

prinsip besar *bi al-ra'yi* dan *bi al-riwayat* yang lebih merupakan model interpretasi al-Quran para ulama klasik, namun juga hermeneutik kontemporer sebagai alternatif yang ia rujukkan kepada para tokoh besar pembawa angin hermeneutik semacam Dilthey,¹³ Gadamer,¹⁴ Schleirmacher,¹⁵ dan juga Ricoeur.¹⁶

Pada kisah Nasr Hamid Abu Zayd genderang “peperangan” dan kontroversi mulai ditabuh pada tahun 1992, ketika ia mengajukan karya ilmiahnya kepada panitia yang membidani kenaikan pangkat untuk menjadi guru besar, panitia tersebut menolak kenaikan pangkatnya setelah tiga orang anggota panitia tersebut memeriksa hasil karyanya. Mereka adalah Abd. Shobur Syahin (Guru Besar Fakultas Syari’ah dari Universitas Darul Ulum), Mahmud Makki (Guru Besar Fakultas Adab), dan ‘Auni Abdurrauf (Guru Besar Fakultas Bahasa). Pengoreksi pertama, Abd. Shobur Syahin menunjukkan hasil negatif, sedangkan laporan dari dua pengoreksi lainnya menunjukkan hasil positif. Panitia menetapkan keputusannya sesuai dengan laporan Abd. Shobur Syahin, dan semua anggota ikut menandatangani keputusan tadi. Panitia itu terdiri dari para Guru Besar: Syauki Dhiel, Ahmad Haikal, Ramadhān A. Tawab, Nabilah Ibrahim, Mahmud Hijāzi, Abdussalām

¹³ W. Dilthey (1833-1911). *Lihat* DR. Poespoprodjo, *Hermeneutika* (Bandung: Cv. Pustaka Setia, 2004), 31-32

¹⁴ Nama lengkapnya adalah Hans George Gadamer. *Lihat* Maulidin, *Menafsirkan Hermeneutika “Sketsa Hermeneutika”*, Jurnal GERBANG. Vol. V, no. 14 (Surabaya: Elsad, 2003), 23-24

berkesimpulan bahwa buku-buku tersebut mengandung banyak kekeliruan, yaitu *pertama*, pembunuhan yang ekstrim terhadap teks-teks al-Quran dan Hadis; anjuran menolak keduanya (al-Quran dan Sunnah) yang dengan sengaja melupakan kandungan keduanya; *kedua*, Nasr Hamid Abu Zayd tidak memahami sama sekali tema-tema kitab Fiqh dan Ushul Fiqh, bahkan mengaitkan keterbelakangan umat dengan “komitmen” terhadap teks-teks al-Quran. Sedangkan Dr. Ismail Salim, asisten guru besar di bidang Fiqh Perbandingan telah menerbitkan sebuah buku dengan judul “*Naqd al-Matain; Nasr Abu Zayd fi al-Quran wa al-Sunnah wa al-'Aimmah al-Sahabah*”. Pada buku ini Nasr Abu Zayd dituduh telah menyebarkan dan menganjurkan kekafiran, juga dituntut agar dipecat dan diharamkan menerima ilmu agama darinya, serta dianjurkan agar segera bertobat, sebab jika tidak, maka darahnya halal dengan diterapkannya hukum *had*. Hartanya diserahkan ke *Bait al-Mal* Islam, dan Nasr Hamid harus dipisahkan dari istrinya karena kekufuran dan kemurtadannya. Bahkan di luar itu, Muhammad Hamid Abu Samad, seorang advokat pada Pengadilan Tinggi dan Mahkamah Tinggi Administrasi dan Mantan Wakil Ketua Dewan Tinggi Negara, mengajukan dua tuntutan kepada mahkamah tentang Nasr. Tuntutan *pertama*, menyangkut pelecehan terhadap agama Islam, sesuai ayat 161 Hukum Pidana. Tuntutan *kedua*, tuntutan “Hisbah” (*Amr bi al-Ma'arif wa Nahy 'an al-Munkar*). Lalu Nasr harus ke Leiden, negeri Belanda dan menetap sementara di kota kincir

- c. "*Al-Nushūsh al-Diniyah Bain al-Tarikhi wa al-Waqi'*", majalah *Qadhayā wa al-Syahadat*, Muassasat Aibal li Dirasat wa Nasyr, No, 2, 1990.
- d. "*Mafhūm al-Nash; al-Dalalat al-Lughawiyat*", majalah *Ibda'*, al-Haiat al-Mishriyyat al-Ammat li al-Khithāb, th. 9, No 4, 1991.
- e. "*Matā al-Rajul wa Bada'at Muhakkamatuh*", *Adab wa Naqd*, Kairo, 101, Januari, 1994.²¹
- f. "*The al-Quran: God and Man in Communication*". Leiden. 2000.
- g. "*Al-Kitāb wa al-Ta'wil*". Dar al-Belda. 2000
- h. "*Dawā'ir al-Khawf: Qira'ah fi Khihtāb al-Mar'ah*". Dar al-Baidah. 1999.
- i. "*Al-Nash, al-Sulthah, al-Haqiqat: al-Fikr al-Diny Bayna Irādat al-Ma'rifah wa Irādat al-Haymanah*". Kairo. 1995.
- j. "*Al-Tafkir fi Zamān al-Takfir: Dlidda al-Jahl wa al-Zayf wa al-Khurafah*". Kairo. 1995.
- k. "*Naqd al-Khitthāb al-Diny*". Kairo. 1994.
- l. "*al-Imām al-Syafi'I wa Ta'sis al-āydiulujiyyat al-wasatiyyat*", Kairo. 1994.
- m. "*Mafhūm al-Nash: Dirāsat fi 'Ulūm al-Quran*". Kairo. 1990.

²¹Nasr juga menulis karya ilmiah di beberapa media, sperti: "*Sirat Nabawiyat Sirat Syu'ūbiyyat*", dalam *Journal Of Osaka University Of Foreign*, No.71 (1986); "*Al-Ghazali's Theory Of Interpretation*", dalam *Journal Of Osaka University Of Foreign*, No.72 (1987); "*Mafhūm al-Nizhām 'ind Abd. Qahir; Qira'at fi Dlaw'i al-Ushūliyyat*", dalam *Jurnal (fusu)*, jilid 5, Mesir: 1985; "*Al-Maqāshid Al-Kulliyat li Syari'at; Qira'at Jadīdat*", dalam: *al-'Arabi*, No. 426, Mei 1994; "*Ni'am wa Tamrir, Madlāmin al-Musthālihat*", dalam: *al-'Arabi*, No. 429, Agustus 1994. *Lihat Hilman Latief, Kritik Teks.....*, 47

Problema dasar yang diteliti hermeneutika adalah masalah penafsiran teks secara umum, baik berupa teks historis maupun teks keagamaan. Oleh karenanya, yang ingin dipecahkan merupakan persoalan yang sedemikian banyak lagi kompleks yang terjalin di sekitar watak dasar teks dan hubungannya dengan *turāts* (tradisi) di satu sisi, serta hubungan teks dengan pengarangnya di sisi lain. Yang terpenting di antara sekian banyak persoalan di atas adalah bahwa hermeneutika mengkonsentrasikan diri pada hubungan *mufassir* (penafsir) dengan teks yang mempunyai perbedaan latarbelakang.

Menurut Nasr Hamid Abu Zayd, fungsi hermeneutika terhadap al-Quran bertujuan mendialektikakan antara akal manusia (*reader*) dengan teks (*nash*) dan realitas (*waqi'*) itu sendiri³¹. Proses dialektika itulah yang kemudian memunculkan berbagai peradaban di kalangan umat Islam. Dengan kata lain, meminjam istilah Nasr; al-Quran kemudian menjadi produsen peradaban (*muntij al-tsaqafah*).³² Di sini, Nasr menginginkan obyektivitas dalam membaca sebuah teks dengan “kesadaran ilmiah”. Tetapi ia juga tidak bisa mengabaikan subyektifitas dalam aktivitas pembacaannya. Karena horizon pengetahuan dan pengalaman subyek akan turut ikut berperan untuk menentukan makna teks.

Pada dasarnya studi al-Quran yang dilakukan oleh Nasr Hamid Abu Zayd memiliki dua sasaran utama. *Pertama*, mengkaji tekstualitas al-Quran

³¹ Nasr Hamid Abu Zayd, *Maḥmū al-Nash*... .., 11

³² Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008),

dalam struktur teksnya. Ada perbedaan pula antara konteks anjuran, dan menakut-nakuti dengan konteks janji dan ancaman.⁴⁷ Perbedaan itu meniscayakan keragaman bahasa sekunder teks tersebut. Analisa linguistika sangat dibutuhkan dalam membongkar makna-makna yang terdiamkan pada teks tersebut.

Selanjutnya konteks linguistik (narasi), pada wilayah ini tidak hanya terbatas pada komponen-komponen kalimat (*anāsir al-jumlat*), atau hanya kepada makna teks dan gaya-gaya bahasanya (*al-uslūb*) semata. Akan tetapi di balik itu ialah berusaha menyingkap makna yang “tersembunyi” (*al-maskūt ‘anhu*) dalam struktur wacana. Bagi Nasr, “yang tersembunyi” sebagai level yang lebih luas untuk menyingkap konteks yang berkaitan dengan beberapa faktor ekstern berbarengan dengan makna konteks linguistik yang tersebutkan (*al-mantūq*).⁴⁸ Karena bahasa sebagaimana telah diterangkan merupakan bagian dari struktur yang lebih luas, yaitu struktur kebudayaan/sosial. Sehingga, tidaklah cukup suatu interpretasi hanya terbatas kepada makna yang terkatakan dan terlafalkan saja, akan tetapi harus diperluas lagi kepada makna yang tersembunyi dalam struktur wacana.

Dalam konteks linguistik pula dapat dilihat apakah ayat itu bersifat deskriptif perintah atau lainnya. Karena tidak semua ayat al-Quran bersifat

⁴⁷ Nasr Hamid Abu Zayd, *Teks, Otoritas, Kebenaran.....*, 129

⁴⁸ Hilman Latief, *Kritik Teks.....*, 111-112

yang melahirkan interpretasi literal terhadap teks dan cenderung menggunakan pendekatan otoritatif keagamaan, bahwa yang paling mengetahui maksud “penulis” dalam teks al-Quran hanyalah Rasulullah, kemudian sahabat, kemudian para tabi’in. Pembaca akan sulit menemukan “yang dimaksud penulis” tanpa menyertakan otoritas keagamaan. *Kedua*, teori yang berpusat pada teks, yakni makna teks ada pada teks itu sendiri. Sedangkan “maksud penulis” tidaklah terlalu penting, karena teks itu lahir terlepas dengan penulisnya. Penulis telah mati. *Ketiga*, teori yang berpusat pada pembaca, yakni bahwa makna suatu teks adalah apa yang mampu diterima dan diproduksi oleh pembacanya, dengan segala horizon pengetahuan dan pengalaman hidupnya. Yang terpenting bagaimana suatu teks dapat berfungsi perubahan pada arah kebaikan di dalam masyarakatnya. Dari tiga teori tentang makna di atas, Nasr setidaknya salah satu kakinya berdiri pada teori kedua, sedangkan salah satu kakinya yang lain berpijak pada teori yang ketiga. Dapat juga dikatakan bahwa Nasr menerapkan sebuah adagium “*al-‘ibrah bi khushūsh al-sabab lā bi ‘umūm al-lafdz*” (sebuah pemahaman didasarkan pada kekhususan konteks “realitas” bukan pada keumuman lafadh). Nasr cukup berhasil membangun mekanisme dialektis antara makna asli (*dalalah*) suatu teks dengan signifikansi (*maghzā*), atau makna terdalam dari teks tersebut.

Pemerhati lain, Harry Partin, memberikan sebuah telaah terhadap ketiga buku Izutsu untuk menemukan sisi lain dari karyanya yaitu sejarah agama.⁷² Di sisi positif, dia mengingatkan sejarawan agama bahwa perbandingan kata dan konsep di antara tradisi kultural dan beragama yang berbeda adalah bermasalah. Akhirnya, Izutsu menolak sepenuhnya kesahan dari perbandingan. Padahal, sejarawan menegaskan bahwa perbandingan sebagai salah satu kaedah atau operasi yang sah, khususnya perbandingan boleh memperlihatkan sesuatu tentang kondisi manusia sebagai sebuah mode kewujudan di alam semesta ini. Dengan demikian, kritik keras Izutsu paling tidak mempunyai pengaruh pada sejarawan dalam memahami secara serius pernyataan bahwa sebelum membandingkan seseorang harus mengetahui apa yang dia bandingkan, yaitu, harus mengetahuinya di dalam konteks historis, kultural dan religius khusus dan kemudian memahami keunikannya dan untuk dalam beberapa hal ketakterbandingannya. Kedua, kajian Izutsu terhadap kosakata al-Quran—khususnya, penggunaan dan transformasi radikal Muhammad di dalam makna sejumlah kata-kata pra-Islam, sekular maupun religius, menjelaskan pada sejarawan agama “ajaran” al-Quran original. Meskipun, hal ini telah dikenal secara umum dan dari segi teori, namun Izutsu telah mengungkapkan secara terperinci dan sebenarnya menyeluruh sehingga seseorang tidak boleh melupakan atau mengabaikannya.

⁷² Uraian ini dimuat di dalam jurnal terkenal *History of Religions*, May 1970, Vol. 9, No. 4.. 359-362.

juga penting dilakukan. Dalam konteks al-Quran, penelusuran secara antropologis terhadap makna kata yang digunakan oleh al-Quran akan membantu seorang mufassir agar sampai pada sebuah pemahaman kontekstual. Kata-kata yang dipakai oleh al-Quran menurutnya bukanlah bahasa yang tidak dikenal sama sekali oleh masyarakat Arab pra-Islam maupun pada masa Islam. Kata-kata itu sejak pertama kali telah digunakan oleh masyarakat Jahiliyah sesuai dengan pandangan dunia pengguna bahasa itu. Akan tetapi ketika sudah diadopsi oleh Islam maka terjadi transformasi signifikansi makna, bahkan dapat disebut dengan tahap teologisasi terhadap kata itu. Ini sebenarnya sebuah gerakan dalam rangka untuk mendekonstruksi kesadaran masyarakat Jahiliyah yang terlalu materialistis.

Untuk menjelaskan pandangan semantik al-Quran Izutsu, perlu untuk disebutkan beberapa tema sebagai fokus kajian semantiknya. *Pertama*, makna 'dasar' dan makna 'relasional'; *Kedua*, analisis sinkronik dan diakronik.

Pertama, Makna dasar dan makna relasional. Makna dasar dimaksudkan oleh Izutsu bertolak pada makna yang telah ditetapkan dan dipahami oleh pengguna pertama bahasa itu. Dalam konteks al-Quran, maka pengguna pertama kali bahasa tersebut adalah masyarakat pra-al-Quran atau orang Arab Badwi yang masih belum dipengaruhi oleh adanya interaksi dengan para pedagang dari negara. Sehingga bahasa yang digunakan masih asli.

