dalam kerangka dualitas makna dan signifikansi di atas. Dia merumuskan ada tiga level makna dalam suatu pesan, yang inheren dalam teks keagamaan, tiga level tersebut adalah:⁴¹

- a. Makna yang hanya menunjuk pada bukti atau fakta historis, yang tidak dapat diinterpretasikan secara metaforis.

³⁸ Lihat Abu Zaid, *Kritik Wacana*, 116-121. Lihat juga Setiawan, *Al-Qur'an Kitab Sastra*, 46; Abd Kholid, “Pemikiran Naṣr Ḥāmid Abū Zayd tentang Fiqh al-Ta'wil wa al-Tafsir,” dalam *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadith*, vol. 4, no. 1 (2014).

³⁹ Ichwan, “Al-Qur'an Sebagai Teks,” 161.

⁴⁰ Setiawan, *Al-Qur'an Kitab Sastra*, 47.

⁴¹ Ichwan, “Al-Qur'an Sebagai Teks,” 162.

- b. Makna yang menunjuk pada bukti atau fakta sejarah dan dapat diinterpretasi secara metaforis.
- c. Makna yang bisa diperluas berdasarkan signifikansi yang diungkap dari konteks sosio-kultural di tempat di mana teks itu muncul. Pada level ini, makna harus diperoleh secara objektif, sehingga signifikansi dapat diturunkan darinya secara lebih valid, namun signifikansi tidak boleh mengacaukan makna. Makna bergantung pada teks, sementara signifikansi bergantung pada pembaca. Signifikansi memberikan ruang pada subjektivitas pembaca, yang kemudian dibimbing oleh makna yang objektif.

Lebih lanjut, interpretasi menurut Naṣr Ḥāmid adalah sebuah proses *decoding* atas teks, karena dinamika *decoding* linguistik yang spesifik dari teks Alquran menyebabkan proses *decoding* yang tak henti-henti. Namun, dalam proses *decoding* ini, penafsir harus mempertimbangkan makna sosio-kultural yang kontekstual, dengan menggunakan kritik historis sebagai analisis permulaan yang diikuti oleh analisis linguistik dan kritik sastra dengan memanfaatkan teori sastra. Dari sini akan diketahui level makna pesan teks itu. Jika suatu teks mempunyai level makna pertama, maka ia berhenti pada kritik historis, dan memperlakukan teks tersebut sebagai bukti historis. Bila makna teks mempunyai level kedua, maka dapat melangkah dari kritik historis ke kritik sastra dengan menganggap teks tersebut sebagai teks metafor. Dalam hal ini, kaitan antara makna metaforis dan makna hakiki (literal) harus tetap dijaga. Dalam kaitannya dengan level ke tiga, sebuah teks harus dicari signifikansinya yang diturunkan dari makna objektifnya.⁴² Seorang penafsir harus menemukan pesan baru dari pergerakan makna teks kepada signifikansinya di dalam konteks sosio-kultural. Dan penafsir harus menemukan arah teks dengan menganalisa transformasi dari makna ke signifikansi tersebut.

Naṣr Ḥāmid meyakini bahwa dengan menyadari perbedaan antara makna original dan signifikansi akan memproduksi sebuah interpretasi yang lebih valid. Setelah itu analisis diarahkan juga kepada hal-hal yang “tidak terkatakan” (*maskūt ‘anh*) yang secara konseptual dibedakan dari signifikansi. Jika signifikansi masih terkait dengan makna, maka sesuatu yang “tak terkatakan” muncul dari proses pembacaan dengan memperhatikan arah “keinginan” teks yang dibaca.⁴³ Adapun

⁴² Ichwan, *Meretas Kesarjanaan*, 101.

⁴³ *Ibid.*, 102.

interpretasi yang Naṣr Ḥāmid tawarkan, dapat disimpulkan sebagai berikut:⁴⁴

- a. Mengumpulkan ayat sebagaimana tafsir tematik, ayat yang setema dipertimbangkan, dengan tetap menghargai kekhasan masing-masing ayat.
- b. Menganalisis ayat tersebut untuk dilihat level maknanya, apakah ia menunjuk pada bukti atau level historis dan dapat diinterpretasikan secara metaforis; ataukah makna itu dapat diperluas berdasarkan signifikansi yang dapat diungkap dari konteks sosio-kultural di mana teks itu berada. Dari proses ini akan terlihat makna asli dan signifikansinya.
- c. Memperhatikan arah teks yang dibaca. Untuk melihat arah teks ini, diperlukan pengetahuan mengenai konteks penurunan ayat, mana yang diturunkan lebih awal, secara kronologis.
- d. Mencari aspek-aspek yang tak terkatakan di dalam teks itu. Ini dapat diperoleh dari keseluruhan proses pembacaan teks, yang harus dilakukan berkali-kali, dengan mempertimbangkan arah teks. Di sini pun kritik historis dan analisis linguistik-sastrawi digunakan secara serentak dalam proses pembacaan.

5. Penerapan Hermeneutika Naṣr Ḥāmid

Tidak seperti Fazlur Rahman yang setidaknya memiliki karya khusus tentang penafsiran, seperti *Major Themes of the Quran*, tulisan Naṣr Ḥāmid tentang aplikasi hermeneutiknya tersebar di berbagai tulisannya, terutama dalam karya *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī*. Dalam buku tersebut, salah satu tema yang disorot Naṣr Ḥāmid adalah hak waris wanita, dengan penjelasan dari QS. al-Nisā' [4]: 7 dan 11 berikut:

لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا

“Bagi laki-laki ada bagian dari harta peninggalan ibu-bapak dan kerabatnya, dan bagi wanita ada hak pula dari peninggalan ibu-bapak kerabatnya, baik sedikit atau banyak menurut bagian yang telah ditetapkan”.

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ مِثْلِ الْأُنثَيَيْنِ

“Allah mewasiatkan bagimu tentang (hak pewarisan) anak-anakmu, yaitu bagian seorang laki-laki sama dengan bagian dua perempuan...”.

⁴⁴ Ibid., 104-105.

Merujuk pada ayat di atas, beberapa hal yang harus dipertimbangkan adalah:⁴⁵

a. Konteks ayat

Pertama, Alquran sebenarnya memperkuat hubungan antar sanak saudara, anak yatim, dan orang miskin yang dalam hukum waris tradisional tidak memiliki waris, dengan memberikan kepada mereka sebagian warisan, jika mereka datang saat pembagian waris. *Kedua*, Alquran menekankan bahwa hubungan klan bukanlah hubungan kemanusiaan yang paling penting sebagaimana yang dipahami orang pra Islam.

b. Analisis konteks sosio historis

Analisis yang Naṣr Ḥāmid lakukan adalah mengenai kedudukan wanita masa pra-Islam. Masa itu, perempuan tidak mempunyai hak untuk memiliki. Karena tidak produktif, perempuan dan anak kecil tidak mendapat warisan, sebaliknya dua golongan tersebut dapat diwariskan layaknya barang. Hal tersebut antara lain dilatarbelakangi oleh budaya Arab, bahwa golongan yang tidak turun dalam medan perang tidak layak mendapat waris.⁴⁶ Dalam konteks kebudayaan semacam ini, Alquran menyatakan bahwa perempuan mendapatkan warisan setengah dari bagian laki-laki, bahkan mempunyai hak untuk mendapatkan *kalālah*.

c. Analisis level makna dan signifikansi

Menurut Naṣr Ḥāmid, signifikansi dari ayat tersebut dapat diperoleh dengan mengkaji ayat tersebut secara linguistik. Ia sependapat dengan tesis ‘Abduh yang mengatakan bahwa, frasa “*li al-dhakar mithl haṣṣ al-unthayayn* (bagi laki-laki bagian yang sebanding dengan dua perempuan)” harus dipahami dengan farasa sebelumnya “*yūsīkum Allāb fī awlādikum*”. Frase pertama adalah kalimat yang menjelaskan dari frase kedua. Ini merupakan deklarasi tentang dihapuskannya sistem pewarisan pra-Islam. Dari konteks ini, ‘Abduh berkesimpulan bahwa bagian perempuan ditetapkan atas kesepakatan secara wajar.⁴⁷ Menurut Naṣr Ḥāmid, analisis bagian waris dari ‘Abduh menunjukkan makna yang diturunkan dari struktur linguistik teks. Makna ini mempunyai signifikansi penting dalam konteks sosio historis dalam masyarakat patriarkhi, seperti Arab, di mana kelelakian merupakan ukuran prinsip nilai. Signifikansinya adalah bahwa Alquran

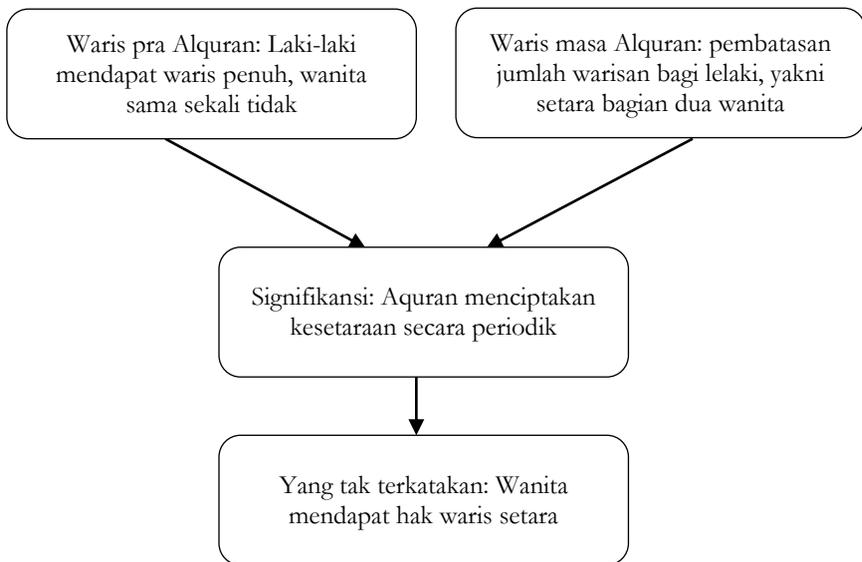
⁴⁵ Ichwan, *Meretas Kesarjanaan*, 145-148.

⁴⁶ Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Naqd al-Khiṭāb al-Dīmī* (Mesir: Sīnā li al-Nashr, 1994), 224.

⁴⁷ Ichwan, *Meretas Kesarjanaan*, 146.

bertujuan untuk menciptakan kesetaraan bagi laki-laki dan perempuan secara bertahap.

Argumen lain yang dikemukakan adalah, jika waris masa pra-Islam timpang karena masalah produktifitas wanita tidak ada, maka melihat kondisi hari ini yang sudah berubah seharusnya juga ada perubahan hukum. Apalagi, frase “*li al-dhakar mithl bazz al-unthayayn*” secara bahasa menggambarkan penekanan bagian laki-laki dahulu kemudian perempuan, artinya Alquran melakukan terobosan baru dengan membatasi waris pria yang sebelumnya tak terbatas karena adanya pembagian dengan wanita. Bagi Naṣr Ḥāmid, level makna ketiga tepat untuk diskursus waris ini. Secara praktis, pemaknaan waris tersebut dapat digambarkan sebagai berikut:



Selain masalah waris, isu lain yang terdapat dalam kitab *Naqd al-Khiṭāb al-Dīmī* adalah persoalan budak. Secara faktual, pada masa kontemporer, sistem sosial perbudakan telah dihapuskan, namun secara teoritik, Alquran masih menyisakan pembahasan tentang budak, karena pada masa itu perbudakan adalah praktik yang lazim dilakukan. Misalnya, tentang diperbolehkannya seorang lelaki beristri seorang budak (*milk al-yamīn*) dan hukuman zina bagi budak perempuan separuh lebih ringan dibanding dengan perempuan merdeka. Naṣr Ḥāmid melihat bahwa meski isu ini tidak lagi memiliki signifikansi, namun melihat lebih jauh persoalan budak dalam Alquran

akan memperlihatkan sistem sosial yang dibangun Alquran sangat maju untuk ukuran zaman itu.⁴⁸

Naṣr Ḥāmid tidak berbicara budak secara horizontal (manusia-manusia), namun juga vertikal (Tuhan-manusia). Kedua wilayah tersebut dijajahi bukan saja untuk menolak perbudakan personal antar manusia, namun juga orientasi teologis penggunaan konsep perbudakan Tuhan-manusia untuk tujuan politis, yakni membangun negara teokratis sebagai upaya mendominasi, baik wilayah maupun ideologi. Wacana ini ditujukan Naṣr Ḥāmid terhadap kelompok yang memiliki hasrat revolutif mengganti sistem negara dari non-teokratis menjadi teokratis. Kelompok ini, menurut Naṣr Ḥāmid terlalu memahami aspek *'ubūdīyah* secara tekstual, sehingga relasi yang terbangun mirip dengan raja-budak. Hal ini, pada sisi lain, mereduksi hubungan manusia dengan Tuhan, seperti relasi cinta dalam tradisi sufi.⁴⁹

Naṣr Ḥāmid mulai memahami ayat-ayat budak dalam konteks historis: meskipun secara tegas Alquran tidak menyatakan menghapus perbudakan, namun secara implisit, sama dengan waris, Alquran memiliki semangat menghapus perbudakan, dengan memperhatikan tanda implisit. Beberapa indikasi atas hal ini antara lain terlihat dari bagaimana semangat Alquran untuk menganjurkan hubungan egaliter antara orang merdeka dan budak. Orang-orang merdeka tidak dianjurkan memandang rendah para budak. Indikasi lain terlihat dari bagaimana usaha Alquran untuk membuat beberapa denda pelanggaran dengan memerdekakan budak.⁵⁰ Bahkan Alquran dengan tegas menyatakan bahwa budak mukmin lebih baik dari orang merdeka tapi tidak beriman.⁵¹ Poin-poin tersebut mengindikasikan sistem yang berlaku pada masa itu.

Meski pada masa sekarang tidak ada sistem sosial perbudakan, kata *'ubūdīyah* masih digunakan dalam berbagai konteks. Naṣr Ḥāmid dengan merujuk pada al-Jurjānī menarik kesimpulan, sebagaimana dikutip Ichwan, bahwa kata *'ubūdīyah* mengalami transformasi makna metaforis yang mempertahankan makna sesungguhnya dengan makna metaforis.⁵² Artinya, terdapat metafora yang hidup, perbudakan tidak

⁴⁸ Abū Zayd, *Naqd al-Khiṭāb*, 219.

⁴⁹ Ibid., 215-216.

⁵⁰ Lihat QS. al-Nūr [24]: 33.

⁵¹ Lihat QS. al-Baqarah [2]: 221.

⁵² Ichwan, *Meretas Kesarjanaan*, 132-133. Lihat juga Abū Zayd, *Naqd al-Khiṭāb*, 216.

lagi hanya bersifat dominatif terhadap orang lain sebagaimana dipahami sebelumnya, namun juga bersifat dominatif dalam bentuk lain yang dapat dikategorikan sebagai perbudakan, seperti diskriminasi rasial antara kulit putih dan kulit hitam.

Lebih lanjut Naṣr Ḥāmid mendudukan beberapa ayat Alquran dan menganalisis dengan berbagai konteksnya:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ أَخْرَجَ بِالْحَرْبِ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَى
بِالْأُنثَى

“Wahai orang-orang yang beriman! Diwajibkan atas kamu (melaksanakan) qisas berkenaan dengan orang yang dibunuh. Orang merdeka dengan orang merdeka, hamba sahaya dengan hamba sahaya, perempuan dengan perempuan...” [QS. al-Baqarah [2]: 178]

ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ

“Demikian itu disebabkan oleh perbuatan tanganmu sendiri, dan sesungguhnya Allah tidak menzalimi hamba-hamba-Nya.” [QS. Āli ‘Imrān [3]: 182]

وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَأَمَّا بَكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ
فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ

“Dan nikahkanlah orang-orang yang masih membujang di antara kamu, dan juga orang-orang yang layak (menikah) dari hamba-hamba sahayamu yang laki-laki dan perempuan. Jika mereka miskin, Allah akan memberi kemampuan kepada mereka dengan karunia-Nya. Dan Allah Mahaluas (pemberian-Nya), Maha Mengetahui.” [QS. al-Nūr [24]: 32]

أَفَلَمْ يَرَوْا إِلَىٰ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنْ نَشَأْ نُخَسِفْ بِهِمُ الْأَرْضَ
أَوْ نُسْقِطْ عَلَيْهِمْ كِسَفًا مِّنَ السَّمَاءِ إِنْ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةٌ لِّكُلِّ عَبْدٍ مُّبِينٍ

“Maka apakah mereka tidak memperhatikan langit dan bumi yang ada di hadapan dan di belakang mereka? Jika Kami menghendaki, niscaya Kami benamkan mereka di bumi atau Kami jatuhkan kepada mereka kepingan-kepingan dari langit. Sungguh, pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda (kekuasaan Allah) bagi setiap hamba yang kembali (kepada-Nya). [QS. al-Sabā’ [34]: 9]

Dalam ayat pertama, yakni surah al-Baqarah, tercantum kata *‘abd* yang berarti “budak”, ayat inilah, satu dari tiga ayat yang menyebut budak dalam konotasi perbudakan antara majikan-hamba.⁵³ Karena

⁵³ Dua ayat lain lihat QS. al-Baqarah [2]: 221 dan QS. al-Nahl [16]: 75.

itu, Naṣr Ḥāmid memiliki pandangan bahwa kata *'abd* di banyak ayat lain hanya berarti “manusia”, contohnya seperti surah al-Sabā’ di atas. Surah Āli ‘Imrān di atas mewakili kata *'abīd* yang bermakna literal, dan hanya terletak di lima tempat,⁵⁴ seluruhnya menunjukkan konteks Allah tidak akan berbuat zalim. Surah al-Nūr 32 menunjukkan penggunaan kata *'ibād*, dalam bentuk jamak yang dalam arti literal. Artinya, pada ayat lain ia tidak bermakna hamba. Sedangkan ayat terakhir mewakili banyak ayat yang memuat kata *'abd* dengan arti manusia.

Dari beberapa pola di atas, Naṣr Ḥāmid melihat ada perbedaan penggunaan kata jamak *'abd* yang tidak dikenal pada masa pra-Alquran. Kata *'abd* sebagai derivasi *'ibād* hanya dikenal dalam teks Alquran. Karena itu, Naṣr Ḥāmid melihat ada proses transformasi makna dari periode pra-Alquran ke periode ketika Alquran turun. Alquran membuat klasifikasi antara budak dan orang merdeka ketika bahasan berada dalam konteks perbudakan, yang hanya terjadi pada tiga ayat, sebagaimana dijelaskan sebelumnya. Di luar itu, Alquran seolah hendak merubah paradigma dengan memberikan pengertian baru terhadap kata *'abīd* dan *'ibād*. Kata pertama merujuk pada orang yang tidak ada iman dalam hatinya, sedang kata kedua merujuk pada orang yang memiliki iman dalam hatinya. Dengan pola tersebut, dapat dilihat bahwa sebenarnya signifikansi ayat-ayat tersebut adalah tentang keimanan, bukan tentang perbudakan. Hal inilah yang mendasari Naṣr Ḥāmid berpandangan bahwa Alquran pada dasarnya menolak system perbudakan. Dengan pola ini, menurutnya Alquran lebih menekankan aspek egaliter antar manusia dan menetapkan keimanan sebagai tolak ukur perbedaan yang diperhitungkan, bukan aspek lahiriah yang sarat akan dominasi sosial-kultural.⁵⁵

Kesimpulan

Titik tolak hermeneutika Naṣr Ḥāmid adalah anggapan bahwa Alquran adalah teks biasa, dan karenanya ia memiliki sifat historisitas. Anggapan ini karena Alquran, baik secara internal maupun eksternal, telah mengungkap ciri-cirinya sebagai teks. Karena Alquran adalah teks, ia bisa didekati secara tekstual, baik dengan linguistik maupun dengan pendekatan yang lain. Naṣr Ḥāmid menawarkan beberapa prinsip interpretasi, yakni membedakan antara *ma'nā* dan *maghẓā*.

⁵⁴ Lihat misalnya QS. al-Anfāl [8]: 51 dan QS. al-Ḥajj [22]: 10.

⁵⁵ Abū Zayd, *Naqd al-Khijāb*, 217-218.

Bukan hanya itu, ia juga meniscayakan pelacakan level makna yang berjumlah tiga: makna historis, makna metaforis yang dapat diinterpretasi, dan makna yang bisa diperluas berdasarkan signifikansi yang diungkap dari konteks sosio-kultural.

Dalam menerapkan konsep hermeneutikanya pada isu waris wanita, misalnya, dia memulai pembacaannya dari tradisi waris pra-Islam di mana wanita tidak mendapat warisan. Sedangkan Islam menghapuskan tradisi tersebut, yang berujung pada dibatasinya hak waris pria. Dari signifikansi yang diungkap berdasarkan sosio-kultural, maknanya dapat diperluas lagi kepada apa yang tak dikatakan Alquran: kesetaraan hak waris bagi wanita. Tidak jauh berbeda dengan waris, perbudakan dalam pandangan dunia Alquran memperlihatkan semangat implisit bagi Alquran untuk menoa sistem sosial yang menindas satu golongan atas golongan yang lain.

Daftar Pustaka

- Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid. *Naqd al-Khiṭāb al-Dīmī*. Mesir: Sīnā li al-Nashr, 1994.
- _____. *Kritik Wacana Agama*. Diterjemahkan oleh Khoiron Nahdiyyin. Yogyakarta: LkiS, 2003.
- _____. *Teks Otoritas Kebenaran*. Diterjemahkan oleh Sunarwoto Dema. Yogyakarta: LKis, 2003
- _____. *Tekstualitas Al-Qur'an: Kritik Terhadap Ulumul Qur'an*. Diterjemahkan oleh Khoiron Nahdiyyin. Yogyakarta: IRCiSoD-Lkis, 2016.
- _____. *Al-Tafsīr fī Zaman al-Takfīr*. Kairo: Maktabat al-Madbūfī, 1995.
- _____. "The Case of Abu Zaid", *Index on Censorship* 4 (1996)
- Abdullah, Amin. *Falsafah Kalam di Era Post Modernisme*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995.
- Armas, Adnin. *Metodologi Bibel dalam Studi al-Qur'an: Kajian Kritis*. Jakarta: Gema Insani, 2005.
- Billa, Mutamakkin. "Qir'ah Siyâqiyah Nasr Hâmid Abû Zayd tentang Hak-hak Wanita dalam al-Qur'an." *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadith*. vol. 2, no. 2 (2012).
- Faisol, dkk. *Pemikiran Islam Kontemporer: Sebuah Catatan Ensiklopedis*. Surabaya: Pustaka Idea, 2011.
- Faiz, Fahrudin. *Hermeneutika Al-Qur'an: Tema-tema Kontroversial*. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005.

- Ghazali, Abd Moqsih, Luthfi Assyaukani, Ulil Absar-Abdalla. *Metodologi Studi Al-Qur'an*. Jakarta: Gramedia, 2009
- Hitti, Philip K. *History of the Arabs*. Diterjemahkan oleh R. Cecep. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2010.
- Ichwan, Moch Nur. *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'an: Teori Hermeneutika Nasr Hamid Abu Zayd*. Jakarta: Teraju, 2003.
- Iwanebel, Fejrian Yazdajird. "Pemaknaan al-Din dan al-Islam dalam *Qur'an A Reformist Translation*." *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadith*, vol. 7, no. 2 (2017).
- John Cooper, dkk. *Pemikiran Islam Dari Sayyid Ahmad Khan Hingga Nasr Hāmid Abu Zayd*. Diterjemahkan oleh Wakhid Nur Effendi. Jakarta: Erlangga, 2002.
- Kasdi Abdurrahman dan Hamka Hasan. *Menalar Firman Tuhan: Wacana Majaz dalam al-Qur'an menurut Muktaẓilah*. Bandung: Mizan, 2003.
- Kholid, Abd. "Pemikiran Nasr Hāmid Abū Zayd tentang Fiqh al-Ta'wīl wa al-Tafsīr." *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadith*. vol. 4, no. 1 (2014).
- Latief, Hilman. *Nasr Hāmid Abu Zaid: Kritik Teks Keagamaan*. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2003.
- Mustaqim, Abdul & Sahiron Syamsudin (eds). *Studi al-Qur'an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002.
- Noerhadi, Toeti Heartu (ed.). *Berpijak pada Fisafat: Kumpulan Sinopsis Disertasi Program Pascasarjana Filsafat Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya UI*. Depok: Komunitas Bambu, 2013.
- Reynold Gabriel Said (ed.). *New Perspectives on the Qur'ān: the Qur'ān in its historical context 2*. London and New York: Routledge, 2011.
- Setiawan, M. Nur Kholis. *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*. Yogyakarta: eLSAQ, 2005.
- Sirry, Mun'im. *Tradisi Intelektual Islam: Rekonfigurasi Sumber Otoritas Agama*. Malang: Madani, 2015
- Widada, Rh. *Saussure Untuk Sastra: Sebuah Metode Kritik Sastra Struktural*. Yogyakarta: Jelasutra, 2009.