

Nashr Hamid Abu-Zayd:

“Otoritas Tak Berhak Mengarahkan Makna Agama...”

Sebelum masuk pada inti persoalnya, saya minta Anda menjelaskan secara singkat latar akademis Anda, dan kenapa Anda tertarik dengan kajian Al-Qur'an?

Saya dibesarkan di *kuttab*, mirip pesantren di Indonesia. *Kuttab* tersebar di berbagai desa di Mesir. Saya belajar di sana, menghafal Al-Qur'an—sebagaimana layaknya pemuda muslim di sana. Kemudian saya melanjutkan studi pada bidang pendidikan Agama. Inilah awal ketertarikan saya pada kajian Al-Qur'an.

Tapi, bukankah Anda lebih memilih bidang kajian sastra?

Ya. Masa kanak-kanak saya, saya menghafal Al-Qur'an dan belajar pendidikan agama, walaupun belum lulus. Saya

berhenti karena bapak saya meninggal dunia. Waktu itu saya berusia 14 tahun. Lalu saya pindah pada jurusan teknik, dan saya menyelesaikan jurusan teknologi ini hingga diploma. Lalu saya melanjutkan ke pendidikan tinggi lagi, yaitu Fakultas Sastra jurusan Bahasa Arab, Bahasa, dan Sastra (Departement of Arabic, Language, and Literature). Dan ini merupakan tradisi kajian sastra terhadap Al-Qur'an sebagaimana dilakukan Thaha Hussein, Amin al-Khuli, Muhammad Ahmad Khalafallah. Saya kemudian mulai menekuni kajian Al-Qur'an dengan menekuni Sastra Arab, khususnya bidang teori metafor (*majaz*) menurut Mu'tazilah. Jadi, ketertarikan saya pada Al-Qur'an bermula dari pendekatan sastra. Wacana tentang pendekatan

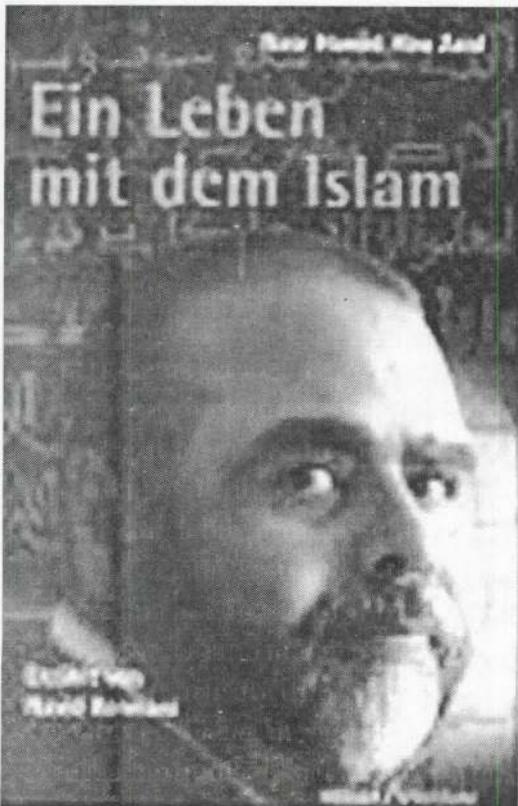
sastra sebenarnya telah lama dikenal dalam kajian Islam, termasuk misalnya dalam teori i'jaz Al-Qur'an.

Anda menyebut nama Al-Khuli. Ada anggapan bahwa Amin Al-Khuli merupakan protagonis pembaruan studi Al-Qur'an. Bahkan, mereka menganggapnya sebagai orang pertama yang menerapkan metode sastra dalam mendekati Al-Qur'an. Bagaimana hubungan gagasan Anda dengan Amin Al-Khuli? Seberapa besar pengaruh Al-Khuli terhadap gagasan Anda?

Tentu saja al-Khuli sangat berpengaruh pada gagasan saya. Meskipun tidak pernah

bertemu dengannya, saya menganggap beliau sebagai *real master*, guru saya yang sesungguhnya (*real-teacher*). Sebab, ketika saya memasuki universitas, beliau telah meninggal dunia. Jadi, secara pribadi, saya tidak mengenal Amin Al-Khuli. Akan tetapi, dialah orang yang pertama memperkenalkan tulisan tentang krisis biduanita Mesir. Saat itu, usia saya menjelang balig. Sejak saat itu pula terbentuk jalinan spritual dengan Sang Profesor itu. Setelah saya belajar di Universitas dan Al-Khuli wafat, saya membaca karya-karyanya. Saya juga membaca kajian-kajian Ahmad Khalafallah. Sejak itu, saya menyadari adanya krisis studi Islam di jurusan Bahasa Arab sekaligus adanya problem di Universitas Cairo. Salah satu profesor yang mengajar dan mempengaruhi saya di sana adalah Syukri 'Iyad. Beliau adalah murid Amin Al-Khuli. Ia memperoleh gelar master dengan tesis "*Yaum al-Hisab fi al-Qur'an*" di bawah bimbingan Amin Al-Khuli. Akan tetapi, tampaknya Amin Al-Khuli terdorong untuk mengubah spesialisasinya dari studi Islam menuju studi kritik ketika disertasi yang dibimbingnya, yaitu disertasi Ahmad Khalafallah, ditolak.

Dalam studi Al-Qur'an, kajian sastra sebenarnya bermula dari Muhammad Abduh yang membincang tentang perumpamaan (*al-tamtsil*) dalam Al-Qur'an. Atas dasar ini, ia menganggap bahwa kitas-kisah dalam Al-Qur'an, semisal kisah Adam dan kasus terlemparnya dari surga, hanyalah perumpamaan. *Al-Tamstil* di sini



merupakan konsep yang dikenal dalam disiplin balaghah. Meskipun menggunakan idiom-idiom tradisional, Muhammad Abduh berhasil menempatkan prinsip-prinsip itu dalam persoalan ini. Setelah Abduh, Thaha Hussein melalui sejumlah karyanya, terutama *Fi Al-Syi'r al-Jahili*, mengatakan bahwa kisah-kisah AL-Qur'an mengenai Ibrahim dan Isma'il tidak selalu menggambarkan realitas historis. Selanjutnya adalah Amin Al-Khuli yang mengatakan bahwa sastra AL-Qur'an merupakan ikon mendasar yang mengawali ikon-ikon lainnya. Analisa sastra dan seni retorika mengawali analisa filosofis dan fiqih. Metode ini diterapkan oleh Aisyah Abdurrahman Bintus Syathi' dalam karyanya *Tafsir al-Bayani*, Muhammad Khalafallah dalam karyanya, *al-Fannul Qashashi fi Al-Qur'an*, dan Syukri Iyad dalam tesisnya. Ketika menulis *Mafhum al-Nash*, saya menjadikan Amin Al-Khuli sebagai acuan, terutama menyangkut nilai sastra AL-Qur'an (*Adabiyyah al-Qur'an*).

Anda juga menyebut Bintus Syathi', apakah Anda merasa terpengaruh dengan gagasannya?

Saya merasa tidak terpengaruh dengan-nya. Memang saya mengenal buku beliau, *Al-Tafsir al-Bayani li al-Qur'an*. Tapi perlu diketahui bahwa Amin Al-Khuli lebih canggih secara teoritis dibandingkan Bintus Shathi'. Kalau Bintus Shathi' dalam kajiannya kembali pada teori ilmu balaghah, *the interpretation of balaghah*, dan



oleh karena itu beliau menyebutnya *bayani*. Sementara teori Amin Al-Khuli berakar pada *fann al-qawl*.

***Fann al-qawl*, apa maksudnya?**

The art of discourse ("seni wacana"). Jadi, Amin al-Khuli mengembangkan teori balaghah klasik dan menghubungkan balaghah dengan teori sastra. Sementara Bintus Shathi' hanya terbatas pada kajian balaghah. Jadi ada perbedaan antara Syekh Amin al-Khuli dan istrinya, Bintus Shathi'. Saya lalu mengembangkan teori sastra Amin Al-Khuli menjadi lebih modern.

Anda telah melahirkan sejumlah karya, misalnya *Mafhum al-Nash*, *Ittijah al-'Aqli fi al-Tafsir*, *Falsafatu al-Ta'wil*, dan yang paling akhir *Rethinking the Qur'an: Toward a Humanistic Hermeneutics*. Saya melihat gagasan awal Anda adalah *AL-Qur'an sebagai teks* (AL-Qur'an ka Nashshin), tapi dalam buku yang terakhir



ini, Anda mengusulkan hal lain, yaitu Al-Qur'an sebagai wacana (Al-Qur'an ka Khitabin). Apa yang Anda maksud dengan "wacana" dalam konteks ini?

Yang saya maksud dengan "wacana" di sini adalah konsep teks yang didasarkan pada teks-teks tertulis (*a writing text*) dengan penulisnya, desainnya, di mana teks itu tertata dengan baik (*well-organization*) yang memiliki koherensi dan tanpa kontradiksi, tidak ada pertentangan antar bagian-bagiannya.

Namun, ada ketidakcocokan (*miss appropriation*) dalam Al-Qur'an. Sebagaimana diketahui, Al-Qur'an berisi banyak perbedaan, bahkan pertentangan. Maksud saya, Al-Qur'an terkadang berisi pesan yang sesuai dengan aliran teologi Qadariah (*free will*), terkadang pula menjelaskan pesan-pesan yang sesuai dengan aliran teologi Jabariyah (*predestination*). Anda bisa menemukan bahwa Al-Qur'an

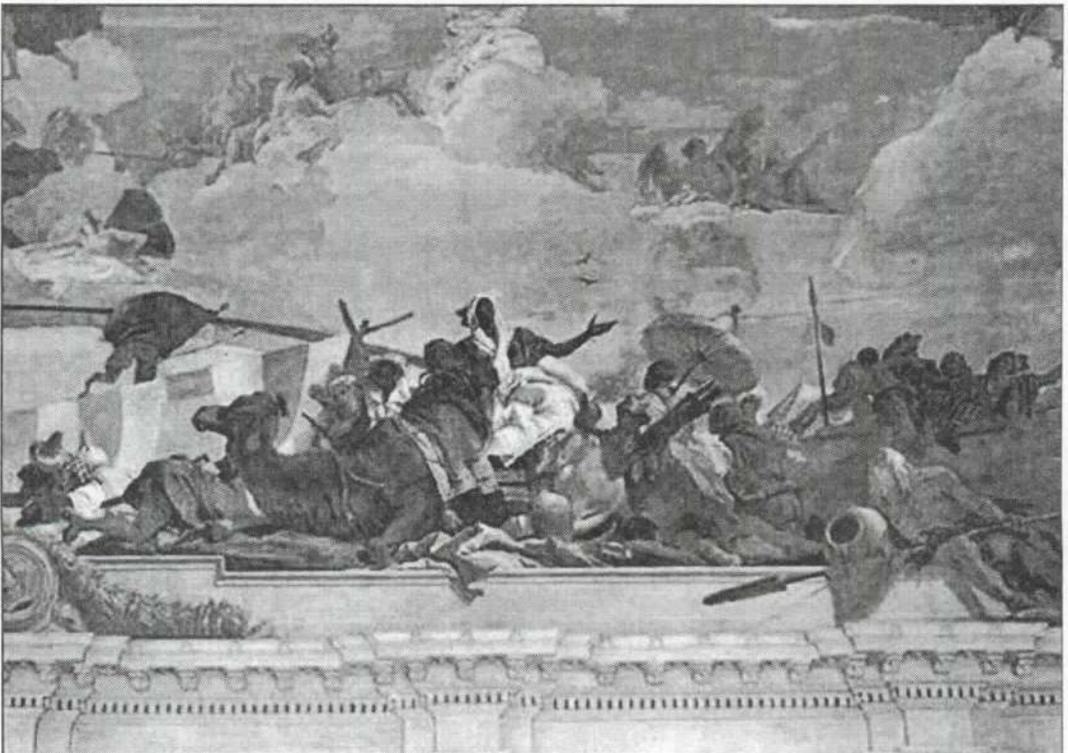
cenderung menekankan kebebasan. Misalnya pada ayat: *fa man sya 'a fa al-yu'min, wa man sya 'a fa al-yakfur*. (QS. al-Kahfi [18]:29). Di pihak lain Anda juga mendapatkan ayat Al-Qur'an yang menegaskan kepasrahan, misalnya: *wa ma tasya 'una illa an yasya'a Allah...* Jika kita hanya berpikir Al-Qur'an sebagai teks, maka kita akan menemukan banyak persoalan. Dan kita harus menyelesaikan persoalan-persoalan itu. Begitu juga jika kita memilah Al-Qur'an secara biner menjadi *muhkam* dan *mutasyabih*, kita akan mendapati bahwa masing-masing madzhab tidak saling bersepakat dalam menentukan mana ayat yang dianggap *muhkam* dan mana yang *mutasyabih*. Masing-masing madzhab memiliki teorinya sendiri tentang *muhkam* dan *mutasyabih*. Mu'tazilah memiliki teori tentang *muhkam* dan *mutasyabih*, begitu juga Hanbaliyah. *Mutasyabih* menurut Mu'tazilah bisa jadi *muhkam* menurut Hanbaliyah, begitu pula sebaliknya. Dengan demikian, penentuan *muhkam* dan *mutasyabih* sangat tergantung pada ideologi. Hingga saat ini, ideologi sangat kuat mewarnai interpretasi Al-Qur'an. Anda menemukan ideologi fundamentalis, ideologi Ahmadiyah, ideologi Nahdlatul Ulama, ideologi Muhammadiyah, ideologi JIL, ideologi Islam Progresif, ideologi Kiri Islam, dan seterusnya.

Jadi, jika melihat Al-Qur'an sebagai teks, kita akan dengan mudah terperangkap dalam ideologisasi Al-Qur'an. Saya pikir,

jika kita kembali pada *Al-Qur'an* sebelum menjadi *mushaf*, *Al-Qur'an* pada era-era awal sekitar 22-23 tahun, kita mendapatinya sebagai wacana, sebagai diskusi, sebagai debat, sebagai dialog, bersamaan dengan ketika Muhammad membawa wahyu dan menyebarkannya pada umatnya. Sebagian masyarakat meyakini, sebagian yang lain menolak, sebagian yang lainnya lagi bertanya-tanya. Maksud saya, prinsip ini, setelah itu, tidak berhubungan dengan problem di atas. Bisa jadi mereka mengutuk dan menolaknya, atau mencoba meyakinkan diri bagi mereka yang ragu. Inilah yang oleh Arkoun disebut sebagai fenomena yang hidup (*living phenomena*)

dari *Al-Qur'an*, dan ini yang saya sebut *Al-Qur'an* sebagai wacana.

Dalam hubungan yang berkelanjutan dengan audien, kita mendapati bahwa *Al-Qur'an* tertuju pada kaum musyrik, terkadang pada kaum mukmin, pada ahl kitab, dan terkadang pada Nashrani. Dan kita harus menegaskan dinamika ini. Dinamika ini akan menjelaskan pada kita bahwa tidak ada kontradiksi, karena itu hanyalah perbedaan wacana. Jadi, tidak ada kontradiksi, yang ada hanyalah perbedaan diskursus, perbedaan audien, dan perbedaan situasi. Dan barangkali ini akan membantu kita untuk tidak menjadikan *Al-Qur'an* sebagai subjek ideologisasi.



Jika demikian, saya kira tesis Anda tentang Al-Qur'an sebagai wacana tidaklah terlalu baru apabila dikaitkan dengan Arkoun?

Ya. Arkoun membuat perbedaan antara Al-Qur'an dan Mushaf. Dia menegaskan bahwa Al-Qur'an sebelum mushaf adalah sebagai "wacana" (*khithab*). Tetapi, ketika dia memperlakukan Al-Qur'an, dia memperlakukannya sebagai teks. Jadi, ada kesenjangan di dalam teorinya. Tapi, saya menduga Arkoun tengah melakukannya, dan tidak ada yang baru dari apa yang saya temukan. Bukan hanya Arkoun, karena fuqaha telah lama menyoal wacana Al-Qur'an. Fuqaha telah memiliki kesadaran tentang konsep wacana, bukan hanya konsep teks. Tetapi mereka juga bingung karena perbedaan antara teks dan wacana tidak jelas. Bagaimanapun saya banyak belajar pada Arkoun.

Ketika Nabi masih hidup, para sahabat bisa langsung mengonfirmasi segala persoalan yang terkait dengan tafsir kepada beliau. Dengan demikian, para sahabat tidak merasa adanya penyimpangan-penyimpangan dalam memahami Al-Qur'an. Kini, ketika kita hendak berdialog langsung dengan Al-Qur'an, sementara Nabi telah wafat, bagaimana kita melakukannya sehingga penyimpangan pun tidak terjadi?

Ya, ini pertanyaan penting sekali. Jika Al-Qur'an didialogkan, diperselisihkan, maka ia akan melahirkan opsi-opsi yang terbuka (*imkaniyat maftuhah*) terhadap Al-Qur'an.

Fuqaha berupaya menutup opsi-opsi tersebut. Misalnya ketika mereka mengembangkan konsep *nasikh* dan *mansukh*, mereka membuat satu opsi, satu kemungkinan saja, dan opsi yang lain adalah *mansukh*. Demikian pula teolog cenderung menutup makna (*close the meaning*) misalnya melalui konsep *muhkam* dan *mutasyabih*. Preposisi saya, selama Al-Qur'an dianggap sebagai wacana, ia akan menghadirkan kemungkinan-kemungkinan. Jadi masyarakat Islam harus mengetahui kemungkinan-kemungkinan itu, dan mereka memilih satu kemungkinan yang mereka inginkan.

Oleh karena itu, saya hendak membiarkan Al-Qur'an terbuka dengan menyuguhkan opsi-opsi. Dan setiap komunitas muslim, mengingat tidak semua muslim itu sama, bisa menentukan pilihan. Oleh karena itu, kita memerlukan kebebasan dan demokrasi. Opsi-opsi itu menjadi pilihan orang mukmin sendiri, bukan oleh otoritas politik atau pemimpin agama, tapi dibiarkan pada pilihan komunitas. Oleh karena itu, ini meniscayakan "menjadikan Al-Qur'an sebagai wacana."

Kita juga mendapati dalam Al-Qur'an ayat-ayat yang menjelaskan perdamaian, toleransi, atau ayat-ayat yang menjelaskan sebaliknya. Itu semua adalah pilihan-pilihan. Dengan pilihan-pilihan itu, kita dituntut untuk memutuskannya sesuai dengan pilihan-pilihan itu. Misalnya, Al-Qaedah yang memilih cara-cara kekerasan yang berprinsip pada pilihan untuk



membunuh orang-orang kafir. Tapi, di sisi yang lain, ada pilihan-pilihan yang kita temukan dalam Al-Qur'an, yaitu hidup secara damai bersama orang kafir, bukan membunuh mereka.

Apabila kita merujuk pada sejarah Nabi ketika membebaskan Mekkah, Nabi tidak membunuh orang-orang musyrik. Padahal ada firman Allah, "*Waqtuluhum haytsu tsaqiftumuhum wa akhrijuhum min haytsu akhrajukum...*" (QS. Al-Baqarah [2]: 191). Begitu juga ketika umat Islam membebaskan Syiria, Mesir, Irak, Persia, bahkan India. Mereka tidak membunuh orang-orang kafir, bahkan mereka tidak serta-merta memusnahkan status negara-negara itu. Mereka menyadari bahwa Al-Qur'an mengajarkan toleransi. Sebagian kelompok yang lain mengatakan bahwa Al-Qur'an mengajarkan bahwa Islam adalah agama jihad, agama perang, dan lain-lain.

Jadi, setiap kelompok memiliki hak untuk memutuskan pilihannya, namun jangan sekali-kali menganggap pilihannya sebagai yang paling benar diajarkan Islam. Karena

ragam pilihan itu semuanya ada dalam Islam. Bahkan di semua Kitab Suci juga menyuguhkan pilihan-pilihan atau opsi-opsi yang beragam itu. Jadi, biarkan umatnya yang memilih opsi-opsi itu. Itulah yang saya harapkan.

Tadi Anda telah menjelaskan tentang Al-Qur'an sebagai wacana. Dalam buku Anda disebutkan istilah Humanistic Hermeneutic. Apa yang Anda maksud dengan istilah tersebut kaitannya dengan gagasan Al-Qur'an sebagai wacana?

Hermeneutika humanistik (*humanistic hermeneutic*) merupakan konsep yang berupaya mengembalikan makna agama pada masyarakat atau aktor manusia (*returning the meaning of religion to the people, to the human actors*). Dengan mengembalikannya pada masyarakat, maka masyarakatlah yang menentukan makna apa yang hendak didopsi, bukan malah mengembalikan makna itu pada otoritas tertentu. Terus terang saya melawan peran otoritas—apakah itu otoritas politik, sosial, ataupun otoritas agama—dalam mengarahkan makna agama pada kita. Bagi saya makna hidup (*the meaning of life*) merupakan makna komunitas (*the meaning of community*). Dan setiap individu memiliki makna hidupnya. Tentu saja, kita semua adalah milik komunitasnya, tapi kita semua tidak sama. Karena itu, ada dua model makna hidup itu, yaitu makna komunal (*communal meaning*) di mana makna itu digunakan dalam komunitas, dan makna individual. Jadi Al-Qur'an

terbuka bagi makna sosial (*social meaning*) dan makna personal (*personal meaning*). Yang saya maksud dengan makna personal adalah kita membaca Al-Qur'an walaupun kita bukanlah orang yang ahli dan bidang tafsir. Kita membaca Al-Qur'an, berkomunikasi dengan Al-Qur'an, dan menghafal Al-Qur'an, tapi kita bukanlah teoritis tentang Al-Qur'an, karena tidak semua individu memiliki kemampuan semacam itu. Ini artinya kita membuka komunikasi individualistik (*individualistic communication*) antara Al-Qur'an dan individu, misalnya dalam shalat dan kontemplasi. Dan itu merupakan wujud ketaatan spiritual individu bersangkutan.

Bagi komunitas, kita harus menyepakati makna, dan kesepakatan itu diputuskan secara demokratis, bukan melalui *power* yang mendesakkan makna. Nah, hermeneutika humanistik ini tidak mungkin terwujud tanpa adanya kebebasan dalam masyarakat. Bukan hanya kebebasan politik, tetapi juga kebebasan sosial, kebebasan pendidikan, dan semacamnya.

Terakhir, kalangan tertentu beranggapan bahwa seorang mufassir harus memiliki persyaratan khusus. Menurut Anda?

Ya, tentu saja begitu. Karena, tafsir adalah

ilmu (*al-'ilm*) dan pengetahuan (*al-ma'rifah*). Oleh karena tafsir adalah ilmu dan pengetahuan, maka mufassir harus memenuhi kualifikasi-kualifikasi akademis. Syarat pertama yang harus dipenuhi adalah pengetahuan tentang linguistik; memiliki pengetahuan tentang situasi abad ke-7 H, baik situasi sosial, politik, maupun agama; mengetahui keadaan Nabi; mengetahui bahasa Arab, mengetahui ilmu Al-Qur'an, ilmu hadis, dan lain-lain. Itu sebagian syarat-syaratnya.

Dalam konteks ini, tidak tepat mendakwa bahwa setiap orang yang mengetahui bahasa Arab itu adalah seorang mufassir. Begitu juga mendakwa bahwa mufassir itu harus orang Islam. Bagi saya, ilmu itu tidak ada kaitannya dengan keyakinan atau akidah. Bahkan ada intelektual Barat, non-Muslim, dan ia memiliki kualifikasi akademis melampaui kualifikasi orang yang dikategorikan sebagai ulama. Ilmu adalah diupayakan (*muktasab*). Memang orang Mukmin sudah sepantasnya untuk membaca Al-Qur'an, tapi tidak semua orang Mukmin adalah mufassir. Membaca Al-Qur'an berbeda dengan mengkaji Al-Qur'an. Jadi, tafsir itu adalah ilmu, dan sebagai ilmu ada premis dan syarat umum yang patut ditaati, yaitu bahwa ilmu itu dapat diuji, didiskusikan, dikoreksi, dan seterusnya. []