

PANDANGAN NASR HAMID ABU ZAYD TERHADAP AL-QURAN DAN INTERPRETASINYA

Alvita Niamullah¹

¹ UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

e-mail : ¹ alvita.niamullah97@gmail.com,

Abstract

Nasr Hamid Abu Zayd is one of the influential hermeneutics figures among a series of other hermeneutic figures. Some of his ideas gave birth to pros and cons among Muslims, among which the most famous of them are the Al-Quran as muntaj ats-tsaqafy (cultural product) and muntij ats-tsaqafy (cultural producer). Nasr also seeks to provide a new interpretation of the concept of jinn which has been understood by Arab society in general. This article attempts to present Nasr's thoughts by first knowing his educational background. Apparently, the results of his thoughts can not be separated from the influence of his educational background in the world of Arabic language and literature so that he seeks to examine the Qur'an by exploring its linguistic aspects.

Keywords: *Nasr Hamid, Cultural Products, Linguistic Aspects*

Abstrak

Nasr Hamid Abu Zayd merupakan salah satu tokoh hermeneutika berpengaruh di antara sederet tokoh hermeneutika lainnya. Beberapa buah pemikirannya melahirkan pro dan kontra di kalangan umat Islam, di antaranya yang paling terkenal Al-Quran sebagai muntaj ats-tsaqafy (produk budaya) dan muntij ats-tsaqafy (produsen budaya). Nasr juga berupaya memberikan penafsiran baru tentang konsep jin yang selama ini dipahami oleh masyarakat Arab umumnya. Artikel ini berupaya menyajikan pemikiran Nasr dengan mengenal terlebih dahulu latar belakang pendidikannya. Ternyata, hasil pemikirannya tidak terlepas dari pengaruh latar belakang pendidikannya di dunia bahasa dan kesastraan Arab sehingga ia berupaya menelisik Al-Quran dengan mengulik aspek kebahasaannya.

Kata Kunci: *Nasr Hamid, Produk Budaya, Aspek Kebahasaan*

A. Pendahuluan

Pada mulanya pengkajian terhadap Al-Quran masih berkuat seputar penafsiran saja, namun seiring dengan berjalannya waktu, paradigma memahami teks Al-Quran mulai bergeser menuju pemahaman yang lebih kontekstual dan humanis. Jika dulunya pembahasan dalam studi Islam lebih sering membahas seputar teologis, maka saat ini para pakar, peneliti dan pengkaji studi Islam lebih memusatkan pemikiran seputar humanistik. Begitu pula kajian yang dulunya lebih sering membahas hal seputar mistis mulai bergeser dengan pembahasan yang realistis. Kajian studi Islam terutama studi Al-Quran – juga sudah banyak bergeser dari pembahasan yang kebanyakan bersifat literal menuju ke arah rasional dan kontekstual.

Tidak dapat dihindari bahwa tiap masa selalu ada tokoh-tokoh pemikirnya yang menyadarkan pembaruan pemikiran. Sebut saja kehadiran Sayyid Ahmad Khan di India dan Muhammad Abduh di Mesir merupakan tonggak penting dalam mengubah persepsi kaum Muslimin tentang makna teks al-Quran yang tidak lagi dianggap statis, melainkan dinamis dan historis. Historisitas makna ini semakin disadari ketika para pemikir Muslim mulai bersentuhan dengan temuan-temuan terbaru di bidang ilmu-ilmu

sosial-humaniora, linguistik, kritik sastra dan filsafat dalam pemikiran Barat kontemporer. Sebagaimana Fazlur Rahman, Mohammad Arkoun, Hassan Hanafi, Amina Wadud Muhsin, Ashgar Ali Engineer, Farid Esack, dan Nasr Hamid Abu Zaid, merupakan para pemikir garda depan yang berupaya merumuskan metodologi penafsiran al-Qur'an secara sistematis dengan berpijak pada pandangan tentang historisitas makna teks Al-Quran. (Lailatu Rohmah, 2016, h. 225)

Tokoh pengkaji Al-Quran, Nasr Hamid Abu Zayd, merupakan salah satu tokoh pengkaji Al-Quran yang lebih fokus dalam hal kebahasaan, terlebih bahasa Al-Quran. Tak cukup di situ, ia juga berusaha mendalami teks-teks Al-Quran dengan pendekatan kebahasaannya. Dari pemikirannya tersebut kemudian memberikan warna baru bagi khazanah tafsir dan keilmuan yang berkembang di dunia, termasuk di Indonesia

B. Metode Penelitian

Jenis penelitian yang digunakan pada penelitian ini adalah penelitian kualitatif. Penelitian kualitatif merupakan prosedur penelitian yang menghasilkan data deskriptif berupa kata-kata tertulis atau lisan dari orang-orang dan perilaku yang diamati. (Moeloeng L, 2004, h.3). Untuk mengumpulkan data, digunakan penelitian kepustakaan (*library research*) (Darmalaksana, 2020), yakni menelaah referensi atau litelatur-litelatur yang terkait dengan pembahasan, baik yang berbahasa asing maupun yang berbahasa Indonesia. Selain itu, studi ini menyangkut sebuah pemikiran, maka sebagai kepustakaan utama dalam penelitian ini adalah kitab atau buku karangan Hamid Abu Zaid. Sedangkan kepustakaan yang bersifat sekunder adalah kitab tafsir, sebagai penunjangnya penulis menggunakan buku-buku ke-Islaman dan artikel-artikel yang membahas tentang tema ini. Salah satu pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan sejarah (*historical approach*). Penulis akan menggali tentang pemikiran seorang tokoh pengkaji al-Qur'an.

C. Hasil dan Pembahasan

C.1. Biografi Nasr Hamid Abu Zayd

Nasr Hamid Abu Zayd lahir pada 10 Juli 1943 di Quhafah, sebuah desa kecil di pinggir kota Tanta, Provinsi Gharbiyah, Mesir. Di usianya yang menginjak umur 8 tahun, ia menjadi seorang qori' dan hafidz serta mampu untuk menceritakan isi Al-Quran (Maftukhin, 2010, h. 259). Keluarganya termasuk keluarga yang taat beragama dan Nasr pun mendapatkan pengajaran agama dari keluarganya sejak kecil. Nasr kecil mengenyam pendidikan dasar di kampung halamannya. Setamat dari pendidikan dasar, ia mengenyam pendidikan menengah di sekolah kejuruan teknik dan lulus dengan meraih ijazah diploma (setara dengan SMA) pada tahun 1960. (Nur Ichwan, 2003, h. 39)

Sejak remaja sebenarnya Nasr telah berminat pada bahasa dan sastra, namun ayahnya ingin ia belajar di sekolah teknik agar setelah lulus sekolah ia bisa langsung bekerja. Pada tahun 1957, ayahnya meninggal dunia sehingga ia bekerja untuk membantu perekonomian keluarga. Setelah lulus diploma, ia bekerja di sebuah perusahaan kabel pada tahun 1961-1968. Di tahun 1968 lah kemudian keinginannya memperdalam bahasa baru dapat terlaksana dengan menjadi mahasiswa di jurusan Bahasa dan Sastra Arab, Fakultas Sastra, Universitas Kairo. (Kurdi, 2010, h.116) Pengkajian bahasa dan sastra ini ia tekuni mulai strata satu hingga strata tiga. Ia menyelesaikan kesarjanaannya pada tahun 1972 dan program magisternya pada tahun 1977. Pada tahun 1978-1980, dia memperoleh beasiswa untuk penelitian doktoralnya

di Institute of Middle Eastern Studies, University of Pennsylvania, Philadelphia dan menyelesaikan program doktoralnya pada tahun 1981, hingga mencapai gelar Ph.D. (Latief, 2003, 39)

Setelah merampungkan pendidikan tinggi, ia bekerja sebagai dosen di Universitas yang sama sejak 1982. Namun semenjak tahun 1985-1989, ia menjadi Professor Tamu di Osaka University of Foreign Student, Jepang. Pada bulan April 1992, ia menikah dengan Dr. Ibtihal Yunis di usianya yang menginjak 49 tahun. Sebulan kemudian pada 9 Mei 1992, ia mengajukan karya-karyanya untuk dipromosikan untuk mendapat gelar profesor penuh di Fakultas Sastra Universitas Kairo, namun ditolak karena hasil kerja dan pemikirannya yang kontroversial. Nasr menyerahkan dua bukunya, Al-Imam asy-Syafi'i dan Naqd al-Khitab ad-Dini, serta sebelas paper akademik lain kepada panitia penguji. Saat pengujian profesor, ia diklaim sebagai perusak ortodoksi Islam dan dituding murtad, sehingga ditolak oleh Dewan Komite Universitas Kairo. Panitia mempresentasikan tiga laporan, dua mendukung promosi Nasr, tetapi yang ketiga, yang ditulis oleh AbdelSabour Shahin, seorang profesor linguistik Arab di Kairo *Darul 'Ulum* yang juga seorang anggota komite menuduh Nasr "jelas-jelas menghina iman Islam," dan menolak promosi itu.

Tak cukup tudingan murtad yang dan pemblokiran promosi, Shahin mengungkapkan pernyataan murtadnya Nasr dalam khutbah jumatnya di Masjid 'Amr bin al-'Ash. Inilah yang akhirnya menyebabkan Nasr mendapat kritikan pedas dan tuduhan bid'ah dari masyarakat. Pada bulan Juni 1992, kasus tersebut berpindah ke luar Universitas Kairo ketika sekelompok Islamis yang dipimpin oleh mantan pejabat negara, Muhammad Samida Abu Samada dan termasuk Shahin, mengajukan gugatan ke Pengadilan Keluarga (Status Pribadi Bawah Giza) di Kairo menuntut pembatalan pernikahan antara Nasr dan istrinya dengan alasan bahwa hukum Islam melarang pernikahan antara seorang wanita muslim dan seorang murtad. Pasangan itu tidak diberitahu tetapi mendengar tentang kasus ini pertama kali di koran tabloid. Kasus pengadilan diajukan melalui hukum status pribadi untuk perceraian karena di wilayah ini "Syariah Islam masih berlaku" dalam hukum Mesir. (Murphy, 2002, h. 204)

Walaupun banyak kejadian yang menimpanya, hal itu membuatnya semakin produktif menghasilkan karya. Di tahun 1993, Nasr memperoleh penganugerahan *the Republican Order of Merit for Service to Arab Culture* oleh Presiden Tunisia. Prestasi lainnya ia raih pada 1994, ia ditunjuk sebagai anggota dewan penasehat Encyclopedia of the Qur'an. (Febriani, 2016, h. 37-38) Kasus persidangannya terus berlanjut hingga 1995, bahkan ia mendapatkan ancaman kematian, hingga rumahnya dijaga oleh polisi.

Hasil keputusan persidangan pada 1995 pun menyatakan ia murtad dan konsekuensinya adalah menceraikan istrinya karena ia divonis murtad atau ia bertaubat dan menarik kembali pernyataan-pernyataannya. Kasus Pengadilan didasarkan pada dugaan murtad Nasr Hamid Abu Zayd, sehingga keputusannya didasarkan pada hukuman Al-Quran. Tetapi KUHP Mesir tidak mengakui kemurtadan, dan Hukum Perdata membatasi bukti kemurtadan menjadi dua kemungkinan: sertifikat dari lembaga agama khusus yang menyatakan bahwa individu tersebut telah berpindah agama, atau pengakuan oleh individu bahwa ia telah berpindah agama. Nasr tidak pernah menyatakan dirinya murtad sehingga ia memilih mempertahankan pendapatnya dan ia bersama istrinya terbang ke Belanda untuk mencari perlindungan di sana. Di sana kemudian ia menjadi Tamu di Universitas Leiden, Belanda, pada tahun 1995-1998. Pada 8 November 1999, ia mengajukan gugatan terhadap menteri kehakiman Mesir,

menuntut putusan tahun 1996 yang membatalkan pernikahan tersebut dinyatakan ilegal. (Murphy, 2002, h. 208)

Nasr pernah mengunjungi Indonesia sebanyak dua kali pada tahun 2004 dan 2007. Pada tahun 2004, Nasr sumringah dengan sambutan audiens yang antusias terhadap karya yang ia tulis. Jika karyanya dicoret dari dunia Arab sejak tahun 1995, maka tulisannya masih dikaji di Indonesia hingga saat itu bahkan hingga saat ini. Jika kunjungan pada tahun 2004 dia mendapat sambutan hangat dan diwakili semangat pembaharuan oleh para akademisi dan kalangan pesantren, maka kunjungan keduanya pada tahun 2007 yang harusnya ke Malang dan Riau diwakili semangat pelarangan oleh para pembencinya, sehingga ia tidak jadi mengunjungi kota tersebut. Pada 5 Juli 2010, Nasr menghembuskan nafas terakhirnya. Ia meninggal di Mesir dan menutup usia pada umur 67 tahun. (Umam, 2020)

Nasr merupakan seorang pemikir yang produktif dan aktif menuliskan gagasannya. Tulisannya sangat banyak, buku-bukunya berjumlah 17 judul, baik yang berbahasa Arab maupun berbahasa Inggris. Ia juga menulis sekitar 26 artikel dan 6 resensi, dan masih banyak lagi. Di antara buku-bukunya yang berbahasa Arab ialah :

- a) Rasionalisme dalam Tafsir: Kajian Masalah Metafora dalam Penulisan Mutazilah (Al-Ittijāh al-'Aqlī fī al-Tafsīr: Dirāsah fī Qadīyat al-Majāz fī al-Qur'ān 'inda al-Mu'tazilah), 1998.
- b) Filsafat Hermeneutika: Kajian Hermeneutika Al-Quran Ibn al-'Arabī (Falsafat al-Ta'wīl: Dirāsah fī Ta'wīl al-Qur'ān 'inda Muḥyī al-Dīn ibn al-'Arabī), 1998.
- c) Sistem Tanda: Pengantar Semiotika (' Ilm al-'Alāmāt), 1986.
- d) The Concept of the Text: A Study of the Qur'anic Sciences (Mafhūm al-Naṣṣ: Dirāsah fī 'Ulum Al-Quran), 1998.
- e) Masalah Membaca dan Alat Tafsir (Ishkālīyāt al-Qirā'ah wa-Āliyāt al-Ta'wīl), 1999.
- f) Imam al-Syafī'i dan Landasan Ideologi Jalan Tengah [Wasatiyya] (al-Imām al-Shāfi'ī wa-Ta'sīs al-Īdiyūljīyah al-Wasaṭīyah), 1998.
- g) Kritik Wacana Keagamaan (Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī), 1998.
- h) Women in the Discourse of Crisis (al-Mar'ah fī Khiṭāb al-Azmah), 1995.
- i) Thinking in the Time of Anathema (al-Tafkīr fī Zaman al-Takfīr), 1998.
- j) Kekhalifahan dan Otoritas Rakyat (al-Khilāfah wa-Sulṭat al-Ummah), 1995.
- k) Text, Authority, Truth (al-Naṣṣ, al-Sulṭah, al-Haqīqah), Beirut dan Casablanca 1995, edisi kedua tahun 1997.
- l) Lingkaran Ketakutan: Membaca Wacana tentang Perempuan (Dawā'ir al-Khawf: Qirā'ah fī Khiṭāb al-Mar'ah), 1999.
- m) Wacana dan Hermeneutika (al-Khiṭāb wa-al-Ta'wīl), 2000.
- n) Demikianlah Ibn al-'Arabī Berbicara (Hākadhā Takallama Ibn al-'Arabī), 2002.

C.2. Pemikiran Nasr Hamid Abu Zayd

C.2.1 Metode dan Corak Interpretasi

Berbeda dengan kebanyakan mufasir lainnya yang memiliki satu atau dua kitab khusus yang menafsirkan Al-Quran, Nasr merupakan salah satu tokoh yang mendalami teks Al-Quran dengan penerapan metodologi hermeneutika dengan corak kebahasaan karena latar belakang keilmuannya di bidang bahasa dan sastra. Nasr menuliskan hasil interpretasinya ke dalam buku-buku secara tematik sebagaimana para penafsir yang berhaluan tematik dalam mengkaji ayat-ayat Al-Quran. Alih-alih dapat disebut mufasir kendati ia memperdalam, mengkaji dan menginterpretasi ayat Al-Quran, ia lebih bisa dikatakan sebagai hermeneutik. Hal ini karena metode penggalan yang ia gunakan menggunakan terapan hermeneutika.

Karena latar belakang keilmuan Nasr lebih fokus pada bahasa dan sastra, maka hasil interpretasinya terhadap teks-teks Al-Quran tidak jauh dari analisis kebahasaan teks Al-Quran serta signifikansi yang dapat berkembang karena persentuhan antara teks dan pembaca. Ia mendapat inspirasi hermeneutika dari Mu'tazilah dan E.D. Hirsch Jr. Sebelum masuk pada interpretasi, Nasr terlebih dahulu mempertegas pemikirannya tentang Al-Quran. Dengan meminjam kerangka pemikiran Mu'tazilah, ia menempatkan Al-Quran sebagai teks sebagaimana teks-teks lainnya. (Susanto, 2016, h. 102)

Sebelum membedah teks Al-Quran, Nasr meminjam kerangka berfikir Mu'tazilah yang memahami Al-Quran sebagai makhluk yang diciptakan. Ketika Mu'tazilah berpikir demikian, maka saat itu Mu'tazilah menganggap Al-Quran sebagai tindakan tuhan yang acapkali berkaitan dengan realitas. Oleh karena itu, wajah Al-Quran menjadi teks yang profan dan tidak eternal (tidak abadi) sebagaimana teks-teks lain. Ketika teks (Al-Quran) ini sampai ke realitas dunia, maka teks ini bisa didekati dengan pendekatan apapun sebagaimana teks-teks lainnya.

Selanjutnya, Nasr meminjam hermeneutika E.D. Hirsch Jr. dalam merumuskan interpretasinya terhadap Al-Quran. Ia membagi makna Al-Quran yang bisa disebut dengan langkah interpretasinya – menjadi dua; pencarian makna objektif dan makna signifikansi. Menurut Nasr, secara umum kosakata Al-Quran mengambil dua unsur makna; makna awal yang terdiri dari dua bentuk; historis dan metaforik, dan unsur signifikansi; yakni level kata yang maknanya dapat diperluas dalam kultur yang berbeda dari kultur awal. Setelah makna objektif dapat ditemukan, selanjutnya adalah upaya mengaitkan Al-Quran dengan realitas kekinian di mana Al-Quran hendak dijadikan jawaban atas permasalahan yang dihadapi. Inilah yang disebut signifikansi menurut Nasr.

Model hermeneutika secara umum memang mengandung dua unsur di atas; makna objektif dan makna signifikansi, namun terdapat penekanan khusus yang harus dipertegas; apakah kedua unsur tersebut masih terikat dengan Al-Quran ataukah terlepas. Nasr menegaskan bahwa harusnya unsur makna kedua harus terikat dengan unsur makna pertama. (Susanto, 2016, h.103) Walaupun metode hermeneutika Nasr terinspirasi dari hermeneutika Hirsch Jr., namun metodenya tidak sepenuhnya sama, karena ia menempatkan pemikiran Mu'tazilah sebelum melakukan interpretasi.

C.2.2 Hermeneutika Al-Quran Nasr Hamid Abu Zayd

Seiring perkembangan zaman, para pemikir muslim modern berpendapat bahwa hermeneutika merupakan keniscayaan yang dapat diterapkan pada konteks masyarakat

kekinian. Dengan hermeneutika pendekatan, pemikiran, pemaknaan maupun interpretasi terhadap teks-teks keagamaan bisa lebih dinamis, kontekstual, inklusif, dan relevan dengan masyarakat kekinian. Dalam rangka itu, menurut Nasr, diperlukan “pembacaan produktif” (al-qirā’ah al-muntijah) sebagai upaya melakukan interpretasi terhadap teks, di samping hermeneutika dalam pengertian sebagai the process of decipherring which goes from manifest content and meaning to latten or hidden meaning. Pendapat Nasr mengenai hermeneutika sebagaimana berikut:

“Hermeneutika-kemudian-adalah diskursus lama dan sekaligus adalah baru. Titik bahasan dia tentang relasi penafsir dan teks itu bukan hanya diskursus dalam pemikiran Baraūāt, akan tetapi diskursus yang wujudnya juga ada dalam tradisi Arab baik Arab lama maupun sekarang”.

Secara umum, hermeneutika Nasr mengandung dua hal; pertama, bertujuan untuk menemukan makna asal (*dalālatuhā al-aṣliyyah*) dari sebuah teks dengan menempatkannya pada sebuah konteks sosio-historisnya. Kedua, bertujuan untuk mengklarifikasi kerangka sosio-kultural kontemporer dan tujuan-tujuan praktis yang mendorong dan mengarahkan penafsiran. Lailatu Rohmah dalam artikelnya menulis bahwa Nur Ichwan – selaku muridnya Nasr – menyimpulkan setidaknya salah satu kaki Nasr berdiri pada teori yang berpusat pada teks, dan salah satu kakinya yang lain berpijak pada teori yang berpusat pada pembaca. Kesimpulan ini karena teori hermeneutika Nasr seakan-akan berpihak pada aliran subyektifis atau teori hermeneutik yang berpusat pada pembaca, yakni bahwa makna suatu teks adalah apa yang mampu diterima dan diproduksi oleh pembacanya, dengan segala horizon pengetahuan dan pengalaman hidupnya. Namun jika diamati lebih dalam, Nasr lebih berpihak pada teori yang berpusat pada teks, yakni makna suatu teks yang ada pada teks itu sendiri. Maksud penulis teks tidaklah terlalu penting di sini, karena begitu teks itu lahir, ia terlepas dari penulisnya. (Rohmah, 2016, h. 203).

Dalam buku *Mathum al-Nash* (konsep teks), Nasr memang tidak memberikan definisi secara pasti tentang apa yang dimaksudkannya dengan “teks”, namun ia menyebutkan distingsi antara teks (nash) dan buku (mushaf). Menurutnya, teks lebih merujuk pada makna (dalalah) yang membutuhkan pemahaman, penjelasan dan interpretasi, sedangkan mushaf lebih merujuk pada bentuk benda (syai’), baik suatu benda estetik ataupun mistik. Kemudian Nasr membagi teks menjadi dua bagian, yakni teks primer dan teks sekunder. Teks primer adalah Al-Quran, sedangkan teks sekunder adalah sunnah Nabi yang merupakan komentar tentang teks primer. Adapun teks-teks keagamaan yang diproduksi oleh para sahabat dan ulama lainnya diklasifikasikannya sebagai “teks-teks sekunder lain” yang merupakan interpretasi atas teks primer dan sekunder. Menurutnya, bukti bahwa Al-Quran adalah teks yang menyejarah diindikasikan oleh karakteristik Al-Quran itu sendiri, yakni yang berkaitan dengan tiga hal berikut:

- a) Al-Quran memuat pesan-pesan ajaran Allah untuk manusia yang diwujudkan dalam sebuah teks bahasa Arab yang diturunkan kepada Nabi Muhammad.
- b) Al-Quran mempunyai struktur pembagian ayat per ayat dan bab per bab, sebuah pembagian yang biasa dipakai dalam teks.
- c) Al-Quran terdiri dari ayat-ayat yang *muḥkamāt* (ayat-ayat yang jelas), yang berfungsi sebagai penyangga ayat-ayat *mutasyabihāt* (ayat-ayat yang ambigu). Jika menemukan ayat yang tidak jelas, maka diberikan kesempatan untuk

melakukan ta'wil (hermeneutik). Sikap ini merupakan bagian tak terpisahkan dari perlakuan terhadap teks. (Tohir, 2019, h. 7)

Tekstualitas Al-Quran mengarahkan pemahaman dan penafsiran seseorang atas pesan-pesan Al-Quran dan meniscayakan penggunaan perangkat-perangkat ilmiah, yakni studi-studi tekstual modern. Pengabaian atas tekstualitas Al-Quran akan mengarah kepada pembekuan makna pesan dan kepada pemahaman mitologis atas teks. Selanjutnya, Nasr menyebutkan bahwa kata-kata literal (*manṭūq*) teks Al-Quran bersifat ilahiah, namun ia menjadi sebuah konsep (*mafḥūm*) yang relatif dan bisa berubah ketika dilihat dari perspektif manusia, ia menjadi sebuah teks manusiawi. Hal tersebut didasarkan pada pemahaman bahwa teks yang diwahyukan dan dibaca oleh Nabi, kemudian ia bertransformasi dari sebuah teks ilahi menjadi konsep/teks manusiawi, karena ia secara langsung berubah dari wahyu (*tanzīl*) menjadi interpretasi (*ta'wīl*). Pemahaman Muhammad atas teks merepresentasikan tahap paling awal dalam interaksi teks dengan pemikiran manusia. Menurutnya, Al-Quran dapat dilihat dari dua sisi; pertama, Al-Quran sebagai produk budaya (*muntaj ats-tsaqafy*), yakni sesuatu yang dihasilkan budaya, kedua, Al-Quran sebagai produsen budaya (*muntij ats-tsaqafy*), yakni sesuatu yang menghasilkan budaya.

Pemahaman tersebut merupakan hasil pemikirannya, di mana realitas adalah dasar. Dari realitas tersebut, dibentuklah sebuah teks (Al-Quran) dan dari bahasa dan budayanya terbentuklah konsepsi-konsepsi. Di tengah pergerakan antara teks, bahasa dan budaya dengan interaksi manusia, maka terbaharuilah makna (*dalālah*) nya. Jadi teks adalah realitas, konsepsi-konsepsi adalah realitas, dan makna juga realitas. Berdasarkan pandangan tersebut, maka Nasr sampai pada kesimpulan bahwa Al-Quran merupakan produk/dihasilkan budaya (*muntaj ats-tsaqafy*). Dalam konteks Al-Quran, hal ini merupakan fase pembentukan dan kematangan, yaitu fase di mana teks setelah itu berubah menjadi produsen/menghasilkan budaya (*muntij ats-tsaqafy*), dalam pengertian bahwa teks tersebut menjadi teks yang hegemonik yang menjadi landasan dan acuan bagi teks-teks lain. Hubungan antara teks dengan budaya bersifat dialektis dan kompleks, melampaui semua tesis ideologis tentang teks dalam kebudayaan kontemporer saat ini

C.3 Reinterpretasi Nasr Terhadap Mitologi Jin

Demitologisasi menurut Nasr merupakan sebuah proses pemahaman kembali konsep-konsep (transformasi) yang dianggap sebagai mitologi ke dalam pandangan rasional dengan mengungkapkan hal-hal yang implisit atau tak tersurat (*al-Maskut 'Anhu*) dalam teks. (Zayd, 1995, h. 108-109) Untuk sampai pada kesimpulan demikian, Nasr melalui berbagai alur proses dalam pencariannya. Ia memulai pembahasannya dengan menginterpretasikan ayat-ayat Al-Quran secara tematik yang sebagian besar merupakan isu yang berkembang di Mesir dan berkaitan dengan wacana keislaman. Proyek yang diterapkannya ini bertujuan untuk menghilangkan unsur-unsur khurafat dan ideologis menyimpang pada penafsiran teks agama. Dengan tujuan untuk menghilangkan dominasi ideologi subjektif mufassir, ia bersikap kritis terhadap penafsiran ideologis (talwin) dan menyerukan agar melakukan interpretasi objektif (*ta'wīl*). (Zakki, 2020, h. 78)

Nasr membaca wacana Al-Quran terkait kekuatan jahat yang meliputi jin, setan, sihir dan hasad sebagai penerapan hermeneutik dari interpretasinya terhadap Al-Quran. Menurutnya, kekuatan jahat merupakan suatu hal yang bersifat gaib, yakni sesuatu yang tidak dapat didapat atau dirasakan oleh panca indera manusia. Ia menyatakan

bahwa konsep-konsep tentang kekuatan jahat (khususnya jin) tersebut pada hakikatnya bersifat mitologis, yang hidup dalam konsep mental saja dan tidak ada dalam kehidupan nyata. Hidup dalam konsep mental saja berarti hal tersebut hanya dibangun dalam pola pikir ekspektasi/halusinasi sedemikian rupa sehingga menghilangkan entitas kekuatan jahat itu sendiri. Analisis wacana yang dibawakan Nasr merupakan bentuk ungkapan metode interpretasinya dalam konteks rasional dengan cara-cara yang masuk akal, sehingga terjangkau oleh penalaran.

Nasr mengawali analisis konsep-konsep tentang jin, setan, sihir dan hasad melalui konteks sosio-historisnya. Konsep-konsep tersebut sebenarnya hanya berada dalam struktur mental (*bunyah dzihniyyah*) atau gambaran/konsep (*tashawwur*) masyarakat pada periode tertentu (periode pra-Islam) dalam perkembangan kesadaran manusia. Nasr berpandangan bahwa ketika Al-Quran turun pada abad ke tujuh dan berhadapan dengan kondisi masyarakat pada saat itu, maka Al-Quran menyapa mereka dengan konsepsi-konsepsi yang akrab dengan dunia mereka. Walaupun demikian, Al-Quran juga melangkah melampaui bangunan konsep mereka dan secara perlahan mengubahnya. Dengan kata lain, Al-Quran berangkat dari konsepsi-konsepsi masyarakat Arab pada saat itu, kemudian mengubah konsep-konsep ini menuju kepada kesadaran yang lebih tinggi, yakni dari pandangan kesadaran mitologis menuju kesadaran rasional. Dari wacana kekuatan jahat yang Nasr interpretasikan, ia membagi kekuatan jahat tersebut jin, setan, sihir dan hasad sebagaimana level-level makna yang digagasnya. (Zakki, 2020, h. 80)

Nasr memisahkan pengertian yang dimiliki dari masing-masing kekuatan jahat itu. Ia menempatkan konsep jin dalam kekuatan jahat itu sebagai kategori atau level makna yang pertama, yaitu merupakan makna yang hanya menunjuk kepada bukti dan fakta historis yang tidak dapat diinterpretasikan secara metaforis. Kemudian ia memperlakukan konsep setan, sihir dan hasad untuk menempati level makna yang kedua, yaitu makna yang menunjuk kepada bukti atau fakta historis yang bisa diinterpretasikan secara metaforis. Penempatan konsep jin berbeda dengan konsep setan, sihir dan hasad yang mempunyai interpretasi transformasi dari pengertian pra-Islamnya ke dalam pengertian yang rasional secara metaforis. Nasr tidak menginterpretasikan konsep jin secara metaforis, tapi ia memaknainya sebagai al-maskut 'anhu (yang tak dikatakan), yakni suatu pesan lain yang harus diungkap dalam teks-teks Al-Quran yang berbicara mengenai jin dengan mengikuti arah teks (*ittijah al-Nash*). al-maskut 'anhu ini menjadi sesuatu yang implisit atau tersembunyi dari teks. Setiap teks – apalagi yang berbicara mengenai sebuah wacana – biasanya mempunyai pesan yang tertulis secara implisit. Hal ini berarti sesuatu tersebut tidak tertulis dalam teks tetapi mampu menjadi ruh dari teks tersebut. Ketika ingin mengungkap al-maskut 'anhu maka tergantung sudut pandang subyek yang membaca wacana tersebut. (Ichwan, 2003, h. 125-126)

Dalam pembahasan tentang jin, Nasr mulai menggali melalui Q.S. Al-Jinn : 9 yang secara khusus membicarakan kebiasaan jin serta perubahan wataknya melalui keimanan dan Al-Quran yang mereka dengar. Ayat tersebut berbunyi :

وَأَنَّا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَاعِدَ لِلسَّمْعِ فَمَنْ يَسْمَعِ الْآنَ يَجِدْ لَهُ شِهَابًا رَّصَدًا^ط

Terjemahnya :

“Dan sesungguhnya kami (jin) dahulu dapat menduduki beberapa tempat di langit itu untuk mencuri dengar (berita-beritanya). Tetapi sekarang siapa

(mencoba) mencuri dengar (seperti itu) pasti akan menjumpai panah-panah api yang mengintai (untuk membakarnya)."

Pada awalnya, jin dapat dengan leluasa mencuri dengar pembicaraan dari langit yang kemudian disampaikannya kepada para penyair dan kahin (dukun). Namun setelah terutusnya Nabi Muhammad, jin yang sering mencuri dengar tersebut tidak dapat lagi mendekati langit, sebab jika mereka mendekat, mereka akan dilempar panah api. Panah-panah yang menyerang mereka ini seperti bintang yang terbakar atau ada api membakarnya. (Shihab, 2015, h. 490) Dari sini dapat dilihat, bahwa kemampuan jin telah beralih posisi yang semula bisa dengan mudah mendapatkan informasi-informasi dari langit, kini mereka kesulitan melakukannya. Dari pemahaman ayat tersebut, Al-Quran sedang memberitahu kepada pembacanya untuk tidak bergantung lagi kepada jin dalam mengetahui masa depan.

Selanjutnya, Nasr meneruskan pembahasannya pada ayat 14 yang mengindikasikan bahwa keberadaan jin terbagi menjadi dua keadaan; muslim dan kafir. Ayat tersebut berbunyi :

وَأَنَا مِنَّا الْمُسْلِمُونَ وَمِنَّا الْقَاسِطُونَ فَمَنْ أَسْلَمَ فَأُولَئِكَ تَحَرَّوْا رَشَدًا - (وَأَمَا الْقَاسِطُونَ
فَكَانُوا لِحِطَّتِهِمْ حَطْبًا - (١٥)

Terjemahnya :

"Dan di antara kami ada yang Islam dan ada yang menyimpang dari kebenaran. Siapa yang Islam, maka mereka itu telah memilih jalan yang lurus. Dan adapun yang menyimpang dari kebenaran, maka mereka menjadi bahan bakar bagi neraka Jahanam."

Terdapat indikasi bahwa jin kafir adalah jin yang menolak dan enggan menerima ajaran Nabi Muhammad. Dulu, jin yang dapat mengetahui berita dari langit adalah jin-jin yang biasa menjadi sumber inspirasi bagi para penyair. Setelah datangnya Nabi Muhammad, sumber-sumber inspirasi bagi penyair itu menurut Al-Quran telah berganti menjadi setan. Jadi, perwujudan jin yang kafir dan senang memperdaya dinamakan dengan setan, sedangkan jin yang beriman kepada Allah, maka mereka terhumanisasi sebab sifat manusiawi menjadi lekat kepada mereka. Oleh karena itu, konsep jin sebagaimana mitos yang dipercaya oleh orang Arab telah berubah konsepnya setelah datangnya Al-Quran kepada Nabi Muhammad. Jin yang terdapat dalam teks di atas telah menjadi jin yang beriman dan mengislamkan dirinya serta telah menginsafi perilakunya yang terdahulu. Mereka merendahkan manusia yang meminta perlindungan kepadanya. (Zayd, 2016, h. 35)

Dengan demikian, di sini Nasr menarik signifikansi bahwa jin sudah bukan lagi dipahami sebagaimana dengan konsep jin pra-Islam yang dapat memberikan informasi kepada para dukun dan penyair. Menurutnya, jin tidak lagi dapat menunjukkan aktivitasnya sebagai jin sehingga wujudnya pun bukan sebagai jin. Sebagian dari mereka yang kafir berubah wujud menjadi setan dan sebagian lagi telah menjadi muslim. Dapatlah dikatakan bahwa pada kenyataannya Al-Quran tidak merefleksikan kepercayaan apapun terhadap jin. Al-Quran hanya berangkat dari kepercayaan-kepercayaan masyarakat dengan kesadaran mitologis, kemudian Al-Quran merekonstruksi konsep jin secara berbeda agar masyarakat Arab dapat meninggalkan kesadaran mitologis ke kesadaran rasional yang lebih mapan

D. Penutup

Nasr sebagai seorang hermeneutik menggali makna dalam Al-Quran dengan mencari konsep yang terbentuk dari realitas masyarakat saat Al-Quran itu turun kemudian juga berusaha mencari signifikansinya di masa kini. Menurutnya, setelah teks tersebut lahir, maka ia terlepas dari penulisnya, sehingga dialog pemahaman dan konsep yang terbangun terjadi antara teks dan pembacanya. Begitu pun ketika Nasr memahami konsep jin dengan berusaha mendialogkan teks Al-Quran dan mengaitkannya dengan mitologi pra-Islam, sehingga ayat terkait jin dapat dikatakan sebagai hasil dari pemahaman yang sudah ada (*muntaj ats-tsaqafy*: produk budaya). Kemudian, pada ayat yang lain tentang jin – yang disebutkan dalam Al-Quran membentuk konsep baru dan inilah yang dapat disebut dengan “menghasilkan pemahaman yang baru” (*muntaj ats-tsaqafy*: produsen budaya). Hasil pemikiran Nasr tidak terlepas dari latar belakang pendidikannya dalam bidang bahasa dan kesastraan. Hal ini lah yang melandasinya untuk mengulik Al-Quran dan konsep-konsep yang terkandung di dalamnya melalui aspek kebahasaan. Walaupun hasil pemikirannya menuai pro dan kontra, namun hasil pemikirannya timbul karena kecintaannya terhadap Al-Quran dan bahasa.

Referensi

- Febriani, I. (2016). *Kritik M. Quraish Shihab Terhadap Pemikiran Nashr Hamid Abu Zayd Tentang Al-Quran Sebagai Produk Budaya*. UIN Walisongo.
- Ichwan, N. (2003). *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Quran: Teori Hermeneutika Nasr Abu Zaid*. Bandung: Teraju.
- Kurdi. (2010). *Hermeneutika Al-Quran dan Hadis*. Yogyakarta: eLSAQ Press.
- Latief, H. (2003). *Nasr Hamid Abu Zayd Kritik Teks Keagamaan*. Yogyakarta: eLSAQ Press.
- Maftukhin. (2010). *Nuansa Studi Islam Sebuah Pergulatan Pemikiran*. Yogyakarta: Teras.
- Murphy, C. (2002). *Passion For Islam; Shaping The Modern Middle East: The Egyptian Experience*. New York: Scribner.
- Rohmah, L. (2016). Hermeneutika dalam Al-Quran : Studi Atas Penafsiran nasr hamid Abu Zayd. *Jurnal Hikmah*, 12(2).
- Shihab, M. Q. (2015). *Tafsir Al-Misbah; Kesan, Pesan dan Keserasian Al-Quran Jilid 14*. Jakarta: Lentera Hati.
- Susanto, E. (2016). *Studi Hermeneutika; Kajian Pengantar*. Jakarta: Kencana.
- Tohir, M. (2019). Al-Qur'an dalam Pandangan Hermeneutika Nasr Hamd Abu Zayd. *Jurnal Al-Thiqah*, 2(1).
- Umam, Z. K. (2020, May). Nasr Hamid Abu Zayd, Tafsir Qur'an, dan Islam Senyum ala Indonesia.
- Zakki, A. (2020). *Demitologisasi Jin Dalam Al-Quran Perspektif Nasr Hamid Abu Zayd*. UIN Sunan Ampel.
- Zayd, N. H. A. (1995). *Al-Nash Al-Sulthah Al-Haqiqah*. Beirut: Markaz Al-Tsaqafi al-'Arabi.
- Zayd, N. H. A. (2016). *Tekstualitas al-Qur'an; Kritik terhadap Ulumul Qur'an*. Yogyakarta: LKiS.