

BAB III

MUNÂSABAH ANTAR AYAT DAN SURAT MENURUT NAŞR ḤÂMID ABÛ ZAYD

A. Riwayat Hidup Naşr Ḥâmid Abû Zayd

1. Biografi Naşr Ḥâmid Abû Zayd

Naşr Ḥâmid Abû Zayd, lebih lengkapnya Naşr Ḥâmid Rizq Abû Zayd lahir di desa Qahafah kota Thanthâ Mesir, 10 Juli 1943 dan wafat pada 5 Juli 2010 serta dikebumikan pula di Mesir.¹ Hidup dalam lingkungan keluarga dan masyarakat yang religius.² Ayahnya adalah seorang aktivis Ikhwanul Muslimin,³ dan pernah dipenjara

¹Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat al-Qur'an*, Lentera Hati, Tangerang, 2013, hlm. 472

²Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'an: Teori Hermeneutika Naşr Ḥâmid Abû Zayd*, Teraju, Jakarta, 2003, hlm. 16

³Ikhwanul Muslimin merupakan organisasi terbesar di dunia yang bergerak di bidang dakwah Islam beraliran sunni di Mesir dan dunia Arab. Lahirnya, organisasi yang dipelopori oleh Ḥassan al-Banna (w. 1949 H) dan dengan pendiri lain, pada tahun 1928. Pada Juli 1954 terjadi perseteruan antara pemerintah dengan Ikhwanul Muslimin yang dikenal dengan tragedi Mansyiat Nashr. Jamal Abdul Nashr, presiden Mesir kala itu menangkap para aktivis Ikhwanul Muslimin dan menindaknya dengan tegas. Ada 6 orang dari anggotanya ditangkap dan di hukum eksekusi, diantaranya Qadir 'Audah dan Sayyid Quṭb (pemimpin Ikhwanul Muslimin kala itu). Abdul Mun'im al-Ḥafni, *Ensiklopedia: Golongan, Kelompok, Aliran, Mazhab, Partai dan Gerakan Islam*, terj. Muhtarom, Grafindo Khazanah Ilmu, Jakarta, 2006, hlm. 93-99. John. J. Donohue, dkk., *Islam dan Pembaharuan: Ensiklopedi*

menyusul dieksekusinya Sayyid Quṭb. Dan meninggal saat usia Naṣr Ḥâmid Abû Zayd menginjak empat belas tahun.⁴ Sebagai anak yang tekun, dia mulai belajar dan menulis, serta menghafal al-Qur'an di *Kuttâb* sejak di berusia empat tahun. Karena kecerdasannya, dia telah menghafal keseluruhan al-Qur'an pada usia delapan tahun. Tidak hanya *ḥâfiẓ* al-Qur'an, dia juga seorang *qâri'* dan mampu menceritakan isi al-Qur'an dalam usia delapan tahun.⁵ Sehingga oleh anak-anak di desanya memanggilnya Syaikh Naṣr.⁶

Masa remajanya, Naṣr Ḥâmid Abû Zayd terkenal sebagai remaja tangguh dan bersemangat. Ia ikut bergabung dalam organisasi Ikhwanul Muslimin tahun 1954, meski usianya masih belasan tahun. Dalam usia masih belia tersebut sebenarnya ia tidak diperkenankan untuk bergabung. Namun dia berhasil merajuk kepada ketua cabang di desanya untuk memberinya tempat sebagai anggota organisasi, ini dilakukan untuk menyenangkan hatinya. Dan karena namanya tertera dalam daftar anggota, maka Abû Zayd pernah dijebloskan ke penjara selama satu hari dan dilepaskan karena dia masih di bawah umur. Masa remajanya juga ia habiskan untuk

Masalah-Masalah, Terj. Machnun Husein, PT. Raja Grafindo Persada, Jakarta, 1995, hlm. 129

⁴Moch. Nur Ichwan, *op. cit.*, hlm. 16

⁵Navid Kermani, "From Revelation to Interpretation: Naṣr Ḥâmid Abû Zayd and The Literary Study of The Qur'an" dalam *Modern Muslim Intellectual and The Qur'an*, ed, by Suha Taji-Farouki, 2004, hlm. 169

⁶Moch. Nur Ichwan, *loc. cit.*

mengumandangkan adzan di masjid dan tak jarang sebagai imam shalat, hal yang biasanya dilakukan oleh orang dewasa. Di Mesir para imam shalat masjid dipersyaratkan untuk para penghafal al-Qur'an.⁷ Dia juga sudah mulai tertarik pada buku-buku pemikiran dan kebangkitan Islam, seperti pemikiran Sayyid Qutb dalam bukunya *al-Islam wa al-'Adalah al-Ijtima'iyah* (Islam dan Keadilan Sosial).⁸

Pendidikan dasar dan menengahnya dia selesaikan di Thantha. Sejak kematian ayahnya, dia membantu perekonomian keluarganya. Setelah lulus dari sekolah teknik Thantha tahun 1960, dia mulai bekerja sebagai seorang teknisi elektronik pada Organisasi Komunikasi Nasional di Kairo sampai pada tahun 1972. Pada tahun 1968 ia memulai studinya di Jurusan Bahasa dan Sastra Arab di Universitas Kairo. Dia masuk kuliah di malam hari dan siangya digunakan bekerja. Naṣr Ḥamid Abû Zayd menyelesaikan studinya pada tahun 1972 dengan predikat *cum laude*. Setelah lulus dia diangkat sebagai asisten dosen. Saat itu kebijakan ketua jurusan mewajibkan para asisten dosen baru untuk mengambil studi Islam sebagai bidang utama riset Master dan Doktor, kemudian dia mulai mengubah bidangnya dari murni kritik sastra menjadi studi Islam, khususnya studi al-Qur'an. Mengaca pada pengalaman seniornya dalam menggunakan

⁷*Ibid.*, hlm. 46

⁸*Ibid.*, hlm. 16

kritik sastra untuk studi al-Qur'an, yang mengalami problem serius, sebenarnya Abû Zayd tidak mau mengambil subyek ini, namun pada akhirnya mau tidak mau dia menerima keputusan itu.⁹

Kritik sastra yang ia kuasai ini mengantarkannya lulus *cum laude* atas gelar master yang diraihinya dari jurusan Bahasa dan Sastra Arab di Universitas Kairo pada tahun 1975. Dia berhasil mempertahankan tesisnya dengan judul *al-Ittijâhât al-'Aqli fî al-Tafsir: Dirâsah fî Qadhiyyat al-Majâz fî al-Qur'an 'inda al-Mu'tazilah* (Rasionalisme dalam Tafsir: Sebuah Studi tentang Problem Metafor menurut Mu'tazilah) dan dipublikasikan pada tahun 1982.¹⁰ Setelah itu dia diangkat menjadi dosen.¹¹

Abû Zayd juga mengajar bahasa Arab untuk orang-orang Asing di Centre for Diplomat di Kementerian Pendidikan di samping mengajar di Universitas Kairo. Pada tahun 1981, mendapat gelar PhD dalam studi Islam dan Bahasa dengan judul disertasi *Falsafat at-Ta'wil: Dirasah fî Ta'wil al-Qur'an 'inda Muḥy ad-Dîn Ibnu 'Arabî* (Filsafat Takwil: studi Hermeneutika al-Qur'an Muḥy ad-Dîn Ibnu 'Arabî) yang dipublikasikan pada tahun 1983.¹² Pada tahun

⁹*Ibid.*, hlm. 17

¹⁰Naşr Ḥâmid Abû Zayd, *Menalar Firman Tuhan: Wacana Majaz dalam al-Qur'an Menurut Mu'tazilah*, Terj. Abdurrahman Kasdi, Mizan, Bandung, 2003

¹¹Moch. Nur Ichwan, *op. cit.*, hlm. 18

¹²*Ibid.*,

1982, mendapatkan penghargaan ‘Abd al-‘Aziz al-Ahwânî untuk humanitas, karena konserannya pada humanitas dan budaya Arab.¹³

Naşr Hâmid Abû Zayd menjadi profesor tamu di Osaka University of Foreign Studies, Jepang. Pada tahun 1987 ketika dia masih berada di Jepang, dia di promosikan menjadi Associate Profesor. Selang tahun 1985-1989 menjadi Profesor di Jepang ini merupakan masa produktif baginya. Sejumlah karya yang terlahir seperti *Mafhûm an-Nâs: Dirâsah Fî ‘Ulum al-Qur’an* (Konsep Teks: Studi tentang Ilmu-Ilmu al-Qur’an)¹⁴ dan artikel-artikel yang nantinya sebagian akan termaktub dalam buku selanjutnya, *Naqd al-Khiţâb ad-Dînî* (Kritik Atas Wacana Keagamaan).¹⁵ Kedua buku tersebut terbit pada awal tahun 1990-an.

Pada usianya ke-49 tahun dia menikah dengan Dr. Ibtihâl Aḥmad Kamâl Yûnis, Profesor Bahasa Perancis dan Sastra Perbandingan di Universitas Kairo, pada bulan April 1992.¹⁶ Dan sebulan kemudian, 9 Mei 1992, dia mengajukan promosi profesor penuh di Universitas Kairo. Di menyerahkan dua bukunya, al-Imâm asy-Syafi’î dan *Naqd al-Khiţâb ad-*

¹³*Ibid.*, hlm. 19

¹⁴Nasr hamid Abu Zaid, *Tekstualitas al-Qur’an: Kritik Terhadap Ulumul Qur’an*, LKiS, Yogyakarta, 2003.

¹⁵Hilman Latief, *Naşr Hâmid Abû Zayd: Kritik Teks Keagamaan*, eLSAQ Press, Yogyakarta, 2003.

¹⁶Pernikahan dengan Dr. Ibtihâl Aḥmad Kamâl Yûnis merupakan pernikahan kedua. Pernikahan pertamanya pada awal tahun 1980-an berakhir dengan perceraian. Moch. Nur Ichwan, *op. cit.*, hlm. 47-48

Dîni, serta sebelas paper akademik lain kepada panitia penguji. Dan hal yang ditakutkannya dahulu ketika akan terjun di bidang studi al-Qur'an pada akhirnya menimpa kepada dirinya, saat pengujian promosi profesor dia dicap sebagai perusak ortodoksi Islam, dituding murtad, kasasinya ditolak sehingga dia harus bercerai dengan istrinya dan akhirnya meminta perlindungan ke negara Belanda.¹⁷

¹⁷Kasus hukum yang menimpa Naṣr Ḥâmid Abû Zayd disinyalir merupakan kebencian personal. Dari tiga komite, dua diantaranya menyetujui karya-karyanya, satu yang tidak setuju yaitu Dr. 'Abd al-Shabûr Syâhîn pada akhirnya dapat mengalahkan suara mayoritas. Kebencian personal yang dia miliki kepada Naṣr Ḥâmid Abû Zayd membuatnya mengambil keputusan subjektif dalam keputusan akademik, yang seharusnya obyektif dalam menilai karya ilmiah. Dia memilih menyerang Naṣr Ḥâmid Abû Zayd dengan menolak pengangkatan keprofesorannya dan bahkan mencap Naṣr Ḥâmid Abû Zayd sebagai seorang murtad. Tak berhenti sampai disitu, dari pengadilan tingkat pertama Giza dan Pengadilan Banding Kairo memutuskan bahwa Naṣr Ḥâmid Abû Zayd seorang murtad dan harus menceraikan istrinya. Keputusan ini lalu dimantabkan oleh Pengadilan Kasasi Mesir, Pengadilan Sipil Mesir Tertinggi, pada tanggal 5 Agustus 1996. Kebencian personal ini berawal dari pendahuluan buku Kritik Wacana Agama, Naṣr Ḥâmid Abû Zayd mengkritisi Perusahaan Investasi Islam (*Islamic Investment Companies*) merupakan alternatif praktek riba, sistem riba modern berkedok Islami yang diadopsi dari sektor perbankan Barat. Dr. 'Abd al-Shabûr Syâhîn yang juga sebagai penasehat agama di beberapa instansi Islam yang dicap sebagai pusat skandal publik terbesar tahun 1988 sedang mempertaruhkan reputasi dirinya di kancah hukum ini. Dan dia berusaha menghalangi kedoknya dengan menggunakan sebuah laporan akademik Naṣr Ḥâmid Abû Zayd untuk mendiskreditkan otoritasnya sebagai seorang Muslim dengan mencapnya sebagai seorang murtad. Selain itu, selang dua minggu setelah keputusan Universitas untuk tidak memberikan jabatan profesor penuh kepada Naṣr Ḥâmid Abû Zayd. Pada hari Jum'at 2 April 1993, Syâhîn juga menggunakan pengaruhnya di mimbar khotbah masjid Kairo, yang memang dia adalah imam di sana, Masjid 'Amr Ibn al-'Ash, menetapkan secara publik dengan menyatakan Naṣr Ḥâmid Abû Zayd sebagai seorang murtad. Jumat

Pada saat kasus hukum sedang melilitnya, Naṣr Ḥâmid Abû Zayd sempat mendapat penganugerahan *the Republican Order of Merit for Service to Arab Culture* oleh Presiden Tunisia pada bulan Mei 1993. Tak hanya itu, dalam kasusnya ini membuat Naṣr Ḥâmid Abû Zayd semakin produktif dalam berkarya. Karena kasus hukumnya mendapat sorotan yang sangat tak terduga di media Mesir maupun negara-negara Arab lainnya, hingga terdapat tujuh volume kliping tebal yang berisi tulisan-tulisan yang menentang dan mendukungnya, Naṣr Ḥâmid Abû Zayd terus positif dalam berkarya dalam melawan penindasan yang dialaminya. Prestasi lainnya dia raih pada 1994, dia ditunjuk sebagai anggota dewan penasehat *Encyclopedia of the Qur'an*.

Prof. Naṣr Ḥâmid Abû Zayd akhirnya mendapatkan keprofesoran penuh pada bulan 1995, dengan menyerahkan sembilan tulisan lain kepada panitia promosi baru. Dan pada 26 Juli 1995, dia bersama istri meninggalkan Mesir menuju Leiden, Belanda. Dia bekerja sebagai seorang profesor tamu di bidang studi Islam di Universitas Leiden. Tetapi karena

berikutnya, berbagai masjid di hampir seluruh Mesir melakukan gugatan yang sama, bahkan termasuk masjid kecil dikampung halamannya, desa Qahafah. *Ibid.*, hlm. 22-25. Lihat Hilman Latief, *op. cit.*, hlm. 49-50. Lihat pula Nashr Hamid Abu Zayd, *al-Qur'an, Hermeneutika dan Kekuasaan*, Terj. Dede Iswad, RQiS, Bandung, 2003, hlm. 29-31

sang istri mengajar di Universitas Kairo, maka dia membagi waktu di Leiden dan Kairo.¹⁸

2. Karya-Karya Naṣr Ḥâmid Abû Zayd

Kecintaannya pada dunia akademik dan kemajuan Islam telah menelurkan sejumlah banyak karya, selain dua karyanya *al-Ittijâhât al-‘Aqli fi al-Tafsir: Dirâsah fi Qadhiyyat al-Majâz fi al-Qur’an ‘inda al-Mu’tazilah* dan *Falsafat at-Ta’wil: Dirasah fi Ta’wil al-Qur’an ‘inda Muḥy ad-Dîn Ibnu ‘Arabî*, yang merupakan hasil tesis dan disertasi yang telah dipublikasikan.¹⁹ Dia menulis sebuah artikel *al-Hirminiyûṭiqâ wa Mu’dilat Tafsir an-Naṣṣ* (Hermeneutika dan Problem Penafsiran Teks) yang dihasilkan ketika menjadi *fellow* pada Centre for Middle East Studies di Universitas Pennsylvania, Philadelphia, Amerika Serikat, di mana dia mempelajari ilmu-ilmu sosial dan humanitas, khususnya cerita rakyat (*folklore*). Menurut pengakuannya artikel hermeneutika ini merupakan yang pertama dalam Bahasa Arab.²⁰

Karya yang dihasilkan saat di Jepang, *Maḥûm an-Naṣṣ: Dirâsah Fî ‘Ulum al-Qur’an* dan *Naqd al-Khiṭâb ad-Dîni* yang terbit pada awal tahun 1990. Buku yang pertama adalah hasil pergulatannya dengan pemikiran Mu’tazilah yang

¹⁸*Ibid.*, hlm. 23

¹⁹Kurdi, dkk., *Hermeneutika al-Qur’an dan Hadis*, eLSAQ Press, Yogyakarta, 2010, hlm. 117

²⁰Moch. Nur Ichwan, *op. cit.*, hlm. 18

diselimuti interpretasi pragmatis dan ideologi atas al-Qur'an, wacana sufi dengan konsep teologi-mistis dan wacana religio-politik. Dengan mendefinisikan hakikat objektif "teks", interpretasi ideologis dapat direduksi sebesar mungkin. Teks haruslah dilihat sebagai sebuah teks linguistik historis yang muncul dalam lingkungan kultural dan historis tertentu. Langkah selanjutnya adalah bahwa teks harus dikaji dan diinterpretasikan secara "objektif-ilmiah" yang dikembangkan dalam studi tekstual linguistik. Dalam hal ini, dia berargumen bahwa satu-satunya cara untuk mengkaji dan menginterpretasikan al-Qur'an adalah melalui metode linguistik (*manhaj al-lugawi*) dalam pengertian luas.²¹

Maḥūm an-Naṣṣ: Dirâsah Fî 'Ulum al-Qur'an merupakan jawaban tentang esensi "teks" dan cara menyikapinya. Sebuah pembacaan yang menerapkan mekanisme-mekanisme nalar historis-humanis. Langkah ini dilakukan untuk meruntuhkan konsep teks sebagai wahyu yang memisahkan "yang ada" secara azali di *Lauh al-Mahfuz*, yaitu data yang ditetapkan dengan kuasa ketuhanan yang mendahului realitas, yang melompati dan melewati hukum-hukumnya agar dapat diletakkan pada tempatnya sebagai konsep lain, landasannya adalah bahwa al-Qur'an merupakan teks kebahasaan dan produk kebudayaan yang berangkat dari keterbatasan konsep-konsep realitas, sangat berhubungan

²¹*Ibid.*, hlm. 20

dengan bahasa yang memformatnya dan sistem kebudayaan yang membangun dan turut membentuknya.²²

Karya yang kedua, *Naqd al-Khiṭāb ad-Dîni*. Bukunya yang paling kontroversial ini mencoba memasuki diskursus Islam kontemporer dengan mendefinisikan ulang agama.²³ Buku ini merupakan bentuk kritis atas perkembangan wacana religio-politik Islam dari Muhammad ‘Abduh pada akhir abad 19 sampai dengan Hasan Hanafi dan al-Yasar al-Islamî (Kiri Islam) pada awal 1980-an. Kritik ini difokuskan pada interpretasi ideologis atas teks-teks keagamaan oleh para Islamis, Islamis moderat dan kaum liberalis di Mesir.

Al-Imâm asy-Syafi’î wa Ta’sîs a-Aidiyûlujiyâ al-Wasathiyyah (Imam Syafi’î dan Pelopor Ideologi Moderat)²⁴ adalah kritik terhadap pendiri madzhab hukum Syafi’iyyah, Imam Syafi’î (150-204 H); kritik atas ideologi moderat dalam Islam secara umum dan teologi, yang dimapankan oleh Abû Ḥasan al-Asy’ari (w. 330 H); dan kritik dalam pemikiran Islam dan tasawuf oleh Abû Ḥamid al-Gazâlî (w. 505 H). Kritik utamanya adalah bahasan metodologi Imam Syafi’î yang menimbulkan bergesernya posisi al-Qur’an sebagai teks

²²Ali Harb, *op. cit.*, hlm. 316

²³Kardi dkk., *op. cit.*, hlm. 117

²⁴Naṣr Ḥâmid Abû Zayd, *Imam Syafi’i, Moderatisme, Eklektisisme, Arabisme.*, Terj. Khoiron Nadliyyin, LKiS, Yogyakarta, 1997

pertama dengan teks-teks sekunder (Sunnah nabi dan interpretasi-interpretasi Ulama).²⁵

Sekembalinya dari Jepang dan masih masa berlangsungnya kasus hukum, lahir buku *Isykâlliyât al-Qirâ'ah wa Aliyyât at-ta'wîl* (Problem Pembacaan dan Mekanisme Interpretasi)²⁶ yang mendiskusikan baik secara teoritis maupun praktis problem pembacaan dan interpretasi atas tradisi Islam khususnya. Abû Zayd menganalisis teori-teori interpretasi dalam kacamata hermeneutika barat dan semiotik Arab, linguistik dan kritik sastra. Karena tradisi Arab yang heterogen ini, problem pembacaan dan interpretasi sekiranya mencakup dimensi-dimensi linguistik, kritik sastra, retorik (*balâghah*) dan studi agama. Dia akhirnya mulai memperkenalkan hermeneutika Barat, dalam bagian pertama buku, dengan mendiskusikan perkembangan hermeneutika F. Schleiermacher sampai Hans-Geor Gadamer dan E.D. Hirsch Jr. dan juga menguak semiotika Arab yang terutama dikembangkan oleh al-Jâhîz, Qâdhî 'Abd al-Jabbâr dan 'Abd al-Qâhir al-Jurjâni. Mengkaji teori metafor al-Jurjâni dan teori interpretasi Sibawayh. Kritik sastranya dia ekspresikan dalam pembacaan karya Adûnis, *al-Šabî wa al-Mutaḥawwil* (Yang

²⁵Moch. Nur Ichwan, *op. cit.*, hlm. 21-22

²⁶Naşr Hâmid Abû Zayd, *Hermeneutika Inklusif: Mengatasi Problematika Pembacaan dan Cara-Cara Pentakwilan atas Diskursus Keagamaan*, ICIP, Jakarta Selatan, 2004

Tetap Dan Yang Berubah) dan karya Ilyâs Khûrî, *az-Zâkirah al-Mafqûdah* (Memori yang Tercerabut).²⁷

Buku selanjutnya yang terbit adalah *al-Mar'ah fî al-Khiṭâb al-Azmah* (Perempuan dalam Wacana Krisis) pada 1994, dia mengkritisi seputar wacana patriarkal tradisional tentang perempuan di negara-negara Arab-Islam dan dunia Islam secara Umum. Kajian khusus ditujukan kepada Tafsir Aṭ-Ṭabari dalam menafsirkan term perempuan dari kejadian sampai mitologi, aspek seksis bahasa Arab, wacana tentang perempuan baik dalam pergerakan pencerahan maupun Islamis dalam kehidupan masyarakat (suku) maupun masalah hukum.²⁸

Saat kasus hukumnya meledak dia menulis dua buku, pada 1995 *at-Taḥkîr fî Zaman at-Takfîr* (Pemikiran di Era Pengkafiran) dan pada 1996 *al-Qawl al-Mufîd fî Qaḍīyah Abû Zayd* (Ucapan yang Bermanfaat tentang Abû Zayd). Dalam buku pertama berisi respon atas kritikan para penentangannya, dokumen-dokumen yang mencakup pembelaannya dihadapan pengadilan juga dilampirkan secara ekstensif. Buku kedua merupakan kumpulan tulisan yang mendukungnya, dari publikasi majalah dan koran dan surat-surat dukungan secara pribadi dan institusi dari dalam dan luar negeri (Mesir).

²⁷*Ibid.*, hlm. 23

²⁸*Ibid.*, hlm. 23-24

An-Naşş, as-Sulṭah, al-Haqîqah (Teks, Otoritas, Kebenaran) dipublikasikan pada tahun 1995, merefleksikan minat Abû Zayd pada problem hubungan antara teks, otoritas dan kebenaran.²⁹ Dia menolak otoritas apapun yang menengahi antara teks dan kebenaran. Pendapatnya dalam interpretasi teks, dua hal yang dipertimbangkan dalam menginterpretasi al-Qur'an adalah aspek historis dan konteks teks yang sering terlupakan. Dia juga mengkaji secara teoritis tentang teks (al-Qur'an) dan interpretasi (tafsir dan takwil) sebagaimana diekspresikan dalam kultur dan bahasa Arab. Serta hubungan antara metafor dan kebenaran. Buku ini ditutup dengan diskusi interpretasi al-Qur'an dengan alam sebagai tanda. Tujuannya adalah untuk mendapatkan dasar-dasar diskusi semiotik atau semiologis dalam konteks pemikiran Islam.³⁰

Dalam periode pengasingan, dia menulis buku berjudul *Dawâ'ir al-Khauf: Qirâ'ah fî Khiṭâb al-Mar'ah* (Lingkaran Ketakutan: Pembacaan atas wacana Perempuan) pada 1999. Buku ini ia dedikasikan kepada istri tercintanya: Ibtihâl Yûnis. Sebagian dari kumpulan artikel dalam buku ini telah diterbitkan dalam buku sebelumnya, *al-Mar'ah fî al-Khiṭâb al-Azmah*, kecuali tiga artikel lain, tentang hak asasi manusia, hak asasi perempuan dan sebuah kajian kritis atas

²⁹Naşş Hâmîd Abû Zayd, *Teks Otoritas Kebenaran*, Terj. Sunarwoto Dema, LKiS, Yogyakarta, 2003

³⁰Moch. Nur Ichwan, *op. cit.*, hlm. 24-25

buku Fatimah Mernissi, *Islam dan Democracy* (1992). Dia menawarkan reinterpretasi atas wacana al-Qur'an tentang pernikahan (khususnya poligami), perceraian, hak waris perempuan dan jilbab. Dan diperasingan ini buku-buku karya Abû Zayd telah diterjemahkan ke berbagai bahasa seperti Jerman, Belanda, Perancis, Turki, Indonesia dan Persia.³¹

3. Metodologi dan Pendekatan yang dipakai oleh Naşr Hâmid Abû Zayd

Dari latar belakang pendidikan dan karirnya, setidaknya dapat ditebak, dengan kepiawaiannya yang tampak yaitu dalam kritik bahasa dan sastra, mengantarkan disiplin ilmu ini menjadi andalah yang dia terapkan dalam menganalisis dan mendalami makna al-Qur'an, dari awal hingga akhir karirnya serta dalam buku dan hasil interpretasinya. Analisis teks yang diusungnya bukan berarti melihat lurus kedepan teks yang di depan pembaca (linguistik), namun juga melihat penyebab teks itu hadir (hitoris-humaniora). Abû Zayd memperluas kajian dari satu mata pisau analisis ini, namun tidak terlepas dari metodologi awalnya.

Interpretasi linguistik, yaitu penafsiran al-Qur'an dengan menggunakan pengertian dan kaedah bahasa. Teknik

³¹*Ibid.*, hlm. 25-26

ini juga sudah dikenal sejak masa sahabat Ibn Abbas, dengan menggunakan syair Arab untuk menafsirkan bahasa asing dalam al-Qur'an.³² Dasar penggunaannya dapat dipahami dari al-Qur'an surat Yusuf ayat 2:

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٢﴾

Artinya: Sesungguhnya Kami menurunkannya berupa Al Quran dengan berbahasa Arab, agar kamu memahaminya. (QS. Yusuf: 2)

Sedangkan interpretasi historis-humaniora menggunakan pendekatan sejarah berkenaan dengan kehidupan dan kultur kebudayaan masyarakat di mana al-Qur'an dituturkan, Arab.³³

Penafsiran al-Qur'an sebagai teks bahasa tidak bisa digali hanya dengan menganalisis bahasa secara inheren. Bagaimanapun teks al-Qur'an turun bukan dalam masyarakat yang buta budaya, bahkan kaya. Paling tidak keberadaan *asbâb an-nuzûl* merupakan bukti bahwa teks al-Qur'an merespon kondisi masyarakat saat itu. Oleh sebab itu, bagi Abû Zayd persoalan teks budaya secara luas yang saat itu berkembang menjadi persoalan penting yang tidak bisa ditinggalkan.

Analisis terhadap teks al-Qur'an dan tradisi otentik Nabi Muhammad saw. menurut latar belakang konteks yang

³²Alfatih Suryadilaga, dkk., *Metodologi Ilmu Tafsir*, Teras, Yogyakarta, 2005, hlm. 86

³³*Ibid.*, 87

terjadi harus dilakukan dalam proses penafsiran. Karena pesan al-Qur'an tidak memiliki berbagai pengaruh jika masyarakat yang pertama kali menerima tidak mampu memahami pesan tersebut. Sementara itu, masyarakat tersebut hanya bisa memahami pesan dalam konteks sosial-budaya mereka sendiri.³⁴ Karena itu masih terbuka kemungkinan pemahaman terhadap pesan dalam teks yang dilakukan oleh masyarakat yang berbeda dalam konteks sosial-budayanya.

Struktur teks dan produksi makna teks tidak bisa lepas dari persoalan *as-siyâq* (konteks). Kata *as-siyâq* meski merujuk ke kalimat tunggal, tetapi sebenarnya menunjukkan bilangan yang cukup banyak.³⁵ Makna yang dimiliki yaitu berbagai macam konteks. Teks yang ada pada bahasa biasa memiliki berbagai macam keanekaragaman. Oleh karena itu, apabila melihat teks-teks budaya (*an-nuṣūṣ aš-šaqaḥfiyyah*) atau teks-teks semiotika, maka keanekaragaman itu akan semakin bertambah.

As-siyâq sekurang-kurangnya terdiri dari empat bagian, yaitu meliputi sesuatu yang di luar teks (*as-siyâq al-khâriji*), di dalam teks (*as-siyâq ad-dâkhili*), bahasa (*as-siyâq al-lugawi*) dan konteks pembacaan (*as-siyâq al-qira'ah*). Konteks eksternal menggambarkan konteks percakapan, yaitu

³⁴Naṣr Ḥâmid Abû Zayd, *al-Qur'an, Hermeneutika dan Kekuasaan*, *op. cit.*, hlm. 96

³⁵Naṣr Ḥâmid Abû Zayd, *an-Naṣṣ wa as-Sulṭah wa al-Ḥaqîqah*, al-Markaz aš-Šaqâfi al-'Arabi, Beirut, 2000, hlm. 96

hubungan komunikasi antara *qâil* (yang berbicara) atau penyampai pesan dan penerima pesan (*mutalaqqi*). *As-Siyâq al-Khâriji* al-Qur'an disatu sisi kental dengan aspek sejarah yang menciptakan teks dan di sisi lainnya berhubungan dengan perubahan alami audiens-audiens teks.³⁶ Dengan kata lain teks al-Qur'an memiliki sebab-sebab yang melatarbelakangi suatu ayat turun dan berhadapan dengan audiens pada fase dakwah Islamiyyah, baik pada fase Mekah ataupun Madinah.

Dalam konsep Abû Zayd, *as-siyâq al-khâriji* tidak hanya terbatas pada persoalan *asbâb an-nuzûl* dan *makki-madani* saja, tetapi secara tekstual ayat-ayat al-Qur'an juga memiliki audiens masing-masing. Al-Qur'an memiliki bangunan pembicaraan (*al-khiṭab al-Qur'âni*) yang beranekaragam dan luas. Audiens pertama adalah Nabi Muhammad saw., konteks audiens lain adalah istri-istri Nabi saw., perempuan dan laki-laki. Pandangan inilah yang melahirkan pendapat bahwa *asbâb an-nuzûl* juga dapat diperoleh dari dalam teks al-Qur'an sendiri, tidak harus melalui riwayat-riwayat.

Dan *as-siyâq ad-dâkhili* (konteks internal), yang secara langsung berdiskusi tentang hal-hal musykil dalam al-Qur'an. Bagi Abû Zayd, dasar *munâsabah* antar ayat dan surat adalah karena teks al-Qur'an merupakan kesatuan struktural

³⁶ *bid.*, 102

yang masing-masing bagian saling berkaitan.³⁷ Al-Qur'an memiliki karakteristik yang substantif, karena keberadaannya sebagai satu teks yang memiliki bagian-bagian sejenis. Karakteristik ini bisa dilihat dari aspek isi dan stilistika-kebahasaan teks al-Qur'an.³⁸

Persoalan *as-siyâq ad-dâkhili* tidak hanya terbatas pada persoalan *munâsabah* yang selama ini dibahas oleh ulama klasik. Dia masih memiliki konteks lain, yaitu konteks diskusi (pembicaraan). Beberapa konteks yang masuk dalam kategori ini, diantaranya adalah *siyâq al-qiṣṣah* (kisah), *siyâq nahi wa amr*, *at-targîb*, *at-tarhîb* (ancaman), *jadâl* (perdebatan), *sajâl* (rivalitas), *tahdîd*, *inzâr*, akidah, syariat, halal, haram, mubah, makruh, sunnah dan sebagainya.³⁹

Konteks selanjutnya adalah konteks bahasa (*as-siyâq al-lugawi*) yang menghasilkan makna gramatikal (*ma'âni an-naḥwi*). Dengan mengutip pendapat Abdul Qâhir, Abû Zayd menjelaskan bahwa *as-siyâq al-lugawi* merupakan analisis terhadap bentuk-bentuk gaya (*uslûb*) pada kalimat (*jumlah*), seperti bentuk awalan (*at-taqdîm*), akhiran (*at-ta'khîr*), *al-ḥazf*, *al-iḍmâr*, hubungan antara kalimat, *balâghah* dan

³⁷Naṣr Ḥâmid Abû Zayd, *Maḥûm an-Naṣṣ*, *op. cit.*, hlm. 160

³⁸Stilistika-kebahasaan memiliki pengertian ilmu tentang penggunaan bahasa dan gaya bahasa di dalam karya sastra-sistem lambang bunyi yang arbitrer. CD drive, *KBBI Offline*, v1.1

³⁹Naṣr Ḥâmid Abû Zayd, *an-Naṣṣ wa as-Sulṭah wa al-Ḥaqîqah*, *op. cit.*, hlm. 106

persoalan-persoalan kebahasaan secara umum.⁴⁰ Analisis pada tingkat ini tidak hanya terbatas pada analisis kebahasaan secara umum, tapi mencoba untuk memperluas analisis demi menyingkap *ad-dalalâh al-maskût ‘anhâ* (makna yang tersembunyi). Artinya analisis *as-siyâq al-lugawi* bukan hanya bertujuan untuk menggali makna gramatikal, namun juga harus mampu mengungkap makna yang tersembunyi dibalik teks.

Makna yang tersembunyi (*ad-dalalâh al-maskût ‘anhâ*) berarti mencari makna terdalam dalam menyingkap hubungan yang saling berdesak-desakan dengan sangat kuat antara sesuatu yang terdapat di luar teks dengan konteks bahasa. Contohnya adalah konteks bahasa dalam surat *al-Jîn*. Surat *al-Jîn* berbicara mengenai gambaran tentang wujud jin, yang sebenarnya berhubungan dengan realitas budaya yang berada di luar teks. Hal ini menunjukkan bahwa makna bahasa teks pada dasarnya meng-gambarkan realitas budaya yang berada di luar teks.⁴¹

Konteks terakhir adalah konteks pembacaan (*as-siyâq al-qira’ah*). “Konteks pembacaan” memisahkan beberapa kaitan tingkatan konteks dengan menggambarkan tipe pembacaan ideologis-oportunis-tendensius (*al-qira’ah al-*

⁴⁰*Ibid.*, hlm. 108

⁴¹*Ibid.*, hlm. 109

aidûlûjiyyah an-naf'iyah al-mugriḍah).⁴² Aktivitas pembacaan ini pada dasarnya adalah proses pengiriman pesan dari pengirim pesan (*al-mursil*) yang bertugas melakukan pembacaan teks kepada penerima pesan (*al-mutalaqqi*). Dalam ranah penafsiran dapat ditemukan jumlah tafsir yang sangat banyak, selain disebabkan faktor latar belakang pemikiran dan ideologi yang berbeda-beda. Seorang pembaca dalam menafsirkan teks al-Qur'an harus menyadari hal ini. Fakta inilah yang membawa Abû Zayd memahami konteks pembacaan termasuk bagian dari struktur teks. Dengan demikian, terlihat bahwa sebenarnya persepsi para penafsir yang pernah ada merupakan persoalan yang penting yang tidak bisa ditinggalkan dalam proses penggalian makna teks.

Apa yang dilakukan Abû Zayd dalam kajian al-Qur'an dan ilmu-ilmunya adalah menampakkan dilema *al-manhaj al-waqi'i* (pendekatan realisme) yang dia masukkan dalam memahami teks. Ketika Abû Zayd menggunakan metode ini hal yang dia lakukan adalah pertama, bahwa dia menutupi (menghalangi) realitas yang hendak dieksplorasi dan kedua, dia menghilangkan eksistensi teks yang merupakan konsep sentral yang dibela oleh Abû Zayd. Seperti yang dia lakukan, secara khusus, dengan teks Imam az-Zarkasyi. Dalam mengidentifikasi teks dan kemungkinan-

⁴²*Ibid.*, hlm. 110

kemungkinannya, kita berangkat tidak dari realitas menuju teks, tetapi dari teks menuju realitas.⁴³

Kreasi Abû Zayd sangat bagus dalam menganalisis mekanisme-mekanisme perbedaan yang dikandung teks al-Qur'an dengan teks lain, sebagaimana terlihat dalam penggunaan *hurûf muqatta'ah* di awal beberapa surat, ia merupakan mekanisme pembahasan teks dengan menegaskan kesuperioritasan teks dan mentahbiskan otoritasnya. Hanya saja Abû Zayd tidak selalu mengikuti analisis ini, yakni menyelami kemungkinan-kemungkinan teks, karena kegelisahan mendasar yang dihadapi dalam kajian ini adalah mengaitkan antara teks dengan realitas. Karena realitas merupakan pengantar dan pintu masuk untuk memahami teks.⁴⁴

Oleh karena itu, setiap analisis yang tidak mengaitkan antara teks dan realitas, baik dari pijakannya maupun tujuannya, yaitu dari sisi keterbentukan teks oleh realitas atau teks membentuk realitas, hanya usaha untuk menghilangkan eksistensi teks dan mengubahnya dari watak dan tujuannya yang mendasar, yang dikehendaki oleh sang pengarang, namun tidak sebaliknya. Membaca teks dari sudut pandang pengarang dapat dilakukan sesuai dengan teks itu sendiri, karena pembacaan tersebut dimaksudkan dengan mengiaskan

⁴³Ali Harb, *Kritik nalar al-Qur'an, op. cit.*, hlm. 332

⁴⁴*Ibid.*, hlm. 333

yang tampak (*asy-syâhid*) pada yang gaib dan mentransformasikannya. Eksistensi teks melahirkan ruang makna dan dunia yang berdiri sendiri, yang barangkali lebih realistis ketimbang realitas yang mengisyaratkan dan menunjuk padanya. Karena realitas, peristiwa-peristiwa yang terjadi, adalah dunia gaib dan tidak memiliki wujud kecuali di dalam benak pikiran. Yang dapat kita temukan wujudnya, pada hakikatnya, adalah cerita-cerita dan penafsiran-penafsiran kita, yaitu wacana yang kita baca melalui realitas dan teks sekaligus.⁴⁵ Abû Zayd sendiri pada dasarnya tidak menggunakan kajian linguistik secara maksimal, meskipun dia mengajak untuk memahami teks dengan tanpa menggunakan pendekatan lain.

4. Teks al-Qur'an dalam Pandangan Naşr Ḥâmid Abû Zayd

Al-Qur'an menyatakan dirinya secara konsisten sebagai kitab tertulis. Kendati ia diturunkan secara lisan dan berangsur-angsur. Ini memberi petunjuk bahwa wahyu tersebut tercatat dalam tulisan. Hal ini diyakini benar oleh Naşr Ḥâmid Abû Zayd, sehingga ia cukup berani mengkaji al-Qur'an secara tekstualis satu darinya adalah melalui mekanisme teks.

Sesungguhnya teks (*naşş*) ayat yang terkandung dalam al-Qur'an tidaklah mencegah timbulnya perbedaan

⁴⁵*Ibid.*, hlm. 334

pendapat terhadap penafsiran yang diambil dan ayat-ayat tertentu. Karena arti yang dikandung teks ayat al-Qur'an tidak selamanya bersifat *qat'i*/positif dan tegas. Ayat yang bersifat *zanny*/tidak positif dan tidak tegas membuka kemungkinan terhadap lebih dari satu arti.⁴⁶

Pemilihan kata teks dalam karya-karya Naṣr Ḥamid Abū Zayd pada umumnya merujuk kepada al-Qur'an. Bukan tanpa alasan dalam menggunakan term 'teks' ini, karena term teks dapat menghindarkan konotasi teologis-mistis yang dia hindari dalam kajian ini. Sebagai kajian ilmiah, kesan semacam itu dia buang jauh-jauh dengan tujuan mampu menciptakan kesadaran ilmiah terhadap tradisi intelektual Arab-Islam pada umumnya dan al-Qur'an pada khususnya. Dialog yang menjadi berkembang ini tidak hanya membicarakan persoalan-persoalan akademik saja, tetapi melebar membicarakan persoalan yang lebih luas, yaitu persoalan budaya dan negara (Mesir) secara umum.

Dalam lintasan sejarah dunia Arab, teks memiliki kedudukan penting. Apalagi jika melihat perkembangan sastra era pra Islam hingga Islam datang, tradisi lisan menjadi sangat kuat mengakar. Teks inilah yang pada akhirnya diyakini memiliki pengaruh besar dalam pembentukan peradaban, meski diakui pula peradaban itu sendiri tidak terbentuk hanya

⁴⁶Rohimin, *Metodologi Ilmu Tafsir dan Aplikasi Model Penafsiran*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 2007, hlm. 85

secara personal, tetapi melalui dialektika antara manusia, realitas dan teks itu sendiri. Konsep teks sangat penting dimata Abû Zayd, sehingga dalam beberapa bukunya yang terbit persoalan ini selalu disinggung. Bahkan, salah satu statemennya yang mengatakan teks al-Qur'an adalah produk budaya (*muntaj aš-šaqâfi*) merupakan statemen yang cukup kontroversial hingga selalu melekat pada diri Naşr Ḥamid Abû Zayd. Statemen ini mendapat respon yang sangat besar dari beberapa kalangan hingga sekarang. Namun sebelum membahas statemen ini, terlebih dahulu akan diketahui apa pengertian teks itu sendiri menurutnya.

Istilah teks (*text*) dalam bahasa Arab disebut *an-naşş* sedangkan dalam bahasa Arab klasik kata *naşş* berarti mengangkat.⁴⁷ Sebelum menuju makna terminologi teks, Abû Zayd menjelaskan perkembangan makna teks dari aspek etimologis. Dia merasa perlu melacak perkembangan makna teks secara etimologis berangkat dari asumsi istilah teks (*an-naşş*) menurut bahasa, sementara itu bahasa sendiri merepresen-tasikan sistem tanda pokok dalam struktur budaya secara umum. Oleh karena itu pelacakan perkembangan bahasa merupaka langkah awal yang harus dijalani sebelum beranjak mengungkapkan konsep teks.

⁴⁷Hilman Latief, *Naşr Ḥamid Abû Zayd: Kritik Teks Keagamaan*, eLSAQ Press, Yogyakarta, 2003, hlm. 93

Teks dalam tradisi Eropa berarti suatu jalinan relasi-relasi semantis struktural yang melampaui batas-batas kalimat dalam pengertian gramatikal (*naḥwiyyah*), yaitu suatu makna yang didukung oleh akar kata utamanya dari bahasa Latin.⁴⁸ Yang membedakan pengertian teks dari Eropa dengan bahasa Arab ketika mengutip makna *an-naṣṣ* di kamus *lisân al-‘Arab* yang bermakna ‘tampak’ dan ‘tersingkap’ sebagai makna utama. Paling tidak ada empat tingkatan pergeseran makna teks, meliputi makna materiil, peralihan dari makna materiil, peralihan pada makna konseptual, lalu masuk pada makna terminologis.

Pada level makna materiil, kata *naṣṣ* berarti mengangkat leher dan berat.⁴⁹ Peralihan pada makna konseptual bermakna menanyai tentang sesuatu hingga terungkap dan usia balig.⁵⁰ Sedangkan setelah masuk pada makna terminologis, menjadi makna *isnad* dalam ilmu hadiṣ, berarti *at-tauqîf* dan *ta’yîn* (penentuan).⁵¹ Pergeseran dari makna materiil sampai masuk pada makna terminologis tidak

⁴⁸Naṣr Ḥâmid Abû Zayd, *an-Naṣṣ wa as-Sulṭah wa al-Ḥaqîqah*, *op. cit.*, hlm. 150

⁴⁹Seperti kalimat نصت الذبية جيدها (kijang betina itu mengangkat lehernya). Contoh dari berat seperti kalimat النص و التنصيص (perjalanan yang berat) dan نص الأمور (perkara-perkara berat). *Ibid.*

⁵⁰Seperti kalimat نص الرجال (seseorang menanyainya tentang sesuatu hingga terungkap apa yang ada padanya) dan بلغ النساء نص الحقائق (perempuan itu sudah mencapai usia balig). *Ibid.*

⁵¹*Ibid.*, hlm. 150-151

mengalami perubahan besar dari segi makna utama. Melihat pendekatan yang digunakan Abû Zayd ini menunjukkan penggunaan analisis semantis untuk mengetahui perkembangan kata *an-naṣṣ*. Setiap kata selalu memiliki makna dasar, yaitu kandungan kontekstual dari kosa kata yang akan tetap melekat pada kata tersebut, meskipun kata tersebut dipisahkan dari konteks pembicaraan kalimat.⁵²

Imam asy-Syafi'i menggunakan kata *an-naṣṣ* sebagai makna *bayân* sebagaimana Abû Zayd ungkapkan, ia menempatkan bentuk-bentuk *bayân* pada puncaknya dan mendefinisikannya sebagai kata yang 'cukup dengan teks itu sendiri tidak membutuhkan takwil' serta tidak ada alasan bagi seseorang untuk mengabaikannya.⁵³ Lebih lanjutnya bahwa apa yang dimaksud teks adalah kejelasan tentang sesuatu (teks), sehingga tidak membutuhkan takwil. Makna-makna yang jelas ini berkaitan dengan persoalan tasyri', seperti shalat, zakat, haji dan lainnya. Teks-teks yang berbicara mengenai hal tersebut merupakan teks mujmal yang memiliki makna jelas secara tekstual (*muhkam*). Makna *bayân* jika dilihat dari segi kemungkinan-kemungkinan kebahasaan dan estetikanya maka teks sebenarnya memiliki bahasanya sendiri, bahkan memiliki berbagai bahasa. Maka tidak selayaknya

⁵²M. Nur Kholis Setiawan, *al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*, eLSAQ Press, Yogyakarta, 2005, hlm. 166

⁵³Naṣr Ḥâmid Abû Zayd, *an-Naṣṣ wa as-Sulṭah wa al-Ḥaḳîqah*, *op. cit.*, hlm. 151

melakukan pembacaan dengan satu bacaan saja hanya takut terealienasi. Bahkan memungkinkan untuk melakukan pembacaan dengan berbagai sarana metodologis dan terbuka atas berbagai temuan pengetahuan yang tersedia.

Dengan mengutip pendapat az-Zamakhshari, dia menjelaskan makna *naṣṣ* digunakan untuk menunjukkan pada ayat yang muhkam yang jelas dan terang, tidak membutuhkan takwil. Konsep *naṣṣ* dan *mutasyâbih* saling bertentangan, *naṣṣ* menunjuk pada muhkam dan *mutasyâbih* menunjuk pada makna samar yang membutuhkan takwil. Penggunaan kata *naṣṣ* dengan arti yang jelas lagi terang dan tidak memerlukan takwil juga dipakai sampai masa Ibnu Arabi (w. 638 H).⁵⁴ Konsep *naṣṣ* tidak mengalami perubahan secara signifikan dari masa-masa sebelumnya.

Sedangkan definisi *naṣṣ* kontemporer adalah serangkaian tanda-tanda yang tersusun di dalam suatu sistem relasi-relasi, yang menghasilkan makna umum dan mengandung pesan. Tanda-tanda tersebut bisa menggunakan bahasa biasa maupun tanda-tanda dengan bahasa lainnya. Oleh sebab itu struktur tanda-tanda di dalam suatu sistem yang mengandung pesan juga termasuk teks. Di dalam teks terdapat sistem teks, yaitu hubungan antara penanda dan petanda dalam teks. Bahasa merupakan tanda pokok sekaligus sebagai poros kebudayaan, sehingga untuk mengetahui pesan

⁵⁴*Ibid.*, hlm. 154

yang terkandung di dalamnya perlu dianalisis struktur tanda-tanda dan mencari tahu mekanisme hubungan (relevansi) antar bagian. Contoh yang kemudian memberikan beberapa istilah yang mirip, yaitu *'ilm*, *'âlam* dan *'alâmah*. Kemiripan ketiga kosa kata ini terjadi bukan secara kebetulan, tapi masing-masing berakar dari satu akar kata di dalam bahasa Arab.⁵⁵

Begitu pula dengan al-Qur'an sebagai teks yang hegemonik, juga bukan suatu kebetulan jika al-Qur'an menamakan dirinya *risalah* (pesan) dan satuan-satuan dari unsur-unsur suratnya dinamakan *ayat* (tanda).⁵⁶ Kata "ayat" menunjukkan bahwa seluruh wujud al-Qur'an adalah serangkaian tanda-tanda yang menunjukkan kepada Allah swt. Dengan demikian, teks al-Qur'an merupakan sekumpulan tanda-tanda bersistem yang mengandung pesan-pesan dari Tuhan untuk disampaikan kepada manusia.⁵⁷

Kajian Abû Zayd terhadap teks al-Qur'an pada dasarnya berangkat dari sejumlah fakta-fakta disekitar al-Qur'an itu sendiri yang dibentuk oleh peradaban Arab disatu sisi dan berangkat dari konsep-konsep yang ditawarkan teks al-Qur'an di sisi lain. Dia mencoba menampakkan sebelum teks al-Qur'an turun, realitas budaya Arab sudah ada. Selain itu, perjalanan turunnya teks al-Qur'an sejak pertama kali

⁵⁵*Ibid.*, hlm. 169

⁵⁶*Ibid.*

⁵⁷*Ibid.*, hlm. 170

turun sampai akhir tidak bisa dilepaskan dari realitas dan budaya yang ada. Berangkat dari fakta inilah, dia juga berpendapat bahwa teks adalah produk budaya.

إِنَّ النَّصَّ فِي حَقِيقَتِهِ وَجَوْهَرُهُ مُنْتَجَجٌ ثَقَافِيٌّ. وَالْمَقْصُودُ بِذَلِكَ أَنَّهُ ُتَشَكَّلُ فِي الْوَاقِعِ
وَالثَّقَافَةُ خِلَالُ فَنَرَةٍ تُرِيدُ عَلَى الْعِشْرِينَ عَامًا

Artinya: Teks dalam realitas dan esensinya dari produk budaya. Hal ini dimaksudkan bahwa ini sebenarnya teks terbentuk dan membentuk budaya dalam kurun waktu lebih dari dua puluh tahun

Pernyataan Abû Zayd mengenai teks al-Qur'an merupakan produk budaya didasari oleh kenyataan bahwa teks al-Qur'an diturunkan kepada Nabi Muhammad saw. melalui malaikat Jibril bukan dalam masyarakat yang hampa budaya, tetapi teks itu turun berangsur-angsur dalam realitas dan budaya lebih dari 20 tahun. Pernyataan Abû Zayd sering dipahami oleh kalangan penentangannya, bahwa al-Qur'an benar-benar diproduksi oleh budaya, sehingga seolah-olah al-Qur'an tidak lagi wahyu dari Allah swt, tetapi perkataan Muhammad yang dihasilkan oleh budaya. Pada kenyataannya Abû Zayd bukanlah seperti yang mereka sangka, tetapi justru benar-benar mengakui bahwa al-Qur'an adalah wahyu yang diturunkan Allah. Dengan menampakkan mukjizat al-Qur'an sebagai bukti kenabian Muhammad saw. sebagai utusan Allah swt. Sang Penguasa Alam Raya, menunjukkan bukti (dari segi kritik sastra) perbedaan al-Qur'an dengan teks budaya Arab sehingga mereka percaya bahwa al-Qur'an benar-benar

bersumber dari Tuhan. Fakta-fakta ini Abû Zayd himpun dalam bukunya *Mafhum an-Naṣṣ*, dengan menempatkan diskusi tentang wahyu dibagian awal sebelum pembahasan-pembahasan yang lain.⁵⁸

Persoalan penting yang perlu dicermati adalah alasan Abû Zayd menganggap teks al-Qur'an sebagai produk budaya, sebagai intelektual, Abû Zayd memiliki latar belakang pendidikan sastra, sehingga ada kemungkinan teori-teori sastra yang dipelajari memiliki pengaruh terhadap pemikiran-pemikiran Abû Zayd. Anggapan teks al-Qur'an merupakan produk budaya diambil dari teori kritik sastra, yaitu teori strukturalisme genetik dan sosiologi sastra. Lucian Goldman berstatemen bahwa karya sastra adalah sebuah struktur sebagai produk budaya sejarah yang terus berlangsung.⁵⁹ Dalam sosiologi sastra memandang karya sastra dihasilkan melalui antar hubungan bermakna, yakni subyek kreator dan masyarakat.⁶⁰ Teori ini memandang karya sastra sebagai bagian dari masyarakat, yaitu dokumen sosial. Bagaimanapun seorang pengarang tidak mungkin menciptakan karya sastra jika tidak ada realitas yang menjadi latar belakangnya. Oleh karena itu, pada dasarnya karya sastra

⁵⁸Naṣr Hâmid Abû Zayd, *Mafhûm An-Naṣṣ: Dirâsah Fi 'Ulûm Al-Qur'an*, Maroko, al-Markaz as-Ṣaqafi al-'Arabi, 2000, hlm. 24

⁵⁹Faruk, *Pengantar Sosiologi Sastra*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 2003, hlm. 13

⁶⁰Nyoman Kutha Ratna, *Paradigma Sosiologi Sastra*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 2003, hlm. 10-11

adalah produk masyarakat tertentu. Barangkali teori sastra inilah yang mempengaruhi pemikiran Abû Zayd, sehingga teks al-Qur'an pun dianggap produk budaya. Dan berangkat dari kritik sastra tersebut Abû Zayd memutarbalikkan fakta bahwa teks al-Qur'an sangat berbeda dari produk budaya, yaitu produk yang terbentuk dari realitas menjadi teks sedangkan al-Qur'an adalah teks yang turun kepada realitas. Hal itu sungguh sangat berbeda dengan teori kritik sastra dan karena itu tidak ada manusia yang dapat menandingi teks al-Qur'an serta menjawab tantangan Allah swt. dalam firman-Nya ini.

Dalam bukunya *Mafhum an-Naṣṣ*, Abû Zayd tidak menggunakan istilah “kritik” (*an-naqd*), namun begitu tidak mengubah pandangannya yang kritis terhadap teks al-Qur'an.⁶¹ Mengkaji tradisi sebagai materi bagi pengetahuan kritis-rasional. Benar bahwa teks al-Qur'an disakralkan namun penyakralan tersebut harus dibarengi dengan sikap rasionalisme sehingga penyakralan terjadi bukan tanpa dasar ilmiah sama sekali. Meski melalui sikap kritis terhadap teks al-Qur'an. Dengan begitu dapat menghindarkan sikap tidak percaya kepada kebenaran teks al-Qur'an dan khazanah Islam lain. Ada pun hal yang di jauhi dalam buku ini telah dibahas dalam buku berikutnya, yakni *al-Khiṭab ad-Dînî, Ru'yah Naqdiyyah*.

⁶¹Ali Harb, *Kritik nalar al-Qur'an*, hlm. 308

B. Konsep Munâsabah Antar Ayat dan Surat Pembacaan Naşr Hâmid Abû Zayd

1. Mekanisme Teks, I'jaz dan Munâsabah Antar Ayat dan Surat

Mekanisme Teks, yaitu mekanisme dalam teks al-Qur'an, membuka kebenaran teks menurut metode analisis teks yang bukan berasal dari bukti eksternal, tetapi dari dalam al-Qur'an sendiri. Mekanisme yang berarti cara kerja atau hal yang saling bekerja seperti mesin, jika yang satu bergerak maka yang lain turut bergerak, digunakan dalam mengenali karakteristik ayat dan surat dalam al-Qur'an bekerja. Mekanisme teks dapat di aplikasikan dalam mencapai *i'jaz* al-Qur'an, ilmu *munâsabah*, *huruf muqatta'ah*, *gumûd* (ambiguitas) dan *wuđûh* (distingsi), *'amm* dan *khâşş*, *muhkam* dan *mutasyabih* serta *muṭlaq* dan *muqayyad*.

Dalam interpretasi atas fenomena mukjizat dalam sejarah Islam, terutama tentang al-Qur'an, yang menunjukkan kebenaran wahyu berasal dari ketidakmampuan bangsa Arab yang hidup semasa dengan turunnya teks untuk membuat yang sepadan dengan teks al-Qur'an sebagaimana yang tertera dalam teks al-Qur'an. "Ketidakmampuan" ini bersifat aksidental karena ada intervensi kehendak Tuhan yang

menghalangi para penyair dan orator dapat menerima tantangan tersebut sehingga mampu membuat yang sepadan.⁶²

Interpretasi mu'tazilah atas mukjizat adalah hal yang menunjukkan kebenaran nabi, adanya sesuatu yang melemahkan (*mu'jiz*) kepada para penentanginya. Sesuatu yang diluar kemampuan manusia berupa perbuatan-perbuatan yang menyalahi aturan kebiasaan dan alam, perbuatan biasa alamiah yang dapat dilakukan oleh manusia, namun pada saat itu manusia tidak mampu menandingi perbuatan yang biasa tersebut padahal sebelumnya perbuatan tersebut terasa familiar bagi mereka. Jika yang melemahkan itu adalah kekuatan supranatural Tuhan yang melakukan intervensi untuk menghalangi bangsa Arab membuat yang sepadan dengan teks, sebagai teks bahasa, maka tidak ada dalam jangkauan manusia untuk membuat yang sepadan dengannya. Andaikan mereka dibiarkan maka dengan kemampuan alamiahnya mampu menandingi tantangan itu. Dalam perspektif *sirfah*⁶³ *i'jaz* didasarkan pada sifat kekuasaan Tuhan perihal yang ghaib dan yang akan datang didasarkan pada kandungan teks. Tak perlu diragukan lagi *mazhad* Mu'tazilah dan sekte lainnya akan mengekspresikan sifat

⁶²Naşr Hâmid Abû Zayd, *Tekstualitas al-Qur'an: Kritik Terhadap Ulumul Qur'an*, hlm. 179

⁶³Sebuah istilah yang populer dalam mengabaikan kaitan *i'jaz* dengan pemberitaan teks mengenai masalah-masalah yang telah terjadi dalam masa lampau dan prediksi yang akan datang. *Ibid.*, hlm. 180-181

Allah Yang Maha Mengetahui, yaitu memposisikan teks sebagai *risâlah* (misi) yang terkandung dalam teks. Kalangan mu'tazilah berusaha mengaitkan teks dengan pemahaman manusia dan berusaha mendekatkan wahyu dengan kemampuan manusia, untuk menjelaskan dan menganalisis teks.

Menurut Naşr Hâmid Abû Zayd mencoba menganalisis pemahaman *i'jaz* dalam al-Qur'an, yaitu kekuatan supranatural Tuhan yang melakukan intervensi untuk menghalangi kemampuan manusia dan mengakibatkan pemisahan antara wahyu, sebagai teks berbahasa, dengan kemampuan manusia kemudian menjadikan wahyu sebagai teks "tertutup" yang sulit dijangkau akal dan nalar manusia merupakan hal yang keliru. Dan karena menerima keyakinan bahwa manusia tidak mampu membuat dan memahami wahyu sekaligus, mendorong mengapa *i'jaz* ditafsirkan melalui konsep tauhid. Konsep tauhid tersebut adalah "ketidakmampuan" manusia membuat yang semisal dengan al-Qur'an adalah karena intervensi Tuhan, dengan mencabut kemampuan manusia dan kemampuan mengetahui masa lalu serta masa mendatang.⁶⁴ Jika hal itu berlanjut maka al-Qur'an tidak akan pernah dipelajari oleh manusia, karena mempelajarinya merupakan hal yang sia-sia bukan?

⁶⁴*Ibid.*, hlm. 182-183

Namun al-Baqillani, seperti di kutip oleh Naṣr Ḥâmid Abû Zayd, menegaskan bahwa *i'jaz* yang terdapat dalam al-Qur'an hanya berasal dari intervensi eksternal, Tuhan, maka hal itu sama saja dengan teks-teks agama lain yang diturunkan sebelumnya.⁶⁵ Kemudian seperti apa perbedaan teks al-Qur'an dengan teks-teks agama lain tersebut? Al-Baqillani membedakannya dari dua sisi.

Pertama adalah bentuk eksternal dan struktur umum teks (genre sastra). Yang pasti al-Qur'an bukan puisi, prosa, pidato dan sajak peramal. Salah satu karakteristik lain yang terkait dengan aspek umum adalah ukuran dan panjangnya teks. Al-Qur'an memiliki karakter panjang yang tidak biasa terdapat dalam teks-teks Arab. Tak heran dengan diturunkannya dalam kurun waktu lebih dari 20 tahun memiliki panjang yang tak biasa, hal ini tidak dapat dibantah, apalagi disusun secara sambung-menyambung tanpa diketahui mana awal dan akhir.⁶⁶

Kedua, terletak pada pola susunan dan penyusunannya. Namun sayangnya al-Baqillani tidak menjelaskan dengan tegas apa yang dimaksud dengan susunan yang menjadikan al-Qur'an sebagai mukjizat itu, dengan merinci keindahan (*badi'*) yang terdapat dalam puisi dan al-Qur'an yang kemudian ia menyimpulkan bahwa sisi-sisi

⁶⁵ *Ibid.*, hlm. 183

⁶⁶ *Ibid.*, hlm. 184-185

keindahan tersebut tidak dapat dijadikan bukti sebagai mukjizat.⁶⁷ Yang kemudian dikatakan oleh Abdul Qahir al-Jurjani, yaitu keindahan-keindahan lagam al-Qur'an seperti *qâfiyah* (penutup bait puisi) dan *fâṣilah* (penutup ayat al-Qur'an), *faṣāḥah* (jernih kata-katanya dan bagus maknanya).⁶⁸

Naṣr Ḥâmid Abû Zayd berpendapat, perbedaan antara urutan turun (*tartib at-tanzil*) wahyu dan urutan bacaan (*tartib at-tilawah*) adalah perbedaan pada tata letak susunan wahyu. Melalui perbedaan susunan dan penataan ini, yaitu “persesuaian” (*munâsabah*) antar ayat dalam satu surat dan antar berbagai surat, sisi lain dari aspek-aspek *i'jaz* dapat disimpulkan:

Persoalan ilmu *munâsabah* (persesuaian) pada dasarnya mengacu pada kajian mekanisme khusus teks yang membedakannya dari teks-teks lain dalam kebudayaan. Perbedaan antara ilmu *munâsabah* dengan ilmu *asbâb an-nuzul* adalah yang pertama mengkaji hubungan-hubungan teks dalam bentuknya telah turun dengan sempurna, sementara yang kedua mengkaji hubungan bagian-bagian teks dengan kondisi eksternal, atau konteks eksternal pembentuk teks. Dengan kata lain, perbedaan itu adalah perbedaan antara kajian tentang keindahan teks dengan kajian tentang kerancuan teks terhadap realitas eksternal. Dari sini kita dapat memahami mengapa ulama kuno berpendapat bahwa ilmu *asbâb an-nuzul* adalah ilmu historis, sementara ilmu *munâsabah* adalah ilmu stilistika dengan pengertian bahwa ilmu ini memberikan

⁶⁷*Ibid.*, hlm. 185-188

⁶⁸*Ibid.*, hlm. 189-191

perhatiannya pada bentuk-bentuk keterkaitan antara ayat-ayat dan surat-surat.⁶⁹

Ilmu *munâsabah* sangat terkait erat dengan masalah i'jaz. Pijakan *munâsabah* berangkat dari teks merupakan kesatuan struktural yang bagian-bagiannya saling berkaitan. Merupakan tugas mufassir dalam menemukan hubungan-hubungan yang mengaitkan antara ayat dengan ayat dan terutama hubungan antara surat dengan surat. Pemahaman ulama menyimpulkan bahwa urutan-urutan ayat dalam al-Qur'an bersifat *tauqîfi*, namun mereka berselisih pandangan mengenai urutan-urutan surat dalam *muşhaf* utsmani apakah *tauqîfi* atau *taufiqi*. Dalam mengungkapkan *munâsabah-munâsabah* ini dibutuhkan kemampuan dalam menangkap cakrawala teks. *Munâsabah* ada yang bersifat umum dan ada yang bersifat khusus, ada yang rasional, perspektif dan imajinatif, ini berarti bahwa *munâsabah-munâsabah* merupakan sebuah "kemungkinan".

Mengungkapkan hubungan-hubungan antar ayat dan surat bukan berarti menjelaskan hubungan-hubungan yang memang telah ada secara *inhern* (sifat yang melekat) dalam teks, tetapi membuat hubungan antara akal mufassir dengan teks. Dari sini, upaya menemukan *munâsabah-munâsabah* tertentu oleh mufassir, didasarkan pada beberapa data teks yang ada. Ilmu *munâsabah*, antara bagian-bagian teks, pada

⁶⁹*Ibid.*, hlm. 197-198

dasarnya merupakan sisi lain dari hubungan antara pembacaan mufassir dengan data-data teks. Dengan kata lain, mufassir mengungkapkan dialektika bagian-bagian teks melalui pembacaannya dengan teks.

Dengan mengungkapkan dialektika mufassir dalam menangkap *munâsabah-munâsabah* inilah yang mungkin para ulama lain merasa keberatan, berangkat dari dimensi historisitas teks, yaitu keterkaitan teks dengan sebab khusus (peristiwa khusus atas turunnya teks).

2. Munâsabah Antar Ayat

Konsep “kesatuan” teks pada dasarnya berasal dari persoalan *i’jaz*, yaitu dari perbedaan antara mengatakan teks bersumber dari Allah swt dengan bersumber dari pembicara-pembicara selain-Nya. Oleh karena itu, para ulama berusaha menghindarkan diri dari pembicaraan tentang *munâsabah* antar ayat, yang aspek keterikatan antar ayatnya sangat jelas. Seperti misalnya suatu ayat selanjutnya merupakan bentuk penegasan, penafsiran atau bantahan dan tekanan dari ayat yang pertama (awal).⁷⁰

Hal lain yang dihindari adalah pembicaraan mengenai contoh-contoh yang di dalam ayatnya terdapat alat penghubung (*‘athaf*) dengan ayat selanjutnya. Seperti misalnya dua hal yang mirip atau serupa; dan dua hal yang

⁷⁰*Ibid.*, hlm. 208-209

berlawanan, seperti penyebutan siksa setelah penyebutan rahmat, senang setelah takut dan kebiasaan al-Qur'an dalam penyebutan hukum setelah itu menyebut janji dan ancaman, hal itu dimaksudkan sebagai dorongan dalam mengamalkan perintah tersebut, kemudian contoh lainnya adalah menyebutkan ayat-ayat tauhid dan penyucian Allah dalam satu ayat sebagai bentuk keagungan *Zât* yang memerintah dan yang melarang.⁷¹ Lebih jelasnya mengenai contoh-contoh *munâsabah- munâsabah* antar ayat dan bagiannya ini telah dibahas dalam bab sebelumnya.

Lalu seperti apakah hal yang tidak dianggap biasa dalam pembacaan Naşr Hâmid Abû Zayd atas *munâsabah* antar ayat ini? fokus perhatiannya hanya ditujukan pada ayat-ayat yang dihubungkan satu dengan yang lainnya, bukan pada hubungan yang memiliki aspek hubungan yang jelas, yang dimaksud adalah aspek *al-faşl wa al-waşl*. Definisi *al-faşl wa al-waşl*, seperti dikutip Abû Zayd dari Abdul Qadir al-Jurjani, adalah pengetahuan tentang apa yang selayaknya dibuat dalam kalimat-kalimat, apakah satu kalimat dengan lainnya dihubungkan atau terpisah. *al-faşl wa al-waşl* merupakan hal yang sangat pelik dan halus, selain itu *al-faşl wa al-waşl* merupakan salah satu dari rahasia *balâgh* yang hanya bisa

⁷¹*Ibid.*, hlm. 209

ditangkap secara penuh hanya bagi orang Arab tulen atau mereka yang telah menguasai semua konsep *balâghah*.⁷²

Abû Zayd secara khusus menempatkan surat al-Isra' ayat 1-9 menduduki hal yang sangat pelik dalam *munâsabah* antar ayat, di mana hubungan antar ayat perlu diungkap dengan cara menghindari hubungan-hubungan '*athaf*' biasa. Surat ini diawali dengan pembicaraan tentang *isra'*, ayat kedua beralih pada pembicaraan tentang Nabi Musa serta bani Israil, ayat pertama dan kedua ini dihubungkan dengan huruf *wawu*. Ayat ketiga, setelah melukiskan bani Israil secara khusus bahwa mereka adalah *keturunan yang Kami bawa bersama Nuh*, dan ayat tersebut menyisipkan lukisan sifat Nuh, *ia adalah hamba (Allah) yang banyak bersyukur*. Kemudian muncul ayat keempat yang menyebutkan janji Allah untuk bani Israil dan penjelasan ini diteruskan sampai ayat kedelapan. Pada ayat kesembilan, teks beralih berbicara tentang al-Qur'an. Kita juga melihat dari kelompok ayat tersebut memiliki *fâsilah* yang bermacam-macam, ayat pertama berupa huruf *ra'*, ayat kedua berupa *lam* panjang dan ayat ketiga dan keempat berupa *ra'* panjang, ayat kelima berupa *lam* panjang dan ayat keenam hingga kesembilan berupa *ra'* panjang. Pertanyaannya adalah hubungan apa yang ada di dalam perjalanan *isra'* (perjalanan malam) dengan cerita tentang bani Israil? Mengapa fokus utama tentang

⁷²*Ibid.*, hlm. 209-210

mereka diletakkan sebagai golongan dari *keturunan orang yang bersama Nuh*, padahal semua umat manusia dianggap berasal dari keturunan ini bukan? Tak hanya golongan Israil, kemudian pembicaraan beralih tentang al-Qur'an.⁷³

Dalam upaya mengungkapkan *munâsabah* antar ayat pertama dan kedua ini sebagai salah satu aspek i'jaz, analisis Abû Zayd dengan sebelumnya mengutip pendapat al-Baqillani dan az-Zarkasyi yang memiliki persamaan dari hal penyimpangan namun berbeda dalam melihat sisi *munâsabahnya*, mengatakan *munâsabah* antara *isra'* dan cerita bani israil dapat diungkap melalui dua sudut. *Pertama*, bahwa peristiwa *isra'* bertujuan memperlihatkan hal yang gaib, yaitu tujuan yang terwujud melalui cerita-cerita al-Qur'an. Perbedaan antara *isra'* dan cerita adalah bahwa *isra'* didasarkan pada penglihatan langsung, sementara cerita didasarkan pada penjelasan. Peristiwa *isra'* merupakan "penglihatan langsung" terhadap hal-hal yang gaib, yang metafisik, sementara cerita merupakan berita atau "penjelasan" mengenai hal-hal gaib yang historis.

Sudut *kedua* adalah kesamaan antara *isra'* Muhammad saw. pada sebagian malam dengan keluarnya Musa as. dari Mesir dalam keadaan ketakutan yang sangat sambil sembunyi-sembunyi, setelah terjadi peristiwa besar

⁷³*Ibid.*

yaitu, menohok orang Mesir serta terbenamnya “Tuhan” mereka, fir’aun, hingga meninggal.⁷⁴

Dalam ayat *ketiga*, pembicaraan beralih ke Nabi Nuh as. Peralihan ini menjadikan seluruh cerita itu bermakna dalam konteks dan realitas. Bukankah cerita-cerita dalam al-Qur’an bukan hanya bertujuan sebagai hiburan atau kesenangan semata, bisa dikatakan juga sebagai bacaan ringan, namun lebih dari itu tujuannya adalah mengubah realitas dalam dialektika teks menjadi realitas yang sesungguhnya, dengan cara yang menarik dan ringan. Oleh karena itu, cerita tentang Nabi Nuh as. mengingatkan kembali sejarah Bani Israil yang pernah dikaruniai nikmat oleh Allah swt. tatkala mereka diselamatkan bersama Nuh. Dengan demikian atribut Nuh sebagai hamba yang banyak bersyukur bersifat simbolik dan menyiratkan bahwa mereka harus bersyukur atas nikmat Allah atas diutusnya Nabi Muhammad saw. Hal ini tentunya, selain nilai ritmik yang muncul dari deskripsi cerita, menjadikan ayat ini berkaitan dengan ayat-ayat berikutnya.

Pergeseran fokus pada ayat kesembilan ke pembicaraan al-Qur’an berarti pergeseran tentang ayat ketiga. Pergeseran ini terjadi setelah pembicaraan isra’ dan ayat tentang pemberitaan yang gaib dengan segala cerita yang dikandungnya secara internal, yaitu ayat-ayat tentang

⁷⁴*Ibid.*, hlm. 212-213

keselamatan dari kejaran orang Mesir dan janji yang diberikan kepada bani Israil berakhir. Demikianlah ayat-ayat tersebut saling berkaitan dari tataran isi dan bentuk, sebagaimana juga saling berkaitan dari segi acuannya ke realitas yang dengannya teks berdialektika, yaitu realitas yang menyatukan Nabi Muhammad saw. dan menyatukan bani Israil.⁷⁵

Faktor lain dalam menjelaskan *munâsabah* antar ayat, dalam mengungkap-sisi salah satu aspek *i'jaznya*, adalah mengungkapkan *munâsabah* pada beberapa ayat yang membutuhkan pengetahuan tentang *asbâb an-nuzûl* dalam rangka menyingkapkan maknanya. Pengetahuan ini membantu mufassir menyingkapkan sisi keterkaitan atau *munâsabah*, seperti dalam firman Allah swt. surat al-Baqarah ayat 189:

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ ۗ وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَىٰ ۗ وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا ۗ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿١٨٩﴾

Artinya: Mereka bertanya kepadamu (Muhammad) tentang bulan sabit. Katakanlah, "Bulan sabit itu adalah (penunjuk) waktu bagi manusia dan (bagi ibadah) haji." dan bukanlah kebajikan memasuki rumah-rumah dari belakangnya, akan tetapi kebajikan itu ialah kebajikan orang yang bertakwa. dan masuklah ke rumah-rumah itu dari pintu-pintunya; dan

⁷⁵*Ibid.*

bertakwalah kepada Allah agar kamu beruntung.
(QS. al-Baqarah/2: 189)

Pertanyaan terhadap hubungan antar bagian ayat tersebut adalah kaitan apa antara bulan sabit dan hukum mendatangi rumah? Jawaban dari hubungan dua topik yang seakan kabur ini begitu ditunggu. Oleh karena dua topik ini berada dalam satu ayat, tentunya aspek keterkaitannya sedemikian kuat. Menurut ulama al-Qur'an, ada satu diantara dua kemungkinan yang mengaitkan antara dua bagian ayat tersebut. *Pertama*, mendatangi rumah melalui pintu belakang merupakan semacam *tamšil* simbolik terhadap pertanyaan yang dilontarkan mereka mengenai bulan sabit. Dari kemungkinan pertama ini, dari kaca mata *asbâb an-nuzûl*, pertanyaan itu sebenarnya bukan pertanyaan yang membutuhkan jawaban (*retoris*), tetapi pertanyaan itu dimaksudkan sebagai ejekan dan hinaan. Sebab mereka bertanya, “Ada apa dengan bulan sabit yang berawal dari kecil, kemudian menjadi purnama, lalu kembali lagi menjadi bulan sabit yang kecil? Apa hikmah dari itu?” dilihat dari sudut pandang ini, bahkan pertanyaan itu tidak dijawab, seakan mengabaikan dan bahkan menjawab pertanyaan lain yang seharusnya mereka tanyakan. Dan inilah yang kemudian dikenal dengan *uslûb al-ḥakim*, kemudian teks mengejek mereka dengan menggulirkan pernyataan bahwa pertanyaan mereka yang terbalik itu bagaikan memasuki rumah dari

belakang. Sehingga pemahaman *munâsabah* terhadap teks ini adalah dua bagian yang diumpamakan dan perumpamaannya. Dari analisis Naşr Ḥâmid Abû Zayd, teks ini mengubah peristiwa eksternal (*asbâb an-nuzûl*) menjadi bentuk *simbolik-representatif*, tidak merefleksikan peristiwa secara otomatis dan tidak pula mengekspresikannya secara mekanik, tetapi melampauinya menjadi bentuk metaforis. Pemahaman takwil ini didasarkan pada kontras antara makna yang muncul dari pengetahuan tentang sebab turunnya ayat dengan bentuk metaforis ini, yaitu ungkapan *memasuki rumah dari belakang*.⁷⁶

Kemungkinan *kedua* adalah memfokuskan pada hubungan antara teks dengan realitas. *Memasuki rumah dari belakang* dianggap sebagai semacam sisipan setelah sebelumnya membicarakan masalah haji, sebagai sanggahan atas pertanyaan mereka tentang bulan sabit, *hilâl*. Menurut *asbâb an-nuzûl* pada masa jahiliyah, orang-orang yang berihram di waktu haji, mereka memasuki rumah dari belakang bukan dari depan. hal ini ditanyakan pula oleh para sahabat kepada Rasulullah saw. Maka diturunkanlah ayat ini. semestinya mereka menanyakan masalah ini dan tidak menanyakan perihal bulan sabit. Az-Zarkasyi menganalogikan kasus ini, seperti dikutip Abû Zayd, sama dengan jawaban Rasulullah saw. yang memberi kesan lebih ketika ditanya

⁷⁶*Ibid.*, hlm. 214-215

tentang wudhu menggunakan air laut, beliau bersabda, “air laut adalah air yang suci dan mensucikan, bangkainya saja halal.”⁷⁷

Jika faktor sebelumnya dalam menjelaskan *munâsabah* antar ayat adalah dengan mengungkapkan *munâsabah* pada beberapa ayat yang membutuhkan pengetahuan tentang *asbâb an-nuzûl* dalam rangka menyingkapkan maknanya. Faktor ini menyandingkan data *munâsabah* dan *asbâb an-nuzûl*, dalam memecahkan problem *fiqhiyyah*, jika ada satu ayat memiliki *asbâb an-nuzûl* dan mempunyai dasar dalam menghasilkan hukum syar’i sebagaimana yang terjadi, maka apa yang terjadi jika ayat tersebut berada dalam suatu kelompok ayat yang memiliki perbedaan namun berdampingan, tersusun atas dasar susunan *muṣḥaf*. Bukankah hal ini, dalam memahami makna dari kelompok ayat tersebut, menimbulkan ambiguitas yang menyulitkan ahli fiqh untuk mengeluarkan hukum? Seperti dilontarkan ulama al-Qur’an, az-Zarkasyi:

Terkadang beberapa ayat turun menurut sebab-sebab tertentu, masing-masing ayat diletakkan bersama dengan ayat-ayat lain yang bersesuaian dengannya untuk menjaga susunan al-Qur’an dan ketepatan konteksnya. Ayat yang ditempatkan bersama dengan ayat lain yang diturunkan karena sebab tertentu, ditempatkan karena adanya *munâsabah* yang menyebabkan ia dimasukkan ke dalam apa (ayat) yang semakna dalam kategori umum atau ia merupakan bagian dari satu-satuan di bawah pengertian

⁷⁷*Ibid.*

kata yang umum. Maka makna ayat tersebut, apakah seperti dalam *asbâb an-nuzûl*, tidak lebih dari itu, sebab itulah yang dimaksud dengan ayat-ayat tersebut? Atau sebab tersebut tidak mencapai kekuatan yang sedemikian itu? Karena bisa jadi yang dimaksud adalah makna lainnya dan *munâsabah*-nya lebih mirip dengannya.⁷⁸

Pertanyaan yang muncul karena ada dua ayat yang berdampingan, masing-masing memiliki sebab turunnya sendiri-sendiri, apakah hukum dari salah satu ayat tersebut dapat dimasukkan ke dalam hukum ayat lainnya atas dasar keumuman kata pada ayat yang lain? Apakah kata yang mengungkapkan hukum pada ayat pertama merupakan sebab atas ayat kedua atau ia tidak memiliki kekuatan untuk dapat menentukan? Pertanyaan ini kemudian dianalisis agar lebih jelas melalui contoh firman Allah swt. dalam surat an-Nisa' ayat 51 sebagai ayat pertama dan ayat 58 sebagai ayat kedua:

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِّنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ
وَالطَّاغُوتِ وَيَقُولُونَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا هَتُّولَاءِ أَهْدَىٰ مِنَ الَّذِينَ ءَامَنُوا
سَبِيلًا

Artinya: Tidakkah kamu memperhatikan orang-orang yang diberi bagian dari kitab (Taurat)? Mereka percaya kepada *jibt* dan *Tâgût* dan mengatakan kepada orang-orang kafir (musyrik Mekah), bahwa mereka itu lebih benar jalannya dari orang-orang yang beriman. (QS. an-Nisa'/4: 51)

⁷⁸*Ibid.*, hlm. 216

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ

تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ ۚ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴿٥٨﴾

Artinya: Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya, dan apabila menetapkan hukum di antara manusia hendaklah kamu menetapkannya dengan adil. Sungguh Allah sebaik-baik yang memberi pengajaran yang sebaik-baiknya kepadamu. Sungguh Allah adalah Maha mendengar lagi Maha melihat. (QS. an-Nisa’/4: 58)

Sebab turunnya ayat yang pertama adalah:

Ka’ab bin al-Asyraf, seorang Munafik, tiba di Makkah dan melihat korban Perang Badar. Ia menghasut orang-orang kafir untuk balas dendam dengan memerangi Nabi saw. Kemudian mereka (orang-orang musyrik) bertanya kepadanya, “siapakah yang lebih lurus jalannya, Nabi saw. Atau mereka?” kemudian dia mengatakan, “kamu sekalian,” sebagai jawaban dusta dan menyesatkan, semoga Allah melaknatinya. Maka ayat tersebut ditujukan kepadanya dan orang-orang yang seperti dia, yaitu ahli kitab yang menemukan dalam kitab mereka berita tentang diutusnya Nabi saw., sifat-sifatnya dan mereka telah diambil janji untuk tidak menyimpan masalah itu dan berjanji membantunya. Semua itu merupakan amanat yang wajib mereka tunaikan, namun mereka tidak menunaikannya malah melakukan pengkhianatan.⁷⁹

Ayat yang kedua diturunkan berkenaan dengan kunci-kunci ka’bah ketika peristiwa penaklukan Makkah atau sebelum itu. Antara keduanya (ayat pertama dan kedua)

⁷⁹ *Ibid.*, hlm. 216-217

terpaut waktu enam tahun. Dan *munâsabah* antara keduanya tidak dapat diketahui kecuali dengan mengetahui sebab-sebab turunnya.

Ibnu ‘Arabi mengatakan: sisi keterkaitannya adalah bahwa beliau diberi tahu tentang sikap ahli kitab yang menyembunyikan sifat Nabi Muhammad saw. serta ucapan mereka bahwa orang-orang musyrik lebih lurus jalannya. Maka, sikap ahli kitab tersebut merupakan sikap pengkhianatan mereka sehingga peristiwa ini menyebabkan amanat-amanat lainnya harus disebut.

Jawaban dari pertanyaan *fihiyyah* sebelumnya, ayat manakah yang masuk dalam hukum ayat lainnya dan manakah dari keduanya yang bersifat umum dan yang bersifat khusus serta manakah yang mencerminkan dasar (*aṣl*) bagi munculnya hukum, adalah jelas ayat yang kedua. Alasannya adalah dilihat dari redaksinya yang menunjukkan kewajiban, wajibnya menyampaikan amanat. Karena lafal ayat tersebut menggunakan bentuk penguat *inna* dan kata *ya’ muru* (memerintah), sementara ayat pertama muncul sebagai berita. *Ḍalâlâh* hukum ayat yang redaksinya perintah tidak setinggi ayat dalam bentuk berita.⁸⁰

Ḍalâlâh ayat pertama menunjukkan pengkhianatan terhadap amanat adalah makna yang muncul dari pemahaman mufassir terhadap hubungan (*munâsabah*), bukan hanya berasal dari pemahaman sebab turunnya ayat. Hal ini

⁸⁰*Ibid.*, hlm. 217

membuktikan bahwa “sebab turunnya ayat” dan *munâsabah* saling mendukung dalam menyingkapkan makna teks serta keduanya tidak menyebabkan munculnya ambiguitas makna. Terungkapnya data *munâsabah* ini yang memudahkan imam as-Suyuti dalam mengatakan bahwa ayat kedua ini maknanya umum, mencakup semua bentuk amanat, dan ayat pertama khusus berkenaan dengan amanat tertentu, yaitu sifat Nabi saw. Dia melanjutkan, umumnya dalam muṣḥaf yang ‘*amm* muncul setelah yang *khaṣṣ*, namun turunnya yang terpaut beberapa waktu. Dan *munâsabah* membuat ayat yang menunjukkan arti *khaṣṣ* masuk ke dalam ayat yang ‘*amm*.

Munâsabah antara dua ayat tersebut muncul dari kemiripan konteks turunnya kedua ayat, dilihat dari kerangka umumnya, posisi berdampingan kedua ayat tersebut tidak membuatnya bertentangan dan tidak pula menyebabkan timbulnya ambiguitas. Meskipun andaikata *asbâb an-nuzûl* kedua ayat tersebut berbeda sangat jauh. Begitulah manfaat dari ilmu *Munâsabah*, mekanisme teks tampak jelas dalam menyingkapkan kandungan makna teks.⁸¹

3. *Munâsabah* Antar Surat

Berbeda dengan kajian mengenai *munâsabah* antar ayat, yang langsung menggiring ke dalam inti kajian kebahasaan terhadap mekanisme teks, *munâsabah* antar surat

⁸¹*Ibid.*, hlm. 218

ini berusaha membangun kesatuan umum bagi teks al-Qur'an, yang memiliki berbagai macam hubungan yang bercorak interpretatif. Masalah ini terkait dengan ikhtilaf ulama dalam menyepakati urutan surat dalam *muṣḥaf* bersifat tauqifi atau taufiqi. Dalam mengkaji *munâsabah* antar surat terdapat dua hubungan, yaitu umum dan khusus. Yang *pertama* adalah umum, yaitu dari aspek isinya, isi kandungan al-Fatihah menempati posisi yang istimewa. Sebagai surat pembuka *muṣḥaf*, sesuai namanya “yang membuka”, al-Fatihah atau *umm al-Kitab* (induk kitab), sebagai pembuka dan penggerak pertama, dalam nyanyian simfoni ia harus memberikan indikasi bagi gerak simfoni selanjutnya.

Atas dasar di atas, bagian al-Qur'an dapat diringkas menjadi tiga bagian, sebagai pengantar dan pembukaannya ditunjukkan oleh surat al-Fatihah. Dengan demikian, surat ini mendapatkan kedudukannya sebagai “Induk al-Kitâb”. Sebagaimana para ulama al-Qur'an menguraikan induk al-Qur'an adalah,

Induk ilmu-ilmu (pengetahuan) al-Qur'an ada tiga bagian, yaitu tauhid, peringatan dan hukum-hukum. Tauhid adalah pengetahuan tentang makhluk dan Sang Pencipta dengan segala nama, sifat dan perbuatan-Nya. Termasuk dalam bagian peringatan adalah janji dan ancaman, surga dan neraka serta penyucian lahir dan batin. Dan yang termasuk dalam hukum-hukum adalah *taklîf-taklîf*, penjelasan tentang manfaat dan mudarat, perintah dan larangan serta anjuran... pengertian seperti ini, al-Fatihah mendapat posisi sebagai induk al-Kitâb sebab di

dalamnya terkandung ketiga bagian tersebut. Persoalan tauhid terkandung dalam awal surat hingga firman Allah swt.: *yaum ad-dîn*, persoalan hukum terkandung dalam ayat: *iyâka na'budu wa iyâka nasta'in* dan persoalan peringatan terdapat dalam ayat yang berbunyi: *ihdinâ* hingga akhir surat. Dengan demikian, surat ini menjadi induk karena dari tema induk itulah semua cabang dalam bermunculan.⁸²

Demikianlah pengertian induk *al-Kitâb*, sebagaimana dikutip Naşr Hâmid Abû Zayd dari imam besar dalam ilmu al-Qur'an az-Zarkasyi (w. 794 H) dari karyanya *al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'an*. Jika pengertian diambil, yaitu bagian al-Qur'an tersimpul dalam tiga bagian, dari sini hubungan-hubungan antara surat al-Fâtihah dengan seluruh teks al-Qur'an dapat diungkapkan. Simpulan ini dapat pula digunakan untuk menafsirkan surat al-Ikhlâş yang terkenal sebagai sepertiga al-Qur'an.

Imam az-Zarkasyi menjelaskan makna ucapan sabda Nabi saw. *Qul huwa Allâhu aḥad* sama dengan sepertiga al-Qur'an, memiliki dua pan-dangan yang berbeda, pertama adalah artinya "sama" dalam masalah pahala, ini merupakan anugerah Allah swt. yang diberikan kepada siapa saja yang Dia kehendaki. Namun, pendapat lain mengatakan bahwa sepertiga kandungan al-Qur'an tersebut disebabkan kandungan surat al-Ikhlâş yang memuat bagian tauhid, yaitu

⁸²*Ibid.*, hlm. 201.

satu diantara tiga bagian al-Qur'an, seperti telah dimuat sebelumnya.

Akan tetapi, perlu dipahami bahwa contoh hubungan-hubungan umum ini bukan pengganti hubungan-hubungan khusus surat al-Fâtiḥah dengan surat-surat berikutnya, yaitu al-Baqarah, Ali Imron dan seterusnya. Hubungan-hubungan umum lebih berkaitan dengan isi dan kandungan surat. Hubungan-hubungan khusus lebih bersifat stilistika-kebahasaan. Hubungan stilistika-kebahasaan ini tercermin dalam ayat terakhir al-Fâtiḥah yang berupa doa: *Ihdinâ aṣ-ṣirâṭ al-mustaqîm, ṣirâṭ al-lazîna an'amta 'alaihim gairi al-magḍûbi 'alaihim wa lâ aḍ-ḍâllîn*. Doa ini mendapatkan jawabannya pada permulaan surat al-Baqarah: *Alif Lâm Mîm. Zâlika al-Kitâbu lâ raiba fîhi hudan lilmuttaqîn*. Karena itu dapat disimpulkan bahwa teks tersebut berkesinambungan. Seolah-olah ketika mereka memohon hidayah (petunjuk) ke *jalan yang lurus*, maka dikatakanlah kepada mereka bahwa petunjuk *jalan yang lurus* yang engkau mintai itu adalah *al-Kitâb* (al-Qur'an) yang *tidak ada keraguan di dalamnya* menunjukkan jalan bagi orang yang menghindari diri dari kemurkaan dan kesesatan (yang bertaqwa).

Cukuplah penjelasan dalam hubungan surat al-Fâtiḥah dengan al-Baqarah, yang bersifat stilistika-kebahasaan. Berikutnya adalah hubungan khusus antara surat al-Baqarah dengan Âli Imrân, yang lebih mirip dengan hubungan *dalîl*

(bukti kebenaran) dengan meragukan *dalil*. Maksudnya, surat al-Baqarah merupakan surat yang memberikan *dalil* mengenai hukum, karena surat ini memuat kaidah-kaidah agama. Sedangkan surat Âli Imrân sebagai pen-jawab atas keraguan para musuhnya agar mereka percaya dan membenarkan *dalil* tersebut.

Dalam surat Âli Imrân tersebut persoalan yang diragukan (*mutasyâbih*), ia disebut bersama dengan argumentasi dan penjelasan... orang-orang Nasrani yang lebih condong memegang hal-hal yang *mutasyâbih*, karena itu keraguan mereka dijawab dengan penjelasan. Dengan demikian, jawaban dapat diketahui oleh orang yang mengamati antara perkataan dan perbuatan yang tidak jelas (*mutasyâbih*). Haji diwajibkan dalam surat Âli Imrân, sementara dalam surat al-Baqarah disebutkan bahwa haji disyari'atkan dan diperintahkan menyempurnakan-nya ketika mulai mengerjakannya. Oleh karena itu, nama ka'bah, şafa dan marwa disebutkan sebagai disyari'atkannya haji.

Oleh karena hubungan surat al-Baqarah dengan surat Âli Imrân, pada kutipan di atas, didasarkan pada semacam takwil terhadap kandungan surat Âli Imrân yang dibatasi hanya pada ayat ketujuh saja. Kemudian ada hal yang perlu diberi catatan yang pertama, bagaimana mufassir dalam takwil tersebut mengandalkan *asbâb an-nuzûl* dan yang kedua, bagaimana mufassir menafsir ulang bagian akhir surat tersebut berdasarkan *asbâb an-nuzûl* juga (perang Uhud) untuk dikaitkan dengan konsep *mutasyâbih*. Takwil ini menyebabkan kandungan surat Âli Imrân hanya terbatas pada

permasalahan yang diragukan oleh para musuh, lebih jelasnya takwil ini hanya dilakukan agar surat Âli Imrân menyempurnakan surat al-Baqarah, yang memuat *dalil* mengenai hukum.

Sebenarnya hukum apakah yang dimuat oleh surat al-Baqarah dan jawaban apakah yang ditawarkan surat Âli Imrân atas keraguan para mu-suh? Para ulama dahulu menjawab bahwa hukum tersebut adalah pengakuan pada ketuhanan yang Maha Esa, berlindung hanya kepada-Nya dengan tunduk dalam agama Islam dan menjaga diri dari agama Yahudi dan Nasrani. Kemudian berarti surat al-Baqarah memuat *dalil* yang me-ngacu pada surat al-Fâtiḥah, sementara surat Âli Imrân memuat jawaban atas keraguan para musuh, khususnya yang berkaitan dengan *dalil* tersebut. Oleh karena keraguan para musuh terhadap dalil Islam muncul dari pihak Yahudi dan Nasrani (seperti dalam surat al-Fâtiḥah), maka wajar jika surat al-Baqarah mendahului surat Âli Imrân lantaran hubungan yang lebih awal antara Islam dengan Yahudi, dalam hidup berdampingan, dan lantaran Taurat mendahului Injil, dari faktor historis.

Komunikasi (teks) yang ditujukan kepada orang Nasrani lebih banyak terdapat dalam surat Âli Imrân, sebagaimana teks kepada Yahudi lebih banyak terdapat di surat al-Baqarah, sebab kitab Taurat turun lebih awal, sementara Injil merupakan cabangnya. Setelah Nabi saw. hijrah ke Madinah, beliau menyeru dan memerangi orang Yahudi, sementara jihad Nabi saw. kepada orang-orang Nasrani terjadi pada fase akhir. Sebagaimana dalam fase Mekkah,

beliau memerangi kaum musyrik kemudian berpindah menyeru kaum berkitab. Yang dianalogikan seperti kasus surat-surat Makiyyah, di mana agama yang disepakati oleh para nabi disebutkan sehingga semua orang yang menjadi sasaran surat-surat tersebut, dan surat-surat madaniyah, yang mengandung ujaran yang diajukan kepada mereka yang hanya mengakui para nabi, yaitu kaum berkitab.

Surat selanjutnya adalah surat an-Nisa' dan al-Mâ'idah yang masing-masing memuat detail-detail hukum dan syari'at, yang juga masih membahas tentang kaidah hukum dalam surat sebelumnya, sebagai bentuk *munâsabah* antar surat. Surat An-Nisa' menguraikan hukum-hukum yang mengatur hubungan sosial, semntara surat al-Mâ'idah menguraikan hukum-hukum yang mengatur hubungan perdagangan dan ekonomi. Jika hukum-hukum syari'at, baik dalam tataran hubungan sosial maupun perdagangan dan ekonomi, hanya sekedar sarana untuk mencapai tujuan dan sasaran lain, yaitu melindungi masyarakat dan menjaga keselamatan. Maka tujuan dan sasaran tersebut telah tertera dalam surat al-An'am dan surat al-A'raf sebagai jaminannya.

Oleh karena itu, urutan surat dalam muşhaf didasarkan pada asas bentuk universal yang dibentuk oleh surat al-Fâtiḥah, kemudian pelan-pelan secara parsial dibahas oleh surat al-Baqarah yang memikul tugas menjelaskan hukum-hukum, surat Âli Imrân memuat "jawaban atas keraguan para musuh" terhadap hukum-hukum tersebut dan

urutan dua surat selanjutnya, surat an-Nisa' dan surat al-Mâ'idah berfungsi sebagai pengurai hukum-hukum yang berkaitan dengan berbagai bentuk hubungan, kemudian dua surat berikutnya, surat al-An'am dan surat al-A'raf menjelaskan tujuan-tujuan dan sasaran-sasaran syari'at dari penguraian hukum-hukum tersebut.⁸³

Kembali kepada hubungan khusus antar surat yang bersifat stilistika-kebahasaan. Hubungan-hubungan stilistika-kebahasaan ber-pangkaltolak pada semacam takwil yang menjadi dasar terungkapnya hubungan-hubungan makna. Melalui takwil inilah yang digunakan untuk mengungkapkan hubungan antara akhir surat al-Mâ'idah dengan awal surat al-An'am. Surat al-Mâ'idah diakhiri dengan firman-Nya yang berbunyi:

قَالَ اللَّهُ هَذَا يَوْمٌ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ ۗ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ
تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ۗ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ۗ ذَلِكَ
الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ﴿١١٩﴾ اللَّهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا فِيهِنَّ ۗ وَهُوَ عَلَىٰ
كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٢٠﴾

Artinya: (119) Allah berfirman: "Inilah saat orang yang benar memperoleh manfaat dari kebenaran mereka. Mereka memperoleh surga yang dibawahnya

⁸³ *Ibid.*, hlm. 204. Lihat Badr ad-dîn Muhammad az-Zarkasyî, *al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'an*, ed. Muhammad Abû al-Fadhl Ibrâhim. 'Isâ al-Bâb al-Halabî, cet 1, t.th., juz I, hlm. 262

mengalir sungai-sungai, mereka kekal di dalamnya selama-lamanya, Allah riḍa kepada mereka dan mereka pun riḍa kepada-Nya. Itulah kemenangan yang agung". (120) kepunyaan Allah-lah kerajaan langit dan bumi dan apa yang ada di dalamnya; dan Dia Maha Kuasa atas segala sesuatu. (QS. al-Mâ'idah/5: 119-120)

Dan surat al-An'am diawali dengan firman-Nya yang berbunyi:

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ثُمَّ

الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ ﴿١﴾

Artinya: Segala puji bagi Allah yang telah menciptakan langit dan bumi, dan menjadikan gelap dan terang, namun demikian orang-orang kafir masih mempersekutukan Tuhan mereka dengan sesuatu. (QS. Al-An'am/6: 1)

Para orientalis berpendapat bahwa untuk membuat *munâsabah* atau hubungan kebahasaan antara keduanya cukup dengan pengulangan kata-kata: *as-samâwâti wa al-arḍi* pada akhir surat al-Mâ'idah dan pada surat al-An'am. Akan tetapi, mendasarkan hanya fenomena pengulangan (repetisi) tidak cukup bagi ilmuwan al-Qur'an yang ingin menemukan bukti bahwa yang ia temukan ada hubungan adalah dari teks sendiri, meskipun itu berasal dari juz ketiga al-Qur'an. Sarjana al-Qur'an tidak hanya memberikan perhatian kepada ayat terakhir surat al-Mâ'idah, tetapi juga merenungkan situasi yang terdapat pada lima ayat terakhir. Dalam ayat tersebut Allah memisahkan antara Isa bin Maryam dari kaumnya pada hari kiamat, berkaitan dengan klaim mereka akan ketuhanan

Isa. Jika situasi umum pada akhir surat ini merupakan situasi pemisahan, maka hubungannya dengan awal surat al-An'am yang dimulai dengan *al-ḥamdu lillâhi* dapat diungkapkan dengan mengacu pada bagian ketiga dalam teks, yaitu firman Allah swt: *Namun demikian orang-orang kafir masih mempersekutukan Tuhan mereka dengan sesuatu.*

Melihat kasus di atas bahkan hubungan khusus yang dibangun oleh teks antara “keputusan (perkara) dan pemisahan” dengan “pujian” ini berubah menjadi ketentuan umum yang menafsirkan hubungan-hubungan antara beberapa surat. Seperti surat Fâṭir yang dimulai dengan lafal pujian, maka *munâsabah* antar surat ini dengan surat sebelumnya adalah hubungan pujian, pemisahan, dan keputusan perkara (sanksi), yaitu pada ayat terakhir surat Saba'/34 ayat 54 yang berbunyi: *Dan diberi penghalang antara mereka dengan apa yang mereka inginkan (ialah beriman kepada Allah atau kembali ke dunia untuk bertaubat), sebagaimana yang dilakukan terhadap orang-orang yang sekelompok dengan mereka yang terdahulu. Sesungguhnya mereka dahulu (di dunia) dalam keraguan yang mendalam.*

Selain itu, jika situasi “keputusan perkara” dalam surat al-Mâ'idah (berpisahnya Isa dengan kaumnya di akhirat) dianggap tidak sama dengan situasi yang ada pada akhir surat Saba', yaitu tidak tercapainya *apa yang mereka inginkan.*

Maka “keputusan perkara” dalam akhir surat az-Zumar/39 memiliki kedekatan dengannya, yaitu setelah tidak tercapainya *apa yang mereka inginkan* ditimpakan bencana dari akibat buruk mereka (dibasmi), teks tersebut adalah firman Allah yang berbunyi: *Maka, kaum yang berlaku aniaya diberi keputusan (dibasmi dan masuk ke neraka jahanam) dan segala puji bagi Allah, Tuhan Seluruh Alam.* Tidak dapat disangkal bahwa “membasmi” lebih tajam dalam menunjukkan “ketidaksampaian”, sebab kata itu berarti menghancurkan eksistensi itu sendiri.

Ada bentuk hubungan antar surat lain yang tidak memerlukan sejumlah interpretasi seperti di atas. Bentuk hubungan ini didasarkan pada adanya semacam hubungan kebahasaan atau pengulangan bahasa antara kata yang ada pada akhir surat dengan kata yang ada pada awal surat berikutnya. Termasuk pola yang kedua (pengulangan bahasa) terdapat pada surat al-Waqi’ah yang ayat terakhirnya berupa perintah bertasbih, dengan awal surat selanjutnya, al-Ḥadīd, yang diawali dengan kalimat tasbih. Termasuk dalam pola pertama (adanya hubungan kebahasaan) adalah hubungan antara surat al-Kahfi dan al-Isra’, meskipun hubungan antara keduanya terungkap lewat bagian awal surat kedua (al-Isra’), bukan surat pertama (surat al-Kahfi) seperti contoh-contoh sebelumnya, namun disebutkannya kalimat tasbih dengan pujian berbentuk doa: *Maha suci Allah dan segala puji bagi*

Allah, inilah yang membuat kedua surat tersebut saling berkaitan, di mana surat al-Isra' dimulai dengan firman-Nya: *Maha suci (Allah) Zat yang memperjalankan hamba-Nya disebagian malam*, sementara surat al-Kahfi dimulai dengan: *Segala puji bagi Allah yang telah menurunkan al-Kitab (al-Qur'an) kepada hamba-Nya*.

Dengan menganalogikan hubungan kebahasaan di atas, tasbih yang muncul mendahului tahmid dan jika diucapkan menjadi kalimat tasbih dengan pujian berbentuk doa, *Subhâna Allâh wa al-ḥamdu lillah*, bentuk konsep *munâsabah* antar surat lain terbentuk antara awal-awal surat. Ulama al-Qur'an dapat menafsirkan urutan-urutan surat yang dimulai dengan huruf-huruf *muqatta'ah* yang serupa seperti *hâ mîm*, yang sering disebut dengan nama *ḥâwâmîm*.

Lebih dari itu, *munâsabah* antar surat-surat pendek akan menempatkan kita pada hubungan-hubungan kebahasaan yang jauh lebih definitif (sudah pasti, bukan untuk sementara). Contohnya adalah hubungan antara surat al-Fîl dengan surat Quraisy, hubungan kebahasaan yang mengubah keduanya menjadi satu surat, jika kita menerima pandangan ulama dahulu terhadap kedua surat tersebut. Surat pertama diakhiri dengan lafal: sehingga mereka dijadikan-Nya seperti daun-daun yang dimakan (ulat), maka awal ayat kedua diawali dengan huruf *lam*: lantaran *kebiasaan orang-orang Quraisy*.

Huruf *lam* ini dikatkan dengan *âmil* yang dibuang dalam: *bepergian mereka di musim dingin dan panas*, maka huruf tersebut dikaitkan dengan akhir surat pertama (al-Fîl). Jika demikian halnya yang terjadi, kedua surat tersebut seakan-akan menjadi satu surat, dan pengertiannya menjadi, Sesungguhnya Allah yang telah membinasakan tentara gajah dan hasilnya adalah orang-orang Quraisy menjadi terbiasa. Huruf *lam* ini didasarkan pada pengertian *lam* akibat (*musabbab*) dan hubungan antara surat al-Fîl dan surat Quraisy ini lebih bersifat ke-bahasa-semantik, yaitu struktur makna suatu wicara.

Munâsabah lain selanjutnya memiliki bentuk yang berbeda dari sebelumnya, yaitu bentuknya bersifat ritmik yang didasarkan pada ritme *fâṣilah* (bagian akhir ayat). Pada ayat terakhir surat al-Masad memiliki *fâṣilah* yang seirama dengan surat al-Ikhlâṣ, yaitu huruf *dal*. Barangkali yang menguatkan hubungan ini adalah bahwa *fâṣilah* ayat terakhir pada surat al-Masad berbeda dengan *fâṣilah* pada ayat-ayat sebelumnya yang kesemuanya berupa huruf *ba'*, kecuali ayat terakhir tentunya. Jika *fâṣilah-fâṣilah* pada surat al-Ikhlâṣ semuanya berupa huruf *dal* maka tentunya hal seperti ini menciptakan hubungan ritmik antara kedua surat tersebut.

Tipe terakhir *munâsabah* antar surat pendek adalah hubungan kontras. Ini dapat ditemukan antara surat al-Mâ'ûn

dan surat al-Kauşar serta antara surat ad-Ḍuḥâ dan surat asy-Syarḥ. Dalam surat al-Mâ'ûn terdapat empat sifat yang dikontraskan dan empat sifat lainnya yang berlawanan pada surat al-Kauşar.

Surat pertama, Allah melukiskan orang munafik (pendusta agama) dengan empat karakter, yaitu kikir, meninggalkan şalat, riya' dan mengingkari zakat. Kontras dengan surat yang kedua, menyebutkan makna kikir berlawanan dengan *Sungguh kami telah memberimu nikmat yang banyak*; meninggalkan şalat dengan *maka şatallah*, maksudnya tak putus-putusnya melaksanakan şalat; sebagai kontras riya' adalah *untuk Tuhanmu*, maksudnya ikhlas hanya untuk mencari keridaan-Nya; dan sebagai kontras dari mengingkari zakat adalah *berkurbanlah*, maksudnya bersedekahlah dengan daging korban.

Hubungan yang “kontras” ini pula terdapat pada surat ad-Ḍuḥâ dan asy-Syarḥ. Surat pertama berusaha menegaskan rumor yang dikem-bangkan oleh orang-orang musyrik bahwa Tuhannya Muhammad telah meninggalkannya, kemudian surat itu berkisah tentang dukungan Allah terhadap Muhammad. Posisi surat kedua, sebagai kelanjutan surat pertama, ditegaskan oleh kemiripan stilistika pada bentuk kalimat tanya-negatif “*a-lam...*” yang merupakan ulangan dari surat pertama, selain kemudian ungkapan tersebut diikuti

dengan kalimat penghubung dengan kata kerja bentuk lampau, masing-masing surat juga diakhiri dengan bentuk penegasan yang terlihat nyata dengan penggunaan *uslub ikhtișâș* (pemberian tekanan) yang terbentuk mendahului pada surat pertama, terlebih lagi uslub itu diulang, dan mendahului objek pada surat kedua.

C. Kritik Para Ulama terhadap Pandangan Nașr Hâmîd Abû Zayd

Pergumulan Nașr Hâmîd Abû Zayd terhadap teks al-Qur'an sebagai produk budaya merupakan sebuah sikap yang berani. Keberanian membahas al-Qur'an dengan analisis kritis untuk menyajikan sebuah realitas-realitas yang menyejarah, yang mana pemikiran ini mendapat tekanan dari kelompok-kelompok Islam di Mesir.⁸⁴ Terutama kelompok fundamentalis baik ekstrim maupun moderat. Kondisi Mesir saat itu sedang memanas dengan seruan propaganda kelompok-kelompok fundamentalis, seperti para intelektual dan pengkaji yang menyerukan pencerahan dengan kritik keagamaan hanyalah musuh Islam, bahkan ditengarai sebagai teroris. Dengan menyerukan Islam adalah jalan keluar, propaganda dilancarkan untuk menghalangi pemikiran liberal yang sedang gencar diperbincangkan. Pemikiran-pemikiran liberal yang dibawa oleh kaum sekuleris Barat ini di anggap telah

⁸⁴Ali Harb, *op. cit.*, hlm. 307

meracuni ajaran keagamaan hingga berani mengkritik Islam, serta membawa pemeluk umat Islam keluar dari tradisi yang telah hidup sebelumnya.

Sebenarnya pemikiran yang usung oleh Naṣr Ḥâmid Abû Zayd tidak keras seperti yang diusung oleh para intelektual lain. Karena ia tidak terjun dalam pergolakan politik dan menjelaskan kepentingan akademis dengan kegelisahan politis. Ia memosisikan diri dalam melawan propaganda di sisi para sekularis Mesir dengan menyerukan kesadaran ilmiah terhadap tradisi, yang menurutnya merupakan perangkat efektif dalam melawan gagasan fundamentalis untuk mencapai sebuah pembaruan dan kebangkitan umat.⁸⁵

Usaha Naṣr Ḥâmid Abû Zayd dalam mengkaji al-Qur'an dan ilmu-ilmunya dalam *Mafhûm an-Naṣṣ: Dirâsah Fî 'Ulum al-Qur'an* setidaknya mengandung sesuatu yang baru, *pertama* adalah usaha melihat kembali konsep wahyu, dengan menelaah syarat-syarat kemungkinannya seperti, syarat-syarat historis dan pengetahuan yang menjadikan fenomena wahyu sebagai sesuatu yang mungkin dan masuk akal, secara khusus syarat tersebut ditujukan atas tersebarnya gejala tukang ramal (*al-kuhânah*) di kalangan masyarakat Jahiliyyah. *Kedua*, dalam menganalisis tingkatan-tingkatan teks dari segi caranya dalam memproduksi makna, menyingkap mekanisme-mekanisme keterbentukan dan

⁸⁵*Ibid.*, hlm. 308

peneguhannya, khususnya mekanisme perbedaannya dengan teks lain yang serupa, seperti puisi, prosa, sajak perdukunan dan pidato. *Ketiga*, dalam menganalisis tipe-tipe penggunaan (fungsi) al-Qur'an dan perubahannya dari sebuah alat bagi proyek kebudayaan yang tujuannya adalah mengubah realitas menjadi sekedar muṣḥaf sebagai alat hiasan, yakni sesuatu yang sakral dalam dirinya sendiri dan karena itu penyebab terjadinya *choosifikasi* (pemburukan, *tasyyi'*) dengan memisahkan teks dari realitas yang telah memproduksinya dan dari kebudayaan di mana teks itu terbentuk dan berinteraksi serta partisipasniya dalam merekonstruksi dan membentuk kembali peradaban baru.⁸⁶ Ali Harb juga mengatakan statemen yang dilontarkannya melalui konsep ulum al-Qur'an adalah wacana Arab progresif, yang melawan kemapanan namun masih tetap berpijak pada buminya.⁸⁷

Naṣr Ḥâmid Abû Zayd dengan kemampuannya merespon interpretasi pragmatis dan ideologis atas al-Qur'an, yang gencar disuarakan pada saat itu. Teks al-Qur'an haruslah dilihat sebagai teks linguistik-historis yang muncul dalam lingkungan kultural dan historis tertentu. Dengan mendefinisikan hakikat teks secara obyektif, interpretasi ideologi dapat direduksi.⁸⁸

Namun begitu banyak para pembela dan pengkritik Naṣr Ḥâmid Abû Zayd yang mengutarakan pandangan mereka melalui

⁸⁶Ali Harb, *op. cit.*, hlm. 317

⁸⁷*Ibid.*, hlm. 340

⁸⁸Moch. Nur Ichwan, *op. cit.*, hlm. 20

karya-karya mereka. Dari mengkritik analisisnya mengenai hermeneutika ataupun pernyataannya yang fenomenal, bahwa teks al-Qur'an adalah produk budaya (muntâj aš-šaqâfi) semenjak dari terbitnya pernyataan tersebut hingga sekarang. Salah satu tokoh yang mengetengahkan perdebatan ini pada masa sekarang adalah Quraish Shihab.

Quraish Shihab mengatakan bahwa ada kesepakatan di kalangan ulama Islam bahwa siapapun yang terbukti dengan jelas menilai al-Qur'an, sekali lagi al-Qur'an, bukan penafsirannya, sebagai produk budaya, maka yang bersangkutan telah keluar dari koridor agama. Sebenarnya vonis tersebut jatuh setelah jelas apa maksud dari produk budaya tersebut. Ada dua kemungkinan yang terjadi, yang pertama adalah teks/bahasa yang digunakan Allah dalam menyampaikan risalah-risalah-Nya adalah bahasa manusia, sedang bahasa manusia adalah produk budaya. Atau kata lainnya al-Qur'an diturunkan dalam masyarakat yang memiliki budaya, bukan masyarakat yang kosong dan buta budaya, lalu Allah melalui risalah-risalah-Nya berinteraksi dengan masyarakat serta memberikan bimbingan melalui contoh-contoh dalam kebudayaan dan peradaban. Makna awal ini tidak jauh dari anggapan para ulama Islam tentang al-Qur'an.⁸⁹

⁸⁹Quraish.Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat al-Qur'an*, Lentera Hati, Tangerang, 2013, hlm. 473

Kemungkinan yang kedua adalah teks yang digunakan al-Qur'an dan kandungan-Nya merupakan produk hasil karya, rasa dan cipta umat manusia, sebagaimana definisi budaya, maka hal ini sangat bertentangan dengan akidah Islam. Dan Quraish Shihab melanjutkan penilaiannya kepada Naṣr Ḥâmid Abû Zayd, ada ulama dan cendekiawan yang memperoleh kesan kuat atau bahkan bukti yang jelas bahwa makna kedua inilah yang dia maksud. Namun Quraish Shihab, yang mencoba bersikap moderat, mengetengahkan kembali pernyataannya dengan bersikap lembut, selama masih ada secercah kemungkinan untuk membebaskan dari vonis tersebut tidak mudah menjatuhkan vonis tersebut. Dan seharusnya Quraish Shihab mengatakan siapakah tokoh *yang memperoleh kesan kuat bahwa makna kedualah yang dimaksud*. Karena akan sangat disayangkan jika dalam pandangan Quraish Shihab ini seperti kejadian awal munculnya kasus hukum yang menimpa Abû Zayd dahulu kini terjadi lagi, suara minoritas menjadi suara bulat hingga mengalahkan suara mayoritas. Kasus hukum yang merenggut impian Abû Zayd dalam mendapat gelar profesor penuh, karirnya di Mesir serta status keagamaannya. Namun akhirnya, gelar keprofesorannya dapat ia raih meski tertunda serta karirnya juga kembali meski harus pergi ke negeri orang.