BAB IV

ANALISIS KONSEP MUNÂSABAH ANTAR AYAT DAN SURAT MENURUT NAṢR ḤÂMID ABÛ ZAYD

A. Konstruksi Naṣr Ḥâmid Abû Zayd Terhadap Munâsabah Antar Ayat dan Surat

Kajian tentang ilmu *munâsabah* telah dilakukan oleh para ulama dengan sangat baik serta hati-hati. Para ulama pada dasarnya mengkaji ilmu *munâsabah* dengan mengaitkan antara ayat satu dengan ayat yang lain atau antara surat satu dengan surat yang lain, menyusunnya berdasarkan hikmah, persambungan lafal, penjelasan makna dan sebagainya dalam memahami kandungan al-Qur'an sesuai urutan muṣḥaf al-Qur'an. Ilmu ini sangat membantu ketika dihadapkan pada situasi di mana *asbâb an-nuzûl* ayat belum diketahui.

Para ulama juga telah bersusah payah dalam menyingkap kesesuaian antar ayat dan surat pada al-Qur'an, hingga mengangankan satu saja kesesuaian antara ayat atau surat satu dengan yang lainnya itu telah memakan waktu berbulan-bulan lamanya.[1] Dengan penuh keyakinan mereka dalam mene-mukan *munâsabah* tersebut seakan-akan ilmu ini akan menjadi satu dari banyaknya kekuatan yang akan melindungi keabsahan al-Qur'an,

[1]Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, Lentera Hati, Jakarta, Vol. 1, 2012, hlm. xxvii

sehingga dapat mempertahankan kemurnian al-Qur'an sebagaimana janji Allah. Begitulah sedikit gambaran akan kecintaan mereka kepada al-Qur'an.

Meskipun ilmu ini bersifat ijtihadi, yang baru disadari pada abad ke-empat,[2] namun karena keutamaannya menjadikan ilmu *munâsabah* salah satu ilmu yang mulia, terbukti dengan terdapat wacana dan penyempurnaan ilmu ini dari waktu ke waktu dan juga menjadi tema pokok untuk diaplikasikan secara utuh dalam karya tafsir al-Qur'an, namun ada juga karya yang hanya memuat point-point penting dalam menjelaskan ilmu *munâsabah,* ilmu *munâsabah* ini menjadi ilmu penting dalam ilmu-ilmu al-Qur'an sehingga masih relevan dengan situasi dan kondisi sekarang. Namun tetap saja contoh-contoh dari *munâsabah* antar ayat dan surat yang telah dikemukakan ulama al-Qur'an dahulu menjadi tolak ukur bagi ulama-ulama saat ini.

Ilmu *munâsabah* sebenarnya bukanlah ilmu yang berdiri sendiri, seperti yang terkesan dalam *muṣḥaf* al-Qur'an. Atau seperti tidak membutuhkan ilmu lain dalam menguraikan persesuaian-persesuaian ayat dan surat al-Qur'an. Ada banyak disiplin ilmu lain yang digunakan dalam ilmu ini, beberapa diantaranya adalah ilmu balagah dan *asbâb an-nuzûl.* Kemudian ilmu ini juga membutuhkan faktor eksternal dalam menguatkan kegunaan ilmu ini dikancah pemikiran yang fundamentalis dan

[2]M. Nor Ichwan, *Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'an*, RaSAIL Media Group, Semarang, 2008, hlm. 142

sekuler-liberal, seperti menjawab peno-lakan para orientalis yang menafikan adanya kesesuaian-kesesuaian pada ayat dan surat al-Qur'an atau sebagai pengkokoh atas kepercayaan umat muslim pada wahyu yang benar-benar berasal dari Allah yang tak memiliki kecacatan, tak ada keraguan, tak ada kontradiksi dan ialah mukjizat yang abadi hingga hari akhir telah diterima oleh Nabi Muhammad saw. Karena itu, perlu kajian ilmiah dalam ilmu *munâsabah* ini agar tak sekedar menjadi hikmah bagi umat muslim, tetapi juga dapat diterima oleh kalangan luas.

Kemungkinan inilah yang menjadi dasar konsep *munâsabah* antar ayat dan surat Naṣr Ḥâmid Abû Zayd yang menurut pandangan penulis dapat dijelaskan sebagai berikut:

Pertama adalah faktor eksternal. Faktor yang berasal dari luar pemba-hasan kesatuan teks al-Qur'an, yaitu aspek mukjizat. Seperti yang telah dijelaskan pada bab tiga, membuktikan adanya aspek i'jaz dalam al-Qur'an tak hanya melalui tantangan dari Allah untuk membuat yang sepadan dengan al-Qur'an atau adanya intervensi Tuhan yang menghalangi manusia untuk mampu membuat yang sepadan dengan al-Qur'an, karena alasan itu bisa saja digunakan untuk menahbiskan kitab suci umat lain, seperti Taurat dan Injil. Oleh karena itu, perlu diungkapkan apa perbedaan teks al-Qur'an dengan teks lain tersebut. Yang kemudian oleh al-Baqillani membedakannya dari dua sisi:

Yang pertama adalah bentuk umum atau struktur umum (genre, dalam istilah sastra). Yang pasti al-Qur'an tidak berbentuk

puisi, prosa, pidato datau sajak peramal. Seperti yang dijelaskan Naṣr Ḥâmid Abû Zayd dalam bukunya *Mafhûm An-Nas: Dirâsah Fi 'Ulûm Al-Qur'an*, pembedaan istilah-istilah kebahasaan terhadap al-Qur'an seperti *qâfiyah* dalam puisi menjadi *fâṣilah* dalam al-Qur'an dan pilihan nama muṣḥaf dari pada as-sifr. Yang kedua adalah pola susunan atau penyusunannya, yang al-Baqillani sendiri tidak menjelaskan dengan tegas maksud susunan disini. Yang kemudian oleh Abû Zayd dikemukakan alasannya dengan menjawab perbedaan susunan antara urutan turun (*tartîb at-tanzîl*) dan urutan bacaan (*tartîb at-tilâwah*) adalah jawaban yang tepat. Tidak mungkin ada kitab lain yang menyamai masalah ini.

Melalui perbedaan susunan dan penataan ini, yaitu "persesuaian" (*munâsabah*) antar ayat dalam satu satu surat dan antar berbagai surat, sisi lain dari aspek-aspek *i'jaz* dapat disingkapkan:

> 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 asbab an-nuzul adalah ilmu historis, sementara ilmu munâsabah adalah ilmu stilistika dengan pengertian bahwa

ilmu ini memberikan perhatiannya pada bentuk-bentuk keterkaitan antara ayat-ayat dan surat-surat.[3]

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 *muṣḥaf* utsmani apakah *tauqîfi* atau *taufîqi*. 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".[4]

Kedua adalah faktor internal. Faktor yang berasal dari cara menyingkap hubungan antar ayat dan surat, menggunakan atau tidak menggunakan disiplin ilmu lain dalam ilmu *munâsabah*. Meski tidak ada ulama yang mengatakan secara tegas bahwa ilmu ini dapat berdiri sendiri atau tidak, namun dalam aplikasinya dalam menyingkap *munâsabah* ia dapat berdiri sendiri

---

[3]Naṣr Ḥâmid Abû Zayd, *Tekstualitas al-Qur'an: Kritik terhadap Ulumul Qur'an*, Terj. Khoiron Nahdliyyin, LKiS, Yogyakarta, cet IV, 2005. hlm. 197-198

[4]*Ibid.,* hlm. 198

dan juga terdapat kasus ia memerlukan ilmu lain dalam menguatkan *munâsabah*. Sebenarnya masalah menggunakan ilmu lain atau tidak, tidak disadari oleh ulama sebelumnya, karena tujuan mereka adalah menyingkap *munâsabah* dapat menjadikan teks al-Qur'an menyatu menjadi satu dengan segala kemungkinan yang ada. Jika ada bagian satu yang hilang atau ditambah maka akan segera diketahui, karena hal itu adalah tindakan mencemari kemurnian al-Qur'an. Oleh Naṣr Ḥâmid Abû Zayd permasalahan dalam menggunakan disiplin ilmu lain atau tidak merupakan hal yang wajib diketahui, agar tidak ada tumpangtindih dan kontradiksi dalam memahami al-Qur'an maupun dalam penetapan hukum.

Konsep yang dibangun oleh Naṣr Ḥâmid Abû Zayd dalam konsep ilmu *munâsabah* antar ayat dan suratnya adalah regulasi kebahasaan. Mekanisme yang digali dari bahasa itu sendiri. Melalui mekanisme tersebut bahasa mempresentasikan realitas.[5] Bukan realitas secara literer al-Qur'an, tetapi membentuknya secara simbolik sesuai dengan mekanisme dan hukum-hukum tertentu. Seperti meniadakan faktor eksternal sementara, bahasa dalam bentuk simbolik ini membuat realitas-realitas lain di dalam relasi-relasi kebahasaan, di luar realitas literer. Teks al-Qur'an, yang bagian-bagiannya diturunkan dari realitas-realitas eksternal yang terpisah-pisah dan kemudian terbentuk menjadi satu, adalah

[5]*Ibid.,* hlm. 200

teks bahasa yang mampu menumbuhkan dan menciptakan hubungan-hubungan khusus antar bagian.

Dalam regulasi kebahasaan ini Naṣr Ḥâmid Abû Zayd mencoba meng-hilangkan realitas-realitas umum yang mengandung kemungkinan al-Qur'an disusun kembali oleh pihak lain. Dengan menghilangkan realitas-realitas umum dan merujuk ke mekanisme dalam bahasa dapat menerima al-Qur'an sebagai format yang utuh, polos dan final. Realitas-realitas eksternal dalam teks al-Qur'an mungkin mirip dengan tujuan dan tema eksternal yang bermacam-macam dalam qashîdah puisi Arab kuno. Jika tujuan dan tema tersebut berbeda-beda, tidak menutup kemungkinan qashîdah tersebut meru-pakan kesatuan hubungan yang harus disingkapkan oleh kritikus dan pembaca, maka sebagaimana "kesatuan" teks al-Qur'an adalah struktur yang bagian-bagiannya terkait secara integral, yang menjadi fokus pada kajian ilmu *munâsabah* ini.

Setelah Naṣr Ḥâmid Abû Zayd mengatakan bahwa teks al-Qur'an meru-pakan kesatuan struktural yang bagian-bagiannya saling berkaitan. Para mufassir-lah yang mengusahakan untuk menemukan hubungan-hubungan tersebut, yang mengaitkan antara bagian ayat, ayat dengan ayat lain dan antara surat dengan surat yang lain. Upaya-upaya menemukan hubungan-hubungan tertentu oleh seorang mufassir didasarkan pada beberapa data teks yang ada, sementara hubungan-hubungan dengan pola lain bagi mufassir yang lain lagi didasarkan pada data-data teks lain.

Hubungan-hubungan antar bagian-bagian teks al-Qur'an ini pada dasarnya merupakan sisi lain dari hubungan akal mufassir (manusia) atau pembaca dengan data-data dalam teks al-Qur'an.

Naṣr Ḥâmid Abû Zayd juga menyelisik kemiripan stilistika dalam al-Qur'an untuk mengetahui penekanan khusus yang mungkin terjadi. Dari bentuk uslub-nya dan ritmik *faṣilah*-nya kemudian digali hubungan yang lebih komprehensif, teks al-Qur'an seringkali terdapat pengulangan yang berbeda-beda yang menghasilkan bentuk yang berbeda pula. Begitu juga dengan ritmik, dalam hubungan antar surat pendek yang memiliki tema yang tidak dapat diterangkan namun ternyata memiliki hubungan ritmik dalam *faṣilah* mampu menyatukan hubungan antar keduanya. Karena simbol-representatif tidak direfleksikan melalui lafal saja, dalam melantunkan al-Qur'an pendengar dapat merasakan hubungan-hubungan tersebut melalui ritmiknya.

B. Penerapan Naṣr Ḥâmid Abû Zayd dalam Konsep Munâsabah Antar Ayat dan Surat

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 dasarnya merupakan sisi lain dari

hubungan antara pembacaan mufassir dengan data-data teks. Dengan kata lain, mufassir mengungkapkan dialektika bagian-bagian teks melalui pembacaan-nya terhadap teks al-Qur'an tersebut.

Para ulama al-Qur'an membahas ilmu *munâsabah* dalam beberapa point. Imam as-Suyuṭi membahasnya menjadi tiga belas bentuk[6], sedangkan Quraish Shihab membahasnya menjadi tujuh bentuk[7] dan ulama lain juga tidak lebih dari itu, diantara tujuh dan delapan. Yang di mana klasifikasi-klasifikasi tersebut berkisar keluasan dan penyimpulan dari padanya. Namun Abû Zayd cukup membuat klasifikasi menjadi dua bentuk, yaitu *munâsabah* antar ayat dan surat.

1. Aplikasi dalam Konsep Munâsabah Antar Ayat

Sebelum pembahasan berlanjut coba kita melihat penafsiran teologi-mistis dalam ayat al-Qur'an sebagai perbandingan.

وَٱلۡفَجۡرِ ۝١ وَلَيَالٍ عَشۡرٍ ۝٢

Artinya: demi fajar, dan malam yang sepuluh.. (QS. al-Fajr/89: 1-2)

[6]Jalâl ad-Din 'Abd ar-Rahmân al-Suyûthî, *Tanâsuq ad-Durar fi Tanâsub as-Suwar*, Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, Beirut,1986, hlm. 54

[7]Quraish Shihab, *op. cit.,* hlm. xxvi

Dalam penafsiran pada umumnya, malam yang sepuluh itu diartikan sebagai malam sepuluh terakhir dari bulan Ramadhan, dan ada pula yang mengatakan sepuluh yang pertama dari bulan Muharram termasuk di dalamnya hari Asyura, ada pula yang mengatakan bahwa malam sepuluh itu ialah sepuluh malam pertama bulan Zulhijjah. Namun coba lihat pendapat Muhammad Abduh (1849-1905) yang juga memperhatikan hubungan antar ayat ini, kata *al-fajr* di sini tidak dibarengi dengan sifat tertentu, sehingga harus dipahami dalam arti sebenarnya, yaitu fajar. Karena al-Qur'an hendak menjelaskan waktu tententu, seperti misalnya *yaum al-Qiyamah* dan *lailat al-Qadr*. Jadi al-fajr diartikan fajar yang selalu terjadi setiap hari, yaitu masa ketika cahaya mulai menyingkap kegelapan pada malam hari itu. Jika demikian, ayat kedua tidak lepas dari makna ayat pertama. Menurut Abduh, *layâlin 'asyer* adalah sepuluh malam yang terjadi pada setiap bulan di mana cahaya bulan mengusik kegelapan malam. Yang terjadi kemudian keserasian kedua ayat tersebut adalah mengusik kegelapan malam, yang pertama mengusik malam hingga cahaya merata di seluruh permukaan bumi, walaupun yang kedua terjadi sementara dan pada akhirnya terjadi kegelapan kembali pada malam hari.[8]

[8]Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat al-Qur'an*, Lentera Hati, Tangerang, 2013, hlm. 252-253

Pembicaraan tentang *munâsabah* antar ayat di atas kembali lagi pada pembahasan *munâsabah* antar ayat menurut Naṣr Ḥâmid Abû Zayd. terdapat faktor-faktor yang dihindari dalam *munâsabah* antar ayat yang disetujui pula oleh ulama-ulama lain adalah:

a) Menghindarkan diri dari aspek keterikatan antar ayatnya sangat jelas. Seperti misalnya suatu ayat selanjutnya merupakan bentuk penegasan, penafsiran atau bantahan dan tekanan dari ayat yang pertama (awal).[9]
b) Bentuk hubungan lain yang dihindari adalah yang di dalam ayatnya terdapat alat penghubung (‘*athaf*) dengan ayat selanjutnya. Seperti misalnya dua hal yang mirip atau serupa; dan dua hal yang berlawanan. Masing-masing contohnya, 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 Żât yang memerintah dan yang melarang.[10]

Fokus perhatian Naṣr Ḥâmid Abû Zayd dalam konsep yang dibangunnya adalah pada ayat-ayat yang dihubungkan

[9]*Ibid.,* hlm. 208-209
[10]*Ibid*., hlm. 209

satu dengan yang lainnya, dibagi menjadi tiga bagian yaitu meliputi;

a) Aspek *al-faṣl wa al-waṣl*. *Al-faṣl* (memisahkan atau menerangkan) dan *al-waṣl* (menyambung). Apakah satu kalimat dengan lainnya dihubungkan atau terpisah? Hubungan ini berlaku pada bagian-bagian dalam suatu ayat tertentu maupun kelompok ayat dalam satu surat tertentu. Misalnya dalam surat al-Isra' ayat 1-9. Kelompok ayat ini men-duduki hal yang sangat pelik dalam *munâsabah* antar ayat, di mana hubungan antar ayat perlu diungkap dengan cara menghindari hubu-ngan-hubungan *'athaf* biasa.

Ath-Thabari, dalam karya tafsirnya, mengaitkan ayat pertama dari surat ini dengan ayat kedua, yaitu dengan memulai pembicaraan dalam bentuk ghaib (berita tentang orang ketiga) سُبْحٰنَ الَّذِيْ kemudian ayat kedua berbentuk khitab (objek pembicaraan) pada lafal وَءَاتَيْنَا, sebagaimana kebiasaan orang Arab yang memulai pembicaraan dengan bentuk ghaib kemudian kembali kepada bentuk *khiṭab* dan semisalnya. Sedangkan ayat ketiga adalah penjelasan ayat kedua, yaitu Allah juga memberi Kitab kepada Musa dan menjadikannya sebagai petunjuk bagi Isra'il, wahai anak cucu dari orang-orang yang Kami bawa ber-sama-sama Nuh, penyebutan Nuh sebagai hamba Allah yang banyak bersyukur karena Nuh

selalu memuji Allah pada makanannya apabila ia makan, berpakaian dan disetiap aktivitasnya, dan lafal ذُرِّيَّةَ disini mencakup seluruh keturunan anak Adam di muka bumi ini. Ayat ke empat terdapat kata *qadha* yang berarti selesai dari sesuatu, yang kemudian kata ini digunakan untuk setiap sesuatu yang dise-lesaikan. Maksudnya Allah telah selesai menurunkan Kitab-Nya kepada Musa as. dengan memberitahukan mereka. *Litufsidûnna fi al-ard* maksudnya kemudian Bani Israil akan berbuat durhaka kepada Allah dua kali dan berbuat lancang serta sombong di hadapan Allah. Para mufassir mengatakan yang pertama adalah membunuh Nabi Zakariya dan kedua Nabi Yahya bin Zakariya. Namun kemudian me-reka menyombongkan diri kepada manusia. Ayat ke sembilan *lillati hiya aqwam*, merujuk kepada jalan yang lebih lurus dari pada jalan-jalan lainnya, yaitu agama Allah yang diutuskan Allah kepada para nabi-Nya, yaitu Islam. Al-Qur'an memberi petunjuk kepada hamba Allah yang menja-dikannya petunjuk terhadap jalan yang lurus yang para pemeluk agama-agama lainnya dan orang-orang yang mendustakannya itu tersesat dari jalan tersebut. Bagi mereka yang beriman pahala yang besar dari Allah atas keimanan dan amal shalih mereka yaitu surga.

Penjelasan Naṣr Ḥâmid Abû Zayd mengenai kelompok ayat ini adalah 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 *fâṣilah* 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.

Dalam upaya mengungkapkan *munâsabah* antar ayat pertama dan kedua ini sebagai salah satu aspek i'jaz dapat diungkap melalui dua sudut. *Pertama*, bahwa peristiwa isra' bertujuan memperlihatkan hal yang ghaib, 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 ghaib, 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 yaitu, menohok orang Mesir serta terbenamnya "Tuhan" mereka, Fir'aun, hingga meninggal.[11]

Dalam ayat *ketiga*, pembicaraan beraih 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

[11]*Ibid*., hlm. 212-213

cerita, menjadikan ayat ini berkaitan dengan ayat-ayat berikutnya.

Dalam penafsiran ath-Thabari tersebut dapat diambil kesimpulan dalam melihat teks ini sekedar melanjutkan dari ayat satu ke ayat selanjutnya. Hubungan ayat pertama dan kedua berupa hubungan kebiasaan dialog orang Arab dan karena ayat selanjutnya (ayat 3-8) masih berhubungan dengan ayat kedua kemudian saling menjelaskan, namun yang terjadi ayat pertama yang merupakan sentral (tema) pokok seperti hilang dalam ayat kedua. Penafsirannya berkutat pada makna per kata dan cakupan kata tersebut berdasarkan dalil hadits dan syair Arab. Belum ditemukan kontruksi pasti penyatuan (hubungan) antar ayat satu dengan yang lain.

Dari analisis Naṣr Ḥâmid Abû Zayd terhadap ayat-ayat ini adalah ayat pertama yang memberitakan sebuah peristiwa besar yang sangat kontroversial saat itu, antara percaya dan tidak, sama seperti keluarnya Musa as. dari Mesir yang terjadi secara sembunyi-sembunyi. kemudian al-Qur'an meresponnya dengan cerita Bani Israil yang juga telah diberi petunjuk berupa Taurat namun tidak mensyukurinya sebagaimana Nabi Nuh nenek moyang mereka yang ahli bersyukur, banyak bersyukur bersifat simbolik dalam menyiratkan sikap bersyukur pula atas nikmat yang berupa Nabi Muhammad

saw., malah kemudian berbuat durhaka serta menyombongkan diri mereka dihadapan Tuhan dan manusia atas kejahatan yang mereka perbuat. Pergeseran topik kembali kepada al-Qur'an yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad, sebagai petunjuk kepada jalan yang paling lurus, Islam. Dan agar mereka mensyu-kurinya serta nengambil pelajaran dari cerita Bani Israil.

b) Mengungkapkan *munâsabah* yang membutuhkan pengetahuan tentang *asbâb an-nuzûl*. Pengetahuan ini membantu mufassir menyingkapkan sisi keterkaitan atau *munâsabah*, seperti dalam firman Allah swt. surat al-Baqarah ayat 189:

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

Sayyid Qutb dalam tafsirnya, menghubungkan kedua bagian ayat ini sesuai dengan kebiasaan Jahiliyyah memasuki rumah dari belakang baik waktu haji maupun dari bepergian jauh. Al-Qur'an membatalkan kebiasaan yang tidak memiliki pijakan dalam pandangan imani ini dan memerintahkan memasuki rumah dari pintunya

sebagai isyarat kepada ketakwaan dan keberuntungan. Kemudian mengarahkan orang-orang mukmin untuk memahami nikmat Allah dengan bertakwa kepada Allah dan beramal dalam waktu-waktu yang telah diberikan.

Dari analisis Naṣr Ḥâmid Abû Zayd mengenai ayat bulan sabit, 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*.[12]

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*-nya, pada masa jahiliyah orang-orang berihram di waktu haji 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

[12]*Ibid*., hlm. 214-215

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 tentang wudhu menggunakan air laut, beliau bersabda, "air laut adalah air yang suci dan mensucikan, bangkainya saja halal."[13]

Jadi, bentuk metaforis dalam ayat memasuki rumah diri belakang merupakan sisipan dalam menghubungan teks dan realitas saat itu, lagi-lagi al-Qur'an merespon peristiwa yang terjadi saat itu kemudian direkam dalan bentuk sisipan yang sebelumnya sedang membahas haji, setelah sisipan tersebut usai maka al-Qur'an akan kembali membahas haji. Begitulah hubungan antar ayat selalu terhubung satu sama lain.

c) Mengkomparasikan 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 *muṣhaf*. Misalnya, dalam surat an-Nisa' ayat 51 sebagai ayat pertama dan ayat 58 sebagai ayat kedua:

[13] *Ibid*.

Sebab turunnya ayat yang pertama adalah Ka'ab bin al-Asyraf, seorang Munafik, tiba di Mekkah 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.[14]

Ayat yang kedua diturunkan berkenaan dengan kunci-kunci ka'bah ketika peristiwa penaklukan Mekkah atau sebelum itu. Antara keduanya (ayat pertama dan kedua) terpaut waktu enam tahun. Dan *munâsabah* antara keduanya tidak dapat diketahui kecuali dengan mengetahui sebab-sebab turunnya.

Ayat yang masuk dalam hukum atas ayat yang lainnya adalah ayat yang kedua. Alasannya adalah dilihat

[14]*Ibid*., hlm. 216-217

dari redaksinya yang menun-jukkan kewajiban, wajibnya menyampaikan amanat. Ini karena 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.[15] *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 membuktikan bahwa "sebab turunnya ayat" dan *munâsabah* saling mendukung dalam menyingkapkan makna teks serta keduanya tidak menyebabkan munculnya ambiguitas makna.

Jadi, *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. Namun al-Qur'an merespon peristiwa pada masa Rasulullah dalam ayat kedua, mengenai kunci ka'bah, Allah menyuruh Rasul saw. untuk menyerahkan kembali kunci ka'bah kepada pemegang awal sebagai sisipan

[15] *Ibid*., hlm. 217

dalam membahas sikap ahli Kitab (Taurat) yang mengaku beriman namun tidak kembali kepada Kitab mereka dan menga-baikannya. Perintah menyampaikan amanat merupakan simbol berupa sisipan dalam menerangkan sikap ahli kitab yang tidak menyampaikan amanat Allah melalui Kitab mereka.

2. Aplikasi dalam Konsep Munâsabah Antar Surat

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

a) Faktor umum, yaitu dari aspek isi kandungan surat.

Contoh dari keumuman dalam surat al-Fatiḥaḥ. Isi kandungan al-Fatiḥaḥ menempati posisi yang istimewa. Sebagai surat pembuka *muṣḥaf*, sesuai namanya "yang membuka", al-Fâtiḥah atau *umm al-Kitab* (induk kitab), sebagai pembuka dan penggerak pertama, dalam nyanyian simfoni ia harus memberikan indikasi bagi

gerak simfoni selanjutnya. Bagian al-Qur'an dapat diringkas menjadi tiga bagian, sebagai pengantar dan pembukaannya ditunjukkan oleh surat al-Fâtiḥah. Dengan demikian, surat ini mendapatkan kedudukannya sebagai "Induk al-Kitâb". Hubungan umum ini juga digunakan untuk menafsirkan surat al-Ikhlâṣ yang terkenal sebagai sepertiga al-Qur'an. Sepertiga kandungan al-Qur'an tersebut disebabkan kandungan surat al-Ikhlâṣ yang memuat bagian tauhid, yaitu satu diantara tiga bagian al-Qur'an.

Urutan surat dalam muṣḥaf 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.[16]

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

Dalam hubungan umum ini, fungsi dalam suatu surat menjadi pertanda bagi yang lain. Fungsi tersebut dapat dilihat dari nama-nama surat maupun tema-tema global yang dibahas didalamnya. Dengan mengetahui topik-topik serta tema dalam suatu surat mampu melihat fungsi dari surat selanjutnya dan begitu seterusnya. Seperti satu kesatuan al-Qur'an yang tak terpisahkan, surat terakhir al-Qur'an, surat an-nâs, yang bertemakan ayat meminta perlindungan Allah akan dijawab dalam surat al-Fâtiḥah, yaitu melalui jalan yang lurus maka kamu akan dilindungi. Dan seakan-akan seperti itulah al-Qur'an yang tidak memiliki awal dan akhir.

b) Hubungan khusus, bentunya lebih bersifat stilistika-kebahasaan.

Contoh dari hubungan stilistika-kebahasaan ini tercermin dalam ayat terakhir al-Fâtiḥah yang berupa doa: *Ihdinâ aṣ-ṣirâṭ al-mustaqîm, ṣirâṭ al-lażîna an'amta 'alaihim gairi al-magḍûbi 'alaihim wa lâ aḍ-ḍâllîn*. Doa ini mendapatkan jawabannya pada permulaan surat al-Baqarah: *Alif Lâm Mîm. Żâlika 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).

Bentuk hubungan yang 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-Ḥadîd, 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.*

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.

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-Kauṡar serta antara surat aḍ-Ḍuḥâ dan surat asy-Syarḥ. Dalam surat al-Mâ'ûn terdapat empat sifat yang dikontraskan dan empat sifat lainnya yang berlawanan pada surat al-Kauṡar. Surat pertama, Allah melukiskan orang munafik (pendusta agama) dengan empat karakter, yaitu kikir, meninggalkan ṣalat, riya' dan mengingkari zakat. Kontras dengan surat yang kedua, menyebutkan makna kikir berlawanan dengan *Sungguh kami telah memberimu nikmat yang banyak*; meninggalkan ṣalat dengan *maka ṣalatlah*, maksudnya tak putus-putusnya melaksanakan ṣalat; sebagai kontras riya' adalah *untuk Tuhanmu*, maksudnya ikhlas hanya untuk mencari keriḍaan-Nya; dan sebagai kontras dari mengingkari zakat adalah *berkurbanlah*, maksudnya bersedekahlah dengan daging korban.

Jadi, hubungan stilistika-kebahasaan yang dibangun mencermati penggunaan lafal-lafal yang memiliki hubungan antar surat satu dengan yang lain. Berbeda dengan hubungan umum yang mengambil fungsi surat secara global, hubungan stilistika-kebahasaan

melihat keterkaitan suatu surat dari sisi pendengarannya, pelafalannya dan ritmiknya. Sehingga pendengar dapat melihat kesesuaian al-Qur'an tercermin dalam lafal-lafalnya. Dari penglihatan lain, kesesuaian stilistika-kebahasaan ini menghilangkan kesan akan turunnya surat yang tidak berbarengan namun memiliki hubungan yang erat satu sama lain. Begitulah fungsi dari stilistika-kebahasaan sehingga hilang-lah perasaan yang mengatakan kacaunya susunan al-Qur'an.

C. Kontribusi Naṣr Ḥâmid Abû Zayd Terhadap Pengembangan Kajian Tafsir dan Ulum al-Qur'an Khususnya dalam Konteks Munâsabah Antar Ayat dan Surat

Dalam uraian yang telah dikemukakan sejauh ini memperlihatkan gagasan Naṣr Ḥâmid Abû Zayd dalam memproduksi kembali ilmu munâsabah al-Qur'an secara ilmiah-kebahasaan. Melalui mekanisme teks mencoba menggali realitas-realitas dalam al-Qur'an sebagai kitab final, maksudnya al-Qur'an telah selesai diturunkan dan bagaimana ia juga dapat terlepas dari realitas turunnya wahyu yang terpisah-pisah. Karena meski terpisah-pisah, al-Qur'an tetaplah korpus yang satu. Melalui mekanisme tersebut bahasa mampu membuat realitas yang terjadi dalam kurun waktu dua puluh dua tahun tersebut hidup dan menyatu dalam pembahasan-pembahasan dalam al-Qur'an.

Dalam kajiannya secara ilmiah-kebahasaan ia menggambarkan al-Qur'an sebagai risalah (pesan), risalah yang

merepresentasikan hubungan komunikasi antara pengirim dan penerima melalui code (simbol) yang ia sebut sebagai sistem bahasa. Oleh karena pengirim dalam konteks al-Qur'an (Allah swt) tidak boleh dijadikan konteks kajian ilmiah, maka kajian teks al-Qur'an adalah realitas budaya dan bahasa. Realitas mampu melihat gerak manusia sebagai sasaran dalam teks dan budaya yang menjelma dalam bahasa. Dalam perjalanannya kajian ini diawali dengan fakta-fakta empiris. Dari analisis terhadap fakta-fakta tersebut, Naṣr Ḥâmid Abû Zayd membawa pembacanya memahami keilmiahan teks, melalui fenomena dalam teks.

Mekanisme teks adalah melihat bagaimana teks bekerja dalam mem-produksi makna, yaitu melalui nalar mufassir secara intekstual dan teks al-Qur'an yang otonom. Fenomena teks al-Qur'an dari hubungannya dengan teks lain yang mendahului atau peristiwa yang muncul saat al-Qur'an diturunkan. Karena teks al-Qur'an bekerja secara otonom setelah teks tersebut diubah menjadi mushḥaf.

Yang menjadi keraguan dalam kajian al-Qur'an Naṣr Ḥâmid Abû Zayd hanya meyakini wujud metafisis dalam al-Qur'an. Namun hal itu sangat diwajari sebagai seorang mukmin yang yakin akan kitab suci mereka, al-Qur'an benar-benar diturunkan Allah melalui malaikat Jibril, bukan merupakan perkataan Muhammad saw. Sepanjang wacananya ia berusaha memahami teks dengan pemahaman ilmiah, menghindarkan pemahaman ghaib-mitologis, dengan memperlakukan teks sebagai

hasil produksi budaya, pada awal turunnya wahyu terbentuk dan menjadi produsen budaya pada akhirnya, setelah selesainya wahyu. Hasil budaya ini berpijak pada sebuah metode yang dilandasi realitas. Karena realitas ini yang membentuk budaya, sehingga realitas menjadi semacam pengantar kepada budaya untuk mema-hami teks.

Sampai di sini dilema yang dihadapi Naṣr Ḥâmid Abû Zayd, ia masih menempatkan konsep wahyu Tuhan pada saat dia membangun kesadaran ilmiah dengan tradisi. Ia menafikan wujud metafisika dalam teks dan meyakini sumber ketuhanannya, mengakui bahwa agama adalah berasal dari Tuhan. Agama adalah keniscayaan dalam kebangkitan, namun ia berusaha membebaskannya dari dimensi sakralitas dan dasar-dasar yang bersifat khurafat. Secara singkat, Abû Zayd tetap memegang teguh peran agama dengan tetap percaya pada sekulerisme. Karena menurutnya, sekulerisme tidaklah bertentangan dengan agama, perannya di masyarakat tidak dapat dinafikan, bahkan sekulerisme merupakan tonggak pemahaman ilmiah terhadap agama, mengesampingkan mitologi dan yang menetapkan kekuatan pendorong didalamnya, seperti kemajuan, kebangkitan, keadilan dan kebebasan.[17]

Apa yang tersisa dari agama dalam kungkungan sakralitas, dimensi keghaiban dan mitologi semata? Tidak ada

[17]Ali Harb, *Kritik Nalar al-Qur'an*, Terj. M. Faisol Fatawi, LKis, Yogyakarta, 2002, hlm. 325-326

satupun yang menghasilkan kemajuan, keadilan dan kebebasan. Mitologi sebagai kekuatan penggerakan syari'at keagamaan dan dakwah-dakwah yang dilakukan atas nama agama, bahkan ia berada dibelakang semua yang disyari'atkan, baik yang lama maupun yang baru yang terbelakang maupun yang progresif. Ideologi-idelogi baru dari bentuk-bentuk mitologi yang berpijak pada keghaiban yang menghipnotis yang mempunyai misi kemajuan hanya sekedar wajah baru, bahwa kemajuan ilmu terlaksana seiring dengan pembebasan manusia dari bentuk kezaliman dan pemaksaan. Bahwa manusia rindu pada terwujudnya keadilan tidak penghambaan dan keselamatan di antara mereka. Sampai di sini pemahaman ilmiah Abû Zayd tampak menafikan sisi mitologis dan menetapkan misi kemajuan dan pembebasan. Teks keagamaan selalu berubah menjadi yang ghaib, karena ghaib adalah sesuatu yang awal dan yang asal, ia merupakan tempat kembali dan sumber rujukan. Ia adalah sebuah teks yang memiliki struktur mitologis, yaitu wacana yang menampakkan pada kita sebagai ontologi yang ghaib. Tentu ia memiliki keterkaitan dengan realitas dari budaya masyarakat yang berpijak pada hal itu saja. Sifat keghaiban dapat menutupi realitas lain, yang lebih tepat. Bukan berarti realitas eksternal hanya satu-satunya pengantar dalam memahami teks. Yang ditakutkan, jika menggunakan hal itu, kita menenggelamkan eksistensi teks, dengan mengalienasikannya menjadi sekedar cerminan realitas. Karena teks pada hakikatnya adalah rekaman peristiwa

kebudayaan yang mempunyai eksistensi yang terindependensikan, dan sebuah wacana yang memiliki realitasnya sendiri yang tidak dapat dialenasi.[18]

Sebenarnya, Abû Zayd adalah orang yang progresif-sekuleris di dalam pendapat-pendapatnya namun ia adalah fundamentalis dair sisi logika dan struktur berfikirnya. Ia bergumul dengan dasar-dasarnya yang paten, kebenaran parsial atau gagasan yang sudah tersedia yang mendahului terbentuknya produk dan format pelaksanaanya. Demikian pula dengan bak fundamentalis dalam caranya bergaul dengan Dzât-Nya. Masing-masing menjalankan hubungannya dengan jati dirinya (Abû Zayd) sebagai pembawa misi, sebagai penegak gagasan perubahan dunia, penjaga kebenaran, pembawa panji-panji keadilan dan orang yang menganggapnya dapat dipercaya dalam hal nilai-nilai dan kebebasan. [19]

Karena itu, seorang pengkritik bukunya, Ali Harb, mengatakan ia menemukan paradigma wacana Arab progresif yang telah kehilangan legitimasinya, yaitu wacana yang menafikan fundamentalis namun tetap berpijak padanya. Apabila ada sesuatu yang dapat direalisasikan oleh Abû Zayd dalam mengkaji al-Qur'an dan ilmu-ilmunya adalah ketika ia melalaikan latar belakang ideologisnya. Yaitu nyata tampak, khususnya dalam analisisnya terhadap mekanisme-mekanisme menggeluti

[18]*Ibid.,* hlm. 326-327
[19]*Ibid.,* hlm. 338-339

teks. Dalam kajiannya ia mengu-bah dasar-dasar mitologis (sisi sakralitas). Di sini Abû Zayd telah berijtihad.

Jika dikatakan karya yang sempurna adalah kemunduran, maka karya ini juga memiliki kekrangan. Kekurangan dari kajiannya adalah bahasa yang ada di dalam pengantar ini ditulis dengan bahasa ideologis dan lebih dekat dengan wacana yang partisan atau politik. Ilmu-ilmu yang dibahas di dalamnya merupakan ilmu-ilmu lama. Penggunaan ilmu-ilmu tersebut sebagai objek kajian justru memperlihatkan bahwa kesadaran ulama kuno terhadap tekstualitas al-Qur'an meski tidak menonjol. Yang baru dalam kajiannya justru dalam mengurai mana yang yang ilmiah-rasional dan mana yang teologis-mistis. Dalam kajian ilmu-ilmu al-Qur'an tradisional, antara kedua aspek tersebut berbaur sedemikian rupa sehingga batas antara keduanya menjadi tidak jelas. Dan aspek kedua ini memotivasi umat Islam baik dari keterpurukan realitas dalam politik, sosial maupun budaya. Semetara aspek kedua menghilang diterpa gempuran trend-trend yang mengklaim memegang agama secara benar. Yang hampir hilang inilah yang ingin dimunculkan kembali, dan menjadi tekanan utama dalam kajiannya.

Terlepas dari kekurangan yang ada dalam konsep munâsabah antar ayat dan suratnya, kontruksi yang dibangun di dalamnya, yang memusatkan pada komunikasi al-Qur'an dengan realitas saat munculnya wahyu secara bersamaan dengan pembahasan topiknya, mampu meminimalisir pemikiran teologis-

mistik yang tidak berdasar. Menurut penulis, dalam membangun khazanah keilmuan al-Qur'an yang ilmiah-kebahasaan, mampu menjadi kekuatan dalam membentengi pengaruh-pengaruh luar teks. Setidaknya ada tiga hal yang ada di dalamnya, *pertama* menjaga otentisitas teks al-Qur'an dalam memahami makna, menjadi kesepakatan ulama bahwa al-Qur'an yang ditangan umat Islam sekarang sama dengan teks azali, sehingga tidak ada perubahan dalam teks al-Qur'an. *Kedua*, melihat realitas dalam al-Qur'an itu sendiri, melepaskan makna yang keluar dari mekanisme teks dan kembali ke *inhern* teks, sehingga makna al-Qur'an tidak rancu dengan pembahasan atau topik yang dibahas. *Ketiga*, keindahan teks dalam ritme lafal-lafalnya dapat menarik perhatian pendengar, dalam konteks pendengar ayat-ayat al-Qur'an ketika dibacakan, mampu merasakan keterkaitan antar satu ayat dan surat sama lainnya, keselarasan tak hanya dilihat pada saat membaca namun juga saat mendengar. Begitulah al-Qur'an berkomunikasi kepada umat dari saat masa turunnya (Rasulullah saw.) hingga kini masih dibaca oleh umat diseluruh dunia.

Sebagaimana disadari bahwa persoalan tradisi telah melilit usaha para pengkaji dan peneliti di bidang pemikiran Arab Islam sampai sekarang. Problem-problem yang menjadi perhatian dan spesifikasi pada Abû Zayd merupakan problem tentang sikap teks al-Qur'an dalam memahami dan membacanya, seperti dalam konsep, mekanisme pergumulan dan tipologinya. jadi, hal itu merupakan pertanyaan tentang esensi teks dan cara menyikapinya.

Dalam ilmu-ilmu al-Qur'an yang dibangun oleh Abû Zayd, berdasarkan pemikiran yang telah memanas dari masa Thaha Husein, pilihan antara dua, yaitu yang menerapkan mekanisme-mekanisme nalar yang ghaib (mitos-khurafat) dan yang menerapkan mekanisme-mekanisme nalar historis-humanis, adalah berusaha membaca teks dengan pembacaan historis-humanis. Ia berusaha melangkah untuk meruntuhkan konsep dengan memisahkan antara teks yang ada secara azali, yang landasannya adalah bahwa al-Qur'an merupakan teks kebahasaan dan produk kebudayaan yang berangkat dari keterbatasan konsep-konsep realitas, ia sangat berhubungan dengan bahsa yang memformatnya dan sistem kebudayaan yang membangun dan turut serta membentuknya, terlepas dari teks di *lauh al-mahfudz* yang di atas kuasa Tuhan dalam mendahului realitas, melompati dan melewati hukum kemudian menurunkannya pada suatu realitas. Dengan melihat sisi keterbentukan awalnya serta sosio-kulturalnya teks tersebut, maka dari itu setidaknya kajian al-Qur'an dan ilmu-ilmunya mengandung sesuatu yang baru. Pertama, tercermin dalam usahanya untuk melihat kembali konsep wahyu dengan menelaah kemung-kinan-kemungkinan kemiripan dengan sesuatu pada saat itu. seperti menelaah fenomena wahyu yang dibawa nabi sebagai sesuatu yang mungkin masuk akal dengan gejala tukang ramal di kalangan Jahiliah. Sebagaimana dimaklumi antara tukang ramal dan kenabian ada bentuk keserupaan, karena keduanya berpijak pada wahyu, kemungkinan

komunikasi-informatif antara manusia dengan dunia lain. Dengan kemampuan ini dapat menghindarkan teks al-Qur'an yang dipahami secara mitos-khurafat seperti tukang ramal. Kedua, dalam menganalisis tingkatan-tingkatan teks dari proses pembentukan makna, menyingkap mekanisme-mekanisme terbentuknya dan pengokohannya. Identifikasi perbedaan antara teks al-Qur'an dengan teks yang dianggap serupa dengannya, seperti syair, sajak, perdukunan dan pidato dari mekanisme keterbentukannya dan pembentukan maknanya. Mekanisme yang melahirkan keistimewaan dan identitasnya, serta menjalankan otoritasnya dalam mengungguli wacana-wacana lain. Ketiga, dalam menganalisis tipe-tipe penggunaan al-Qur'an (fungsi al-Qur'an). Melihat bagaimana perubahan fungsi al-Qur'an sebagai wahyu (dalil) yang menjadi alat dalam merubah realitas kebudayaan (saat ia diturunkan) menjadi sebuah mushḥaf (wahyu yang tertulis utuh) yang kemudian disakralkan dalam dirinya bahkan seperti alat hiasan. Karena itu akan terjadi choosifikasi (pemburukan, *tasyyi'*) dengan memisahkan teks dari realitas yang telah memproduksinya dan dari kebudayaan yang dengannya teks itu terbentuk dan berinteraksi. Perlu membentuk pergerakan agar ia dapat berpartisipasi dalam merekonstruksi dan membentuknya kembali.[20] Demikianlah usaha pembebasan yang dilakukannya atas pandangan Islam yang mensakralkan wahyu dan al-Qur'an semata. Ia kemudian menundukkan al-Qur'an dalam kritik

[20]*Ibid.,* hlm. 315-316

rasional dan analisis ilmiah, baik dengan bersandar pada teks itu sendiri maupun dari hadits nabawi, khususnya data-data ilmu-ilmu al-Qur'an yang memberikan pengaruh besar dalam analisanya.[21]

Wacana pemikiran yang diusungnya dalam membuka paradigma arab yang progresif yang telah kehilangan legitimasinya, yaitu wacana yang menafikan apa yang sama, atau menguatkan penafian yang telah disetujui, melawan fundamentalisme namun masih berpijak darinya. Dalam menggeluti mekanisme-mekanisme teks, menelanjangi dasar-dasar mitologis dan sisi sakralitas yang dilawan oleh wacana keagamaan, ia berijtihad dalam mende-konstruksi struktur teks supaya dapat ditemukan kenisbian, kemanusiaan, keprofanan, kesejarahan dibalik kemutlakan, ketuhanan keagamaan dan metafisis. Hal ini dilakukan untuk menciptakan kebebasan, keadilan dan kemajuan dalam era berikutnya. Karena menurutnya bentuk pensakralan adalah sesuatu yang menutupi wujudnya.[22] Sehingga penafsiran al-Qur'an lebih dapat mengindahkan esensi sosial-humaniora, tetap merujuk kepada teks al-Qur'an.

[21]*Ibid.,* hlm. 317
[22]*Ibid.,* hlm. 341