

BAB IV
DISKURSUS M. QURAI SY SHIHAB DAN NASHR HAMID
ABU ZAYD TENTANG AL-QUR'AN SEBAGAI PRODUK
BUDAYA

A. Diskursus Al-Qur'an sebagai Wahyu Allah

Menurut M. Quraish Shihab, dalam penafsiran bisa jadi dan mungkin kerap kali terjadi penyimpangan atau kesalahpahaman, adapun yang di maksud dengan menyimpang maupun sebab-sebab terjadinya penyimpangan adalah tidak mengikuti apa yang sudah ditentukan sehingga melanggar hukum atau kebenaran agama.¹ Dalam bahasa al-Qur'an kata menyimpang serupa dengan kata *zaighun*. Kata ini pada mulanya digunakan untuk makna *al-mailu* yang berarti *kemiringan/kecenderungan*² atau tidak berada atau menjauh dalam posisinya. Dalam *al-Mu'jam al-Wasith* yang disusun oleh sejumlah pakar negara Arab, kata *al-Zaighun* diartikan dengan *almailu 'ani al-haqqi* artinya *penyelewengan dari kebenaran*.³

Penyimpangan dalam penafsiran lahir dari adanya dorongan hawa nafsu si penafsir untuk mengalihkan makna satu ayat ke makna yang sesuai dengan keinginan hawa

¹Membumikan al-Qur'an Jilid 2, Lentera hati, 2010, h. 601-602.

²Lihat Ahmad faris bin Zakariya dalam Mu'jam al Maqayis fi al-Lughah, dar al-Fikr, Beirut, cet.I 1994, h 466.

³M. Quraish Shihab, *Membumikan.. Ibid.*, h. 601

nafsunya. Dengan kata lain, adanya prakonsepsi yang ingin dibenarkan melalui penafsiran.⁴ Mengabaikan ketentuan-ketentuan yang disepakati oleh yang memiliki otoritas dalam satu disiplin ilmu juga dapat dinilai penyimpangan, bahkan walau hasil yang dikemukakan benar.⁵ Dalam konteks inilah harus dipahami riwayat yang dinisbatkan kepada Nabi saw. yang menyatakan:

“Siapa yang menafsirkan al-Qur’an dengan hawa nafsunya, lalu ia benar (dalam penafsirannya) maka ia telah salah.”

Yakni jalan yang ditempuhnya salah sehingga ia berkewajiban untuk kembali ke jalan yang benar dan cara yang sah untuk menemukan kebenaran itu.⁶ Ini serupa dengan sikap guru mata pelajaran matematika yang mempersalahkan siswa yang menempuh jalan yang salah dalam perhitungannya kendatipun angka yang diperolehnya benar.

Ada jalan-jalan yang telah di sepakati oleh pakar-pakar dalam bidang setiap ilmu, yang harus dilalui oleh mereka yang bermaksud melibatkan diri dalam bidang ilmu tersebut. Dalam penafsiran al-Qur’an, jalan tersebut dinamai kaidah-kaidah tafsir. Siapa yang mengabaikan, sekali lagi

⁴M. Quraish Shihab, *Membumikan.. Ibid.*, h. 602

⁵M. Quraish Shihab, *Membumikan.. Ibid.*, h. 603.,

⁶M. Quraish Shihab, *Membumikan.. Ibid.*, h. 603 lihat dalam Muhammad Jamaluddin al-Qashimi, *Mahasin at-Ta’wil*, Dar al Kutub al-‘Arabiyah, ‘Isa al- Baby al-Halaby, cet. I, 1957, hlm. 10.

mengabaikan, kaidah-kaidah yang disepakati, maka penafsirannya dapat dinilai menyimpang.⁷

Adapun Kaidah tafsir ini juga telah disepakati adalah bahwa penafsiran yang dikemukakan tidak boleh bertentangan dengan sunnah Rasul saw., sehingga siapa yang mengemukakan pendapat yang bertentangan dengannya, maka penafsirannya dapat juga dinilai menyimpang.⁸

Para ulama dan ilmuwan mengenal kaidah-kaidah tafsir yang telah mapan dan diakui bersama menyangkut setiap disiplin ilmu. Nah, selama pendapat tersebut tidak menyimpang dari kaidah-kaidah yang telah disepakati itu, walaupun tidak sesuai dengan pendapat yang dianut mayoritas, maka itu dapat ditoleransi. Adapun yang jelas menyimpang, maka ia harus ditolak dan dibuktikan kesalahannya, agar yang mengemukakannya menyadari kesalahannya, atau yang terpengaruh dapat kembali ke kebenaran. Perlu dicatat bahwa al-Qur'an tidak segan-segan memaparkan argumentasi kaum musyrik untuk dibantahnya dan dibuktikan kesalahannya.⁹

Dalam bukunya, Quraish Shihab menyatakan bahwa:

⁷M. Quraish Shihab, *Membumikan.. Ibid.*, h. 603.

⁸M. Quraish Shihab, *Membumikan.. Ibid.*, h. 604 lihat Kaidah Tafsir h. 442.

⁹M. Quraish Shihab, *Membumikan.. Ibid.*, 604

“Salah seorang pengagum barat Hermeneutika di Mesir, Nashr Hamid Abu Zayd,¹⁰ bahkan ditetapkan dalam satu sidang pengadilan resmi di Mesir sebagai seorang yang telah keluar dari koridor agama karena dituduh dan ditetapkan sebagai seorang yang menilai bahwa al-Qur’an adalah produk budaya. Banyak tulisan-tulisannya dalam aneka bukunya yang dijadikan bukti, alasan, atau dalih kemurtadannya. Misalnya, ajaran untuk membebaskan diri dari kungkungan teks dan semua kungkungan yang menghalangi kemajuan manusia. Teks yang dimaksudnya antara lain adalah al-Qur’an. Hal ini dipahami dari bukunya *Mafhum an-Nash* ketika dia menyatakan bahwa *teks pada hakikat dan substansinya adalah produk budaya dan bahwa itu adalah aksioma yang tidak memerlukan pembuktian*.

Hal ini berarti bahwa Quraish Shihab sependapat dengan para ulama Mesir dan menganggap bahwa penafsiran Nashr Hamid telah menyimpang. Adapun dasar pemikiran Quraish Shihab adalah sebagai berikut:

1. Kalau yang dimaksud dengan Al-Qur’an adalah penafsirannya, maka kekeliruan tulisan Nashr Hamid Abu Zayd hanya pada redaksi, bukan substansi. Akan tetapi, pernyataan Nashr Hamid Abu Zayd tentang Al-Qur’an sebagai produk budaya adalah teks yang digunakan Al-Qur’an atau kandungannya.
2. Nashr Hamid Abu Zayd menyerukan ajakan untuk melakukan apa yang diistilahkan dengan Demitologisasi teks-teks Al-Qur’an, yakni dengan

¹⁰

memberinya makna yang logis dan ilmiah. Ini adalah cara yang ditempuh oleh beberapa penganut Hermeneutika menghadapi teks-teks Bibel.

3. Al-Qur'an diklaim sebagai produk budaya, dan merupakan hasil pemikiran nabi Muhammad atau teksnya adalah hasil usulan beliau. Kalau memang demikian tentu ada saja dari anggota masyarakat pada masa itu yang dapat menyusun semacam teks-teks Al-Qur'an. Tetapi, mengapa ketika Al-Qur'an menantang masyarakat yang ditemuinya bahkan siapapun sepanjang masa, walaupun dengan bekerjasama, untuk menyusun satu surah Al-Qur'an (baca : QS. Al Baqarah [2]: 23), mengapa mereka tidak sanggup memenuhi tantangan itu?. Itu membuktikan bahwa jalan sulit yang mereka tempuh itu disebabkan karena mereka sepenuhnya sadar, bahwa tidak seorangpun mampu menyusun semacam Al-Qur'an karena itu diluar kemampuan manusia.
4. Kalau kandungan Al-Qur'an dinyatakan sebagai produk budaya, maka apakah produk itu lahir dari faktor-faktor penyebab yang logis dalam arti apakah ada faktor-faktor yang memadai dalam masyarakat jahiliyah yang mengantar pada lahirnya produk itu? Abbas Mahmud al-'Aqqad, seorang pemikir dan sastrawan Mesir kenamaan (1889-1964 M), dalam muqadimah bukunya

Mathla' an-Nur menulis bahwa: “muqadimah bagi lahir dan terjadinya sesuatu bermacam-macam. Ada yang mengantar kepada *natijah*-nya dan berakhir disana seperti halnya penyakit yang merupakan muqadimah yang mengakibatkan terjadinya kematian. Yang demikian ini lumrah dalam kenyataan hidup. Ada juga aneka muqadimah yang *natijah*-nya datang sesudahnya bagaikan dampak baginya serta hasil dari usaha perbaikan bagi sebab-sebabnya. Ini serupa dengan yang sakit, lalu minum obat, sehingga dia sembuh. Tetapi ada lagi muqadimah yang merupakan penyakit, lalu penyakit itu menghasilkan obat. Tetapi tentu saja obat tersebut pada hakikatnya bukanlah akibat dari penyakit.”

Setelah mencermati pandangan Quraish Shihab terhadap pemikiran Nashr Hamid, maka selanjutnya Nashr Hamid, dalam studinya terhadap hakikat teks al-Qur'an memaparkan sebagai berikut:

“Telaah terhadap konteks teks pada hakikatnya bukanlah terhadap teks itu sendiri, melainkan tentang hakikat al-Qur'an dan karakteristiknya sebagai teks kebahasaan. Yaitu telaah terhadap al-Qur'an dalam posisinya sebagai kitab berbahasa Arab yang agung, dan implikasi susastranya yang abadi.... Adapun al-Qur'an adalah karya sastra berbahasa Arab yang suci,

apakah sang peneliti itu melihatnya dalam perspektif agama maupun tidak."¹¹

Perdebatan tentang status al-Qur'an sebenarnya bukan perdebatan baru. Perdebatan serupa dapat dibandingkan dengan perdebatan yang terjadi dikalangan *mutakalimin* klasik (*Sunni*) tentang apakah Al-Qur'an itu *Qadim* ataukah *Jaddid* (Baru).¹² Perdebatan klasik ini bahkan melahirkan sebuah fenomena memilukan, yaitu *mihnah* oleh kelompok Mu'tazilah¹³.

Sebelum menetapkan keberpihakan dan memberikan *judgment* tentang pandangan siapa yang benar dan salah dalam persoalan tersebut, ada baiknya untuk melihat porsi dan proporsi persoalan tentang status al-Qur'an ini sebenarnya. Al-Qur'an yang sekarang ada di tangan umat Islam adalah sebentuk mushaf yang sudah tertib kodifikasinya dan bahkan untuk saat ini dapat dicetak dalam jumlah jutaan di atas kertas dan tinta.¹⁴

Apabila melihat kenyataan semacam ini, dan kemudian dikaitkan dengan berbagai argumen, baik historis, fenomenologi, maupun *naqly*, tentang status keberadaan al-Qur'an ini, maka dapat dikatakan setidaknya al-Qur'an memiliki beberapa aspek:

¹¹Nashr Hamid Abu Zaid, *Mafhum al-Nass; Dirasat fi 'Ulum al-Qur'an*(Beirut: Markaz al-Saqafi al-'Arabi, 1994), h. 10.

¹²Fahrudin Faiz, *Ibid.*, h. 102. Lihat pula Hilman Lathief, h. 37.

¹³ Fahrudin Faiz, *Ibid.*, h. 102

¹⁴Fahrudin Faiz, *Ibid.*, h. 102.

- a) Ketika al-Qur'an masih berupa *Kalamullah* murni yang belum di wahyukan.
- b) Ketika al-Qur'an di wahyukan secara *verbatim* oleh Allah kepada Muhammad dan untuk selanjutnya Muhammad menyampaikan juga secara *verbatim* kepada umatnya.
- c) Ketika Muhammad, generasi awal yang dilanjutkan dengan generasi-generasi selanjutnya memahami dan mengaplikasikan nilai-nilai ajaran al-Qur'an dalam praksis nyata kehidupan.
- d) Ketika al-Qur'an mewujud sebagai sebetuk naskah tertulis dalam bahasa Arab, yang di kodifikasikan, diperbanyak, dengan kertas dan tinta; lalu dibaca dan dipahami oleh umat Islam seluruh dunia.¹⁵

Pada level pertama, yaitu ketika al-Qur'an masih berupa *Kalamullah* murni dan belum di wahyukan, jelas tidak ada seorangpun yang mampu mengaksesnya. Nilai sakralitas al-Qur'an pada dataran ini tidak perlu diragukan lagi, meskipun tidak seorangpun mampu menjangkaunya. Pada level ini hanya Allah yang tau apa dan bagaiamananya.

Pada level kedua, yaitu ketika al-Qur'an di wahyukan secara *verbatim* oleh Allah kepada Muhammad dan kemudian Muhammad menyampaikan kepada umatnya, ada beberapa hal yang perlu diperhatikan. Ketika Allah mewahyukan

¹⁵Fahrudin Faiz, *Ibid.*, h. 102-103.

kepada Muhammad, tentu saja Allah memakai bahasa, idiom, logika yang bisa dipahami oleh Muhammad agar wahyu bisa dipahami oleh Muhammad. Dan karena yang mendapat wahyu ini adalah seorang Arab, maka media yang dipakai oleh Allah adalah Bahasa Arab dan juga struktur logis informasi yang bisa dipahami dalam konteks budaya Arab. Kenyataan bahwa al-Qur'an di turunkan di Arab dan memakai bahasa serta logika Arab tentunya tidak harus mengimplikasikan muatan pesan yang disampaikan hanya bernilai lokal dan tidak bisa dipublikasikan untuk konteks yang berbeda. Di sisi lain, meskipun memakai wahana bahasa Arab, tidak kemudian sakralitas al-Qur'an dianggap turun. Sakralitas al-Qur'an ini tentunya lebih terletak dalam muatan pesan yang disampaikan dan juga sumber pesan itu sendiri yaitu Allah.¹⁶

Selanjutnya, Muhammad menyampaikan apa yang diterimanya kepada umatnya, juga secara *verbatim*, sebagaimana diyakini oleh Jumah umat Islam. Karena disampaikan secara *verbatim*, maka untuk itu sebenarnya Muhammad tidak melakukan perubahan apa-apa, termasuk perubahan hasil pemahamannya sendiri. Dalam hal ini posisi Muhammad dapat diibaratkan seperti *speaker* yang akan berbunyi sesuai dengan suara yang masuk pada dirinya. Dalam hal ini tidak perlu ada kekhawatiran bahwa umatnya

¹⁶Fahrudin Faiz, *Ibid.*, h. 103-104

tidak mampu memahami apa yang disampaikan oleh Muhammad kalau Muhammad tidak “mengolahnya” terlebih dahulu untuk menyesuaikan dengan pemahaman masyarakatnya, karena sejak awal Allah pasti lebih tahu kondisi masyarakat yang akan menjadi *audiens* pertama bagi wahyu dan kemudian menurunkan wahyu sesuai dengan konteks masyarakat penerimanya. Dari titik ini terlihat bahwa ungkapan wahyu yang disampaikan oleh Muhammad kepada umatnya masih bernilai *sakral* karena Muhammad “belum” melakukan intervensi selain bahwa bahasa Muhammad (Bahasa Arab) dan logika budaya Muhammad (logika budaya Arab) “dipinjam” oleh Allah sebagai media untuk membumikan wahyunya.

Namun pada level ketiga, ketika Muhammad dan umatnya memahami dan menjalankan pesan-pesan al-Qur'an, maka pemahaman dan aplikasi mereka ini tidak bernilai sakral sebagaimana al-Qur'an yang sakral. Pemahaman dan pelaksanaan tersebut pasti sangat dipengaruhi oleh konteks hidup orang-orang yang melakukan pemahaman dan aplikasi. Muhammad sebagai pengemban risalah juga termasuk disini, karena selain kedudukannya sebagai Rasul yang memiliki amanah menyampaikan risalah tanpa manipulasi, ia juga manusia biasa, seorang muslim, yang terkena *khitab* al-Qur'an. Pada dataran ini tentu saja aplikasi nilai-nilai al-Qur'an oleh Muhammad tidak bernilai sakral sebagaimana

sakralitas al-Qur'an, meskipun pernyataan "tidak sakral" ini tidak kemudian harus diterjemahkan bahwa hasil pemahaman dan perilaku Muhammad "jangan diikuti", karena selain keyakinan umat Islam bahwa perilaku Muhammad akan selalu mendapat kontrol dari-Nya, jelas Muhammad-lah mendapatkan wahyu, sehingga pasti ia adalah seorang yang lebih memahami maksud pesan wahyu dibandingkan yang lain. Oleh karena itu, mengikuti perilaku Muhammad dalam menerjemahkan pesan al-Qur'an merupakan sesuatu yang logis, khususnya dalam tata hubungan dengan Allah. Meskipun demikian, tetap saja harus disadari aspek-aspek historis kehidupan Muhammad dan aspek-aspek normatif universal ajaran Islamnya.¹⁷

Sementara itu pada *level* keempat, yakni al-Qur'an yang sekarang ada dihadapan kita, yang dicetak di penerbitan dengan kertas dan tinta serta dijilid rapi berbentuk buku; maka kertas, tinta, dan jilidan tersebut tidak bernilai sakral. Namun itu tidak berarti orang bis bersikap sembarangan terhadap "benda" yang bernama al-Qur'an itu, karena dibalik benda tersebut terdapat *Kalamullah*, wahyu langsung dari Allah. Hal ini bisa dianalogikan-meskipun mungkin terlalu kasar- dengan surat cinta yang berasal dari sang kekasih. Kertas dan tinta yang tergores di atasnya adalah kertas dan tinta yang bisa dimana-mana, namun surat cinta tersebut sangat bernilai dan

¹⁷Lihat Kedudukan Muhammad dalam Fahrudin Faiz bab 6.

di “sakralkan” oleh yang memilikinya karena didalamnya terdapat ungkapan hati sang kekasih. Meskipun demikian penghargaan yang berlebihan pada kertas dan tinta surat cinta tersebut yang sampai melebihi penghargaan terhadap pesan dan ungkapan hati yang terkandung didalamnya, tentunya dapat dikatakan sebagai sebuah sikap yang tidak selayaknya.

Dari empat tataran ini mungkin dapat dipetakan kembali pada dataran mana al-Qur’an merupakan produk budaya dan pada dataran mana dia merupakan “produk ketuhanan”. Pada level pertama jelas *Kalamullah* adalah bersifat “murni ilahiyah”, sehingga tidak diragukan lagi sifat ketuhanannya. Pada level kedua-pun mungkin agak susah untuk menyebut bahwa al-Qur’an itu produk budaya, sebagaimana pandangan Nashr Hamid.

Tidak sebagaimana asumsi Nashr Hamid, sebenarnya variabel budaya yang terlibat pada level ini lebih sekedar “dipinjam” untuk memunculkan ide-ide ketuhanan (*Kalamullah*). Paling jauh mungkin bisa dikatakan bahwa *Kalamullah* memakai media variabel budaya, dan bukannya diproduksi oleh variabel budaya.¹⁸ Sementara itu pada level ketiga dan keempat tidak bisa dipungkiri bahwa pada dataran

¹⁸Mungkin ini yang dimaksud Nashr Hamid bahwa Marhalah al-Tasyakul dan Marhalah al-Tasykil itu tidak bersifat kronologis, dimana yang satu harus mendahului yang lain. Nashr Hamid menyebutkan dua fase ini untuk menggambarkan dua aspek teks yang bisa saja terjadi pada saat bersamaan. Lihat Fahrudin Faiz, h. 106 dalam *Mafhum an Nash*, h. 86.

lahiriahnya, yaitu ketika umat islam mengejawantahkan pesan al-Qur'an dalam kehidupan nyata dan ketika al-Qur'an dikodifikasikan dan diterbitkan melalui kertas dan tinta, maka ekspresi perilaku dan hasil terbitan al-Qur'an tersebut adalah produk budaya.¹⁹

Menurut Nasr Hamid Abu Zayd, usaha membangun sebuah metodologi yang ilmiah dalam studi al-Qur'an merupakan jalan satu-satunya untuk mencapai obyektivitas pemahaman terhadap al-Qur'an dan Islam secara keseluruhan. Ungkapan Nashr Hamid tersebut didasarkan pada kenyataan kuatnya tarikan-tarikan ideologis dalam pemikiran Islam yang sulit dihindarkan oleh para pengkaji dan peneliti ketika memasuki wilayah kajian mengenai al-Qur'an yang sakral. Dalam hal ini menurutnya pendekatan yang paling tepat digunakan adalah dengan metode pendekatan linguistik dan kritik sastra, landasannya adalah bahwa al-Qur'an merupakan teks kebahasaan dan produk kebudayaan yang berangkat dari keterbatasan konsep dan realitas, sangat berhubungan dengan bahasa yang memformatnya dan sistem kebudayaan yang membangun dan turut membentuknya.

Pemikiran Nashr Hamid dikecam sebagai pemikiran yang liberal, setelah memperoleh vonis murtad oleh Pengadilan Tinggi Mesir hingga harus bercerai dengan istrinya. Namun sebenarnya kerangka konseptual pemikiran

¹⁹Fahrudin Faiz, *op. Cit.*, h. 106

Nashr Hamid tidaklah seliberal sebagaimana yang dituduhkan para ulama Mesir terhadapnya, hal itu karena dalam pembaharuan Nashr Hamid berprinsip untuk tetap tidak meninggalkan warisan budaya para ulama *mutaqaddimin*. Nashr Hamid berprinsip bahwa pembaruan adalah dialektika antara unsur yang lama dengan unsur kebudayaan kontemporer. Sebagaimana dinyatakan dalam salah satu karyanya, *Maḥmūn al-Nashr*, sebagai berikut:

“Ringkasnya, warisan budaya itu telah kita warisi, yaitu warisan yang senantiasa memberikan andil dalam membentuk kesadaran kita dan mempengaruhi perilaku kita, sadar ataupun tidak perilaku kita, sadar ataupun tidak. . Maka dari itu, kita tidak mungkin mengabaikan warisan budaya tersebut dan juga tidak mungkin menggugurkannya dari perhitungan kita, namun dengan pertimbangan yang sama, kita juga tidak dapat menerimanya secara apa adanya begitu saja. Untuk itu, bagi kita seharusnya merumuskan kembali dengan membuang apa yang tidak sesuai dengan masa kita. Di situlah kita menegaskan aspek positifnya, memerbaharuinya dan merumuskannya dengan bahasa yang sesuai dengan masa dimana kita ada. Inilah pembaharuan yang sangat dibutuhkan apabila kita ingin mengatasi krisis kita saat ini, yaitu pembaharuan yang menggabungkan antara unsur-unsur yang asli-otentik dengan unsur-unsur kontemporer”²⁰

²⁰Nashr Hamid Abu Zayd, *Maḥmūn an Nashr: Dirasah fi Ulum al-Qur'an* (Beirut: al Markaz al-Saqafi, 1994) 16. Dalam Anwar Mujahidin MA (Dosen Fakultas Ushuluddin IAIN Raden Intan Lampung), *Pemikiran Nashr Hamid Mengenai Metodologi Tafsir Al-Qur'an*. Dalam <http://laboratoriumstudial-quran.blogspot.id/2012/03/diunduh> pada 19/05/2016

Nashr Hamid menegaskan diawal kajiannya bahwa masalah utama dalam studi al-Qur`an adalah mengembalikan kaitan antara kajian-kajian al-Qur`an dengan kajian-kajian dan kritik sastra. Antara kajian al-Qur`an dengan sastra tersusun dari berbagai ilmu yang porosnya satu, yaitu teks, baik teks tersebut berupa al-Qur`an ataupun hadits Nabi. Tidak ada perbedaan metodologis dan pendekatan-pendekatan kritis dalam mempelajari teks-teks sastra, perbedaannya hanya dalam menentukan hakekat “teks”, karakteristik, dan fungsinya. Statemen dari Nashr Hamid tersebut sangatlah menarik sebagai sebuah langkah maju untuk menemukan metode ilmiah dalam studi al-Qur`an, namun ide tersebut sekaligus menjadi ide yang kontroversial. Dalam tahapan inilah M. Quraish Shihab memberikan komentar yang dituangkan dalam bukunya, *Kaidah Tafsir*, bahwa:

“Kalau yang dimaksud dengan Al-Qur`an adalah penafsirannya, maka kekeliruan tulisan Nashr Hamid Abu Zayd hanya pada redaksi, bukan substansi. Akan tetapi, pernyataan Nashr Hamid Abu Zayd tentang Al-Qur`an sebagai produk budaya adalah teks yang digunakan Al-Qur`an atau kandungannya.”²¹

Keberatan yang segera muncul bukan hanya dari M. Quraish Shihab di masa kini, namun juga oleh para ulama pendahulu pada masanya. Bagaimana mungkin menerapkan metode analisis teks terhadap teks ketuhanan?. Meskipun

²¹Lihat hal. Dalam M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*(Jakarta: Lentera Hati,cet. I, 2013). h. 477.

tidak bersifat mengada-ada dan berpijak dengan argumentasi baik historis maupun rasional yang kuat, namun pemikiran Nashr Hamid mengenai tekstualitas al-Qur`an untuk mengembalikan studi al-Qur`an pada porosnya sebagai teks kebahasaan telah disalahpahami oleh sebagian ulama Mesir. Nashr Hamid dianggap murtad di antaranya dengan alasan, pertama: Nashr Hamid berpendapat dan mengatakan bahwa al-Qur`an adalah produk budaya (*muntaj tsaqafi*), dan karenanya mengingkari status *azali* al-Qur`an sebagai *kalamullah* yang telah ada dalam *al-Lawh al-Mahfuz* dan kedua, Nashr Hamid berpendapat dan mengatakan bahwa al-Qur`an adalah teks linguistik (*nashsh lughawi*), ini sama dengan mengatakan bahwa Rasulullah Saw telah berdusta dalam menyampaikan wahyu dan al-Qur`an adalah karangan beliau.

Nashr Hamid sama sekali tidak mengingkari hakikat al-Qur`an sebagai *kalamullah*. Nashr Hamid menyatakan bahwa dalam hubungan linguistik terdapat interaksi antara pengirim dan penerima. Dalam konteks al-Qur`an pengirimnya adalah Allah. Oleh karena pengirim dalam konteks al-Qur`an adalah Allah, maka tidak dapat dijadikan objek kajian. Nashr Hamid kemudian menawarkan objek kajian dalam studi al-Qur`an²² berupa realitas budaya yang terjadi pada fase pembentukan dan penyempurnaan. Dengan

²²Ali Harb, *op. Cit.*, h. 319

demikian pendapat Nashr Hamid bahwa al-Qur`an adalah teks linguistik, tidaklah menafikan realitas al-Qur`an sebagai *kalamullah* pada masa pewahyuan. Karena setelah masa pewahyuan berlangsung masa berikutnya sebagai apa yang disebut masa pembentukan, di mana al-Qur`an sebagai teks kebahasaan yang dibaca dan dikaji oleh umat manusia. Interaksi masyarakat dengan al-Qur`an inilah yang dimaksud Nashr Hamid sebagai realitas budaya yang dapat dijadikan objek studi al-Qur`an. Berdasarkan statemen di atas sebenarnya pemikiran Nashr Hamid masih dalam koridor kaidah M. Quraish Shihab yang dinyatakan dalam bukunya;

“Bahwa siapapun yang terbukti dengan jelas menilai al-Qur`an, sekali lagi al-Qur`an, bukan penafsirannya, sebagai produk budaya, maka yang bersangkutan pada hakikatnya telah keluar dari koridor agama Islam. Tetapi vonis itu baru dijatuhkan setelah jelas apa yang dimaksudnya dengan produk budaya. Kalau yang dimaksud dengan produk budaya adalah teks/bahasa yang digunakan Allah dalam menyampaikan pesan-pesan-Nya adalah bahasa manusia, sedang bahasa manusia adalah produk budaya, atau bahwa al-Qur`an menyampaikan pesan-pesannya dalam masyarakat yang mempunyai budaya, lalu Allah melalui al-Qur`an berinteraksi dengan masyarakat yang berbudaya itu serta menggunakannya dalam memberi contoh dan bimbingan-Nya, maka agaknya makna ini tidak terlalu jauh dari yang telah disinggung oleh para ulama Islam. Bukankah ada ayat-ayat yang turun meluruskan budaya masyarakat atau mengukuhkannya? Bukankah sebagai gaya redaksi-Nya ada yang mengikuti gaya redaksi masyarakat Arab? Itu dilakukan Allah agar manusia paham.

Kalau demikian itu maka agaknya tidak salah kalau dikatakan bahwa Allah swt., dalam kitab suci-Nya yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw., menggunakan budaya manusia untuk menjelaskan tuntunan-Nya, bukan bahwa al-Qur'an adalah produk budaya. Tetapi kalau yang dimaksud dengan produk budaya adalah teks yang digunakan al-Qur'an atau kandugan-Nya adalah produk hasil karya, rasa dan cipta manusia, sebagai definisi budaya, maka ini jelas bertentangan dengan akidah Islam. Dari tulisan-tulisan Nashr Hamid, ada ulama dan cendekiawan yang memperoleh kesan kuat atau bahkan bukti yang jelas bahwa makna kedua itulah yang dia maksud.”

Interpretasi dan teks seperti dua sisi dari satu mata uang. Teks al-Qur'an telah ditundukkan pada interpretasi sejak masa pewahyuannya. Muhammad SAW. adalah sebagai penafsir pertamanya yang melalui dialah al-Qur'an untuk pertama kalinya berinteraksi dengan pemikiran manusia.

Dalam studi al-Qur'an terdapat pertentangan dan perdebatan antara kebolehan penggunaan metode hermeneutika dalam mengkaji al-Qur'an karena sejarah kelahirannya yang memang digunakan untuk mengkaji Bibel. Keprihatinan Nashr Hamid yang merasa prihatin dengan sikap ulama yang mempertahankan pemahaman tafsir dengan hanya melihatnya sebagai teks mati yang terselubung oleh dinding kesakralan dan mengabaikan jiwa dari teks justru dianggap menyimpang dari kekuasaan ulama *mutaqaddimin*. Sikap merasa cukup dengan hasil interpretasi generasi pertama teks dan membatasi peran mufasir modern hanya dengan

meriwayatkan dari ulama terdahulu tanpa mempertimbangkan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi masa kini membawa konsekuensi yang lebih berbahaya dalam kehidupan sosial; mungkin masyarakat akan memegang interpretasi tersebut secara literal dan menjadikannya *aqidah*, dan akibatnya merasa cukup dengan “kebenaran-kebenaran” *azali* sebagai kebenaran-kebenaran final, dan menjauhi metode “eksperimental” dalam mengkaji fenomena-fenomena alam dan kemanusiaan.

Persoalan hermeneutik sebagai kajian ilmiah terhadap al-Qur`an menurut Nashr Hamid, bukanlah tingkat obyektivitas atau subyektifitasnya, namun terhindarkannya dari kecenderungan ideologis. Dengan demikian kajian tentang al-Qur`an yang demikian melangit dan tidak terjangkau bisa membumi dan dipahami sebagai sebuah pedoman hidup seperti seharusnya serta terlepas dari kepentingan-kepentingan ideologi, yakni bias interpreter, bias kepentingan, orientasi, kecenderungan ideologis, tujuan-tujuan politis, pragmatis, dan keyakinan keagamaan.

Menurut Nashr Hamid, terdapat satu dimensi penting dalam proses *ta`wil* yaitu peran pembaca dalam menghadapi teks dan dalam menemukan maknanya. Peran pembaca atau *pen-ta`wil* bukanlah peran mutlak yang mengubah *ta`wil* menjadi teks yang tunduk pada kepentingan subjektif, tetapi *ta`wil* harus berdasarkan pada pengetahuan mengenai

beberapa ilmu yang secara niscaya berkaitan dengan teks, dan berada dalam konteks “tafsir”. Penta`wil harus mengetahui benar tentang tafsir yang memungkinkannya memberikan ta`wil yang diterima dalam teks, yaitu ta`wil yang tidak menundukkan teks pada kepentingan subjektif dan ideologinya.

B. Implikasi atas pernyataan al-Qur’an sebagai Produk Budaya

Pemikiran terkadang dianggap sebagai sebuah kekafiran, diharamkan, dan dimusuhi. Namun sejalan dengan perjalanan waktu, ia menjadi sebuah madzab, bahkan menjadi ideologi dan pembaruan, yang membawa kehidupan selangkah menuju kemajuan.²³ Pernyataan Nashr Hamid Abu Zayd tentang al-Qur’an sebagai produk budaya mengimplikasi dua sisinya, adakalanya positif dan negatif.

Dalam sisi positifnya, Nashr Hamid telah mengusulkan beberapa perspektif baru. Yang *pertama*, ia semakin mempertegas hubungan antara hermeneutika al-Qur’an dan kritik al-Qur’an. Hermeneutika al-Qur’an dan kritik al-Qur’an dalam konteks ini kritik historis dan sastra atas teks al-Qur’an, adalah seperti dua sisi dari satu mata

²³Amin al-Kulli, dikutip oleh Nashr Hamid dalam *al-Tafkir fi zaman al-takfir: dhidd al-Jahl wa al-Zayf wa al-Khurofah*, Cairo: Maktabah Madbuli, 1995 (edisi ke-2) h. 5.

uang; yang satu mensyaratkan yang lain. Nashr Hamid telah memberikan kontribusi yang signifikan bagi perkembangan disiplin ini, kendatipun dia tidak pernah menyebutkan secara eksplisit “karya al-Qur’an” atau “kesarjanaan kritis al-Qur’an” dalam karya-karyanya.

Kedua, sebagai konsekuensi yang pertama, Nashr Hamid mendesakralisasi dan mendemistifikasi teks al-Qur’an dengan mendudukkannya pada penelitian ilmiah. Ia percaya bahwa hakikat teks harus didefinisikan dan hukum-hukum yang mengatur kajian teks harus di uji.

Ketiga, hakikat teks al-Qur’an meniscayakan sebuah diskusi tentang “wahyu” (*wahy*), karena ia diimani sebagai sebuah kitab yang di wahyukan.

Keempat, dia melihat bahasa keagamaan sebagai sebuah aspek penting dari studi dan hermeneutik al-Qur’an. Hal ini juga menyebabkannya mengaitkan bahasa al-Qur’an, sebagai sebuah bahasa keagamaan dengan budaya dan sejarah. Nashr Hamid menggunakan teori-teori mutakhir dalam linguistik dan teori sastra untuk mengkaji dan memahami bahasa keagamaan. Dengan demikian, ia mengintroduksi tema-tema linguistik dan teori sastra modern ke dalam kajian al-Qur’an Muslim Kontemporer.²⁴

Sebaliknya, di sisi yang lainnya Nashr Hamid Abu Zayd diklaim sebagai seorang yang murtad, akibatnya berita

²⁴Moch. Nur Ichwan, *op.Cit.*, h. 157-166.

tersebut bukan saja menggemparkan kalangan Islam Mesir tapi juga Islam seluruh dunia. Pemikiran Nashr Hamid yang menyatakan bahwa al-Qur'an sebagai Produk Budaya Arab, sejatinya sangat berlebihan. Ini akan membawa konsekuensi timbulnya pendapat segala sesuatu yang terjadi di dunia ini di luar kehendak adalah perbuatan Allah, serta akan menimbulkan anggapan teks al-Qur'an tidaklah suci.²⁵ Padahal, segala sesuatu yang membawa kepada kesucian pada hakikatnya dia juga suci. Melihat kasus pemikiran Nashr Hamid Abu Zayd, umat Islam harus terdorong untuk menumbuhkan sikap kritis analisis sebelum menerapkan sesuatu yang datang dari Barat ke dalam Islam, terlebih jika hal tersebut mengimplikasikan kepada pemahaman yang fundamental terhadap keyakinan dan aqidah, terkait dengan al-Qur'an dan konsep wahyunya.

Menurut hemat penulis al-Qur'an dalam wujudnya sebagai teks pada hakikatnya memerlukan pemahaman, penjelasan dan interpretasi mendalam. Teks al-Qur'an yang menggunakan bahasa Arab yang dipilih oleh Tuhan dalam menyampaikan pesan transenden-Nya tentu saja meliputi segala perkembangan pengetahuan manusia. Karena itu tak mengherankan, jika teks al-Qur'an dalam perkembangan studi al-Qur'an kontemporer pengkajiannya melibatkan segala perkembangan ilmu, termasuk ilmu bahasa, yang dalam hal

²⁵ Akibat dari desakralisasi teks al-Qur'an.

ini adalah teks sebagai satuan terkecilnya. Setiap pilihan kata yang ditata dalam al-Qur'an oleh sang Penuturnya tiada yang tanpa maksud. Karena itu relevan bila Nashr Hamid Abu Zayd, merasa perlu melacak perkembangan makna teks dengan mengadopsi teori-teori mutakhir dalam bidang linguistik, sastra, semiotik, dan hermenutik dalam kajian tafsir al-Qur'an. Meskipun pada mulanya Nashr Hamid mengakui al-Qur'an sebagai *kalamullah* namun dalam perjalanannya banyak memperoleh kecaman dari berbagai pihak, predikat liberal bahkan murtad pun pernah disandangkan padanya. Keberaniannya dalam berpikir inilah yang juga oleh M. Quraish Shihab dinilai terlalu berlebihan, sehingga melupakan aspek-aspek yang pada mulanya harus dipegang teguh oleh seorang penafsir.