



AL-QUR'AN SEBAGAI MUNTĀJ ŠAQĀFĪ: STUDI ATAS PEMIKIRAN NAŠR ḤĀMID ABŪ ZAID

Muhamad Noval Karom¹

¹UIN Syarif Hidayatullah Jakarta

Kota Tangerang Selatan, Banten, Indonesia

noval.karom15@mhs.uinjkt.ac.id

Abstrak:

Naṣr Ḥāmid Abū Zaid terkenal dengan konsepnya al-Qur'an sebagai Muntāj Šaqāfī (produk budaya). Bagi Abū Zaid, teks adalah hasil dari sebuah gagasan yang mewujudkan metode penelitian secara terstruktur, yang pada nantinya keterpaduan yang terjadi dalam sebuah teks hingga konteks yang berkembang. Makna sifatnya statis karena memuat makna tekstual-historis (historical meaning), dan signifikansi sifatnya dinamis. Tujuan penelitian ini untuk memahami sebuah interpretasi kajian kontemporer dari segi analisis data tentang proses turunnya al-Qur'an yang akan memperkuat kesakralan makna dan teks al-Qur'an itu sendiri, hal ini dalam bahasa latin diartikan dengan makna Kalāmullāh (verbum dei) yang diperkuat dengan arti muntāj šaqāfī dalam hal ini konsep pewahyuan al-Qur'an sangat erat hubungannya dengan kondisi sosial dan budaya yang berkembang, di mana diturunkannya al-Qur'an secara berangsur selama kurun waktu 23 tahun. Penelitian artikel ini menyuguhkan sebuah pengumpulan pemikiran dengan sumber data yang akurat demi tercapainya hasil mengenai penjelasan tentang bagaimana keterdukungan penulis terhadap teori yang digagas oleh Naṣr Ḥāmid Abū Zaid dalam menyuguhkan konsep keislaman dalam merumuskan gagasan mengenai al-Qur'an sebagai Muntāj Šaqāfī di era kontemporer saat ini.

Kata Kunci: *Muntāj Šaqāfī, Hermeneutika, Signifikansi, Teks, Historisisme*

Abstract:

For Abū Zaid, the text is the result of reality, demanding a change in the reading of the text, in the end, there will be an integration between the text and reality. The meaning is static because it contains historical meaning, and the significance is dynamic. The concept he initiated began with the use of a contemporary study approach in understanding the process of al-Qur'an revelation. As a result, the sacredness of the text also the mean of Qur'an in Latin Kalāmullāh a deconstructed into a 'culture product' meaning that text of the Qur'an is forming in its interacting with socioculture. This research article will explain how the author supports the theory initiated by Naṣr Ḥāmid Abū Zaid in presenting the concept of Islam in formulating the idea of al-Qur'an as Muntāj Šaqāfī in today's contemporary era.

Keywords: *Muntāj Šaqāfī, Hermeneutics, Significance, Text, Historicalism*

PENDAHULUAN

Pemikiran tentang gagasan kontemporer Naṣr Ḥāmid Abū Zaid dilatarbelakangi oleh analisa semangat sebuah pergerakan keagamaan (*Ḍahīrah wa Ḥarākat Madd al-Dīn*),¹ di Mesir kala itu pada sekitar abad ke-20. Pada kejadian itu dinamika gerakan di Mesir berupa keagamaan menjadi komprehensif dapat dibagi menjadi tiga spesifikasi meliputi organisasi keagamaan yang diakui pemerintah ini diwakilkan al-Azhar lalu pergerakan *Yasār al-Islāmī* ini dikomandoi seorang Hasan Hanafi yang termaktub *dalam opus magnum* yaitu “*Min al-‘Aqīdah ilā al-Šaurah*” (berawal akidah kepada kebangkitan), selanjutnya yaitu sekelompok tercerahkan yang biasa dipanggil menjadi kaum sekuler (*al-tanwīriyyūn*). Menurut pandangannya, berbagai gerakan serta fenomena itu mempunyai ketercenderungan pendekatan atau karakteristik berkaitan dengan utilisasi serta interpretasi makna yang terkandung di dalamnya.

Dalam pandangan Abū Zaid, al-Qur'an hanyalah fenomena sejarah yang tunduk pada peraturan sejarah. Maka sebagai ‘suatu’ yang sudah mensejarah dan terealisasi dalam dunia yang temporal-terbatas, al-Qur'an juga bersifat temporal-historis dan harus dipahami dengan pendekatan historis. Abu Zaid juga memandang al-Qur'an sebatas teks linguistik yang tidak dapat melepaskan dirinya dari aturan bahasa Arab yang dipengaruhi oleh kerangka kebudayaan yang melingkupinya. Dengan demikian pemaknaannya selalu tunduk pada latar belakang zaman, ruang historis dan latar belakang sosialnya.² Di samping itu, Abū Zaid menganggap al-Qur'an adalah teks yang sangat sakral.

Penjelasan ini membuahakan sebuah wacana baru, berkaitan redaksi teks ataupun konteks yang terkandung di dalamnya yang merupakan salah satu teks keagamaan telah mendekati ilmiah-objektif (*‘ilm maudū’*)³ sehingga gagasan tersebut akhir-akhir ini tidak ada hubungan dan terinfiltrasi *khurafat, ustūrah* serta terindikasi secara penuh dengan berpondasi pada pengarusutamaan atas sebuah keyakinan agar menghasilkan suatu penjelasan yang komprehensif agar terhindar dari fakta-fakta yang bersebrangan terhadap analisa suatu teks secara universal, Abū Zaid melakukan sebuah gagasan dengan dua pendekatan yaitu interpretasi secara resional yang mana gaya metode yang dihasilkannya digagas seorang termasyhur di mana makna teks al-Qur'an berlandaskan pemahaman realitas sesuai koridor agama.

Selanjutnya penekanan kesadaran⁴ secara ilmiah (*al-wa'yu ‘ilmī*) tentang *ṭuras* islam.⁵ Mengingat pembahasan tersebut sebagai pengarusutamaan yaitu cara setiap manusia menyakini dengan alamiah akan *ṭuras, grassroot* yang menghasilkan keterbentukan serta penyebab yang timbul menjadi suatu gagasan perkembangan serta gerakannya diterima oleh para pengkaji gagasan. Sebagai bentuk perwujudan dibutuhkan *effort* yang kuat agar mampu menyampaikan problematika serta menemukan satu penyelesaian yang akurat tentang *ṭuras* dapat

¹ Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī* (Kairo: Sinā lī al-Nasyr, 1994), 7-9.

² Hasani Ahmad Said, “Metodologi Penafsiran al-Qur'an Kontemporer: Telaah atas Pemikiran Naṣr Ḥāmid Abū Zaid dan Mohammed Arkoun,” *Šuhuf* 4, no.1 (2011): 87.

³ Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī*, 8.

⁴ Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, *Al-Khiṭāb wa al-Ta'wil* (Beirut: al-Markaz al-Tsawafī al-‘Arabī, 2008), 16.

⁵ Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, *Mafhūm al-Naṣṣ* (Kairo: Al-Hai'ah al-Misyriyyah al-‘Ammah lī al-Kutub, 1990), 10.

menghasilkan rekam jejak yang perlu dikaitkan agar senantiasa memberikan suatu gagasan yang mampu memberikan gagasan kultural yang mumpuni.⁶

GAGASAN PEMIKIRAN NAṢR ḤĀMID ABŪ ZAID

Pergolakan pemikiran yang digagas oleh Abū Zaid merupakan kesadaran sebuah relativitas dari berbagai fenomena yang berkembang yang membuat para pembaca bersikap kritis dan berpikir logis akan sebuah *historical consciousness* yang digagas oleh seorang Wilhem Dilthey dari segi relativisasi atau penisbian nilai sosial keagamaan yang berpegang teguh kepada penguasaan makna teks yang terkandung di dalamnya. Apabila dirunutkan secara terstruktur dan terukur maka akan menjadi sebuah metodologi baru yang mencakup berbagai hukum dan *value* yang tergolong sesuai ajaran leluhur yang dapat dipastikan sebagai argumentasi yang *qaṭ'i* atau *sawabiṭ* yang ini tidak akan mungkin berubah baik dalam segi teks dan konteks yang mana kedudukannya sebagai *mutaghayyirah* dan *ḍanni*.⁷

Penjelasan yang tertuang dalam kitab *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī* Abū Zaid mengungkapkan urgensi penjelasan secara realistis dan rasional merupakan tafsir para cendekiawan dan ulama yang murni hadir dalam realitas kondisi yang penuh akan makna historis pada saat itu yang memang terlahir dengan sangat ilmiah.⁸ Oleh karena itu Abū Zaid menjelaskan mengenai berbagai ide dan gagasan harus berkembang bertaut pada aspek kesesuaian berpikir yang berlandaskan kepada kesucian makna teks al-Qur'an di dalamnya.

Doktrinisasi Abū Zaid memberikan angin segar gerakan manusia berpikir, yang mana menurutnya keyakinan menjadi hal yang mutlak bersifat sakral, oleh karena itu Abū Zaid menganalogikan sebuah pemikiran keagamaan. Maka keyakinan ini diberi penjelasan menjadi perumpamaan pelbagai uraian makna secara historisisme. Namun gagasan nilai-nilai keagamaan yaitu, produk berpikir manusia agar mengetahui pelbagai aspek-aspek yang sakral memang berpegang teguh pada letak geografis, sosial dan dinamika pada zamannya.

Dalam hal ini Abū Zaid memberikan sebuah argumentasi yang sangat universal dalam aspek metodologi, ideologi dan berbagai pemikiran yang mampu menenbus ruang dan waktu para cendekiawan lain yang membaca penafsiran al-Qur'an dari berbagai metodologi penelitian yang teramat kaku dan tidak menghasilkan sebuah pemikiran baru dari segi konsep hermeneutika dan semiotika yang berkembang sesuai tuntutan zaman, selanjutnya tentang pemikiran keagamaan yang digagas oleh Abū Zaid sangat mampu menjelaskan berbagai fakta yang berkembang dan menjawab keraguan dari seorang Imam al-Ghazali dari segi aspek keagamaan, politik, sosial dan budaya yang berkembang seperti halnya pemikiran Thomas Aquinas yang berpegang teguh pada pemikir kristen modern yaitu Etienne Gilson.⁹

⁶ Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, *Maḥmūd al-Naṣṣ*, 18-20.

⁷ Henri Shalahuddin, *al-Qur'an Dihujat* (Jakarta: Al-Qalam Gema Insani, 2007), 122.

⁸ Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī*, 195.

⁹ Wan Mohd Nor Wan Daud, "Tafsir dan Ta'wil sebagai Metode Ilmiah," *Islamia* 1, no.1 (Maret 2004): 61.

KAITAN MUNTAJ ŠAQĀFĪ DENGAN HISTORIS KEAGAMAAN

Naṣr Hāmid Abū Zaid menjelaskan secara detail berkaitan tentang konsep pewahyuan al-Qur'an sebagai unsur teks bahasa (*naṣṣ lugawī*), produk budaya (*Muntaj Šaqāfī*), teks historis (*naṣṣ tarikhī*) dan teks manusiawi (*naṣṣ insānī*).¹⁰ Sesuai dengan penjelasan yang disampaikan oleh Abū Zaid bahwa nilai-nilai kebudayaan sangat erat kaitannya dengan proses turunnya al-Qur'an dari masa ke masa, yang mana struktur budaya tersebut melahirkan sebuah teori yang disebut sebagai *central signifying system*, maka dari itu nilai munculnya keilahian teks sangat erat hubungannya dengan teks bahasa yang terikat oleh nilai-nilai historis keagamaan tentang konsep *muntaj šaqāfī* merupakan simbol dari sakralitas teks al-Qur'an yang mana merupakan sebuah wahyu ilahi yang patuh atas makna interpretasi dan pemahaman secara mendalam, akan tetapi *devine word* atau kalam ilahi terletak secara empiris dengan nalar konseptual pemikiran manusia saat menafsirkan teks al-Qur'an.¹¹

Dalam hal ini konsep *muntaj šaqāfī* sangat erat kaitannya dengan budaya Jazirah Arab saat al-Qur'an diturunkan secara berkala mengingat konsep pewahyuan al-Qur'an dengan penggunaan diksi bahasa arab sebagai bahasa utama yang mempunyai makna teks ketuhanan yang tidak dapat terlepas dari budaya peradaban arab. Hakikat tersirat melalui konsep yang dipelopori oleh Abū Zaid menjawab berbagai tantangan zaman bahwa al-Qur'an yang Allah swt turunkan kepada Nabi Muhammad saw melalui Jibril dengan segala tradisi dan budaya yang berkembang, mengingat berbagai teks yang termaktub dalam al-Qur'an berada pada wilayah sejarah manusia, ini merupakan suatu manifestasi yang kuat bahwa budaya dan tutur kata Arab saat itu merupakan konsep yang telah disampaikan oleh Nabi Muhammad saw kepada seluruh umat manusia.¹²

Sesuai dengan argumentasi yang komprehensif ini, gagasan Abū Zaid mengenai koneksi dialektika antar makna kitab suci al-Qur'an dan realitas sosial-historis dalam studi al-Qur'an yang digagasnya.¹³ Pada kesempatan ini, maka diartikan bahwa realisasi nilai budaya sangat erat kaitannya dengan makna linguistik alhasil al-Qur'an diartikan sebagai teks bahasa (*naṣṣ lugawī*).¹⁴ Menghubungkan secara dialektis antar realitas budaya manusia dan teks al-Qur'an yang berkemajuan luhur merupakan perkara yang krusial. Apabila gagasan teori ini tidak diaplikasikan secara utuh, maka akan berdampak terhadap teks al-Qur'an menjadi fenomena yang eksklusif dan tidak akan ada artinya ketika menelaah mengenai permasalahan kemanusiaan yang terjadi dari masa ke masa, serta hanya bersifat dogmatis yang hilang seiring berjalannya waktu dari segi transformatifnya.¹⁵

¹⁰ Korelasi antar konsep ini adalah hasil analisa Andreas Meier yang telah mempelajari buku *Maḥmūd al-Naṣṣ* karya Abū Zaid. Lihat, Yusuf Rahman, *The Hermeneutical Theory of Naṣr Hāmid Abū Zaid: An Analytical Study of His Method of Interpreting of the Qur'an* (Montreal: McGill University, 2001), 145.

¹¹ Naṣr Hāmid Abū Zaid, *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī*, 51.

¹² Fahrudin Faiz, *Hermeneutika al-Qur'an: Tema-tema Kontroversial* (Sleman: Elsaq, 2005), 101-102.

¹³ Lalu Nurul Bayanil Huda, *Kritik Studi al-Qur'an Naṣr Hāmid Abū Zaid* (Ponorogo: Centre for Islamic and Occidental Studies, 2010), 5.

¹⁴ Naṣr Hāmid Abū Zaid, *Maḥmūd al-Naṣṣ*, 9-17.

¹⁵ Ahmad Fuad Fanani, *Islam Mazhab Kritis: Menggagas Keberagaman Liberatif* (Jakarta: Kompas Media Nusantara, 2004), 92.

Berkaitan koneksi dialektika antar realitas budaya dan makna teks al-Qur'an, maka pengakomodasi makna linguistik yang berkembang melalui konsep *historical criticism* atau historis yang dikritik di segi hal penjelasan makna kitab suci. maka konsep epistemologi yang digagas untuk menelaah secara mendalam terkait teks al-Qur'an mengacu kepada konektivitas makna bersumber akan dialektika bersama nilai sosial budaya. Implikasi gagasan ini tidak ada hubungannya saat dipergunakan oleh para cendekiawan pada ideologi secara ahistoris sebagai upaya menghindari kepentingan tertentu yang secara umum dinamai sebagai teosentris agar timbulnya makna yang lebih objektif dalam hal interpretasinya.¹⁶

Ideologi Abū Zaid yang ingin ditampilkannya adalah ideologi anti-kemapanan dengan mendasarkan pada latar belakang *historical context*. Sehingga dengan sendirinya Abū Zaid menolak segala formalitas jenis hukuman yang termaktub dalam al-Qur'an. Dan sebagai konsekuensinya adalah setiap bentuk hukuman (*the particular form of punishment*) dalam al-Qur'an tidak bersifat final dan senantiasa berubah menurut kondisi sejarah, waktu dan tempat. Karena itu, semua jenis hukum yang termaktub dalam al-Qur'an tidak lain hanya diperuntukkan untuk kondisi waktu itu "*al-maskut 'anhu*" tidak lain dari kelanjutan teori kesinambungan (*gradual method, al-manhaj al-tadriji*) versi Ṭāhir al-Ḥaddād.¹⁷

Ini menjadi sebuah landasan yang kuat berkenaan mengenai segala bentuk konsekuensi yang disebut sebagai profanisasi makna teks al-Qur'an yang erat hubungannya dengan nilai kebudayaan dan realitas yang terjadi di mana saat al-Qur'an diturunkan secara berangsur-angsur. Konsep yang digagas oleh Abū Zaid, ini menjadi sebuah fenomena sedari dahulu diwahyukannya al-Qur'an melalui Jibril kepada Nabi Muhammad saw, ini yang menjadikan al-Qur'an dari proses *tanzīl* menjadi *takwīl*.

Berikut diungkapkan melalui mahakaryanya berjudul *Naqd al-Khiṭab al-Dīnī*:

"Bahwasanya kalāmullāh sebagai kajian bersifat mafhūm atau kontekstual (mafhūm) karena kaitannya dengan perubahan dan relatifitas yang terkandung di dalamnya, yang mana konsep pewahyuan al-Qur'an menjadi hal yang sakral tanpa adanya perubahan menjadi yataannaṣ (yang termanusiakan). Maka perlu para mujtahid tafsirkan mengenai tingkatan teks mentah atau sakral yaitu wujudnya metafisis yang tak ada seorangpun tahu olehnya, namun apakah sudah disebutkan oleh teks tentangnya. Kemudian hendaknya kami memahaminya yang relatif dan berkamufase. Makna al-Qur'an di saat awal diturunkan hingga tersampaikan kepada Nabi Muhammad saw dalam prosesnya membangkitkan eksistensi yang kuat bahwa suatu pemahaman (teks manusiawi) menjadi salah satu penguat dari kesakralan teks ilahi karena terjadi

¹⁶ Ahmad Fuad Ganani, *Islam Mazhab Kritis*, 26.

¹⁷ Hasani Ahmad Said, "Metodologi Penafsiran al-Qur'an Kontemporer: Telaah atas Pemikiran Naṣr Ḥāmid Abū Zaid dan Mohammed Arkoun," 92.

perpaduan antara tanzil dan takwil, yang mengarah kepada proses terbentuknya teks manusiawi (naṣṣ insānī)”.¹⁸

Dalam hal ini gagasan yang disampaikan oleh Abū Zaid mengklarifikasikan antara teks yang termanusiakan (*yatā' al-nās*) bersama teks yang suci berwujud metafisika dan bersifat sakral. Argumentasi ini memberikan sebuah pemahaman ganda para filsuf Cristian Wolff yaitu teks dapat mewujudkan seperti adanya keterlibatan antar dua eksistensi dan beberapa substansi yang bersifat materi dan immateri secara rinci.¹⁹ Berkaitan tentang perspektif ini telah dibantahkan dengan runut oleh Abu Zayd yang memberikan sebuah penafsiran di surat Yunus ayat 108 yaitu '*al-haqq min rabbikum*' kata '*haqq*' di sini diartikan sebagai teks al-Qur'an.²⁰

Argumentasi yang digagas oleh seorang Abū Zaid ini meyakini bahwa konsep teks al-Qur'an merupakan sebuah produk budaya yang mana dilihat dari sisi latar belakang Abū Zaid adalah seorang sastrawan yang piawai, bahwa ia melibatkan berbagai teori sastra untuk mengkaji dan menafsirkan al-Qur'an dengan memakai kajian hermeneutika dan semiotika yang sebenarnya diambil dari teori kritik sastra.²¹

Pandangan serupa menerapkan bentuk karya sastra sebagian parameter masyarakat, yaitu menjadi dokumentasi sosial budaya. Seorang *author* pasti tidak akan berkarya tanpa adanya latar belakang dan inspirasi yang didapatkan sebelumnya. Oleh sebab itu, mahakarya berupa nilai-nilai sastra yaitu produk dari buah pikir masyarakat. Inilah teori sastra yang digagas oleh Abū Zaid mengenai konsep al-Quran merupakan *Muntāj Šaqāfi*.²²

Gagasan yang tertuang dalam *Muntāj Šaqāfi* ini digambarkan sebagai kerangka ketuhanan yang bersifat dialektika Marxisme dengan menggunakan analisa materialistis-dialektika, pelbagai *social values* sangat berkaitan erat dengan fakta sosial yang terdapat dalam tatanan masyarakat.²³

Selain itu, marxisme berpandangan bahwa realitas dan alam materi merupakan dua komponen yang dipakai oleh pikiran agar mengeluarkan, membentuk hingga memproduksi berbagai keadaan misalnya teori, nilai, agama, konseptual dan pemikiran-pemikiran yang bertumbuh atas suatu keimanan yang berlawanan dengan nilai materialistis.²⁴ Oleh sebab itu Abū Zaid berpandangan bahwa nalar berpikirlah yang menjadi ujung tombak dalam memahami makna al-Qur'an yang tak akan mungkin terabaikan begitu saja. Menyepelekan keadaan

¹⁸ Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, *Naqd al-Khittāb al-Dīnī*, 100.

¹⁹ Hamid Fahmy Zarkasyi, *Miskat: Refleksi tentang Westernisasi, Liberalisasi dan Islam* (Jakarta: INSIST, 2012), 77.

²⁰ Abu Ja'far Muhammad bin Jarīr al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī Jamī al-Bayān 'an Ta'wīl ay al-Qur'ān*, terj. Abdullah bin Abdul Muhsin al-Turki (Kairo: Markaz al-Buḥūṣ wa al-Dirāsāt al-Arabiyyat al-Islāmiyyah, 2001), 305.

²¹ John H. Hayes dan Carl R. Holladay, *Pedoman Penafsiran al-Kitab*, Terj. Ioanes Rakhmat (Jakarta: Gunung Mulia, 2006), 86.

²² Ali Imran, *Hermeneutika Naṣr Ḥāmid Abū Zaid*, 124.

²³ George Ritzer dan Douglas J. Goodman, *Teori Marxis dan Berbagai Ragam Teori Neo-Marxian*, Terj. Nurhadi (Bantul: Kreasi Wacana, 2011), 19.

²⁴ Muhammad Imarah, *Al-Tafsīr al-Marxī lī al-Islām* (Kairo: Dār al-Syurūq, 2002), 49.

untuk makna terkandung dalam agama yang kolot dan konservatif, baik dari segi dilalah dan makna yang terkandung di dalamnya.²⁵

Pemilihan istilah ‘produk budaya’ mendefinisikan sebagai upaya Abū Zaid guna mempertajam konsep teori hermeneutika dan semiotikanya dan adanya upaya doktrinisasi bahwa pewahyuan al-Qur’an diperkuat oleh kolektifan teks (*naṣṣ*) penjabaran ini merupakan langkah modernisasi penafsiran al-Qur’an secara kontemporer.²⁶ Sesuai dengan yang tercantum dalam *Mafhūm al-Naṣṣ*, interpretasi teks diungkapkan ibarat *dilālah* serta membutuhkan sebuah kesesuaian makna, interpretasi tertuang dalam penjelasan yang lebih mendalam. Adapun *Muṣḥaf* tidak seperti itu, sebab sudah bertransformasi menjadi mahakarya terbaik yaitu *Tasyakhḍimūh lī al-zināh*.²⁷ Pembagian ini sama persis tentang *text* dan *masterpiece* dengan sebuah pernyataan *The text in language, the work is held in the hand*.

Dengan berbagai teori yang telah dijelaskan oleh Abū Zaid tentang suatu dimensi budaya, bahasa dan historisisme maka tiga pilar ini sebagai penguat kesakralan teks al-Qur’an yang bersumber kepada dimensi ilahinya (*divine dimension*) atas berbagai kajian yang telah dilakukan serta memberikan sebuah wacana baru bahwa teks al-Qur’an di atas segalanya baik itu teks budaya, teks manusia dalam berbagai kajian yang ada.²⁸ Berkenaan tentang penjelasan ini, penggunaan analisa wacana²⁹ (*discourse analysis*) serta kajian hermeneutika-semiotika menjawab berbagai permasalahan penafsiran sebelumnya.³⁰

Demi tercapainya tekstualitas al-Qur’an, Abū Zaid memberikan gagasan baru dari segi proses diturunkannya al-Qur’an dalam sebuah wahyu keilahian. Abū Zaid memberikan pembagian atas dua metode yaitu *tanzīl* dan *ta’wīl*. Gagasan yang pertama proses *tanzīl* merupakan pewahyuan al-Qur’an oleh Allah swt kepada malaikat Jibril secara vertikal berbentuk teks non-bahasa.³¹ Gagasan *tanzīl* di sini diartikan sebagai hal yang turun dari Allah untuk hamba-Nya melalui kedua perantara, yaitu Jibril dan Rasulullah SAW yang menyamar menjadi manusia.

Kedua proses *ta’wīl* dimulai ketika suatu teks diterima oleh Nabi Muhammad saw berkaitan dengan ini *ta’wīl* mempunyai peran yang cukup besar untuk menyampaikannya dalam bentuk “*ma’nawī*”, Dalam hal ini al-Qur’an tetap pada teks *ilāhi* tidak berubah menjadi teks *insāni* baik dari sisi *tanzīl* ataupun *ta’wīl*.³² Dari penjelasan ini, Abū Zaid berpendapat bahwasanya teks al-Qur’an merupakan riwayat Nabi Muhammad saw pegang teguh atas *kalāmullāh* (*The concept of Mohammad as report assert in words of God and this is the Qur’an*).³³ Selanjutnya ia terpengaruh keadaan setempat, oleh karena itu Nabi Muhammad

²⁵ Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī*, 107.

²⁶ Moch. Nur Ichwan, *A New Horizon in Qur’anic Hermeneutics: Naṣr Ḥāmid Abū Zaid’s Contribution to Critical Qur’anic Scholarship* (The Netherlands: Leiden University, 1999), 46.

²⁷ Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, *Mafhūm al-Naṣṣ*, 13.

²⁸ Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī*, 208.

²⁹ Eriyanto, *Analisis Wacana: Pengantar Analisis Teks Media* (Bantul: LkiS, 2001), 3.

³⁰ Moch Nur Ichwan, *A New Horizon in Qur’anic Hermeneutics*, 48.

³¹ Lalu Nurul Bayanil Huda, *Kritik Studi al-Qur’an Naṣr Ḥāmid Abū Zaid*, 8.

³² Lalu Nurul Bayanil Huda, *Kritik Studi al-Qur’an Naṣr Ḥāmid Abū Zaid*, 8.

³³ Naṣr Ḥāmid Abū Zaid dan Esther R Nelson, *Voice of an Exile* (Westport, CT: Praeger Publishing, 2004), 57.

saw merupakan sebuah manifestasi budaya yang mampu memberikan *syafa'at* bagi seluruh umat manusia.³⁴

Teori mengenai *tanzīl* Al-qur'an menurut Abū Zaid sangat berkaitan dengan konsep mayoritas ulama tafsir, sebab para ulama *Ahl al-sunnah* menyepakati bersama bahwa yang diturunkan yaitu *Kalām Allāh*, dalam segi lafadz ataupun dari segi makna yang mengatakan bahwa Jibril menalar al-Qur'an dari atas *Lauh Mahfūz selanjutnya diturunkan untuk disampaikan*.³⁵ Abū Zaid mendefinisikan *Kalām Allāh al-Munazzal* terbagi dua bagian yaitu pertama wahyu yang diturunkan melalui malaikat Jibril berupa makna, selanjutnya Nabi Muhammad saw memberikan wahyu tersebut kepada seluruh umat manusia sesuai dengan yang difirmankan Allah swt, kedua wahyu turun dengan perantara malaikat Jibril berupa teks dan makna lalu Nabi Muhammad menyampaikannya secara utuh dan terjadi interpretasi makna di dalamnya.³⁶

Argumen yang lebih filosofis untuk memperkuat teori Abū Zaid mengenai *Muntāj Ṣaqāfi*, bahwasanya proses turunnya wahyu itu diibaratkan sebagai nilai intuisi yang tidak ada huruf yang terlihat dan suara yang terdengar, itu dapat melingkupi semua yang dapat dijelaskan oleh kata-kata, yang selanjutnya Nabi Muhammad saw menyampaikan kembali kepada seluruh umat manusia secara paripurna.

Gagasan Abū Zaid yang menyatakan bahwasanya al-Qur'an sebagai *muntaj saqāfi*, bilamana dianalisis secara seksama, akan timbul suatu teori historisisme khususnya dalam hal adanya keterkaitan antara teks al-Qur'an dengan kebudayaan arab. Dalam hal ini konsep historitas teks memberikan sebuah wacana pembaharuan secara universal dapat menjadi penilaian yang paripurna dengan berbagai pertimbangan baik itu keadaan sosial di mana 'sesuatu' itu bertempat serta di sini sangat memegang teguh pada aspek sosial-kebudayaan yang berkembang.

Prinsip metodologi pada aspek radikalisisasi ini muncul dan berkembang dengan cara memandang berbagai perkara melalui proses yang cukup panjang dari sebuah fase keterlibatannya serta memandang saat suatu perkara itu muncul dengan mengilhami bahwa proses akan timbul di saat kejadian itu timbul secara konkret sesuai dengan segala kebutuhannya.³⁷ Dalam hal ini gagasan Abū Zaid mendefinisikan teks al-Qur'an pada fase keterbentukan atau disebut sebagai *tasyakkul (memetic)* saat gagasan al-Qur'an dikaitkan secara rinci dengan istilah *muntaj saqāfi* yang mana akan melahirkan suatu gagasan yang utuh dari segi penafsiran al-Qur'an dalam konteks kultural dan linguistiknya.³⁸

³⁴ Lalu Nurul Bayanil Huda, *Kritik Studi al-Qur'an Naṣr Ḥāmid Abū Zaid*, 10.

³⁵ Badruddin Muhammad bin Abdullah al-Zarkasyi, *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, terj. Muhammad Abu al-Fadhl Ibrahim (Kairo: Maktabah Dār al-Turaṣ, 2007), 239.

³⁶ Jalaluddin Abdurragman bin Abu Bakar al-Suyuthi, *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2012), 89-90.

³⁷ Donald M. Borchent, *Encyclopedia of Philosophy* (USA: Thompson Gale, 2006), 392-393.

³⁸ Lalu Nurul Bayanil Huda, *Kritik Studi al-Qur'an Naṣr Ḥāmid Abū Zaid*, 52.

IMPLEMENTASI HISTORISISME DALAM GAGASAN ABŪ ZAID

Dalam mengaplikasikan kajian hermeneutika berkenaan tentang gagasan *muntaj saqāfi* ini dapat ditelusuri metode penafsiran dari segi upaya *qirā'ah muntijah* sebagai upaya metode pembacaan produktif.³⁹ Upaya ini terbagi menjadi dua teori yang menjadi sebuah landasan meliputi mekanisme penafsiran dan konsep penafsiran teks. Abū Zaid memberikan sebuah dialektika yang menjadi sorotan utama dengan sebuah pernyataan berikut:

*“Memahami dengan universal dua teori penafsiran yang membentuk pola bacaan tersendiri. Tafsiran yang pertama merupakan total keseluruhan dari konteks sosiologis, linguistik dan aspek historis, lalu tafsiran yang kedua merupakan total keseluruhan aspek sosial budaya kontemporer. Oleh karenanya dalam segi penentuan yang bersifat klasifikasi melalui penafsiran yang telah dijelaskan secara runut oleh Abū Zaid guna bertujuan untuk menghasilkan sebuah makna yang kontemporer. Perbedaan secara metodologis ini menghasilkan suatu hal yang pasti yang tidak dapat ditawar lagi dalam segi penjelasannya”.*⁴⁰

Rangkaian mekanisme di atas disebabkan adanya daya upaya Abū Zaid menghubungkan antar signifikansi dan makna, atau antar pembaca hingga teks. Menghiraukan yang hanya menggiring opini pembaca kepada konsep *qirā'ah talwiniyyah* (pembacaan ideologis) atau *qirā'ah mughridah* (pembacaan tendensius).⁴¹

Dalam hal aspek mekanisme dan konseptual gagasan penafsiran Abū Zaid terilhami oleh konsep pemikiran Wilhelm Dilthey dengan gagasan hermeneutika historis dengan konsep kritik atas akal historis.⁴² Dilthey berpandangan bahwa sebuah kontruksi berspekulatif untuk penemuan makna dalam sebuah sejarah sebagai langkah untuk mendapatkan suatu pemahaman secara mendalam dari pada sekadar proses penelitian historis saja.

oleh karena itu penjelasan mengenai gagasan historis ada sebuah ungkapan *Geschichtliches Bewusstsein* (pentingnya akan kesadaran sejarah) ini ada keterkaitan khusus dengan konsep *muntaj tsaqāfi* yang digagas oleh Abū Zaid sehingga para ahli tafsir dituntut untuk lebih mengedepankan nilai-nilai kesucian agar terlompati terbentuk sebuah gagasan beserta pembacanya, sesuai dengan ungkapan *sitz im leben* (tersembunyi di dalam *setting* sosial) sehingga terbentuklah *nacherleben* (proses mengalami kembali) terhadap isi teks, bahasa dan makna yang terkandung di dalamnya dengan berbagai upaya yang telah dijalankan.⁴³

³⁹ Lalu Nurul bayanil Huda, *Kritik Studi al-Qur'an Naṣr Ḥāmid Abū Zaid*, 51.

⁴⁰ Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, *Naqd al-Khiṭṭab al-Dīnī*, 122-123.

⁴¹ Lalu Nurul Bayanil Huda, *Kritik Studi al-Qur'an Naṣr Ḥāmid Abū Zaid*, 52-53.

⁴² Suatu filsafat tentang mengerti, cara melihat atau menemukan rangkaian pemikiran yang berlangsung dalam sejarah. Lihat, E. Sumaryono, *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat* (Sleman: PT. Kanisius, 2015), 48.

⁴³ Daden Robi Rahman, *Infiltrasi Hermeneutika Terhadap Penafsiran Ayat- Ayat Ahkam: Kritik Atas Pemikiran Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrur* (Gontor: CIOS Unida, 2010), 23.

Di berbagai kesempatan, salah satu tujuan hermeneutik Dilthey yang sangat erat kaitannya dengan konsep *Muntāj Ṣaqāfi* yang digagas oleh Abū Zaid ini, dalam hal keseluruhan maknanya terbentuklah gagasan ajaran implisit (*al-maskūt 'anhu*), Abū Zaid ini merupakan sebuah hasil dari *harākah bandīliyyah* (gerakan pengulangan makna), atas sebuah makna historis serta signifikansi secara kontemporer yang dimaksudkan untuk memahami secara intuisi makna Tuhan dalam berbagai wahyu-Nya secara kontemporer untuk memberikan pemahaman para mufasir.

KOHERENSI GAGASAN MUNTAJ ṢAQĀFĪ

Mendefinisikan secara utuh sebagai suatu hal yang mempunyai nilai konseptual seorang Abū Zaid, maka supremasi yang digaungkan baik secara realitas dan empiris atas suatu makna.⁴⁴ Metode ini dalam konsep historisime untuk mengilhami pelbagai wacana yang secara komprehensif ini. Abū Zaid mengungkapkan al-Qur'an merupakan hasil dari realitas kehidupan, bilamana setiap perubahan terjadi akan menguasai perubahan ketika melakukan pembacaan teks sesuai dengan tuntutan zaman.⁴⁵

Melalui penjelasan Naṣr Ḥāmid Abū Zaid ini, sebuah gagasan konseptual dalam hal mekanisme penafsiran dengan pendekatan analisis hermeneutika dan nilai-nilai kebudayaan, ini menguji pemahaman penafsir al-Qur'an agar berpikir terbuka bahwa ini merupakan sebuah keseriusan guna merekonstruksi berbagai hukum yang sifatnya *qaṭ'i subūṭ* serta *qaṭ'i dilālah* sebagai hal yang sakral sebagai sebuah wacana yang menjurus, mengingat konsep ini tak lekang antara hal yang bersifat *qaṭ'ī* dan *ẓannī*.

Penjelasan ini diperkuat oleh firman Allah swt dalam *Q.S. Saba: 34/28* yang berbunyi '*Kami tidak mengutus kamu sekalian, melainkan kepada seluruh umat manusia tanpa terkecuali untuk membawa kabar gembira serta sebagai pemberi peringatan yang berarti.*' Koherensi di atas merupakan penjelasan Abū Zaid dari berbagai sudut pandang yang terkandung dalam berbagai wacana intelektual yang disebut sebagai konsep *muntāj ṣaqāfi* ini.

Sebagai penafsiran yang penuh dengan wacana intelektual (*khiṭāb*) untuk itu seorang yang *mukallaḥ* dituntut untuk mengerjakan kewajiban dalam kurun waktu yang cukup lama dengan berlandaskan kepada teks keagamaan, untuk itu proses pewahyuan ini merupakan hal yang sakral (*khiṭāb*) untuk seluruh umat manusia tanpa terkecuali agar mendapatkan petunjuk dengan memegang teguh dalil 'aql dan naql sesuai dengan ajaran Nabi Muhammad saw bahwa hukum yang bersifat *taḥlīf* ini termaktub dalam proses pewahyuan ketika al-Qur'an diturunkan melalui Jibril terkecuali dengan konsep *takḥṣīs*.

Dari berbagai penjelasan yang secara detail oleh Abū Zaid ini, ulama Uṣul Fiqh mengungkapkan, '*al-'Ibrah bi al-'umūm al-lafẓ lā bikhuṣūṣ al-sabab*', di mana ia mendefinikan bahwa, "Adapun hukum syariat untuk seorang *mukallaḥ* yaitu suatu hal yang bersifat universal (*kuliyyah 'ammah*) untuk itu tidak dikhususkan bagi sebagian yang lain guna hukum-hukum yang berlaku serta

⁴⁴ Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī*, 106-107.

⁴⁵ Henri Shalahuddin, "Kredibilitas Ilmu Tafsir dalam Menegakkan Konsep Wahyu al-Qur'an," *Islamia* 6, no.1 (2012): 23.

mengecualikan seorang *mukallaf* yang luput dari berbagai hukum yang berlaku sebagai suatu hal yang mutlak.”⁴⁶

KESIMPULAN

Berdasarkan penelitian yang telah penulis lakukan, penulis menyimpulkan bahwa kajian pustaka dari seorang Abū Zaid merupakan gagasan yang terperinci guna dalam mengklarifikasi berbagai tuding terhadap dirinya. Gagasan Abū Zaid sangat menambah khazanah penafsiran untuk menjadi nalar intelektual penafsiran al-Qur’an menggunakan kaidah hermeneutika. Keberhasilannya merupakan gagasan akan moderasi Islam demi tercapainya buah pemikiran yang autentik bersama nilai-nilai sosial-budaya yang berkembang pada saat itu.

Konsep penguatan wacana yang bersifat natural alami (*sechantment in nature*) ini mengalir bersama dengan nilai kulturalisme secara komprehensif dalam hal nilai-nilai keagamaan yang terkandung di dalamnya, interpretasi ini merupakan suatu upaya sehingga banyak penguatan secara historis (*historical of consciousness*) dari seorang Abū Zaid. Gagasan ini merupakan sebuah relativisasi atas segala pemaknaan teks pada nilai agama di dalamnya.

Dari seluruh penjelasan berkaitan tentang penafsiran al-Qur’an yang terlihat dari berbagai gagasan Abū Zaid ini terdapat nilai-nilai keislaman yang disinkronisasikan dengan produk budaya dalam mengkaji teks al-Qur’an, untuk itu di lihat dari segi implisit dan eksplisitnya terjadi bergradasi konsep yang bersumber akan keagungan Tuhan (*devine sources*) akan teks yang terkandung ini kaitannya terhadap kajian ilmiah. Gagasan Abū Zaid ini memberikan sebuah wacana terbaru bahwa teks-teks yang terkandung dalam al-Qur’an ini adalah suatu dinamika yang terjadi pada realitas sosial budaya, ekonomi dan politik yang memberi arti untuk seluruh umat manusia.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Attas, Syed Muhammad Naquid. *Prolegomena to The Metaphysic of Islam*. Kuala Lumpur: ISTAC, 2005.
- Daud, Wan Mohd Nor Wan. “Tafsir dan Ta’wil Sebagai Metode Ilmiah.” *Islamia* 1, no. 1 (2004).
- Eriyanto. *Analisis Wacana: Pengantar Analisis Teks Media*. Bantul: LkiS, 2001.
- Faiz, Fahrudin. *Hermeneutika al-Qur’an: Tema-Tema Kontroversial*. Sleman: eLSAQ, 2005.
- Fanani, Ahmad Fuad. *Islam Mazhab Kritis: Menggagas Keberagaman Liberatif*. Jakarta: Kompas Media Nusantara, 2004.
- Hayes, John H. dan Holladay, Carl R. *Pedoman Penafsiran al-Kitab*, Terj. Ioanes Rakhmat. Jakarta: Gunung Mulia, 2006.
- Huda, Lalu Nurul Bayanil. *Kritik Studi al-Qur’an Nashr Hamid Abu Zaid*. Ponorogo: Centre for Islamic and Occidental Studies, 2010.
- Ichwan, Moch Nur. *A New Horizon in Qur’anic Hermeneutics: Nasr Hamid Abu Zayd’s Contribution to Critical Qur’anic Scholarship*. The Netherlands: Leiden University, 1999.
- Imarah, Muhammad. *Al-Tafsîr al-Marxisî li al-Islâm*. Kairo: Dar al-Syuruq, 2002.

⁴⁶ Abu Iṣḥāq Ibrāhīm bin Mūsā al-Lakhmī al-Syatībī, *Al-Muwafaqat*, Terj. Muhammad Muhyiddin ‘Abdu al-Hamid (Kairo: Ṭab’ah Ṣabih, 1969), 179.

- Imran, Ali. *Hermeneutika Nasr Hamid Abu Zayd*. Yogyakarta: ElsaQ, 2010.
- M. Borchert, Donald. *Encyclopedia of Philosophy*. USA: Thompson Gale, 2006.
- Al-Najjar, Abdul Majid. *Khilāfat al-Insān Bayna al-Wahyī wa al-'Aql: Baḥts fī Jadāliyyat al-Nass wa al-'Aql wa al-Wāqī'*. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1987.
- Rachman, Budhy Munawwar. *Argumen Islam Untuk Liberalisme: Islam Progresif dan Perkembangan Diskursusnya*. Jakarta: Grasindo, 2010.
- Rahman, Daden Robi. *Infiltrasi Hermeneutika Terhadap Penafsiran Ayat- Ayat Ahkam: Kritik Atas Pemikiran Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrur*. Gontor: CIOS Unida, 2010.
- Rahman, Yusuf. *The Hermeneutical Theory of Nashr Hamid Abu Zayd: An Analytical Study of His Method of Interpreting of the Qur'an*. Montreal: Mc Gill University, 2001.
- Ritzer, George. & Goodman, Douglas J. *Teori Marxis dan Berbagai Ragam Teori Neo-Marxian*, Terj. Nurhadi. Bantul: Kreasi Wacana, 2011.
- Said, Hasani Ahmad. "Metodologi Penafsiran al-Qur'an Kontemporer: Telaah atas Pemikiran Naṣr Ḥāmid Abū Zaid dan Mohammed Arkoun." *Šuḥuf* 4, no. 1 (2011).
- Salim, Fahmi. *Kritik terhadap Studi al-Qur'an Kaum Liberal*. Jakarta: GIP, T.Th.
- Shalahuddin, Henri. "Kredibilitas Ilmu Tafsir dalam Menegakkan Konsep Wahyu al-Qur'an." *Islamia* 6, no. 1 (2012).
- Shalahuddin, Henri. *Al-Qur'an Dihujat*. Jakarta: Al-Qalam Gema Insani, 2007.
- Sumaryono, E. *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat*. Sleman: PT. Kanisius, 2015.
- Al-Suyuthi, Jalaluddin 'Abdurrahman bin Abu Bakar. *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Tashih. Muhammad Salim Hasyim. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2012.
- Al-Syatībī, Abū Iṣḥāq Ibrāhīm bin Mūsā al-Lakhmī. *Al-Muwāfaqat*, Terj. Muhammad Muhyiddin 'Abdu al-Hamid. Kairo: Tab'ah Šābih, 1969.
- Al-Thabari, Abu Ja'far Muhammad bin Jarir. *Tafsīr al-Thabary Jami' al-Bayān 'an Ta'wīl ay al-Qur'ān*, Terj. Abdullah bin Abdul Muhsin al-Turki. Kairo: Markaz al-Buhuts wa al-Dirasat al-'Arabiyyah al-Islamiyyah, 2001.
- Zaid, Naṣr Ḥāmid Abū. *Al-Khiṭāb wa al-Ta'wīl*. Beirut: Al- Markaz al-Tsawāfī al-'Arabī, 2008.
- Zaid, Naṣr Ḥāmid Abū dan Nelson, Esther R. *Voice of an Exile: Reflection of Islam*. Westport, CT: Praeger Publishing, 2004.
- Zaid, Naṣr Ḥāmid Abū. *Mafhūm al-Nass*. Kairo: Al-Hai'ah al-Misriyyat al'Ammah li al-Kutub, 1990.
- Zaid, Naṣr Ḥāmid Abū. *Naqd al-Khiṭāb al-Dinī*. Kairo: Sina li al-Nasyr, 1994.
- Al-Zarkasyi, Badruddin Muhammad bin 'Abdullah. *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, terj. Muhammad Abu al-Fadhl Ibrahim. Kairo: Maktabah Dār al-Turats, t.th.
- Zarkasyi, Hamid Fahmy. *Misykat: Refleksi Tentang Westernisasi, Liberalisasi, dan Islam*. Jakarta: INSIST, 2012.