

MEMPERTEMUKAN KAJIAN AL-QUR'AN DAN ILMU HUMANIORA



M. Nur Kholis Setiawan

Pengajar Pasca Sarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Pasca Sarjana IAIN Walisongo Semarang. Dewan Pengasuh Pesantren Wahid Hasyim, Gaten Yogyakarta. Alumnus Orientalisches Seminar der Universität Bonn, Jerman. Menulis disertasi tentang Sastra dan Tafsir al-Qur'an abad 1-5 Hijrah di bawah bimbingan Nasr Abu Zaid tahun 2003

Isu seputar teks keagamaan dalam khazanah keilmuan keislaman sejak beberapa tahun terakhir di tanah air semakin hangat diperbincangkan. Ini ditopang oleh semakin banyaknya buku-buku pemikiran keagamaan, baik yang ditulis oleh pemikir muslim di Timur Tengah, maupun yang hidup di Barat, yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia. Tokoh semisal Hassan Hanafi, dengan manifesto “kiri Islamnya”,¹ Abid al-Jabiri dengan proyek kritik nalar Arab,² Ali Harb dengan kritik teks-nya,³ Nashr

Abu Zayd dengan horizon baru hermeneutika al-Qur'an,⁴ dan Abdul Karim Shorouh dengan pemikiran depolitisasi Islam,⁵ adalah beberapa nama yang mewakili ilmuwan yang turut membangkitkan “greget” kritis di kalangan generasi muda muslim tanah air. Hal ini sekaligus menandakan adanya *shift of paradigm* dari wacana kajian keislaman yang pernah ada di Indonesia.⁶

Pemikiran-pemikiran keagamaan yang populer dan menjadi “gandrungan” generasi muda muslim Indonesia sejatinya

¹ *Al-Din wa l-Thawra, al-Yamin wa l-Yasar fi l-Fikr al-Dini*, Cairo, Maktaba Madbuli 1981.

² *Binyat al-'Aqli al-'Arabi*, dan *Takwin al-'Aql al-'Arabi*, Cairo, al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi 1994.

³ *Naqd al-Nass*, Cairo, al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi 1995

⁴ *Maftum al-Nass: Dirasa fi 'Ulum al-Qur'an*, Cairo, al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi 1996.

⁵ Katajun Amirpur, *Die Entpolitisierung des Islam*, Frankfurt, Herder Verlag 2002.

⁶ Sebelum arus penterjemahan buku-buku bermutu ke dalam bahasa Indonesia marak, diskursus keislaman belum banyak diwarnai budaya kritis, sebaliknya masih berkuat pada wilayah dogmatis. Untuk itu, sejak dekade terakhir, pergeseran paradigma menjadi ciri mencolok dalam kajian corak kajian keislaman di tanah air.

di daerah asalnya, terutama Timur Tengah, mengalami peristiwa yang tidak sederhana. Kasus yang menimpa Abu Zayd,⁷ misalnya, menjadi representasi dari peristiwa paling “parah” di antara para pemikir Timur Tengah lainnya. Disamping itu, perjalanan karir intelektual mereka juga mengalami hambatan yang cukup serius.

Hal tersebut menimbulkan pertanyaan, mengapa mereka banyak mengalami kendala serius dalam mempromulgasikan gagasan-gagasannya. Apakah resistensi masyarakat pembaca merupakan potret mayoritas komunitas muslim yang anti dengan segala bentuk pembacaan terhadap *turath* dengan perangkat keilmuan kontemporer? Adakah faktor-faktor non keilmuan yang melatar-belakangi penolakan tersebut? Atau-kah resistensi itu berarti antipati terhadap segala bentuk keilmuan non religius untuk dipakai dalam disiplin keagamaan? Lalu masih adakah ruang bagi disiplin-disiplin sosial humaniora di hadapan teks keagamaan?

Tulisan ini bermaksud memberikan ilustrasi akan keberadaan ilmu humaniora yang tentunya senantiasa berkembang selaras dengan berkembangnya teori pengetahuan, *Erkenntnisstheorie*. Konsekwensinya, disiplin ini tidak pernah kenal henti. Pada saat yang sama, teks keagamaan banyak disikapi sebagai teks

yang terbatas, atau meminjam Arkoun sebagai corpus tertutup. Dari sini kemudian muncul praduga, akankah teks keagamaan yang sedemikian “tertutup” bisa menjadi obyek dari ilmu-ilmu humaniora yang senantiasa berubah dan berkembang. Pembahasan dalam tulisan ini akan diawali “lika-liku” sarjana kontemporer dalam mengaplikasikan disiplin humaniora, dilanjutkan dengan pencarian akar-akar disiplin tersebut dalam khazanah *turath*. Hal ini dimaksudkan untuk mendapatkan data historis yang memadai yang bisa digunakan untuk menilai resistensi banyak kelompok “tekstualis”, apakah mereka memiliki pijakan ataukah sekadar emosional yang ahistoris.

Sarjana Kontemporer: Prestasi dan Resistensi

Amin al-Khuli (1896-1978)

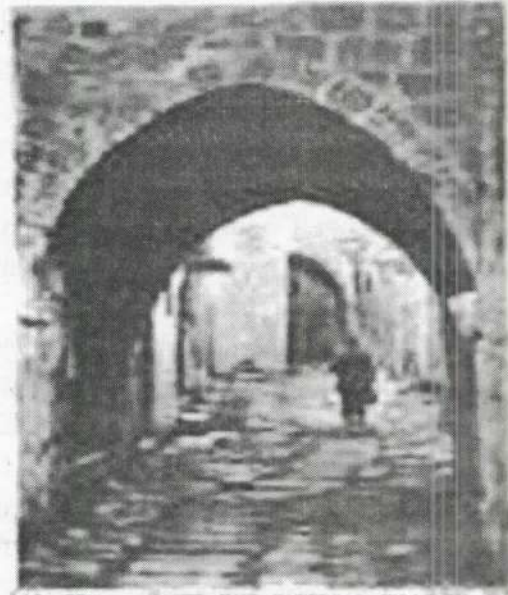
Al-Khuli mengawali karir intelektual sebagai kritikus sastra, yang kemudian melebarkan spesialisasinya sebagai “kritikus” teks keagamaan. Ia mendekati teks keagamaan dengan pendekatan sastra, sehingga teks tersebut baginya merupakan “kitab sastra Arab yang adi luhung”, *kitab al-arabiyya al-akbar*. Hal ini berangkat dari kenyataan historis bahwa wahyu *verbatim* diturunkan dalam kemasan bahasa Arab. Dengan demikian, bahasa Arab merupa-

⁷ Informasi lengkapnya, Kamil Sa’fan, *Hajma ‘Abmaniyya Jadida wa-Muhakamat al-Nass al-Qur’ani*, Cairo: Dar al-Fadilah 1994; Lihat juga pembelaan Abu Zaid dalam, Abu Zaid, *al-Qawl al-Mufid fi Qadliyya Nasr Abu Zaid*, idem, *Ein Leben mit dem Islam erzahlt von Navid Kermani*, Frankfurt, Herder 2001.

kan kode Tuhan untuk menyampaikan pesan-Nya. Oleh karenanya, Al-Khuli menekankan bahwa ke-Arab-an teks hendaknya diperhatikan secara sungguh sebelum beralih kepada aspek-aspek lain dari teks tersebut.

Kajian terhadap teks tersebut baginya menempuh dua jalur metodologis, yakni pertama telaah pre-teks, *dirasa ma hawl al-Qur'an*, yang diarahkan kepada investigasi latar belakang teks dimulai dari proses pewahyuan, perkembangan dan sirkulasinya dalam masyarakat Arab sebagai sasaran pertama wahyu berserta kodifikasi, variasi cara baca dan sebagainya. Termasuk di dalamnya adalah telaah sosio-historis teks, meliputi *setting* intelektual, kultural, geografis masyarakat Arab abad ketujuh tatkala teks tersebut diturunkan.⁸ Ringkasnya, kajian ini menitik-beratkan pada arti pentingnya aspek historis, sosial, kultural, dan antropologis wahyu bersamaan dengan masyarakat Arab abad ke tujuh sebagai objek dari wahyu tersebut.

Setelah menfokuskan pada latar teks keagamaan, kemudian Al-Khuli melanjutkan langkahnya pada studi teks, *dirasa fi al-Qur'an nafsih*, dari berbagai sudut. Ia mengawali investigasi terhadap



kata individual teks, mufradat, semenjak pertama diwahyukan, perkembangan, dan pemakaiannya, agar kosa kata tersebut dapat dipahami secara utuh.⁹ Kemudian diikuti dengan perhatian terhadap kata-kata majemuk, struktur kalimat, yang analisis terhadapnya didasarkan kepada penguasaan gramatik dan balaghah. Hanya saja, penggunaan perangkat gramatik dan balaghah ini tidak boleh melewati batas-batas kebutuhan, yakni hanya untuk mengungkap keindahan gaya bertutur teks.¹⁰

⁸ Amin al-Khuli, *Manahij Tajdid fi al-Nahw wa l-Balagha wa al-Tafsir wa al-Adab*, Cairo, al-Hay'a al-Misriyya al-'Amma li l-Kitab 1978, hlm. 324-325; idem, *al-Tafsir Ma'alimu Hayatihi Manhajuh al-Yawma*, hlm. 38-41.

⁹ Tentang mufradat Al-Qur'an, kekurangan panduan tentangnya menjadi penyebab Al-Khuli untuk bergabung dalam tim khusus beranggotakan pakar bahasa yang disebut *Majmaat al-Qur'an*, kekurangan panduan tentangnya menjadi penyebab al-Khuli untuk bergabung dalam tim khusus beranggotakan pakar bahasa yang disebut *Majma' al-Lugha al-'Arabiyya* untuk menyusun ensiklopedi mufradat yang kemudian berhasil dipublikasikan dengan judul *Mu'jam Alfaz al-Qur'an al-Karim*.

Tawaran metodologis Al-Khuli belum banyak diaplikasikan olehnya. Tidak diketahui secara pasti faktor apa yang membuatnya belum banyak melakukan tahap aplikatif. Beberapa tulisan Al-Khuli dalam trilogi *Min Hady al-Qur'an*¹¹ ternyata belum secara tegas mengarah kepada aplikasi gagasan teoritis tersebut.

Muhamad Ahmad Khalafallah (w. 1998)

Untungnya beberapa murid Al-Khuli mengembangkan dan mengaplikasikan dalam penelitian-penelitian mereka tentang teks keagamaan. Salah satunya adalah Muhamad Ahmad Khalafallah. Ia menulis disertasi yang kemudian diterbitkan tentang Seni Narasi dalam Al-Qur'an, *al-Fann al-Qashashi fi al-Qur'an*. Penelitian ini mengulas historisitas kisah-kisah kenabian yang disebut di dalam Al-Qur'an. Dengan metode induktif, *istiqra'*, Khalafallah berasumsi bahwa kisah-kisah yang tertera dalam al-Qur'an bukan semata-mata data historis, melainkan merupakan narasi yang bisa dimasukkan dalam bingkai sastra yang sarat dengan simbol-simbol keagamaan berupa *'ibrah*, *maw'idzah*, hidayah, dan *irsyad*.

Investigasi yang ia lakukan membuahkan hasil yang berbeda dengan karya-

karya sebelumnya. Menurut Khalafallah, sarjana pendahulunya menganggap teks-teks kisah kenabian sebagai bagian dari teks ambigu, *mutasyabihat*, sementara Islamisasi Barat memperlakukan kisah Al-Qur'an sebagai data historis, sehingga mereka terjebak dalam asumsi adanya perkembangan dalam karakter dan pelaku kisah.¹² Mereka keliru memahami tujuan kisah Al-Qur'an dengan mengajukan pertanyaan yang tidak seharusnya, seperti terjadi tidaknya sebuah kisah dalam belantika sejarah, kapan dan bagaimana.¹³

Penelitian yang dilakukan Khalafallah ini merupakan elaborasi dari metode *adabi*, susastra, dan *mawdu'i*, tematik, yang ditawarkan Al-Khuli. Bukti dari statemen ini adalah pengakuan Khalafallah dalam pendahuluan buku yang diterbitkan, di samping cara kerja yang ditempuh sama persis dengan yang dikehendaki Al-Khuli. Cara kerja tersebut di antaranya pengumpulan teks-teks yang berbicara tentang kisah, kemudian mengurutkannya sesuai dengan kronologi turunnya, *tartib al-nuzul*, dan disusun dengan memberi pemaknaan terhadap teks melalui model susastra.

Asumsi akan bukan aspek historis yang diprimadonakan dalam kisah-kisah Al-Qur'an ini dilandaskan pada investigasi Khalafallah—sesuai metode yang

¹⁰ Al-Khuli, *al-Tafsir: Ma'alimu Hayatihi*, hlm. 44.

¹¹ Ketiga tersebut adalah *Min Hady al-Qur'an fi Ramadan*, *Min Hady al-Qur'an fi Amwalihim; Mithaliyya la Madhhabiyya*, dengan *Min Hady al-Qur'an al-Qadat al-Rusul*.

¹² Khalafallah, *al-Fann al-Qasasi fi al-Qur'an*, hlm. 14.

ditempuh—bahwa kisah kenabian cenderung meniadakan waktu dan tempat kejadian, demikian pula tidak mementingkan unsur-unsur pengembangan kisah, dan kisah-kisah tersebut tidak dipaparkan secara detail, serta beberapa kisah memprediksi masa depan, sementara pada saat yang sama, kisah tersebut sedang berbicara masa lalu. Oleh karenanya, ketika kisah-kisah tersebut dipahami sebagai data historis *an sich*, maka yang terjadi adalah kebingungan-kebingungan tentang sejarah yang dikehendaki oleh kisah tersebut.¹⁴

Untuk memperjelas temuan-temuannya, Khalafallah mengklasifikasi narasi kisah yang ada dalam Al-Qur'an menjadi tiga macam, yakni: a) kisah historis, yang diistilahkan dengan *adabi tarikhi*; b) kisah-kisah ilustratif, *tamthiliyya*, dan c) kisah-kisah legenda, *usthuriyya*. Dengan tiga klasifikasi ini, tentunya Khalafallah dengan tegas tetap mengakui dimensi historis dalam kisah, hanya saja aspek historis baginya bukan merupakan elemen utama yang menjadi sasaran adanya kisah dalam Al-Qur'an. Sebaliknya, narasi-narasi Al-Qur'an lebih dimaksudkan sebagai

simbol-simbol keagamaan, ibrah dan nasihat serta hidayah bagi umat manusia.

Penelitian ini menimbulkan kontroversi yang berkepanjangan di Mesir dikarenakan unsur historisitas yang tidak diletakkannya sebagai prioritas utama dalam kisah-kisah Al-Qur'an. Kelompok yang tidak setuju dengan gagasan Khalafallah melontarkan kritik bahkan hujatan yang keras terhadapnya karena dianggap mengingkari informasi-informasi

Al-Qur'an. Mereka sangat keberatan dengan penelitian Khalafallah yang memahami narasi kisah dengan pendekatan sastra. Pendekatan ini dimungkinkan akan menafikan faktualitas historis kisah Al-Qur'an sehingga pada gilirannya semakin memperkuat kecurigaan Orientalis akan ketidaksempurnaan Al-Qur'an.

Dengan pertimbangan ini, maka sekelompok sarjana Al-Azhar mengeluarkan resolusi fatwa untuk mendesak pihak kampus agar melarang publikasi disertasi Khalafallah dan meminta agar supervisornya, Amin Al-Khuli, dibebastugaskan dari jabatan guru besarnya, serta tidak diizinkan untuk membimbing kajian-kajian Al-Qur'an.¹⁵ Terlepas dari kritikan



¹³ *Ibid*, hlm. 7-8.

¹⁴ *Ibid*, hlm. 119-120.

¹⁵ Lihat misalnya, "Risalah al-Fann al-Qasasi fi al-Qur'an wa al-Azhar" dalam *al-Risalah*, 752, Desember 1947, 1335.

dan hujatan kalangan yang tidak menyetujui pikiran Khalafallah seperti di atas, yang jelas, seperti diakui oleh Al-Khuli, Khalafallah telah berhasil membawa angin segar dalam kajian Al-Qur'an dari perspektif susastra. Penelitian yang dilakukan Khalafallah merupakan salah satu langkah berani untuk menyatakan aspek-aspek lain dari kisah yang lebih penting ketimbang sekadar pengakuan akan faktualitas historis kisah tersebut.

Nasr Abu-Zayd (1942—)

Generasi penerus Al-Khuli yang masih hidup adalah Abu-Zayd, sarjana yang paling serius menghadapi ujian akan gagasan-gagasan yang dilontarkan. Ia melakukan terobosan dalam mengkaji teks keagamaan dengan pendekatan-pendekatan yang biasa dipakai dalam studi dan kritik sastra modern. Meski sebenarnya model pendekatan ini bukanlah sesuatu yang baru, paling tidak sesuai dengan catatan Heinrich,¹⁶ akan tetapi *out put* dari penelitian Abu-Zayd ibarat membangunkan singa yang tidur. Meski penggunaan pendekatan ini, paling tidak menurut penuturan Abu-Zayd, banyak mendatangkan hal-hal yang positif, yakni membawa pada

kesadaran keilmuan (*al-wa'y al-'ilmy*) dan penghindaran diri dari kecenderungan ideologis (*al-tawjih al-aidiyuhji*),¹⁷ nampaknya tidak mengurangi resistensi di banyak kalangan, terutama pembaca di Timur Tengah.

Teorisasi kajian Abu-Zayd dimulai dengan proposisi hubungan antara teks dengan interpretasi. Baginya, teks dan interpretasi seperti dua sisi dalam satu koin yang tidak bisa dipisahkan, sehingga teori interpretasi tidak bisa dipisahkan dari teori teks. Sementara dalam kesarjanaan Al-Qur'an konvensional, dunia teks dipisahkan dari dunia interpretasi, karena teks dianggap sakral, tertutup dan tidak menerima "intervensi" manusia, sementara teori interpretasi adalah profan, kreasi manusia, dan tidak pernah absolut. Abu-Zayd mengembalikan konsep teks pada tempatnya, yakni sebagai obyek kajian akademis dengan menolak anggapan konvensional akan teks yang tertutup.

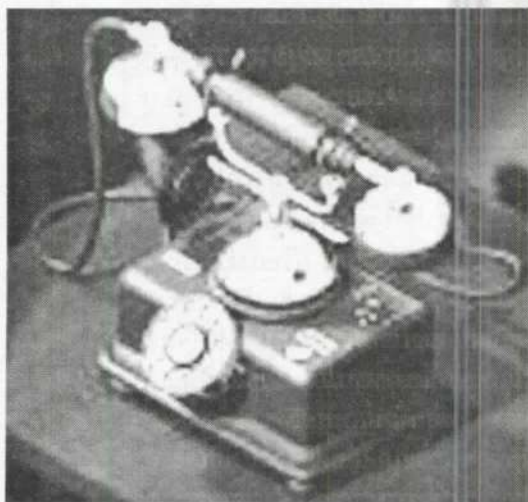
Penolakan tersebut disertai dengan pemaparan gagasannya tentang tekstualitas Al-Qur'an yang dibarengi dengan penempatan teks tersebut sebagai teks historis. Dalam tulisan-tulisannya ia menjelaskan bahwa historisitas Al-Qur'an sebagai teks sama sekali tidak berarti

¹⁶ Lihat analisis Wolhart Heinrichs, "Contact between Scriptural Hermeneutics and Literary Theory in Islam: The Case of Majaz", dalam *Zeitschrift fuer Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* 7 (1991-1992), hlm. 253-84.

¹⁷ Abu Zaid, *Mafhum al-Nass: Dirasa fi 'Ulum al-Qur'an*, Cairo, al-Hay'a al-Misriyya al-'amma li l-Kitab 1993, hlm.12-13.

bahwa ia adalah teks kemanusiaan. Sebagai wahyu *verbatim* Tuhan dan manifestasi Tuhan dalam segala ruang dan waktu, Al-Qur'an tentunya mengikuti *frame* bahwa apa yang diturunkan dalam bahasa Arab abad ke tujuh Masehi kepada Muhammad merupakan teks historis. Teks historis ini merupakan subyek pemahaman dan interpretasi, di mana firman Tuhan eksis dalam ruang yang melewati batas-batas pengetahuan manusia. Untuk itu, analisis sosio-historis diperlukan untuk memahami, dan metode linguistik paling modern juga harus diterapkan untuk interpretasi tersebut.

Model penalaran seperti ini berangkat dari telaah Abu-Zayd terhadap teks keagamaan sebagai wujud komunikasi, yakni relasi antara pengirim atau komunikator (Tuhan) dan komunikan (penerima) melalui kode atau simbol bunyi bahasa. Karena dalam kasus Al-Qur'an, si komunikator tidak bisa menjadi objek penelitian, maka pengenalan ilmiah terhadap analisis teks melalui realitas kontekstual dan budaya. Realitas adalah kondisi sosial, intelektual, bahkan politik yang meliputi proses transmisi dan diseminasi teks tersebut di tengah-tengah komunitas penerima. Sementara budaya adalah dunia konsepsi yang terbedi dalam bahasa, seperti halnya bahasa teks keagamaan juga. Dalam hal ini, Abu-Zayd menekankan, memulai dengan realitas kultural dan kontekstual dalam menganalisis teks Al-Qur'an dalam kenyataannya adalah memulai dengan



kenyataan empiris. Melalui analisis kenyataan seperti ini diharapkan pemahaman Al-Qur'an dapat diperoleh.

Abu-Zayd menyatakan juga dengan tegas bahwa tidak perlu diragukan dalam konteks budaya dan pengertian teks historis, Al-Qur'an sejatinya adalah produk budaya, hanya saja pengertian ini adalah proses pembentukan teks, sebagai salah satu sisi. Sementara yang lain, Al-Qur'an menjadi produsen budaya baru, yakni resepsi terhadapnya yang amat beragam dalam intelektualisme Islam. Dengan kata lain, Al-Qur'an sebagai teks muncul dalam bingkai dan konstruk realitas sosial budaya tertentu yang terkemas dalam sistem bunyi bahasa tertentu, yakni Arab, dan kedua pelbagai reaksi dan resepsi terhadapnya bisa dikatakan budaya baru yang lahir dari keberadaan Al-Qur'an.

Reaksi kontroversi yang banyak diberikan kepada gagasan Abu-Zayd ini

berpulang kepada “humanisasi” teks keagamaan yang dilakukan Abu-Zayd dengan penggunaan pendekatan susastra kontemporer yang masuk dalam disiplin humaniora.¹⁸ Abu-Zayd mengulangi pendahulunya, Al-Khuli dan Khalafallah, bahkan lebih pahit. Padahal, jika ditelusuri lebih mendalam, dengan menggunakan literatur *turath*, akar-akar pemikiran “rasional” yang menopang pemikiran Abu-Zayd bisa banyak ditemukan, seperti akan diulas dalam paragraf-paragraf berikut.

Intellectual Roots dalam Turats

Tidak bisa disangkal, kajian Al-Qur’an merupakan wilayah kunci tradisi intelektual klasik. Perkembangan budaya keilmuan tidak bisa dilepaskan dari pengaruh Al-Qur’an sebagai ruh intelektualitas. Disiplin logika, filsafat bahasa, serta sastra Arab merupakan beberapa contoh yang jelas. Dunia bahasa dan sastra Arab sejak era al-Jahiz (255/868), misalnya, merupakan prestasi yang

sebenarnya tidak kalah dengan perkembangan teori bahasa, sastra, dan filsafat bahasa yang berkembang di dunia Barat modern.

Filsafat bahasa yang berkembang di Barat abad ke-20 banyak dipelopori oleh Karl Bühler¹⁹ dan “imam” strukturalisme Praha, Jan Mukarovsky²⁰ serta Jan Assman. Baik Bühler maupun Mukarovsky, keduanya memperkenalkan dan mengembangkan empat fungsi bahasa, yakni paparan (*darstellend*), ekspresif (*expressive*), perintah (*appellative*) dan puitis (*poetisch*). Sementara Jan Assman mengembangkan akal kultural (*kulturelle Gedächtnis*), salah satu disiplin yang memiliki kedekatan pijakan dengan sastra dan filsafat bahasa.

Kontribusi Assman adalah rumusannya tentang akal kultural sebagai memori kolektif komunitas akan masa lalu yang menjadi pijakan berpikir dalam kritik sastra sekaligus sejarah. Istilah akal kultural ia definisikan dengan:

¹⁸ Ia harus menjalani vonis pengadilan sebagai orang yang murtad, menceraikan istrinya, meninggalkan Cairo, dan menjadi ilmuwan yang “terlunta-lunta” di negeri orang selama kurang lebih 6 tahun. Untuk kisah lengkapnya minus perjalanan hidupnya di Leiden, tempat ia mendapatkan suaka sebagai dosen tamu, lihat Abu Zaid, *al-Qawl al-Mufid fi Qadiya Abu Zaid*, Cairo: Maktaba Madbuli, 1995. Kini, ia telah mendapatkan haknya kembali sebagai ilmuwan yang terhormat setelah kunjungannya ke Cairo tahun 2003 mendapatkan sambutan luar biasa, baik dari kalangan akademisi, pers, maupun pejabat pemerintah.

¹⁹ Karl Bühler adalah salah satu tokoh ilmuwan bahasa yang pada akhir abad ke 20 banyak menjadi panutan disiplin bahasa di Eropa. Karyanya yang paling monumental adalah *Sprachtheorie: Die Darstellungsfunktionen der Sprache*, Stuttgart 1980.

²⁰ Mukarovsky adalah pendiri Strukturalisme madhhab Praha (Ceko) yang juga sangat berpengaruh dalam perkembangan teori dan kritik sastra di Eropa awal abad 20. Karyanya yang paling populer adalah *Studien zur strukturalistischen Ästhetik und Poetik*, München 1978.

“Der Begriff des 'kulturellen Gedächtnisses' bezieht sich auf eine der Aussendimensionen des menschlichen Gedächtnisses. Das Gedächtnis denkt man sich zunächst als ein reines Innenphänomen, lokalisiert im Gehirn des Individuums, ein Thema der Gehirmpsychologie, Neurologie und Psychologie, aber nicht der historischen Kulturwissenschaften. Was dieses Gedächtnis aber inhaltlich aufnimmt, wie es diese Inhalte organisiert, wie lange es was zu behalten vermag, ist weitestgehend eine Frage nicht innerer Kapazität und Steuerung, sondern äusserer, d.h. gesellschaftlicher und kultureller, Rahmenbedingungen.²¹

(Konsep “akal kultural” berhubungan dengan salah satu dari beberapa dimensi luar akal pikiran manusia. Manusia memahami pemikiran mula-mula (hanya sebagai) fenomena internal yang terlokalisasi di dalam otak setiap individu, yang semata-mata merupakan bidang garap psikologi akal, neurologi, dan psikologi secara umum, dan sebaliknya bukan bagian dari ilmu budaya historis, *historische Kulturwissenschaft*. Apa yang direkam oleh akal pikiran, berapa lama ia bisa tetap diingat, bagaimana ia diorganisasi bukan merupakan bagian dari fenomena internal, melainkan aspek-aspek eksternal yang terbingkai dalam kerangka serta ukuran budaya dan masyarakat)

Baik Bühler, Mukarovsky, maupun Asmann dalam mengembangkan disiplin filsafat bahasanya, di banyak kesempatan, mengedepankan *Rezeptions* dan

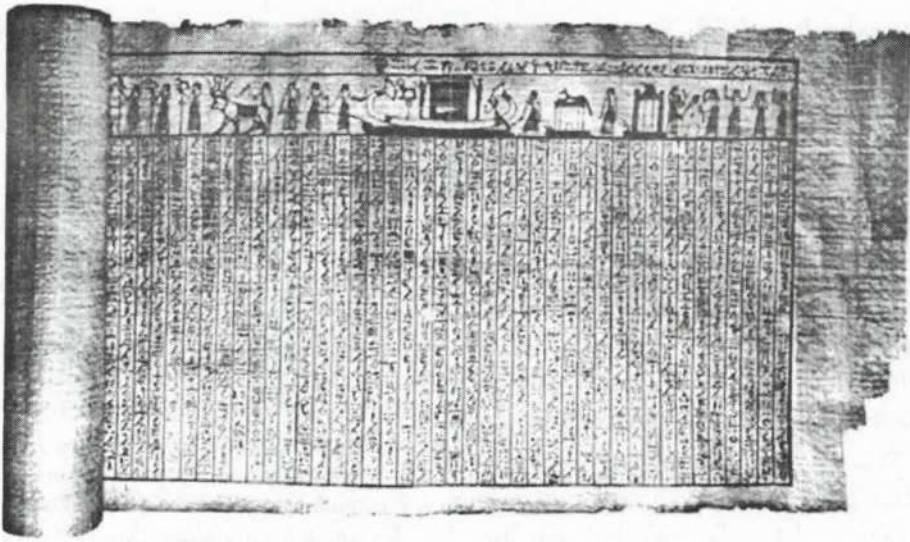
Wirkungsästhetik, efek dan estetik tanggapan, dua aspek kunci dalam pembicaraan mengenai peran-serta pembaca memahami sebuah karya sastra. Pembaca menikmati, menilai, memahami, menafsirkan karya sastra serta menentukan nasib dan peranannya dari sudut pandang sejarah estetik. Konsepsi yang demikian merupakan modifikasi dari horison harapan pembaca, *Erwartungshorizon*, konsep yang semula diperkenalkan oleh Hans Georg Gadamer.²² Menurut teori ini, pembaca memiliki horison harapan yang tercipta karena pembacaannya yang lebih dahulu, pengalamannya selaku manusia budaya dan seterusnya. Fungsi efek, nilai sebuah karya sastra untuk pembaca tergantung pada relasi struktur, ciri-ciri, dan anasir karya itu dengan horison harapan pembaca.

Meski tidak sama persis, Al-Jahiz (255/868) mengembangkan teori bahasa sebagai sistem tanda dan lambang bunyi bahasa. Al-Jahiz menyatakan bahwa komunikasi bisa terjadi antara pengirim dan penerima melalui lima kode komunikasi, yakni kata (*al-lafdz*), tanda (*al-isyarah*), konvensi, (*'aqd*), situasi tertentu (*al-hal*), dan fenomena alam (*al-nisba*).²³

²¹ Jan Assman, *Das kulturelle Gedächtnis, Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1992, hlm. 19

²² Salah seorang pemikir Jerman yang banyak mengkampanyekan filsafat Hermeneutik, *hermeneutic philosophy*. Karyanya yang paling menonjol adalah *Wahrheit und Method, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, cetakan 6, 1990.

²³ Al-Jahiz, *al-Bayan wa l-Tabyin*, ed. Abd al-Salam Harun, Cairo 1978, juz I, 43-44; idem *al-Hayawan*, ed. Abd al-Salam Harun, Cairo 1979, juz I, hlm. 33-35.



Bahasa merupakan salah satu elemen kode komunikasi. Bagi al-Jahiz terdapat hubungan yang dinamis antara makna (*dalalah*) dan komunikasi.

Dalam salah satu karya ensiklopediknya, *al-Bayan wa al-Tabyin*, Al-Jahiz membahas keunggulan bahasa yang dipakai teks keagamaan. Ia kemudian berkeyakinan bahwa tidak pernah ada kosa kata yang muspra dalam teks, sekaligus tidak ada sinonim. Kata “hujan” yang dalam bahasa Arab biasa ditandai dengan *mathar* dan *ghayts*, sejatinya dalam teks keagamaan memiliki konotasi dan implikasi makna yang berbeda, meski keduanya berdenotasi sama. Al-Qur’an menggunakan kata *mathar* untuk mengkonotasikan “hujan” yang bernuansa siksa dan bencana, sedangkan “hujan” yang berupa rahmat dan karunia senantiasa

ditandai dengan kosa kata *ghayts*.²⁴

Model bahasa yang dikembangkan Al-Jahiz merupakan bentuk nyata pendekatan linguistik dan filsafat bahasa terhadap teks keagamaan, sebuah disiplin yang dalam teori pengetahuan (*Erkenntnisstheorie*) modern masuk dalam bingkai ilmu humaniora, meski juga harus dikatakan bahwa pengertian filsafat bahasa dan linguistik pada era Al-Jahiz masih berada pada batas-batas zamannya.

Hal yang senada juga dilakukan oleh Ibn Qutayba (w. 276/898), seorang kritikus sastra dan teolog Sunni. Dalam perbincangan tentang asal-usul bahasa, apakah ia merupakan konvensi dan kreasi murni manusia, seperti yang dilontarkan teolog rasionalis, ataukah sebaliknya, ia merupakan paket Tuhan, seperti yang dikemukakan teolog literalis (*dzahiri*),²⁵

²⁴ Al-Jahiz, *al-Bayan wa l-Tabyin* I, hlm. 20.

²⁵ Tentang perbedaan dua kutub madhhab teologi ini, lihat, Abu Zaid, *Isykaliyat al-Qira'a wa Aliyat al-Ta'wil*, Cairo, al-Markaz al-Thaqafi al-Arabi 1992, hlm. 56-58.

Ibn Qutayba berada di tengah-tengah, yakni mengakui adanya campur tangan Tuhan dalam *grand master*-nya, akan tetapi manusia juga memiliki peranan dalam melahirkan konvensi kebahasaan tersebut.

Terkait dengan asal-usul bahasa ini, Ibn Qutayba mengembangkan spektrum diskusinya pada eksistensi *majaz* ('metafor') dalam bahasa, termasuk di dalamnya teks keagamaan yang terbingkai dalam bahasa Arab. Dalam memberikan sanggahan terhadap mereka yang menolak *majaz* dalam Al-Qur'an dan bahasa, Ibn Qutaybah nyaris sampai pada kesimpulan bahwa *majaz* merupakan keharusan linguistik. Ia mengatakan:

"Mereka yang menyerang *majaz* Al-Qur'an karena alasan bahwa *majaz* merupakan kebohongan; karena 'dinding tidak memiliki keinginan', dan 'kampung tidak dapat ditanyai'. Pendapat ini merupakan salah satu kebodohan mereka yang sangat naif, dan sekaligus menunjukkan betapa jelek nalar mereka dan betapa sedikit pengetahuan mereka. Andaikata *majaz* merupakan kebohongan, dan semua tindakan yang dinisbatkan kepada selain hewan adalah keliru, tentunya sebagian besar ujaran kita salah, sebab kita mengatakan: 'sayur itu tumbuh', 'pohon itu panjang', 'buah itu matang', 'gunung itu meninggi', 'harga murah'. Kita mengatakan: "Tindakan ini dari kita pada waktu tertentu, sementara tindakan itu belum

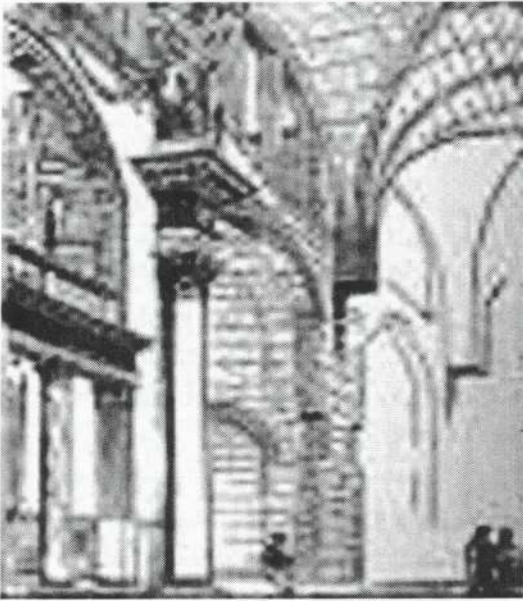
terjadi, tetapi merupakan wujud. Kita katakan: "*kana allah*" Allah ada (dalam waktu lampau). Kata "*kana*" dalam pengertian telah terjadi, padahal Allah, sebelum segala sesuatu tanpa batas, tidak terjadi, sehingga ia akan ada setelah sebelumnya tidak ada. Andaikata kita mengajukan pertanyaan kepada orang yang menolak ungkapan: "dinding yang hendak roboh", bagaimana Anda akan mengatakan fenomena sebuah dinding yang Anda lihat nyaris roboh: Saya melihat sebuah dinding bagaimana? Ia tidak dapat menemukan selain mengatakan: dinding yang hendak roboh atau nyaris roboh, mendekati roboh. Bagaimanapun yang akan ia katakan, tentu dia akan menjadikan dinding sebagai subjek. Dan, walaupun dia menggunakan bahasa asing untuk sampai pada pengertian tersebut, ia akan menggunakan ungkapan yang seperti itu".²⁶

Semangat membela *majaz* seperti ini mereda ketika Ibn Qutaybah berusaha memberikan bantahan terhadap interpretasi-interpretasi Mu'tazilah, khususnya yang berkaitan dengan interpretasi terhadap ucapan langit, bumi, Jahannam dan kesaksian anggota tubuh atas dosa manusia.²⁷ Penolakan Ibn Qutaybah terhadap *majaz* semakin meningkat ketika ia berusaha memberikan sanggahan terhadap interpretasi Mu'tazilah terhadap ayat-ayat yang berkaitan dengan problem keadilan Tuhan, kebebasan manusia dan kemampuannya untuk bertindak.²⁸

²⁶Ibn Qutayba, *Ta'wil Musykil al-Qur'an*, (ed.) al-Sayyid Ahmad Shaqr, Dar al-Turats, Cairo, cet. II, 1973 M, hlm. 132-133.

²⁷Ibid, hlm. 112-115.

²⁸Ibid, hlm. 76-78; 123-125; 282, 481-482.



Harus disinggung di sini bahwa perbedaan antara Mu'tazilah dengan Asy'ariyah seputar persoalan tauhid, atau yang dikenal dengan persoalan sifat-sifat ketuhanan, apakah ia merupakan *dzat* (substansi) itu sendiri atau ia sebenarnya merupakan aksiden terhadap *dzat*, merupakan perbedaan yang bersifat formal yang telah dipecahkan oleh al-Baqillani (w. 403), karena dipengaruhi oleh Abu Hasyim al-Jubba'i (w. 330). Jika Abu Hasyim berpendapat bahwa Allah "mengetahui karena dzat-Nya sendiri, dalam pengertian bahwa dia memiliki kondisi yang merupakan atribut yang dikenali di balik keberadaannya sebagai

yang ada, akan tetapi atribut hanya dikenali melalui substansi, bukan secara berdiri sendiri,"²⁹ maka Al-Baqillani berpendapat bahwa "kondisi yang dinyatakan oleh Abu Hasyim tersebut adalah yang kami sebut sebagai atribut, khususnya apabila dia menegaskan suatu kondisi yang meniscayakan atribut-atribut tersebut."³⁰ Demikianlah, ada sisi persamaan antara Mu'tazilah dengan Asy'ariyah berkaitan dengan interpretasi ayat-ayat sifat atas dasar pendapat bahwa ayat-ayat tersebut merupakan ekspresi metaforis tentang fakta-fakta ketuhanan.

Pertimbangannya adalah data yang menunjukkan bahwa teorisasi bahasa dan sastra Arab, dalam hubungannya dengan *eloquency* teks keagamaan mencapai tahap "penyempurnaan" di tangan Abd al-Qahir al-Jurjani (w. 471 H).³¹ Teorisasi bahasa dan sastra yang dilakukan oleh Al-Jurjani memang tidak bisa dipisahkan dari *setting* perdebatan tentang status ke-*i'jaz*-an Al-Qur'an, untuk membedakan teks keagamaan dari teks-teks kemanusiaan lainnya. Hanya saja, dalam penalaran yang dilakukan oleh Al-Jurjani sejatinya tidak bisa dipisahkan dari pengertian bahasa dalam konstruk budaya. Baginya, bahasa memiliki fungsi sebagai penanda atas makna sesuatu dari petanda. Bahkan, Abd al-Qahir, menurut Abu Zayd, telah menya-

²⁹ Al-Syahrastani, Abu al-Fath Muhammad bin Abd al-Karim, *al-Milal wa al-Nihal*, ed. Muhammad Sayyid Kaylani, Mushthafa al-Babi al-Halabi, Kairo 1967, juz I, hlm. 49.

³⁰ *Al-Milal wa al-Nihal*, juz I, hlm. 95.

³¹ Bandingkan Abu Deeb, *al-Jurjani's Theory of Poetic Imagery*, Warmister 1979; Margaret Larkin, *The Theology of Meaning: Abd al-Qahir al-Jurjani's Theory of Discourse*, New Haven 1995.

dari perbedaan antara “bahasa” (*langue*) dengan “ujaran” (*parole*), perbedaan yang dasar-dasarnya telah dibangun oleh sarjana Switzerland, Ferdinand de Saussure, dan dikembangkan oleh Chomsky di dalam membedakan antara “kompetensi” dan “performan”. Hukum-hukum Nahwu dan makna-makna kosa kata menurut Abd al-Qahir merepresentasikan “sistem” bahasa yang sudah mapan dalam kesadaran kolektif, yang mendasari dua fungsi komunikasi bahasa, sementara ujaran merupakan perwujudan aktual dari hukum-hukum tersebut dalam tindak bicara itu sendiri.³²

Ke Arah Langkah Strategis

Paparan di atas menunjukkan gambaran yang jelas, bahwa ada *al-wa'y al-'ilmi* dalam tradisi *turath* terhadap pentingnya disiplin humaniora dalam memahami teks keagamaan. Bahkan dapat pula dikatakan bahwa *turath* klasik telah memberikan berlimpah contoh akan kreatifitas berfikir dan pembacaan kritis terhadap teks-teks keagamaan, bahkan dalam peringkat tertentu tidak dipungkiri adanya elemen “humanisasi” terhadap teks keagamaan tersebut.

Dalam pemikiran Abu-Zayd, misalnya, diskusi yang intens terhadap khazanah klasik menjadikannya³³

menemukan semangat intelektual yang tidak kenal henti dalam mengakses dan “memperlakukan” teks keagamaan. Perdebatan teologis, teorisasi bahasa serta status kalam Tuhan yang terbungkus dalam bahasa kemanusiaan (bahasa Arab) menjadi indikator kuat bahwa generasi *al-salaf al-shalih* seakan tidak pernah alergi bahkan tidak pernah “ketakutan” untuk masuk dalam kancah ‘humanisasi teks keagamaan’.

Hanya saja, kenyataan sosial di kalangan reseptor, menunjukkan hal yang berbeda dengan apa yang pernah terukir dengan gemilang dalam *turath*. Data *turath* di atas bisa menjadi *guide line* bahwa mereka-mereka yang menghujat pemikir-pemikir kontemporer karena pergaulannya dengan disiplin humaniora adalah kelompok yang ahistoris dan memerlukan “pendidikan” dan pengetahuan tambahan yang memadai.

Memang, kenyataan pahit yang dihadapi para pemikir kontemporer di atas setidaknya memberikan “pelajaran” berharga kepada pemikir-pemikir kontemporer lainnya. Kasus Khalafallah dan Abu-Zayd, menurut penuturan lisan beberapa sarjana Timur Tengah yang berdomisili di Barat, adalah salah satu bentuk kekurang hati-hatian keduanya di dalam mengeks-presikan gagasan-

³² Abu Zaid, *Isykaliyat*, 176, al-Jurjani, *Asrar al-Balaghah*, ed. Al-Sayyid Muhammad Rasyid Ridla, Maktabah al-Qahirah, cet. VI, 1959, hlm. 280.

³³ Lihat misalnya. Abu Zaid, *Isykaliyat al-Qira'ah wa-Aliyat al-Ta'wil*, Cairo, al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi 1993; *Ittijah al-'Aqli fi l-Tafsir: Dirasa fi Qadliyat al-Majaz 'ind al-Mu'tazila*, Cairo, al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi 1992.

gagasannya. Berbeda dengan Hassan Hanafi, menurut penuturan itu lagi, meski ia sempat membikin heboh “jagad” Cairo dengan manifesto Islam Kiri-nya, tidak membuatnya mengalamai hal yang buruk seperti Khalafallah dan Abu-Zayd. Hal ini salah satu sebabnya adalah kehati-hatian Hanafi dalam bertutur dalam karyanya.

Dalam kasus ini, rupanya peribahasa “lain ladang lain belalang, lain lubuk lain ikannya” tidak berlaku, alias komunitas muslim kebanyakan sebagai reseptor acapkali masih emosional. Untuk itu dibutuhkan cara “cerdas” untuk tetap menyampaikan gagasan-gagasan cemerlang dengan berpikir untuk mengurangi resistensi yang berlebihan apalagi mengancam keberlangsungan hidup. Fatwa mati terhadap Ulil Abshar oleh sebagian

kalangan, bisa dianalogkan dengan pilihan ungkapan yang kurang hati-hati, disamping untuk kasus di tanah air, kurangnya pemikir muda Muslim untuk “bangga” merujuk kepada *turath-turath* brilian, sebaliknya lebih senang “pamer” dengan literatur Barat atas nama “gengsi”. Untuk itu, jika disepakati dari uraian di atas, keilmuan humaniora jelas bukan saja merupakan peluang, akan tetapi justru sebuah keharusan. Hanya saja, perlu dipikirkan cara yang arif untuk mengampayekan gagasan itu dengan pilihan gaya bertutur, dan khusus untuk kasus di tanah air, ke-”banggaan” untuk mengutip dan menghadirkan *turath* mutlak diperlukan, ketimbang sedikit-sedikit “pamer” literatur Barat, yang membuat banyak dari komunitas muda Muslim terdidik malahan semakin alergi. *Wallahu a’lam bi al-sawab.*