

**HERMENEUTIKA KEBAHASAAN NASR HAMID ABU ZAID
(APLIKASI ATAS PENAFSIRAN QS. AL-ALAQ 1-5)**

Neny Muthiatul Awwaliyyah
Thabranitajuddin@gmail.com
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Tabrani Tajuddin
nenyulthia@gmail.com
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Abstrak

This article discusses the linguistic study conducted by Abu Zaid, the literary concept promoted by Abu Zaid does not emphasize the understanding that the Qur'an is a literary work and must be analyzed as a literary work. However, he wanted to state that the Qur'an is a text and must be understood in accordance with scientific principles that are applied to understanding the text in general. In other words, Abu Zaid wants the analysis of the Qur'an as a text not only to rely on the language code problem related to the historical situation when the Qur'an was born, but also to understand the message language code that is addressed to the contemporary socio-cultural situation. . In this article, we try to explain about Abu Zaid's linguistic hermeneutics in the application of the interpretation of Q.s al-Alaq verses 1-5.

Keywords: *Hermeneutics, Language, Abu Zaid, al-Alaq 1-5*

Abstrak

Artikel ini membahas tentang Kajian kebahasaan yang dilakukan oleh Abu Zaid, konsep sastra yang diusung oleh Abu Zaid tidak menekankan pada pemahaman bahwa al-Qur'an karya sastra dan harus dianalisis sebagai karya sastra. Akan tetapi, ia ingin menyatakan bahwa al-Qur'an merupakan sebuah teks dan harus dipahami sesuai dengan prinsip-prinsip saintifik yang diaplikasikan pada pemahaman teks secara umum. Dengan kata lain, Abu Zaid menghendaki analisis al-Qur'an sebagai sebuah teks tidak hanya bertumpu pada permasalahan kode bahasa yang terkait dengan situasi historis ketika al-Qur'an lahir, tetapi juga harus memahami kode bahasa pesan yang dialamatkan pada situasi sosial kultur kontemporer. Dalam artikel ini mencoba menjelaskan tentang hermenutika kebahasaan Abu Zaid pada pengaplikasian penafsiran Q.s al-Alaq ayat 1-5.

Kata Kunci: *Hermenutika, Kebahasaan, Abu Zaid, al-Alaq 1-5*

Pendahuluan

Kehadiran tafsir milik Muhammad Abduh yang berkonotasi pada *adabi-ijtima'i* memberikan pencerahan dan berdampak pada kelahiran tafsir-tafsir yang cenderung berpihak pada tafsir non-atomistik dan non-apologistik. Tafsir milik Amin al-Khuli misalnya. Pemikiran sastrawi al-Khuli yang kemudian tertuang dalam tafsir praktis seperti *Min Hud al-Qur'an* yang menurut Muhammad Mansur bukan target akhirnya, tetapi karya tersebut cukup menginspirasi ahli tafsir setelahnya.¹ Katakanlah Aisyah 'Abd Rahman (Bint al-Syathi'), Muhammad Ahmad Khalafallah, hingga Nasr Hamid Abu Zaid terinspirasi untuk melanjutkan pemikiran sastrawi al-Khuli.

Berbeda dengan al-Khuli, konsep sastrawi yang diusung oleh Abu Zaid tidak menekankan pada pemahaman bahwa al-Qur'an karya sastra dan harus dianalisis sebagai karya sastra. Akan tetapi, ia ingin menyatakan bahwa al-Qur'an merupakan sebuah teks dan harus dipahami sesuai dengan prinsip-prinsip saintifik yang diaplikasikan pada pemahaman teks secara umum. Dengan kata lain, Abu Zaid menghendaki analisis al-Qur'an sebagai sebuah teks tidak hanya bertumpu pada permasalahan kode bahasa yang terkait dengan situasi historis ketika al-Qur'an lahir, tetapi juga harus memahami kode bahasa pesan yang dialamatkan pada situasi sosial kultur kontemporer.²

Pembahasan

Biografi Nasr Hamid Abu Zaid

Nasr Hamid Abu Zaid lahir pada tanggal 10 Juli 1943 di Quhafah dekat kota Tanta, Mesir. Keluarga Abu Zaid termasuk keluarga miskin, ia bahkan tidak dapat meneruskan pendidikannya setelah kematian ayahnya. Untuk melindungi keluarganya, Abu Zaid menerima *training* dari sekolah teknik pada 1960 dan bekerja sebagai teknisi

¹ Muhammad Mansur, "Amin al-Khuli dan Pergeseran Paradigma Tafsir al-Qur'an" dalam *Studi Kitab Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: TERAS, 2006), 14.

² Rotraud Wielandt, "Tafsir al-Qur'an: Masa Awal Modern dan Kontemporer" dalam *Jurnal Afkar*, No. 14, 2004, 80-81.

telekomunikasi. Namun, impiannya untuk belajar di jenjang universitas tidak pernah padam. Saat sibuk bekerja, Abu Zaid tetap semangat menyelesaikan studi *high school*-nya dan mendaftarkan diri di Universitas Kairo. Pada tahun 1972, ia meraih gelar B.A dalam studi kearaban. Lima tahun kemudian, di Universitas Pennsylvania (1978-1979), ia memperoleh gelar M.A pada studi kearaban dan keislaman dengan sebuah tesis yang bertema rasionalisasi Muktaizilah dalam penafsiran al-Qur'an yang dipublikasikan pada tahun 1982. Pada tahun yang sama, Abu Zaid mulai merintis karir akademiknya sebagai asisten profesor di Universitas Kairo. Ia juga memperoleh gelar Ph.D pada tahun 1981 dengan disertasi mengenai hermeneutika al-Qur'an Ibn 'Arabi yang dipublikasikan pada tahun 1983. Sejak tahun 1985 hingga 1989, ia menjadi dosen tamu di Universitas Osaka. Selama memangku jabatan di universitas di US dan Jepang inilah, Abu Zaid memiliki kesempatan untuk mempelajari teori-teori komunikasi modern dan analisis teks, yaitu hermeneutika filosofis yang dikembangkan oleh Hans-Georg Gadamer, dan teori semantika al-Qur'an pemikiran Toshihiko Isutzu.

Abu Zaid kemudian tertarik dengan kajian mengenai relasi antara al-Qur'an dan penerimanya, topik yang ia investigasi selama riset. Ia juga tertarik pada kondisi dimana adanya kemungkinan sang penerima untuk memahami kitab suci ini sebagai *kalamullah* yang dialamatkan kepada mereka secara langsung, termasuk konteks historis dan kultural masing-masing. Untuk memastikan konsep hermeneutis tersebut, Abu Zaid mengombinasikan antara pengetahuan Barat dengan ilmu-ilmu al-Qur'an tradisional. Salah satu karya Abu Zaid yang fenomenal ialah *Mafhum al-Nashsh: Dirasah fi 'Ulum al-Qur'an* yang dipublikasikan pertama kali pada tahun 1990. Pada publikasi selanjutnya, Abu Zaid mengembangkan hipotesisnya bahwa al-Qur'an merupakan wahyu Tuhan yang diberikan kepada Nabi Muhammad saw pada abad 7 di Arab dan pada saat yang sama al-Qur'an merupakan produk budaya Arab.

Dengan munculnya ide-ide Abu Zaid yang kontroversial tersebut, pada tahun 1992 Universitas Kairo menolak promosi profesornya. Namun, tiga tahun kemudian promosi profesornya kembali disetujui. Selain itu, ia juga didakwa murtad dan

berdampak pada kehidupan rumah tangganya. Pada tahun 1995, lembaga pengadilan membatalkan pernikahan Abu Zaid dengan Ebtehal Younis dengan alasan kemurtadan Abu Zaid sehingga ia tidak dapat menikahi gadis Muslimah Mesir. Akan tetapi, Mahkamah Agung Mesir kemudian menarik tuduhan tersebut. Pada saat keadaan genting tersebut, Abu Zaid dan isterinya terpaksa meninggalkan Mesir ke Belanda. Di Belanda ia bekerja sebagai profesor *islamic studies* di Universitas Leiden. Pada tahun 2002, ia menduduki kursi Ibn Rushd departemen keislaman dan humanisme di salah satu Universitas di Utrecht, Belanda. Ia menulis beberapa buku dan sejumlah artikel dalam berbahasa Arab dan Inggris dan menerima beberapa penghargaan di negara-negara Arab, Eropa dan US. Beberapa tahun kemudian, ia kembali ke Mesir untuk alasan keluarga dan memulai mengajar kembali.³

Abu Zaid sangat aktif menyuarakan dan mendemonstrasikan Islam dan kebudayaannya. Ia tidak ragu mencela adanya bias-bias pendapat atau ia dengan semangatnya mencela kaum Muslim yang menurutnya menyalahi tradisi al-Qur'an dan keislaman. Ia juga aktif mengkritisi situasi sosial-politik di Mesir dan dunia Arab saat itu. Bahkan, Abu Zaid tidak segan-segan mengkritisi adanya peleburan kekuatan agama dan politik serta hegemoni otoritas retorika agama. Selain itu, ia juga menyuarakan hak-hak asasi wanita dan *gender equality*.

Abu Zaid meninggal dunia pada 5 Juli 2010 di rumah sakit Kairo dalam umur 66 tahun setelah didiagnosa terjangkit infeksi penyakit di Indonesia.⁴ Karya-karya Abu Zaid di antaranya: *Al-Ittijah al-'Aql fi al-Tafsir: Dirasah fi Qadiyat al-Majaz fi al-Qur'an 'inda al-Mu'tazilah* (tesis), *Falsafat al-Ta'wil: Dirasah fi Ta'wil al-Qur'an 'inda Muhy al-Din Ibn 'Arabi* (disertasi), *Ma'fhum al-Nashsh: Dirasah fi 'Ulum al-Qur'an*, *Ishkaliyat al-Qira'ah wa Aliyat al-Ta'wil*, *al-Imam al-Syafi'i wa Ta'sis al-Idiyulujyah al-*

³ Middle East Research and Information Project, "Nasr Hamid Abu Zayd" dalam *Middle East Report*, No. 256 (2010), 47. Lihat juga George N. Sfeir, "Basic Freedoms in A Fractured Legal Culture: Egypt and The Case of Nasr Hamid Abu Zayd" dalam *Middle East Journal*, Vol. 52, No. 3, 1998, 403-404.

⁴ Georges Tamer, "Nasr Hamid Abu Zayd" dalam *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 43 (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 193-195.

Wasathiyah, Naqd al-Khithab al-Din, al-Mar'ah fi Khitab al-Azmah, al-Tafkir fi Zaman al-Takfir, The Qur'an: God and Man in Communication, Rethinking the Qur'an: Towards a Humanistic Hermeneutics, dan Voice of an Exile: Reflections on Islam.

Pandangan Nasr Hamid Abu Zaid terhadap al-Qur'an

Telah disinggung sebelumnya, bahwa ketertarikan Abu Zaid terhadap kajian al-Qur'an dimulai ketika ia mempelajari teori semantika al-Qur'an Isutzu. Ini menjadi benang merah, bagaimana kemudian Abu Zaid tergugah untuk melanjutkan gagasan Amin al-Khuli. Dalam buku babonnya *Mafhum al-Nashsh*, Abu Zaid telak memberikan pernyataan tujuan kajiannya. Ia ingin menghubungkan kembali kajian-kajian al-Qur'an dengan kajian-kajian sastra dan kajian-kajian kritis. Selain itu, ia juga menambahkan kajiannya tersebut merupakan kajian lanjutan dari upaya mengaitkan tradisi dengan metodologi ilmiah kontemporer.

Hal ini kemudian memberikan warna pada pemikiran Abu Zaid yang terlihat mirip, namun berbeda dengan al-Khuli. Kajian yang dilakukan oleh Abu Zaid mengalami progres yang cukup mapan. Ia mampu mengolaborasi antara pemikiran Gadamer di satu sisi yang notabene pendidikan kebaratan dan pemikiran semantik al-Qur'an Isutzu yang ketimuran. Di lain sisi, menurut Wielandt, Abu Zaid terpengaruh oleh teori informasi CE Shannon yang berkembang pada tahun 1960 bahwa informasi yang terkandung dalam sebuah pesan hanya dapat dipahami jika pengirim pesan menyampaikannya dalam sebuah kode (tanda/symbol) yang dapat diketahui oleh si penerima pesan tersebut.⁵

Dalam pandangannya terhadap al-Qur'an, Abu Zaid memberikan banyak koreksi. Salah satu yang paling fenomenal ialah bahwa al-Qur'an merupakan produk budaya (*muntaj tsqafiy*). Pemikiran ini tidak serta merta muncul, bagi Abu Zaid, al-Qur'an dapat dikatakan sebagai teks sentral dalam sejarah peradaban Arab, maka sederhananya peradaban Arab-Islam adalah peradaban teks. Pederhanaan tersebut berpangkal pada sisi pemahaman semantik kata itu sendiri. Menurut Abu Zaid, teks yang dalam bahasa Arab

⁵ Rotraud Wielandt, "Tafsir al-Qur'an" dalam *Jurnal Afkar*, 80-81.

berasal dari kata *nashsh*. Kata *nashsh* itu sendiri setelah melewati banyak perubahan dan pemaknaan secara semantik berujung pada makna “teks”. Terkait konsep teks ini, maka kajian hakikat dan sifat al-Qur’an berarti sebagai teks bahasa. Dengan kata lain, al-Qur’an diperlakukan sebagai kitab agung yang berbahasa Arab. Inilah kemudian yang memungkinkan adanya tela’ah kesusastraan bagi al-Qur’an.⁶ Namun, di lain sisi, al-Qur’an bertindak sebagai produsen budaya (*muntij tsaqafiy*) yang berarti bahwa al-Qur’an menjadi teks yang hegemonik yang menjadi acuan dan landasan bagi teks-teks lain.⁷

Hubungannya dengan produk budaya ialah bahwa al-Qur’an yang dipahami sebagai teks, maka teks itu sendiri merupakan produk budaya. Atau dengan bahasa yang sederhana, teks terbentuk dalam realitas dan budaya. Itu artinya, al-Qur’an yang dalam ruang lingkup ini dipahami sebagai teks/wahyu Tuhan ketika diwahyukan kepada Nabi maka sang *author* (Allah) memilih sistem bahasa tertentu yang sesuai dengan penerima pertamanya. Persoalan yang terkait bahasa disebabkan karena bahasa merupakan perangkat sosial yang paling penting dalam menangkap dan mengorganisasikan dunia. Tentunya berbicara tentang bahasa inilah tidak dapat menafikan bahwa teks terkait erat dengan budaya manusia atau lebih tepatnya al-Qur’an merupakan wahyu yang telah disesuaikan dengan bahasa, situasi sosial dan kultur orang-orang Arab pada masa Nabi.

Dengan demikian, ada hubungan dialektis antara teks dan budaya itu sendiri. Bahasa yang merupakan sistem tanda dan syarat dengan nilai simbolik/kode. Maka, teks-teks bahasa adalah sarana untuk mengilustrasikan dan mengungkapkan realitas dengan cara tertentu. Di lain sisi, fungsi bahasa yang komunikatif dapat mengasumsikan adanya hubungan antara *author* (pengarang/pembicara) dengan *audience* (sasaran bicara).⁸

⁶ Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas al-Qur’an*, terj. Khoirin Nahdhiyyin (Yogyakarta: IRCiSoD, 2016), 1-4.

⁷ Nasr Hamid Abu Zaid, *Mafhum al-Nashsh: Dirasah fi ‘Ulum al-Qur’an* (Kairo: al-Haiah al-Mishriyyah al-‘Ammah li al-Kitab, 1990), 28.

⁸ Nasr Hamid Abu Zaid, *Mafhum al-Nashsh*, 27-28.

Abu Zaid membagi dua komunikasi dalam proses pewahyuan al-Qur'an, yaitu Allah dan Rasul. Komunikasi antara Allah dan Rasul dilakukan dengan dua cara: *pertama*, wahyu yang dipahami sebagai ilham. Ilham disampaikan secara langsung yang berupa kalam. Kasus ini terjadi pada pewahyuan yang jadi pada Nabi Musa. *Kedua*, wahyu tidak langsung dengan melalui utusan (malaikat). Kasus ini terjadi pada penurunan al-Qur'an, maka al-Qur'an melalui proses *tanzil* (penurunan) dari Allah kepada Malaikat, lalu berupa wahyu/kalam ketika sampai kepada Nabi. Dengan kata lain, terdapat dua proses pewahyuan al-Qur'an, yaitu komunikasi vertikal (Allah-Jibril) dan taraf horizontal (Jibril-Muhammad).



Selanjutnya, dalam tekstualitas al-Qur'an terdapat ayat-ayat *muhkamat* (jelas) dan ayat-ayat *mutasyabihat* (samar).⁹ Sebagaimana yang dipahami oleh kebanyakan ulama tafsir, ayat muhkam bagi Abu Zaid, dipahami sebagai yang jelas dan nyata serta tidak memerlukan takwil. Sementara ayat mutasyabih dipahami sebagai ayat yang mengandung ambiguitas dan membutuhkan takwil. Ayat yang *muhkam* menjadi panduan untuk memahami dan menafsirkan yang *mutasyabih*. Posisi muhkam berada di antara *nash* (teks yang menunjuk pada makna yang ada) dan *zhahir* (teks yang memiliki dua makna, makna yang *zhahir* lebih diunggulkan), di mana *nash* dan *zhahir* keduanya berada pada wilayah kutub distingsi. Sedangkan *mutasyabih* berada di antara *mu'awwal*/takwil (teks yang memiliki dua makna, makna yang jauh lebih diunggulkan) dan *mujmal* (teks yang

⁹ Nasr Hamid Abu Zaid, "Sifat-sifat Ilahi di dalam Al-Qur'an: Beberapa Aspek Puitis" dalam *Pemikiran Islam dari Sayyid Ahmad Khan hingga Nasr Hamid Abu Zaid*, terj. Wakhid Nur Efendi (Erlangga, 2002), 203.

memiliki makna *zhahir* dan *takwil* dan keduanya dapat diunggulkan), di mana *mu'awwal* dan *mujmal* berada pada kutub ambigu.¹⁰



Konstruksi Hermeneutika Nasr Hamid Abu Zaid

Ketika teks menjadi sentral suatu peradaban dan kebudayaan, maka tafsir dan interpretasi yang akan dihasilkan beragam. Hal ini disebabkan oleh sifat ilmu yang disentuh oleh teks dan horizon pengetahuan atau epistemologi pengetahuan penafsir mengenai teks.

Pada ranah kedua, sering terjadi dikotomi. Di satu pihak, aktivitas interpretasi terkadang sekadar menarik teks ke horizon pembaca dan penafsir. Inilah menurut Abu Zaid yang terjadi pada filsafat hermeneutika kontemporer yang memberikan tekanan lebih besar pada horizon pembaca dan mufassir, sehingga eksistensi teks dihancurkan demi kepentingan efektivitas interpretasi. Di pihak lain, horizon pembaca maupun penafsir tidak boleh menyentuh zona teks, sehingga menjadikan teks zona eksklusif yang hanya bisa ditafsirkan atau diinterpretasikan dengan teks-teks yang seimbang dan dianggap mapan.

Oleh karena itu, Abu Zaid ingin menunjukkan adanya keserasian antara peran teks, efektivitas teks dan efektivitas tradisi interpretasi yang terkait dengan teks. Dengan kata lain, Abu Zaid ingin adanya harmonisasi antara dua hubungan, yaitu hubungan teks dan interpreter/*mufassir*. Adanya keharusan dialektika antara teks dan *reader* bagi Abu Zaid, memunculkan ide tekstualitas. Ide tekstualitas tersebut berkembang menjadi dua tahapan, formatisasi teks dan mekanisme teks. Formatisasi teks banyak mengaktifkan historis teks sebagai kronologi keberadaan atau formatisasi teks. Sedangkan dalam

¹⁰ Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas al-Qur'an*, terj. Khoirin Nahdhiyyin, hlm. 219-221.

mekanisme teks, secara otomatis teks berbicara mengenai mekanisme teks itu sendiri. Interpretasi kesusastraan mulai mendominasi tahap ini. Di sinilah titik temu kedua kutub baik teks maupun *reader*, di mana keduanya saling membutuhkan.

Dalam kajian hermeneutik, konsep hermeneutika yang digagas oleh Abu Zaid terlihat mirip dengan hermeneutika filosofis Jorge J. E. Gracia. Keduanya sama-sama melibatkan adanya dialektika antara teks dan *reader*. Hanya saja hermeneutika Abu Zaid masih bisa dikatakan simpel. Keduanya bertemu kembali pada pemaknaan interpretasi yang melibatkan kode untuk memahami pesan teks.¹¹

Penafsiran Nasr Hamid Abu Zaid QS. Al-‘Alaq: 1-5

Melalui pembacaan terhadap pemikiran Abu Zaid dapat dirumuskan langkah-langkah metodologis dalam menginterpretasi ayat-ayat al-Qur’an sebagai berikut:

1. Menggunakan prosedur interpretasi tematik.
2. Menganalisis ayat untuk melihat bagaimana pemaknaannya.
3. Memerhatikan kemana arah teks yang dibaca.
4. Mencari aspek yang tidak terlihat dalam teks dengan pertimbangan arah teks.
5. Kritik ideologis terhadap pembacaan sendiri.

Penafsiran Abu Zaid pada QS. Al-‘Alaq: 1-5. Dengan merujuk pada sabab nuzul ayat tersebut, menurut Abu Zaid ada dua *point* penting. *Pertama*, perintah membaca yaitu *iqra’* yang berarti *raddada* (mengulang-ulang). *Kedua*, ucapan Nabi “aku bukan orang yang dapat membaca” bukan merupakan pengakuan ketidakmampuan untuk membaca. Makna dari masalah kedua ialah “aku tidak akan membaca (*lan aqra’*)”. Ungkapan tersebut mengilustrasikan situasi ketakutan Nabi ketika dikejutkan oleh Malaikat. Lalu, respons ketakutan tersebut berlanjut hingga Nabi berinisiatif segera pulang menemui Khadijah.

¹¹ Sahiron Syamsuddin, “Hermeneutika Jorge J. E. Gracia dan Kemungkinannya dalam Pengembangan Studi dan Penafsiran al-Qur’an” dalam *Upaya Integrasi Hermeneutika dalam Kajian al-Qur’an dan Hadis* (Yogyakarta: Lembaga Penelitian Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, 2011), 149-150.

Terdapat beberapa wacana dalam redaksi ayat-ayat tersebut. Wacana pertama dimulai dengan pengenalan tentang pengirim wahyu dan relasinya dengan penerima pertama (Muhammad) dan dengan manusia di sisi yang lain. Kata *Rabb* yang kemudian dihubungkan dengan kata ganti orang kedua (*ka*) mengindikasikan makna pendidikan dengan segala makna yang terkandung di dalamnya yang kemudian diikuti pembicaraan mengenai “pengajaran” setelahnya. Kata *rabbika* tidak sekadar dipahami sebagai pendidik biasa, kata tersebut diikuti dengan kata “Pencipta” (*alladzi khalaq*). Lalu muncul kata *akram* yang bahwa Tuhan Muhammad adalah pencipta manusia dan Dia paling *akram* dalam arti yang paling mulia dan murni. Kata *rabb* dan *akram* bertujuan untuk menenangkan jiwa Muhammad, bahwa meskipun yatim, ia dengan Tuhan yang lebih mulia dari semua bapak dan tuan-tuan (nenek moyang) yang dibanggakan oleh anak-anak keturunannya.

Kata *rabb* berarti Pencipta yang terkait dengan wilayah sifat-sifat kemanusiaan menurut bahasa. Tetapi kata *khalaq* mengindikasikan makna lain bagi penerima wahyu. Ayat ketiga (*iqra wa rabbuka al-akram*) kembali ke makna awal yang berkonotasi pada wilayah sifat-sifat kemanusiaan. Namun, pemaknaan sebagai “yang mencipta” ditegaskan dengan pengulangan kata *khalaq* dalam ayat *khalaq al-insan min ‘alaq*. Dalam hal ini, terjadi pergeseran makna dari sifat-sifat kemanusiaan ke makna baru.

Terdapat pemindahan antara dua wilayah yang menjadi tegas dengan pengulangan kata *khalaq* yang pada ayat pertama dikaitkan dengan wilayah perbuatan kemanusiaan. Jika dua ayat berikutnya, ayat ketiga dan keempat kembali menghadirkan kosakata yang terkait wilayah makna kemanusiaan, maka ayat terakhir memindahkan kata *‘allama* dari wilayah tersebut ke wilayah yang baru. Yang terjadi ialah pertama-tama melalui pengulangan dan kedua, melalui proses menjadikan Manusia sebagai objek pertama/langsung. Pemindahan tersebut dapat dilihat sebagai berikut:

Bacalah atas nama Tuhanmu yang **mencipta**

Mencipta manusia dari ‘alaq

Bacalah, dan Tuhanmu Yang Maha Mulia

Yang **mengajarkan** dengan pena

Mengajarkan manusia apa yang tidak ia ketahui

Di sisi lain, ada pemaknaan yang terkait waktu penggunaan kata kerja *iqra*. *Pertama*, *iqra* dipahami sebagai bentuk kehadiran dan perintah untuk orang kedua. *Kedua*, dipahami sebagai indikasi ketidakhadiran (penggunaan orang ketiga). Pengulangan kata *iqra* menimbulkan pemisahan makna yang berarti sifat penciptaan dengan sifat pengajaran. Pemisahan tersebut ditegaskan dengan *fashilah-fashilah* (huruf terakhir dari ayat), yaitu huruf *qaf* pada dua ayat pertama dan *mim* pada tiga ayat berikutnya.¹²

Menurut Abu Zaid, melihat teks dari sisi struktur, susunan, dan mekanisme bahasanya, teks merefleksikan situasi tertentu yang terlampau jauh, selain merefleksikan adanya proses interaksi dengan realitas pribadi Muhammad. Melalui mekanisme bahasanya, teks dapat merekonstruksi realitas dan berdialektika. Realitas yang berubah ke dalam bahasa menjadi kata-kata yang masuk ke dalam hubungan struktural, yaitu kaidah bahasa. Di sinilah, teks dapat berdialektika dengan realitas di mana teks berbicara kepada Muhammad dan merespons keresahan pikirannya/realitas yang ada, sehingga teks dapat dikatakan mengekstraksi realitas baru dan mampu memformulasi ideologi yang telah lama digagas oleh agama hanif.¹³

Refleksi

Kajian kebahasaan yang dilakukan oleh Abu Zaid cukup komprehensif dan logis. Dari contoh penafsiran di atas terlihat sikap Abu Zaid yang mengedepankan logistisasi

¹² Nasr Hamid Abu Zaid, *Maḥmūd al-Nashsh*, 74-79.

¹³ Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas al-Qur'an*, terj. Khoirin Nahdhiyyin, hlm. 76.

kebahasaan. Ia menghadirkan kembali pemahaman yang berbeda mengenai QS. Al-Alaq: 1-5 dengan meninjau ulang dari segi kebahasaan, seperti kata iqra. Ia juga memaparkan bagaimana mekanisme kebahasaan bekerja pada penafsiran yang ia lakukan sehingga menghasilkan pemahaman yang berbeda, yaitu teks yang tidak hanya menghadirkan realitas, tetapi juga dialektika keduanya.

Akan tetapi, penafsiran Abu Zaid pada ayat tersebut lebih menekankan konteks bahasa dan konteks sosio-historis ayat tanpa melihat konteks masa kini. Seolah-olah QS. Al-Alaq: 1-5 hanya berfungsi sebagai kisah pewahyuan Muhammad dan hanya berlaku untuk mengambil *ibrah* ayat untuk Nabi saja. Padahal ayat tersebut juga berlaku bagi umat Muhammad.

Kesimpulan

Abu Zaid memandang bahwa al-Qur'an adalah produk budaya dan di sisi lain al-Qur'an juga produsen budaya. Di dalam al-Qur'an terdapat ayat-ayat muhkamat dan ayat-ayat mutasyabihat. Hermeneutika yang digunakan oleh Abu Zaid fokus pada keserasian antara teks dan horizon *reader*. Dalam penafsirannya, ia jelas-jelas meneruskan tradisi pembacaan al-Khuli yaitu membaca teks dengan kode bahasa yang digunakan. Itu artinya, Abu Zaid termasuk penafsir pada wilayah teks seperti pendahulunya.

Daftar Pustaka

- Abu Zaid, Nasr Hamid. 1990. *Ma'fhum al-Nashsh: Dirasah fi 'Ulum al-Qur'an*. Kairo: al-Haiah al-Mishriyyah al-'Ammah li al-Kitab.
- , 2002. "Sifat-sifat Ilahi di dalam Al-Qur'an: Beberapa Aspek Puitis" dalam *Pemikiran Islam dari Sayyid Ahmad Khan hingga Nasr Hamid Abu Zaid*. terj. Wakhid Nur Efendi. Erlangga.
- , 2016. *Tekstualitas al-Qur'an*. terj. Khoirin Nahdhiyyin. Yogyakarta: IRCiSoD.
- Mansur, Muhammad. 2006. "Amin al-Khuli dan Pergeseran Paradigma Tafsir al-Qur'an" dalam *Studi Kitab Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: TERAS.
- Middle East Research and Information Project. 2010. "Nasr Hamid Abu Zayd" dalam *Middle East Report*. No. 256.
- Sfeir, George N. 1998. "Basic Freedoms in A Fractured Legal Culture: Egypt and The Case of Nasr Hamid Abu Zayd" dalam *Middle East Journal*. Vol. 52. No. 3.
- Syamsuddin, Sahiron, 2011. "Hermeneutika Jorge J. E. Gracia dan Kemungkinannya dalam Pengembangan Studi dan Penafsiran al-Qur'an" dalam *Upaya Integrasi Hermeneutika dalam Kajian al-Qur'an dan Hadis*. Yogyakarta: Lembaga Penelitian Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga.
- Tamer, Georges. 2011. "Nasr Hamid Abu Zayd" dalam *International Journal of Middle East Studies*. Vol. 43. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wielandt, Rotraud. 2004. "Tafsir al-Qur'an: Masa Awal Modern dan Kontemporer" dalam *Jurnal Afkar*. No. 14.