BAB III

SKETSA BIOGRAFI NASR HAMID ABU ZAYD

A. Latar Belakang Sosial dan Perjalanan Intelektual Nasr Hamid Abu Zayd

Nama lengkap Nasr adalah Nasr Hamid Abu Zayd, lahir pada 10 Juli 1943 di Thanta, Mesir. Pengajaran agama diterima Nasr sejak dini di keluarganya karena ia dilahirkan dari keluarga yang taat beragama.[1] Sebagaimana masyarakat Muslim Mesir pada umumnya, sejak usia 4 tahun Nasr belajar Al-Qur'an di *Kuttab* di desanya Qahafah, dan pada usia 8 tahun sudah mampu menghafal dan memahami isi al-Qur'an 30 Juz. Sehingga itulah teman-temannya memanggilmya "*Syaikh Nasr*".[2]

Nasr lulus dari sekolah teknik Thanta pada tahun 1960. Pada tahun 1964 artikel pertamanya terbit dalam sebuah jurnal yang dipimpin oleh Amin al-Khuli. Mulai saat itulah Nasr mempunyai hubungan dengan seorang tokoh penting dalam studi al-Qur'an di Mesir. Tokoh inilah yang belakangan banyak mempengaruhi gagasan Nasr mengenai studi *'Ulum al-Qur'an*.[3] Nasr menyelesaikan kesarjanaannya pada 1972 sehingga pada tahun itu ia memulai karir akademiknya sebagai assisten dosen di Jurusan Bahasa Arab, Fakultas Sastra Universitas Kairo, dan pada program yang sama ia menyelesaikan program

---

[1]Hilman Latief, *Nasr Hamid Abu Zayd ; Kritik Teks Keagamaan,* Cet I (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2003), 38.
[2]M. Nur Ichwan, Al-Qur'an Sebagai Teks: Teori Teks dalam Hermeneutik Qur'an *Nasr Hamid Abu Zayd,* ed. Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin, *Studi Al-Qur'an Konteporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002), 150.
[3]Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Magisternya pada tahun 1977, juga dalam pencapaian gelar Ph.D. pada tahun 1981.[4]

Nasr Hamid Abu Zayd juga mengajar bahasa Arab untuk orang asing di pusat diplomat dan menteri pendidikan sejak tahun 1976 sampai 1987. Lantaran keluarbiasaannya, panitia jurusan tersebut menetapkannya untuk menjadi asisten dosen dengan mata kuliah pokok "Studi Islam" pada tahun 1982. Mendapat kehormatan "profesor penuh" pada tahun 1995 di bidang yang sama. Selain menjalani pendidikan formal di Kairo, dalam karirnya ia sempat mendapatkan beberapa penghargaan dan beasiswa. Pada tahun 1975-1977 mendapat bantuan dana beasiswa dari *Ford Foundation Fellowship* untuk studi di Universitas Amerika, Kairo. Hal yang sama diraihnya pada tahun 1978 sampai 1979 di *Center For Middle East Studies.* Universitas Pennsylvania, Philadelphia, USA. Mendapatkan *Abdel Aziz al-Ahwani Prize For Humanities* pada tahun 1982. Semenjak 1985 sampai 1989 menjadi profesor tamu di Osaka University Of Foreign Studies, Jepang, serta menjadi Professor Tamu di Universitas Leiden, Netherlands pada tahun 1995-1998.[5]

Nasr sempat merasa ragu dengan keputusan penempatan dirinya dibidang spesialisasi studi Islam yang memang sangat dibutuhkan untuk saat itu. Keraguan itu timbul semata-mata dilatarbelakangi oleh peristiwa penolakan terhadap disertasi dibidang yang sama yang dipresentasikan oleh Muhammad Ahmad Khalafullah 25 tahun silam. Pada masa itu , Khalafullah menjadi asisten dosen di bawah bimbingan Prof. Amin al-Khulli. Dengan menggunakan pendekatan sastra

---

[4]Latief, *Nasr Hamid,* 39.
[5]Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang juga diformulasikan oleh guru dan pembimbingnya, Khalafullah mengajukan disertasi dengan judul *"al-Fann al-Qasasi Fi al-Qur'an al-Karim"*. Buku ini berbicara tentang historis dari cerita Nabi-Nabi. Dengan menggunakan metode deduktif, Khalafullah cenderung beranggapan bahwa cerita-cerita yang terdapat dalam al-Qur'an bukanlah dipahami sebagai sejarah belaka, sebaliknya merupakan cerita yang bercorak sastra. Menurutnya pula, adalah suatu kesalahpahaman apabila cerita-cerita yang terdapat dalam al-Qur'an dianggap sebagai laporan sejarah. Dengan wujud al-Qur'an sebagai karya sastra yang suci, Khalafullah percaya bahwa cerita-cerita yang terdapat di dalamnya bukanlah bersifat historis tetapi lebih sebagai perumpamaan (*exemplication, amsal*), Peringatan (*Exhortation, mau'izhat*), nasihat (*admonition, 'ibrat*), dan petunjuk keagamaan (*religious guidance, hidayat*).[6]

Pihak universitas kemudian memperdebatkan validitas dari pendekatan yang digunakan Khalafullah terhadap kitab suci umat Islam itu. Setelah penolakan karya tersebut, kemudian ia ditempatkan di tempat kerja di mana ia tidak lagi dapat mengajar, yaitu di kementerian pendidikan. Sedangkan al-Khulli yang telah membimbingnya juga dilarang mengampu dalam bidang studi Islam. Bahkan lima tahun kemudian, tahun 1954 pemerintah menitahpaksa al-Khulli untuk segera mengundurkan diri bersama beberapa professor lainnya.[7]

---

[6]M. Nur Cholis Setiawan "The Litetary Interpretation of The Quran", dalam *al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies.* No. 61, th. 1998, 99-100.
[7]Latief, *Nasr Hamid,* 41.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Perdebatan serupa juga muncul sesaat pada tahun 1925 setelah dipublikasikan buku Ali Abdul Razik "*al-Islam wa Usul al-Hukm*". Raziq dalam karyanya melakukan kritik terhadap konsep *"al-Khilafat"* dan memposisikan konsep tersebut pada konteks politik serta memisahkannya dari perbincangan keagamaan. Karena itulah Raziq mencoba mengkaji ulang terhadap makna dan perbedaan antara "*al-Daulat*" dengan "*al-din*" berikut kedudukan dan posisi al-Qur'an dan hadis. Pandangan inilah yang memicu kontroversi pada masanya.[8]

Begitu pula dengan karya Thaha Husain yang berjudul *"Fi Syi'ir al-Jahili"* yang dipaksa secara politis untuk direvisi pada tahun tahun 1928. Gagasan yang cukup mendasar dalam bidang keagamaan yang kemudian kontroversial dan menimbulkan banyak polemik itu antara lain tesisnya tentang syair Jahiliah, cerita Ibrahim dan Ismail dalam al-Qur'an, dan titik temu agama-agama.[9]

Melihat pergulatan dan pertentangan terhadap intelektual yang sempat mendera para seniornya itu, Nasr Hamid sendiri sadar akan resiko yang akan diterima. Bahkan bukan tidak mungkin nasib serupa akan dialami sebagaimana telah dilalaui oleh para pendahulu-pendahulunya itu. Namun dengan berbagai pertimbangan pihak universitas dan pribadinya sendiri, akhinya Nasr tetap menjadi pengajar dengan spesialis studi Islam.[10]

Sebagai orang yang tumbuh di Mesir, Nasr Hamid Abu Zayd sempat pula merasakan dan mengalami beberapa konflik berkenaan dengan makna dan posisi Islam di tengah kancah wacana Islam kontemporer, terutama perdebatan yang

---

[8]Leonard Binder, *Islamic Liberalism: A Qritique of Development Ideologies* (London: Oxford University Press, 1998), 186.
[9]Thaha Husain, *Fi al-Syi'ir al-Jahili* (Kairo: Dar al-Kutub al-Misriyyah, 1920), 20.
[10]Latief, *Nasr Hamid,* 43.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bersifat *interpretable* terhadap Islam di tahun 1960-an dan 1970-an. Pada tahun 1960-an waca keagamaan yang paling dominan adalah mempresentasikan Islam sebagai agama yang memabawa nilai keadilan sosial (*religion of social justice*) yang memberikan spirit bagi komunitas pembacanya, kaum muslimin, untuk berusaha keras untuk melawan dan menghancurkan imperialisme dan zionisme. Sedangkan di tahun 1970-an, seiring dengan terbukanya kebijakan ekonomi dan kemenangan atas Israel, Islam hadir sebagai agama yang mempertahankan hak kepemilikan dan mendorong agar kaum muslimin bisa memenangkan perseteruan dengan oran-orang Israel.[11]

Dari persoalan dialektika dengan realitas dan pergulatan wacana keIslaman yang telah dilaluinya Nasr Hamid Abu Zayd memandang perlu rekontruksi makna teks agar dapat berhadapan dengan teks secara objektif. Untuk menjawab pertanyaan dari sikap kritis dan petualangan intelektualnya ia menulis karya khusus tentang studi 'Ulum al-Qur'an yang berjudul *Mafhum al-Nass: Dirasat fi Ulum al-Qur'an*.[12]

Seiring berjalannya karir Nasr Hamid Abu Zayd, para ulama Kairo memberikan reaksi cukup keras terhadap karya-karya yang dihasilkan dari buah pikiran Nasr. Jika beberapa ulama menuduh Nasr sebagai seorang "marxis" karena sering menggunakan beberapa terminologi "kelompok kiri", sekuler,

---

[11]Untuk melihat pergeseran wacana dalam kasus ini lihat Yvone Haddad, "The Arab-Israeli Wars, Nasserism, and Affirmation of Islamic Identity", dalam John L. Esposito, *Islam and Development: Relegion and Socio-Political Change* (New york: Syracuse University Press, 1982), 107-121.

[12]Nasr Hamid Abu Zayd "Mafhum al-Nass: Dirasat fi Ulum al-Qur'an", dalam Khoiron Nahdliyyin, *Tekstualitas Al-Qur'an: Kritik Terhadap Ulum al-Qur'an* (Yogyakarta: Lkis, 2013), 1-4.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

komunis, dan sebagainya, maka sebaliknya ia sendiri tidak keberatan dengan terminologi "ideologi" yang diklaim berasal dari kaum komunis, ia membantahnya dengan mengatakan:

> Sesungguhnya istilah "ideologi" bukanlah berasal dari Marx bukan pula diciptakan oleh komunisme, kendati istilah tersebut berperan sangat penting dalam pemikiran Marxis. Akan tetapi dalam gambaran mereka, pemaknaan ideologi ini menjadi bias, seolah istilah tersebut, ideologi dan dialektika berkaitan dengan komunisme karena komunisme dalam asumsi umumnya dianggap sebagai paham yang menyesatkan. Maka penilaian itu berpindah kepada istilah-istilah tersebut. Sehingga setiap orang yang menggunakannya (istilah ideologi, ideologi, dialektika, dan sebagainya), juga dianggap sebagai komunis, sesat dan kafir.[13]

Tuduhan-tuduhan yang dilontarkan para ulama yang berujung pada pengkafiran tentunya tidak sesuai dengan spirit yang diemban Nasr Hamid Abu Zayd. Sebab sudah sejak awal ia mengikrarkan dirinya sebagai seorang Muslim dan juga beriman terhadap rukun-rukunnya. Namun dalam posisi sebagai seorang akademisi, ia menawarkan model pembacaan baru dengan perspektif yang digunakannya, linguistik,[14] semiotik,[15] hermeneutik, khususnya terhadap teks-teks keagamaan.[16]

Mencermati petualangan intelektual yang dilakukan oleh Nasr, terlihat bahwa ia memiliki wawasan yang cukup luas tentang wacana keislaman klasik, sejarah pemikiran, dan juga teori-teori modern yang diambilnya baik dari umat Islam sendiri, maupun yang dirujuknya dari berbagai kalangan sarjana di dunia

---

[13]Nasr Hamid Abu Zayd, *Al-Imam al-Syafi'i Wa Ta'sis al-aidiulujiyyat al-Wasatiyyat* (Kairo: Maktabat al-Madbouli, 1996), 11.
[14]Secara populer linguistik adalah ilmu tentang bahasa atau ilmu yang menjadikan bahasa seabagai objek kajiannya. Lihat Abdul Chaer, *Linguistik Umum* (Jakarta: Rineka Cipta, 2007), 1.
[15]Semiotik berasal dari bahasa Yunani Semeion yang berarti tanda atau *sign*. Tanda tersebut menyampaikan suatu informasi sehingga bersifat komunikatif. Lebih singkatnya, semiotik adalah ilmu yang mempelajari sistem tanda atau teori tentang pemberian tanda.
[16]Latief, *Nasr Hamid,* 58.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Barat. Hal ini dibuktikan melalui karyanya yang cukup kuat mengambil rujukan-rujukan tersebut, yang berarti bahwa ia cukup menguasai perkembangan pemikiran modern tentang filsafat, linguistik, semiotik dan hermeneutik.[17]

B. Karya-Karya Ilmiah Nasr Hamid Abu Zayd

Seiring dengan karir akademis di Universitas Kairo, Nasr telah menghasilkan berbagai karya dalam bidang studi Islam, baik yang menyangkut pemikiran keislaman secara umum maupun studi al-Qur'an khususnya. Karya-karya yang sudah dipublikasikan di antaranya adalah:[18]

1. *Al-Ittijahat al-'Aql fi al-Tafsir: Dirasah fi Qadiyyat al-Majaz 'inda al-Mu'tazilah* (Pendekatan Rasional dalam Interpretasi; Studi Terhadap Majaz Menurut Kaum Mu'tazilah
2. *Falsafah al-Ta'wil; Dirasah fi Ta'wil al-Qur'an 'inda Muhyiddin Ibn 'Arabi* (Interpretasi Filosofis: Studi Terhadap Interpretasi al-Qur'an Menurut Ibn Arabi)[19]
3. *Mafhum al-Nass: Dirasat fi Ulum al-Qur'an* (Konsep Teks; Studi dalam Ilmu-Ilmu al-Qur'an). Karya ini tentang studi-studi Ulum al-Qur'an yang diangkat dari kertas-kertas kerjanya ketika dia mengajar studi-studi al-Qur'an di Universitas Kairo dan Universitas Khurtum[20]

---

[17]Ibid., 59.
[18]Ali Imron, "Hermeneutika Al-Qur'an Nasr Hamid Abu Zayd", dalam *Hermeneutika Al-Qur'an dan Hadis, ed. Sahiron Syamsuddin* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010), 117.
[19]Nasr Hamid Abu Zayd, *Falsafah al-Ta'wil; Dirasah fi Ta'wil al-Qur'an 'inda Muhyiddin Ibn 'Arabi* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi, 1983).
[20]Nasr Hamid Abu Zayd, *An-Nass, as-Sultah al-Haqiqah* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi, 1995).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

4. *Naqd al-Khitab al-Dini* (Kritik Wacana Keagamaan)
5. *Al-Imam al-Syafi'i wa Ta'sis al-Aidiulujiyyat al-Wasatiyyat* (Imam Syafi'i dan pembentukan ideologi moderat), dikhususkan untuk melacak akar epistemologi al-Syafi'i beserta nilai-nilai ideologis yang mungkin mempengaruhinya
6. *Al-Nass, as-Sultah, al-Haqiqah* (Teks, wewenang, kebenaran) sebagai eksplorasinya tentang hakikat teks beserta konteksnya yang banyak ia singgung dalam hubungannya dengan kebudayaan dan ideologi yang mungkin menyusup dalam suatu teks sebagai sebuah karya tertentu[21]
7. *Isykaliyyat al-Qira'at wa 'Aliyat al-Ta'wil* (Problematika Pembacaan dan Mekanisme Interpretasi) yang lagi-lagi menawarkan pendekatan hermeneutika dan semiotik modern dalam menginterpretasikan teks
8. *The Al-Qur'an; God and Man in Comunication*
9. *Al-Khitab wa Al-Ta'wil* (wacana dan hermeneutika)
10. *Dawair Al-Kawf Al-Qira'ah fi Al-Khitah Al-Mar'ah* (Lingkaran ketakutan: pembacaan wacana wanita)
11. *Al-Tafkir fi Zaman al-Tafkir; Diddu al-Jahli wa Al-Zaif wa Al-Khurafah* (Pemikiran di dalam masa pengafiran melawan pembodohan dan khurofad)
12. *'Ilmi al-'Alamat* (sistem isyarat)
13. *Retinhking the Qur'an: Toward Humanistic Hermeneutics.*
14. *Al-Mar'ah Fi Kitab al-Azmah* (wanita dalam wacana kritis)
15. *Al-Khilafah Wa Sultah al-Umah* (khilafah dan penguasa umat)

---

[21]Nasr Hamid Abu Zayd, *Al-Nass, as-Sultah, al-Haqiqah* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi, 1995).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

16. *Hakadza Takallama Ibn 'Arabi* (seperti inilah Ibnu Arabi berbicara)
17. *Voice of an Exile* (suara dari pengasingan)

Hasil pengembaraan intelektual Nasr Hamid Abu Zayd bukan hanya karya-karya tersebut saja melainkan beberapa artikel dalam bahasa Inggris yang dalam bidang keilmuan keislaman dan humaniora, dan tidak bisa dipisahkan pengembaraan intelektualnya dengan kedekatannya terhadap hermeneutika. Namun demikian yang terpenting dalam memahami intelektualitas Nasr dalam keseluruhan karyanya adalah keinginan nalar akademik relijinya untuk membangun "kesadaran ilmiyah" bahwa agama Islam harus dipahami sebagai suatu yang tidak sekadar normatif tetapi sesuatu yang terbuka untuk ditelaah secara ilmiah.

C. Konsep Teks Perspektif Nasr Hamid Abu Zayd

Dalam perjalanan sejarah peradaban Arab, teks memiliki posisi yang urgen. Apalagi jika melihat perkembangan sastra era pra-Islam sampai Islam. Teks diyakini memiliki pengaruh besar dalam pembentukan peradaban, meski diakui pula peradaban itu sendiri tidak terbentuk hanya dengan teks secara personal akan tetapi melalui dialektika antara manusia, realitas dan teks itu sendiri. Konsep teks menjadi begitu penting di mata Nasr, sehingga dalam beberapa bukunya persoalan ini selalu disinggung. Bahkan salah satu statement Nasr yang mengatakan teks al-Quran adalah produk budaya (*Muntaj al-Saqafi*) merupakan statement yang cukup kontroversial, sehingga mendapatkan respon dari beberapa kalangan. Namun sebelum membahas persoalan pendapat Nasr

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mengenai hal tersebut, terlebih dahulu diketahui apa pengertian teks itu sendiri menurutnya.[22]

Istilah teks (*text, wording, phrase*) dalam bahasa Arab disebut *al-Nass.* Dalam bahasa Arab klasik kata "*nass*" tersebut berarti mengangkat atau menaikkan (*to raise, to lift*) sebagaimana dalam contoh *al-Nassat al-Naqatu jidaha* (unta betina mengangkat lehernya). Pada perkembangan selanjutnya, kata tersebut memiliki berbagai konotasi. *Nass* mengalami pergeseran konotasi secara semantik dari sesuatu yang bersifat fisik (*physical thing*) kepada wilayah gagasan-gagasan (*field of ideas*).[23] Di samping merujuk pada gerakan mengangkat ke posisi yang lebih tinggi, kata *nass* berkembang sampai makna memperbaiki, meletakkan, menentukan, menetapkan, menyediakan, memutuskan dan menegaskan. Dalam bidang ilmu hadis (*'Ulum al-Hadits*), misalnya kalimat "*nass al-hadits*" berarti bahwa *ra*wi (periwayat) menetapkan semua nama yang mengirimkan (rangkaian transmisi, *isnad*) apa yang dia laporkan atau beritakan.[24]

Sedangkan dalam bidang ilmu al-Qur'an (*'Ulum al-Qur'an*) dan *Jurisprudence,* perundang-undangan (*'Usul al-fiqh*), secara semantik kata *nass* merujuk kepada pernyataan-pernyataan al-Qur'an yang sangat jelas dan tidak membutuhkan penjelasan.[25]

---

[22]Ali Imron, *Hermeneutika al-Qur'an Nasr Hamid abu Zayd,* dalam Sahiron Syamsuddin "Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis" (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010), 118.
[23]Hans Wher, *Dictionary of Modern Arabic Written* (Beirut: Librarie du Liban, 1994), 968.
[24]Nasr Hamid Abu Zayd, *Al-Qur'an Hermeneutik dan Kekuasaan*, Ter. Dede Iswadi dan jajang A *dkk* (Bandung: Rqis, 2003), 87.
[25]Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Nasr menunjukkan penggunaan kata "*nass*" bermakna bayan, sebagaiman telah dipakai oleh al-Syafi'i. Al-Syafi'i menempatkan "*nass*" pada puncak bentuk-bentuk bayan dan mendefinisikannya sebagai kata yang "cukup dengan teks itu sendiri tidak membutuhkan ta'wil", serta tidak ada alasan bagi seseorang untuk mengabaikannya.[26] Hal ini menunjukkan bahwa apa yang dimaksud teks adalah kejelasan tentang sesuatu (teks), sehingga tidak membutuhkan takwil. Makna-makna yang jelas ini berkaitan dengan persoalan-persoalan tasyri', seperti salat, zakat, haji dan lainnya. Teks-teks yang berbicara mengenai hal tersebut merupakan teks *mujmal*, yang memiliki makna jelas secara tekstual.

Penggunaan kata *nass* dengan arti "yang jelas, terang dan tidak membutuhkan takwil" juga masih dipakai sampai masa Ibnu Arabi (W. 638 H).[27] Kata ini banyak ditemukan dalam tulisan-tulisan Arab, termasuk tulisan sufistik. Hal inilah kemudian dijadikan salah satu bukti bahwa *nass* bermakna jelas dan terang. Konsep *nass* tidak mengalami perubahan secara signifikan dari masa-masa sebelumnya.[28]

Menurut definisi kontemporer, teks adalah serangkaian tanda-tanda yang tersusun di dalam suatu sistem relasi-relasi yang menghasilkan makna umum dan mengandung pesan. Oleh sebab itu, struktur tanda-tanda di dalam suatu sistem yang mengandung pesan juga termasuk teks.[29] Pandangan Nasr ini pada hakekatnya menunjukkan bahwa di dalam teks terdapat sistem tanda, yaitu:

---

[26]Abu Zayd, *Al-Nass, as-Sultah,* 151.
[27]Ibid., 154.
[28]Imran, *Hermenutika al-Qur'an*, 121.
[29]Abu Zayd, *Al-Nass, as-Sultah,* 169.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

terjadi korelasi antara penanda dan petanda dalam teks. Bahasa merupakan tanda pokok sekaligus sebagai poros kebudayaan, sehingga untuk mengetahui pesan yang terkandung di dalamnya perlu dianalisa struktur tanda-tanda dan mencari tahu mekanisme hubungan timbal balik antar bagian.

Nasr kemudian memberikan contoh dengan menghadirkan beberapa istilah yang memiliki kemiripan, yaitu: '*Ilm, 'alam dan 'alamah*. Kemiripan tiga kosa kata ini bukan secara kebetulan tetapi masing-masing berakar dari suatu akar kata di dalam bahasa Arab. Begitu pula al-Qur'an sebagai teks yang hegemonik, juga bukan suatu kebetulan jika al-Qur'an menamakan dirinya sebagai *risalah* (pesan), dan satuan-satuan dari dari unsur-unsur suratnya dinamakan *ayat* (tanda). Dengan demikian teks al-Qur'an merupakan sekumpulan tanda-tanda bersistem yang mengandung pesan-pesan dari Tuhan untuk disampaikan kepada manusia.[30]

Kajian Nasr terhadap teks al-Qur'an pada dasarnya berangkat dari sejumlah fakta-fakta di sekitar al-Qur'an itu sendiri yang dibentuk oleh peradaban Arab di satu sisi, dan berangkat dari konsep-konsep yang ditawarkan teks al-Qur'an di sisi lain. Hal ini menunjukkan bahwa sebelum teks al-Qur'an turun realitas budaya Arab sudah ada. Selain itu, perjalanan turunnya teks al-Qur'an sejak pertama kali turun sampai berakhir tidak bisa dilepaskan realitas dan budaya yang ada. Berangkat dari fakta inilah, Nasr berpendapat bahwa teks adalah (*cultural product*) produk budaya.[31]

---

[30]Imron, *Hermeneutika al-Qur'an*, 122.
[31]Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Sebagai salah seorang Islomolog kontemporer yang dikenal dengan isu kontroversial bahwa al-Qur'an adalah produk budaya, ia sebenarnya mempunyai proyek utama di balik itu semua yaitu proyek pendobrakan manipulasi pemahaman teks yang banyak terjadi dalam peradaban Islam. Menurutnya, peradaban Islam dapat dikatakan sebagai peradaban teks karena dengan berporos pada teks (al-Qur'an) lah dinamika peradaban Islam bergulir. Isu yang dilontarkan Nasr ini harus diakui cukup kontroversial karena seakan-akan menantang kesepakatan umum di kalangan umat Islam akan sakralitas eksistensi al-Qur'an. Tentu saja statement ini mengundang reaksi yang cukup hebat. Bahkan demi pandangan ini, Nasr harus menanggung risiko diceraikan isterinya[32] sebagai konsekuensi dan hijrah ke Negeri Kincir Angin, Belanda.[33]

Pernyataan Nasr mengenai teks al-Qur'an merupakan produk budaya ini sebenarnya ingin menunjukkan bahwa teks al-Qur'an terbentuk atau diturunkan kepada Nabi Muhammad Saw bukan pada masyarakat yang kososng dari budaya tetapi teks tersebut terbentuk di dalam realitas dan budaya lebih dari 20 tahun. Pernyataan Nasr ini sering salah dipahami oleh kalangan penentangnya, bahwa al-Qur'an benar-benar diproduk oleh budaya, sehingga seolah-olah al-Qur'an tidak lagi wahyu Allah, tetapi makhluk yang dihasilkan oleh budaya. Pada kenyataannya Nasr tidak seperti yang mereka sangka tetapi justru benar-benar mengakui bahwa al-Qur'an adalah wahyu. Hal ini dibuktikan dalam buku

---

[32]Nama Istri Nasr Hamid Abu Zayd adalah Ibtihal Yunis. Nasr dipaksa untuk menceraikan istrinya setelah putusan Mahkamah Agung pada tanggal 5 Agustus 1996 menyatakan dirinya murtad.

[33]Fahruddin Faiz, *Hermeneutika al-Qur'an: Tema-tema Kontroversial* (Yogyakarta: elSaq Pres, 2005), 99.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

"*Mafhum al-Nass: Dirasat fi Ulum al-Qur'an*" Nasr menempatkan diskusi wahyu di bagian permulaan sebelum ia mengkaji pembahasan-pembahasan yang lain.[34]

Persoalan menarik yang perlu dikaji adalah alasan mengapa Nasr menganggap teks al-Qur'an sebagai produk budaya. Sebagai seorang intelektual, Nasr memiliki latar belakang pendidikan sastra, sehingga ada teori-teori sastra yang dipelajari memiliki pengaruh terhadap pemikiran-oemikiran Nasr. Anggapan bahwa teks al-Qur'an merupakan produk budaya sebenarnya diambil dari teori kritik sastra, yaitu teori strukturalisme genetik dan sosiologi sastra. Lucian Goldmann menganggap bahwa karya sastra adalah sebuah struktur sebagai produk sejarah yang harus berlangsung.[35] Sementara itu, sosiologi sastra memandang bahwa karya sastra dihasilkan melalui antar hubungan bermakna, yaitu subjek kreator dan masyarakat.[36] Teori ini memandang karya sastra sebagai bagian dari masyarakat, yaitu sebagai dokumen sosial. Bagaimanapun seorang pengarang tidak mungkin menciptakan sebuah karya sastra, jika tidak ada realitas yang melatarbelakangi. Oleh karena itu, pada dasarnya karya sastra adalah produk masyarakat tertentu. Barangkali inilah teori-teori sastra yang mempengaruhi pemikiran Nasr, sehingga teks al-Qur'an pun dianggap produk budaya.[37]

---

[34]Lihat Nasr Hamid Abu Zayd "Mafhum al-Nass: Dirasat fi Ulum al-Qur'an'an" dalam Khoiron Nahdlyin, *Tekstualitas al-Qur'an: Kritik Terhadap 'Ulum al-Qur'an* (Yogyakarta: Lkis, 2013), 29.
[35]Faruk, *Pengantar Sosiologi Sastra* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), 13.
[36]Nyoman Kutha Ratna, *Paradigma Sosiologi Sastra* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), 10-11.
[37]Imron, *Hermenutika al-Qur'an,* 124.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dasar pemikiran Nasr sebelum menyimpulkan status al-Qur'an sebenarnya adalah pembagiannya terhadap dua fase teks al-Qur'an yang menggambarkan dialektika teks dengan realitas sosial-budayanya:

1. Fase ketika teks al-Qur'an membentuk dan mengkonstruksikan diri secara struktural dalam sistem budaya yang melatarinya, di mana aspek kebahasaan merupakan salah satu bagiannnya. Fase inilah yang kemudian disebut periode keterbentukan (*marhalah al-Tasyakkul*) yang menggambarkan teks al-Qur'an seabagi "produk kebudayaan"
2. Fase ketika teks al-Qur'an membentuk dan mengonstruksi ulang sistem budayanya, yaitu dengan menciptakan sistem kebahasaan khusus yang berbeda dengan bahasa induknya dan kemudian memunculkan pengaruh dalam sistem kebudayaan. Dalam fase ini, Nasr menyebutnya sebagai periode pembentukan (*marhalah al-Tasykil*). Teks yang semula merupakan produk kebudayaan kini berubah menjadi produsen kebudayaan.[38]

Al-Qur'an ketika diwahyukan Allah kepada Nabi Muhammad Saw tentu memakai bahasa yang dapat dimengerti oleh umat di mana ia diturunkan. Sehubungan dengan proses pewahyuan al-Qur'an yang berlangsung di Arab, maka dia menggunakan bahasa Arab sebagai pengantar makna yang terkandung di dalam teks ketuhanan. Untuk itu, pemahaman al-Qur'an sebagai teks al-Qur'an tidak dapat dipisahkan dari masyarakat dan peradaban bangsa Arab. Ringkasnya, al-Qur'an yang kita lihat dan kita baca sekarang merupakan teks budaya yang dipengaruhi oleh perkembangan peradaban Arab pada saat itu

[38]Abu Zayd, *Mafhum al-Nass,* 24-25.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

(*marhalah al-Tasyakkul*), dan selanjutnya teks ini berfungsi menuntun satu budaya yang baru, yaitu budaya Islam (*marhalah al-Tasykil*).[39]

Nasr Hamid Abu Zayd dengan konsepnya, pada hakikatnya ia ingin mengatakan bahwa ketika diwahyukan kepada Muhammad yang hidup di Jazirah Arab dengan segala budaya dan tradisinya itu berarti al-Qur'an memasuki wilayah kesejarahan manusia, dan ketika ia memasuki wilayah kesejarahan manusia maka menjadi sebuah keniscayaan bagi al-Qur'an untuk memakai struktur tata bahasa dan tata budaya Arab untuk menyampaikan misi risalahnya melalui Nabi Muhammad. Namun pada kenyataannya, statemen Nasr ini justru mengundang berbagai serangan terhadap dirinya.[40]

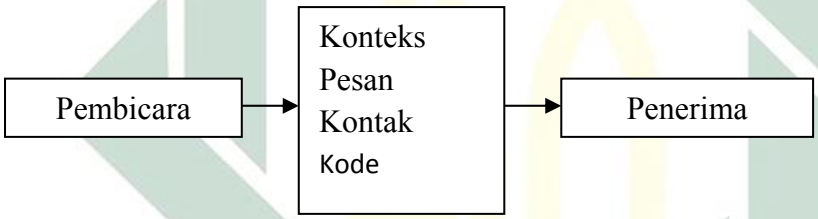
Pembahasan tentang teks al-Qur'an tidak bisa dilepaskan dari konsep wahyu dalam budaya Arab pra-Islam dan ketika Islam muncul. Sebelum al-Qur'an diwahyukan, konsep wahyu telah ada di dalam budaya masyarakat Arab pada masa itu. Konsep wahyu pada saat itu terkait dengan puisi dan ramalan yang dianggap datang dari dunia Jin yang disampaikan kepada penyair dan peramal melalui proses pewahyuan (*wahy, tanzil*). Penyair dan peramal merupakan sumber kebenaran karena mereka mendapatkan informasi dari Jin yang mampu mendengar atau mencuri informasi dari langit. Menurut Nasr, hal ini merupakan basis kultural fenomena wahyu keagamaan. Karena keyakinan ini, pemikiran Arab juga akrab dengan konsep malaikat yang berkomunikasi dengan Nabi. Namun, dalam tahap selanjutnya al-Qur'an mendekonstruksi konsep kultural wahyu pra-Islam itu dengan mengatakan bahwa para Jin itu kini tidak bisa lagi

[39]Faiz, *Hermeneutika al-Qur'an,* 100.
[40]Ibid, 101.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mencapai langit, karena sebelum ia mencapainya dia telah dilempar bintang berapi oleh Malaikat.[41]

Melihat hal itu, Nasr merasa perlu memberikan penjelasan baru atas proses pewahyuan al-Qur'an dengan meminjam teori model komunikasi Roman Jakobson meskipun tidak persis sama. "Proses pewahyuan (*wahy*) kata Nasr tidak lain adalah sebuah tindak komunikasi yang secara natural terdiri dari pembicara (Allah), seorang penerima (Muhammad), sebuah kode komunikasi (Bahasa Arab) dan sebuah canel yakni Ruh Ruci (Jibril). Ada baiknya kita bandingkan dengan model komunikasi R. Jakobson berikut ini:[42]



Sedangkan konsep wahyu bagi Nasr, ia menambahkan dengan "konteks", dan merubah "kontaks" dengan "canel" akan tampak seperti ini

Pembicara (Allah) → Pesan (al-Qur'an) → Penerima (Muhammad)

Canel (Malaikat Jibril)

Kode (Bahasa Arab)

Dalam konsep wahyu di atas, jelas sekali Nasr tidaklah mengingkari bahwa Allah lah sang pengirim pesan (*risalah*). Namun kemudian ia memfokuskan diri pada teks al-Qur'an yang ada pada kita dan tidak

[41]Moch Nur Ichwan "Al-Qur'an Sebagai teks: Teori Teks dalam Hermenutika Nasr Hamid Abu Zayd", dalam Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin, *Studi al-Qur'an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002), 156.
[42]Ibid, 157.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mempermasalahkan kembali dimensi ilahiyahnya. Dari momen bahwa teks diwahyukan dan dibaca oleh Nabi Muhammad Saw, ia tertransformasi dari sebuah teks ilahi (*nass ilahi*) menjadi sebuah konsep (*mafhum*) atau teks manusiawi (*nass insani*), karena ia secara langsung berubah dari wahyu (*tanzil*) menjadi interpretasi (*ta'wil*). Pemahaman Nabi Muhammad atas teks mempresentasikan tahap paling awal dalam interaksi teks dengan pemikiran manusia.[43]

Menurut Nasr realitas adalah dasar. Dari realitas dibentuklah teks (al-Qur'an) dan dari bahasa dan budayanya terbentuklah konsepsi-konsepsi (*mafahim*nya), dan di tengah pergerakannya dengan interaksi manusia terbaharuilah makna (*dalalah*) nya. Pertama adalah realitas, kedua adalah realitas dan terakhir adalah realitas. Pandangan inilah yang mengantarkan Nasr sampai kesimpulan bahwa al-Qur'an adalah produk budaya. Namun pada akhirnya teks berubah menjadi produser budaya, yang menciptakan budaya baru sesuai dengan pandangan dunianya, sebagaiamana tercermin dalam budaya Islam sepanjang sejarahnya.[44]

Studi ilmu-ilmu al-Qur'an yang dilakukan Nasr terutama yang terkait dengan konsep teks di sini memang cukup luas. Kendati ia melakukan kategorisasi yang cukup menarik dan dapat membatasi pembahasan ini. Adapun yang disebut dan dimaksud dengan konsep teks di sini tidak lain kecuali, pertama, untuk menelusuri relasi dan kontak sistematis (*al-'Alaqat al-Murakkabat*) antara teks dan kebudayaan yang mempengaruhi pembentukan teks

[43]Ibid., 158.
[44]Abu Zayd, *Mafhum al-Nass*, 27-28.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tersebut. Kedua, Teks sebagai bentuk dan kebudayaan. Pembahasan konsep difokuskan kepada aspek-aspek yang terkait dengan masalah kebudayaan dan tradisi, tepatnya masalah historisitas, otoritas, dan konteks yang pada kajian ini masih berada dalam wilyah studi kritis ilmu-ilmu al-Qur'an.[45]

1. Historitas Teks

Perbincangan mengenai historisitas teks di sini tidak dimaksudkan sebagai pembahasan "sejarah" teks, namun lebih mengedepankan telaah terhadap al-Qur'an pada aspek ontologisnya. Peristiwa pewahyuan sebagai titik awal dari lahirnya al-Qur'an merupakan kata kunci untuk menyatakan bahwa saat inspirasi *Ilahi* itu disampaikan kepada manusia melalui Nabi Muhammad Saw dengan menggunakan bahasa tertentu dari kaumnya,[46] bahasa Arab (*al-Lisan al-'Arab*), maka itu menandakan awal dari sifat kesejarahannya. Dalam kritisisme teks, posisi historitas ini sangat signifikan untuk mengulas beberapa persoalan dari segi "peristiwa bahasa" dan sekaligus akan mempengaruhi pada sistem pemaknaan terhadap teks itu sendiri, juga akan menempatkan secara lebih adil posisi dari otoritas sebuah teks

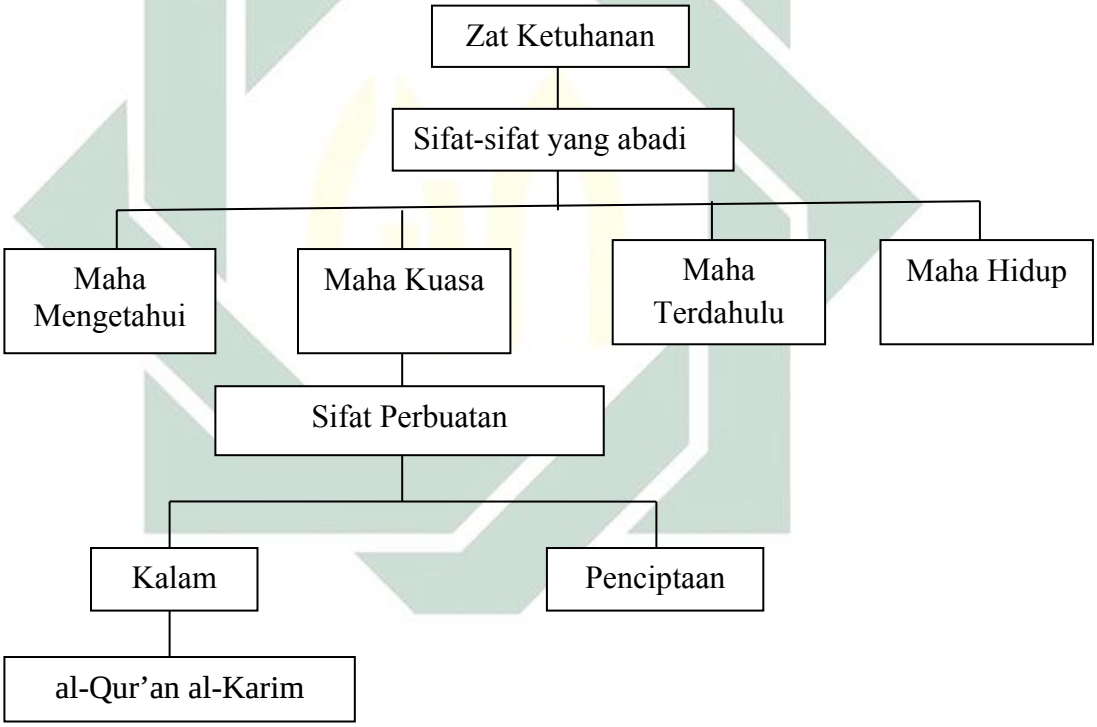
Masalah historisitas teks sebenarnya sudah menjadi perbincangan dan perdebatan para intelektual Muslim masa silam. Diawali oleh perdebatan

[45]Studi Ilmu al-Qur'an yang masuk dalam Kategori di atas antara lain masalah konsep wahyu, penerima pertama terhadap teks, Makiyyah dan Madaniyyah, Latar belkang turunnya ayat dan Nasikh Mansukh. Lihat Manna' Khalil al-Qattan*, Mabahis fi 'Ulum al-Qur'an,* terj. Mudzakir,Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'an (Jakarta: Litera Antar Nusa, 2011), 32.

[46]Hasan Hanafi, *Dirasat Islamiyyat* (Kairo: Maktabat al-Anjilo al-Misriyyat, 1981), 401.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

antara Mu'tazilah[47] dengan Asy'ariyah terhadap eksistensi teks. Apakah al-Qur'an itu diciptakan (*makhluq*) dan baru, atau bersifat azali (*qadim*). Bila perdebatan itu diulas kembali, maka pembahasan ini akan kembali pada perdebatan teologis. Namun dalam telaah ini, apa yang dipersepsikan oleh Mu'tazilah sebenarnya merupakan cikal bakal dari konsep historositas itu sendiri. Secara skematik, paham Mu'tazilah tentang teks al-Qur'an dapat digambarkan sebagai berikut:[48]



Bagan I: Teks al-Qur'an perspektif Mu'tazilah

[47]Golongan Mu'tazilah disebut kelompok Ahl al-Adl Wa at-Tauhid. Tokoh kelompok ini adalah Abu Huzaifah Washil ibn Atha al-Ghazzal al-Atsag (80-131 H) lihat Asy-Syahrastani, Al-Milal Wa al-Nihal, terj. Asywadie Syukur (Surabya: Bina Ilmu, 2006), 37-40.

[48]Nasr Hamid Abu Zayd, *al-Nass, as-Sultat, al-Haqiqat: al-Fikr al-Dini bain Iradat al-Ma'rifat Wa Iradat al-Haiminat* (Beirut: Markaz al-Tsawafi al-'Arabi, 1994), 74.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Konsep *kalam* Tuhan dalam skema di atas dikategorikan sebagai bagian dari sifat perbuatan Tuhan (*difat al-Fa'al*). Hal ini sekaligus menunjukkan juga kepada tafsir kesejarahannya . Sebab setiap perbuatan itu berada dan merupakan (realitas semata) yang diciptakan (*al-Makhluq*) dan bersifat baru (*al-Muhaddas*), tegasnya bersifat historis (*tarikhi*). Begitupun dengan al-Qur'an yang telah menunjukkan bentuk historisnya.[49]

Untuk menjembatani ketegangan dari dua arus besar pemikiran klasik di atas, Nasr mendekatinya dengan pendekatan bahasan yang kurang lebih pernah dikonseptualisasikan oleh Ferdinand de Saussure. Dalam hal ini, konsep *kalam* dibedakan dengan konsep *lughat*. Ide dasar pemikiran tersebut tetap berasumsi bahwa inspirasi al-Qur'an adalah Tuhan, akan tetapi setelah memasuki realitas semesta, wahyu tersebut tersejarahkan dan termanusiakan oleh "intervensi" budaya dalam bingkai sistem bahasa.[50]

Nilai-nilai ketuhanan dipresentasikan wahyu dalam realitas budaya dan bingkai dalam sistem bahasa melalui sebuah peristiwa bahasa yang bersifat manusiawi. Karena itu, pengandaian akan kekuatan makna teks terdapat pada unsur kesejarahannya.[51] Inilah yang nantinya akan dianalisis dalam apa yang disebut "konteks narasi" (*al-Siyaq al-Lughawi*). Pertanyaan selanjutnya yang bergulir dari pembahasan di atas adalah "siapakah yang memiliki wewenang dan kuasa untuk membaca teks". Menurut Komaruddin Hidayat, pada akhirnya setiap penafsiran harus memiliki sumber otoritas.

---

[49]Latief, *Nasr Hamid,* 97.
[50]Abu Zayd, *al-Nass, al-Sultah,* 86-87.
[51]Ibid., 87.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Mengenai otoritas ini muncul beragam pendapat. Adakah sumber otoritas itu berupa wahyu, hasil pembuktian empiris di laboratorium, atau kekuatan penalaran manusia sendiri? Ataukah sebuah tradisi yang telah mapan? Pada kenyataannya kesemua faktor itu saling mengisi dan berinteraksi secara dialektis yang kemudian terawetkan dalam sebuah tradisi. Dalam Islam, misalnya dalam kekuatan tradisi atau sunnah sedemikian kuatnya. Posisi hadis dan pendapat ulama serta tradisi keagamaan sangat vital sebagai sumber justifikasi dan sekaligus juga pengikat komunitas keberagaman sejak dari level peribadatan praktis sampai dengan bangunan keilmuan.[52] Bahkan dalam konteks tertentu otoritas teks tersebut semakin membesar, seiring dengan ungkapan urgensi teks, yaitu antara teks primer dan teks sekunder.

2. Otoritas Teks

Menurut Nasr, pada dasarnya "teks" itu tidak memiliki otoritas, wewenang dan kuasa apapun, selain wewenang apitermologis (*al-Sultat al-Ma'rifiyyat*), yakni otoritas yang diupayakan oleh setiap teks dalam posisinya sebagai teks untuk dipraktikkan dalam wilayah epistemologi tertentu. Seluruh teks berusaha memunculkan otoritas epistemologisnya secara baru, dengan asumsi bahwa ia memperbarui teks-teks yang mendahuluinya. Akan tetapi otoritas "tekstual" tersebut tidak akan bermetamorfosis menjadi wewenang kultural-sosiologis, kecuali melalui kelompok yang mengadopsi teks dan mengubahnya menjadi kerangka ideologi.[53]

---

[52]Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik* (Jakarta: Paramadina,1996), 146-147.
[53]Lateif, *Nasr Hamid*, 98.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Sesungguhnya yang menelurkan makna dari teks bukan teks semata-mata akan tetapi proses dialektika dengan manusia sebagai objek teks, seperti juga yang terjadi dari hubungan antara teks dengan kebudayaan sebagai hubungan antara teks dengan kebudayaan sebagai hubungan dialektis yang saling menguatkan, dan satu sama lain saling mengkombinasikan ketika memunculkan ideologi dalam kebudayaan kontemporer tentang teks.[54] Akal pikiran manusialah dalam konteks pemaknaan ini yang melahirkan makna dan berbicara atas nama teks, sedangkan teks tidaklah berbicara.

Masalah otoritas teks dapat pula diperjelas lagi dalam fenomena tingkatan otoritas. Nasr, Umat Islam dan para intelektual Muslim pada umumnya mengasumsikan adanya teks primer dan teks sekunder. Nasr Hamid Abu Zayd membagi teks menjadi dua, yakni teks primer dan teks sekunder. Teks primer adalah al-Qur'an sedangkan teks sekunder adalah sunnah Nabi, yakni adalah komentar tentang teks primer.[55] Nasr mengklasifikasikan teks-teks keagamaan yang diproduksi oleh para sahabat dan ulama lainnya sebagai teks-teks sekunder lain yang merupakan interpretasi atas teks primer atau sekunder.[56] Oleh karena itu, teks sekunder hanyalah interpretasi-interpretasi atas teks primer dan yang tidak bisa berubah menjadi teks primer. Kalau teks sekunder menggeser teks primer maka manipulasi atas teks primer akan terjadi sehingga tidak terkontrol.

3. Formatisasi Konteks

---

[54]Ibid, 99.
[55]Teks primer adalah teks original sedangkan teks sekunder adalah komentar terhadapnya.
[56]Nasr Hamid Abu Zayd, *At-Tafkir fi Zaman al-Takfir* (Kairo: Maktabah Madbuli, 1995), 134-135.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Struktur teks dan produksi makna teks bagi Nasr tidak bisa dilepaskan dari persoalan konteks (*al-siyaq*). Kata *al-siyaq* meskipun berbentuk kalimat tunggal tetapi sebenarnya menunjukkan bilangan yang cukup banyak atau memiliki berbagai macam konteks. Dari hal inilah bagi Nasr teks al-Qur'an memiliki beberapa level konteks, yaitu konteks sosio kultural (*al-siyaq al-Saqafi al-Ijtima'i*), konteks eksternal (*al-Siyaq al-Khariji* atau *siyaq al-takhatub*), konteks internal (*al-Siyaq al-Dakhili*), konteks bahasa (*al-Siyaq al-Lughawi*) dan kontkeks pembacaan atau penakwilan (*siyaq al-Qira'ah* atau *siyaq al-Ta'wil*). Penggalian makna hanya dengan menggunakan lima konteks tersebut sudah cukup. Pandangan Nasr ini pada dasarnya sama dengan kerangka teori yang dibangun semiotika, sebagaimana diakui oleh Nasr sendiri. 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 tersebut.[57]

[57]Imran, *Heremenutika al-Qur'an*, 97.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id