

PEMBACAAN DEKONSTRUKTIF ATAS RELASI AL-QUR'AN DAN BUDAYA (Studi Apresiatif-Kritis atas Pemikiran Naṣr Ḥāmid Abū Zayd dan Aksin Wijaya)

Aldi Hidayat

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga

Abstrak

Kata kunci:

Abu Zayd,
Aksin Wijaya,
Dekonstruksi, Al-
Qur'an, Teks

Status al-Qur'an sebagai teks merupakan dimensi objektif yang mempertemukan berbagai perspektif atasnya. Status dogmatisnya sebagai kitab suci adalah intersubjektifitas muslim yang merupakan turunan dari tekstualitasnya. Telaah ontologis atas tekstualitas al-Qur'an mengantarkan Nasr Hamid Abu Zayd dan Aksin Wijaya pada konklusi teoritis yang polemik. Manifestasi al-Qur'an dari *kalam nafi* ke dalam bahasa manusia menjadi korpus resmi tertutup meniscayakan keterikatannya dengan kerangka aturan bahasa. Dengan kata lain, jika bahasa adalah produk budaya, maka al-Qur'an sebagai teks juga merupakan produk budaya. Konklusi relasional antara al-Qur'an dan budaya ini memantik polemik yang masih krisis keseimbangan antara kritik dan apresiasi. Guna menambal celah diskursif tersebut, artikel ini hendak menanggapi pemikiran kedua tokoh di muka dengan lokus pemikiran yang sama, yakni filsafat bahasa. Dekonstruksi Derrida akan penulis akomodasi bersanding dengan metode apresiasi-kritik guna mengapresiasi kemudian mengkritisi konsepsi keduanya mengenai relasi al-Qur'an dan budaya. Karena itu, tulisan ini mengagendakan dua rumusan masalah. *Pertama*, apa celah filosofis konsepsi Abu Zayd dan Aksin Wijaya tentang relasi al-Qur'an dan budaya Arab? *Kedua*, bagaimana menata ulang al-Qur'an-budaya Arab secara dekonstruktif? Artikel ini akan menghasilkan dua kesimpulan. *Pertama*, merombak relasi al-Qur'an dan budaya Arab secara filosofis. *Kedua*, merumuskan cara pandang baru atas kemungkinan al-Qur'an.

Abstract**Keywords:**

Abu Zayd,
Aksin Wijaya,
Deconstruction,
Qur'an, Text

The status of the Qur'an as a text is an objective dimension that brings together various perspectives on it. Its dogmatic status as a holy book is Muslim intersubjectivity which is a derivative of its textuality. An anthological study of the textuality of the Qur'an leads Nasr Hamid Abu Zayd and Aksin Wijaya to polemical theoretical conclusions. The manifestation of the Qur'an from kalam nafsi into human language into a closed official corpus necessitates its attachments to the framework of language rules. This relational conclusion between the Qur'an and culture has sparked a polemic that is still in a crisis of the balance between criticism and appreciation. To fill this discursive gap, this article wants to respond to the thoughts of the two figures from the front with the same locus of thought, namely the philosophy of language. I will accomodate Derrida's deconstruction side by side with the appreciation-criticism method in order to appreciate and then criticize both conception regarding the relationship between the Qur'an and culture. Therefore, this paper has twi problem formulations as an agenda. First, what are the philosophical gaps in Abu Zayd and Aksin Wijaya's conception of the relationship between the Qur'an the Arab culture? Second, how to reorganize the Qur'an-Arab culture deconstructively? This article will draw two conclusions. First, philosophically overhaul the relationship between the Qur'an and Arab culture. Second, formulate a new perspective on the possibility of the Qur'an.

Pendahuluan

Kitab suci bukan sesuatu yang inheren dalam al-Qur'an secara ontologis, sebab korelasinya dengan kitab suci merupakan intersubjektifitas muslim. Di luar komunitas muslim, al-Qur'an akan mendapat labelisasi, perspektif, persepsi dan konsepsi berbeda. Untuk itu, status semacam apa yang mempertemukan berbagai sudut pandang mengenai al-Qur'an? Al-Khūlī menjawab bahwa statusnya sebagai teks adalah titik jumpa berbagai pandangan mengenai al-Qur'an yang dengan sendirinya menempatkan tekstualitas sebagai dimensi objektif darinya.¹

¹ Al-Khūlī menyatakan bahwa sisi paling dasar sebelum menempatkan al-Qur'an sebagai kitab suci adalah bahwa ia merupakan teks. Semua kalangan, baik muslim, non-muslim, zindiq dan lain sebagainya akan mengakui status ini. Baca Amīn al-Khūlī, *Manābij Al-Tajdid Fī al-Nahw Wa al-Balāghah Wa al-Tafsīr Wa al-Adab* (Kairo: Dār al-Ma'rifah, 1961),

Bertolak dari status “teks”, Nasr Hamīd Abū Zayd (selanjutnya disingkat Abū Zayd) memformulasikan konsepsi baru atas al-Qur'an. Teks adalah inskripsi diskursus bahasa ke dalam bentuk-bentuk jalinan penanda/ tanda dan petanda/ makna yang baku dan kaku. Jalinan kompleks tersebut termanifestasi dalam dan melalui semesta bahasa. Bahasa senantiasa dalam hubungan tarik ulur dengan budaya sebagai produsen sekaligus produknya. Bahasa mengandung konten budaya, sebab setiap bahasa lahir dari lokus dan tempo kultural tertentu. Pada setiap lokus dan tempo itu, budaya berinfiltrasi dan memproduksi bahasa. Empirisitas budaya-bahasa tersebut mengarahkan Abū Zayd pada konklusi epistemologisnya tentang al-Qur'an bahwa bahasa adalah produk budaya. Konsekuensinya, al-Qur'an adalah produk budaya.

Hipotesa epistemologis Abū Zayd mendapatkan penegasan teoritis dari Aksin Wijaya (selanjutnya disingkat Aksin) dalam “wajahnya” yang lebih purna. Dengan mengikuti logika *tasyakkul* (keterbentukan) Abū Zayd,² Aksin membongkar persembunyian kultural Arab dalam firman yang sekarang muslim labeli “mushaf ‘Utsmani”.³

“Al-Qur'an sebagai produk budaya”,⁴ adagium Abū Zayd dan “Al-Qur'an bercampur budaya Arab”,⁵ statemen Aksin merupakan

302–303.

² Nasr Hāmīd Abū Zayd, *Maḥmūd Al-Nass: Dirāsah Fī 'Ulūm al-Qur'an* (Beirut: al-Markaz al-Saqāfi al-'Arabī, 2014), 28.

³ Aksin membedakan “wahyu”, “al-Qur'an” dan “mushaf ‘Utsmani”. Wahyu menunjuk *kalām nafsi* Tuhan, al-Qur'an berarti firman Tuhan yang dioralkan ketika Nabi Saw mengajarkannya kepada sahabat, sedangkan mushaf ‘Utsmani adalah korpus resmi yang muslim baca saat ini. Baca Aksin Wijaya, *Arab Baru Studi Ulumul Qur'an: Memburu Pesan Tuhan Di Balik Fenomena Budaya* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2020), 103–104.

⁴ Nasr Hāmīd Abū Zayd, *Al-Nass, al-Sultab, al-Haqiqah: Al-Fikr al-Dīni Bayn Irādat al-Ma'rīfah Wa Irādat al-Haymanah* (Beirut: al-Markaz al-Saqāfi al-'Arabī, 1995), 87.

⁵ Aksin Wijaya, *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan: Kritik Atas Nalar Tafsir Gender*, 2nd ed. (Yogyakarta: Magnum Pustaka Utama, 2011), 13. Buku yang awalnya adalah tesis ini telah dicetak dalam tiga edisi. Edisi pertama dicetak oleh Safria Insania Press di Yogyakarta, pada 2004. Edisi kedua telah disebutkan di atas dan akan dijadikan rujukan utama tulisan ini. Edisi pertama dan kedua memakai judul yang sama. Adapun edisi ketiga mengalami perubahan sedikit pada judul. Edisi ketiganya bertajuk, Aksin Wijaya, *Menalar*

lokus perjumpaan konsepsional kedua belah pihak. Konsepsi demikian menyulut polemik teologis dengan beberapa akademisi muslim. Tawaran filosofis-linguistik bersambut tanggapan teologis-eskatologis; suatu kritik yang tidak akurat dan tidak adekuat. Pada saat yang sama, kritik tersebut tidak diimbangi dengan apresiasi akan kontribusi gagasan Abū Zayd dan Aksin dalam memvariasikan⁶ dan memprogresifkan pemikiran keislaman.⁷

Kritikus pertama atas pemikiran Abū Zayd adalah Muhammad ‘Imārah, pemikir yang memilih bertobat secara intelektual setelah sebelumnya tergabung dalam kubu Islam liberal. ‘Imārah mengaksentuasi dikotomi *muhkam-mutasyābih* dalam al-Qur’an dengan menegaskan intratekstualitas ayat-ayat; bahwa masing-masing ayat saling menjelaskan, sedangkan ayat-ayat *muhkam* menjadi pangkal dari seluruh penjelasan. Abū Zayd–tulis ‘Imārah–hendak menabrak demarkasi mapan antara dua tipe ayat tersebut. Abū Zayd memosisikan al-Qur’an sebagai buku historis yang seluruh maknanya secara multidimensional adalah produk historis Arab abad ke-7 M. Konklusi teoritis tersebut–tegas ‘Imārah–mengancam

Autentisitas Wahyu Tuhan: Kritik Atas Nalar Tafsir Gender (Yogyakarta: IRCiSoD, 2020).

⁶ Perbedaan dan pertentangan dalam pemikiran keislaman selayaknya diposisikan sebagai variasi, bukan kontradiksi. Baca Aksin Wijaya, “Islam Dalam Pusaran Tiga Peradaban: Pergulatan Islam Dengan Identitas Ke-Arab-an, Ke-Barat-an Dan Ke-Indonesia-An,” in *Berislam Di Jalur Tengah: Dinamika Pemikiran Keislaman Dan Keindonesiaan Kontemporer, Percikan Pemikiran Para Direktur Pascasarjana PTKIN Indonesia* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2020), 31.

⁷ Tiadanya apresiasi atas pemikiran dua akademisi ini di lingkungan Indonesia khususnya dari mayoritas akademisi muslim terkait dengan metodologi yang mereka gunakan, yaitu hermeneutika. Ach. Maimun mengklasifikasi penolakan terhadap hermeneutika kepada tiga. *Pertama*, argumen ideologis yang menekankan bias ideologis, konspiratif dan konfliktual alam pikiran Barat yang sejak silam sudah berselisih dengan pandangan dunia (*worldview*) Islam. *Kedua*, argumen teologis yang menitikberatkan ancaman hermeneutika terhadap sendi-sendir doktrinal dan dogmatis agama. *Ketiga*, argumen epistemologis yang menekankan tiadanya langkah operasional hermeneutika dalam membedah al-Qur’an, tidak seperti tafsir yang sudah menyediakan langkah-langkah mekanistik dan rigid. Baca Ach. Maimun, “Resistensi Terhadap Hermeneutika Dalam Kajian Al-Qur’an Di Indonesia: Pemetaan Varian Dan Kepentingan,” in *Dinamika Pemikiran Dan Kehidupan Beragama Di Indonesia* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2022), 87–95.

dimensi sakral, mapan, ajeg dan final dari agama.⁸

Meneruskan kritik 'Imārah, Fahmi Salim menampilkan empat sanggahan atas tesis historisitas al-Qur'an Abū Zayd.⁹ *Pertama*, QS. Al-Hijr [15]: 9 merupakan janji Tuhan akan keabadian al-Qur'an dan syariat yang dibawanya. Historisitas al-Qur'an Abū Zayd mendesakralisasi ajaran-ajaran Islam semata konstruks historis yang akan mengalami kondisi usang kemudian perubahan yang sama sekali baru. *Kedua*, berbenturan dengan teori ushul fiqih, ke-*ma'sūm*-an Nabi Saw meniscayakan eternalitas syariat Islam dan dimensi *mubkam* dari al-Qur'an, karena status teologis tersebut menjadikan proses pemahaman dan penafsiran Nabi Saw atas al-Qur'an selalu dalam pantauan, koreksi dan revisi dari Tuhan.¹⁰ Dengan demikian, teks al-Qur'an tidak dapat dipukul rata sebagai historis, subjektif dan relatif seperti yang dialamatkan Abū Zayd. Dalam ushul fiqih pula, terdapat kaidah bahwa pemaknaan audien (*sāmi'*) harus mengacu pada makna yang dikehendaki pembicara/*mutakallim* (Allah Swt dan Nabi Saw).¹¹

Ketiga, jika humanisasi al-Qur'an berimplikasi gradualitas, dinamisasi dan pragmatissitas penafsiran atas al-Qur'an dalam tesis Abū Zayd, maka yang demikian sukar terjadi. Pasalnya, konstruksi ontologis, epistemologis dan aksiologis Islam selama ini terbentuk melalui dialektika antara bunyi literal al-Qur'an dan dinamika sejarah. Mengabaikan sisi final dari al-Qur'an menafikan pembentukan pemahaman dinamis dan historis, karena kehilangan landasan dan acuan proyeksi dan prospeksi ke depan. *Keempat*, bertentangan dengan berbagai dalil tentang keharusan meneladani Nabi Saw, historisitas Abū Zayd menegaskan kerangka acuan dalam meneruskan

⁸ Muhammad 'Imārah, *Al-Tafsīr al-Māriksī Lī al-Islām* (Kairo: Dār al-Syurūq, 1968), 60–61.

⁹ Fahmi Salim, *Kritik Terhadap Studi Al-Qur'an Kaum Liberal* (Jakarta: Gema Insani, 2010), 314–337.

¹⁰ Wahbah al-Zuhaylī, *Usūl Al-Fiqh al-Islāmī*, vol. 2 (Beirut: Dār al-Fikr, 1986), 1063.

¹¹ Syihāb al-Dīn Abū al-'Abbās Ahmad al-Qarāfī, *Tanqīh Al-Fusūl Fī 'Ikhtisār al-Mabsūl Fī al-Usūl* (Beirut: Dār al-Fikr, 2004), 20.

tintah beliau, karena mendekonsekrasi al-Qur'an dan memprioritas subjektifitas sebagai kodrat teks dan penafsiran.¹²

Henry Shalahuddin—salah satu kritikus Abū Zayd dan pengikutnya—membantah anggapan Abū Zayd—bahwa jika wahyu termanifestasi dalam sejarah, maka dia tunduk pada aturan sejarah—dengan mengandalkan doktrin teologis. Secara teologis, Tuhan itu Maha Kuasa, sehingga tidak mungkin firman-Nya tunduk pada aturan sejarah dan tidak mungkin bercampur dengan produk sejarah.¹³

Argumen yang sama disampaikan oleh Quraish Shihab dan Muzayyin. Menurut Quraish Shihab, pandangan mengenai al-Qur'an harus mengikuti kesepakatan sejumlah pakar yang diakui otoritasnya. Sebab, melenceng dari kesepakatan ini berarti melanggar sabda Nabi Saw tentang larangan menafsirkan al-Qur'an menggunakan *ra'y* (menurut tafsir yang populer berarti hawa nafsu).¹⁴ Lebih lanjut, jika al-Qur'an adalah produk budaya, maka—tegas Quraish Shihab—seharusnya orang-orang Arab saat itu bahkan seluruh manusia saat sekarang sanggup membuat al-Qur'an tandingan. Akan tetapi secara faktual hal itu tidak pernah terjadi sekaligus secara skriptural ditegaskan oleh tantangan al-Qur'an sendiri dalam QS. Al-Baqarah [2]: 23 dan beberapa ayat lain yang semakna.¹⁵

Muzayyin membantah status “produk budaya” dengan dua poin. *Pertama*, dia mengutip QS. Al-Taubah [9]: 84 yang berintikan larangan Nabi Saw mensalati jenazah orang munafik. Menurut Muzayyin, ayat ini menegaskan bahwa al-Qur'an tidak menyesuaikan diri dengan budaya Arab atau lebih jelasnya bukan produk budaya. *Kedua*, jika al-Qur'an

¹² Fahmi Salim, *Tafsir Sesat: 58 Esai Kritis Wacana Islam Di Indonesia* (Jakarta: Gema Insani, 2013), 260.

¹³ Henry Shalahuddin, *Al-Qur'an Dibujat* (Jakarta: Al-Qalam, 2007), 130 dan seterusnya.

¹⁴ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi Dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan, 1996), 602–603.

¹⁵ Ika Febriyani, “Kritik M. Quraish Shihab Terhadap Pemikiran Nashr Hamid Abu Zayd Tentang Al-Qur'an Sebagai Produk Budaya” (Skripsi, UIN Wali Songo, 2016), 98.

adalah produk budaya, maka itu berarti al-Qur'an adalah hasil kerja sama beberapa orang secara multidimensional, baik politik, ekonomi, tradisi dan lain sebagainya. Kesimpulan itu tidak tepat, karena—lanjut Muzayyin—al-Qur'an bukan kelanjutan dari suatu budaya, melainkan membawa budaya baru guna menantang budaya yang sudah ada.¹⁶

Beberapa kritik di atas terperangkap dalam paradigma yang tidak tepat sasaran dalam hubungannya dengan paradigma gagasan al-Qur'an sebagai produk budaya. Hal itu berdasarkan dua poin berikut. *Pertama*, kritik di atas bernuansa teologis, yaitu masih dalam paradigma al-Qur'an sebagai kitab suci, sementara gagasan al-Qur'an sebagai produk budaya bertolak dari paradigma filosofis-linguistik. Paradigma terakhir memandang al-Qur'an dari sisi statusnya sebagai teks, terlepas dari anggapan muslim mengenai statusnya sebagai kitab suci, karena anggapan demikian adalah intersubjektif (masih terbatas pada kalangan muslim berikut keyakinan mereka). Sebaliknya, paradigma filosofis-linguistik membaca al-Qur'an secara lebih luas, yaitu sebagai teks, karena memang baik muslim maupun non-muslim akan sepakat mengenai ke-teks-an al-Qur'an. Jadi, paradigma ini tidak berurusan dengan anggapan intersubjektif, namun mencoba membaca al-Qur'an secara objektif, yaitu bahwa statusnya adalah benar-benar teks.

Kedua, kritik di atas mengidap *argumentum ad populum*, kecacatan bernalar, karena mendasarkan kebenaran pada suara mayoritas.¹⁷ Disebut demikian, karena mayoritas—atau bahkan seluruh—muslim meyakini secara intersubjektif bahwa al-Qur'an adalah kitab suci yang tentunya suci dari berbagai hal yang tidak ilahi. Kebenaran tidak berhubungan dengan jumlah manusia yang mengakuinya, melainkan tergantung pada seberapa koheren dan koresponden antara data dengan fakta. Data al-Qur'an sebagai produk

¹⁶ Muzayyin, "Kritik Terhadap Konsep Tanzil Nasr Hamid Abu Zayd Dan Implikasinya Terhadap Status Al-Qur'an," *Tajdid* 17, no. 2 (Juli 2018): 171–173.

¹⁷ Bo Bennett, *Kitab Anti Bodoh: Terampil Berpikir Benar Terhindar Dari Cacat Logika Dan Sesat Pikir* (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2015), 62.

budaya dalam arti keterpengaruhannya, interaksi dan interrelasinya dengan budaya Arab adalah data yang tidak bertentangan dengan fakta bahwa kenyataan historisnya memang demikian.

Tidak adanya akurasi kritik terhadap gagasan al-Qur'an sebagai produk budaya (Abū Zayd) dan bercampur dengan budaya Arab (Aksin) karena kekeliruan menentukan paradigma keduanya sekaligus paradigma apa yang sesuai untuk mengkritik keduanya. Gagasan dua pemikir ini bertolak dari paradigma strukturalis yang mengandaikan kesinambungan tanda dan tinanda atau sesuai topik artikel ini, antara bahasa dan budaya. Paradigma ini sebenarnya sudah digugat oleh paradigma poststrukturalis yang justru menafikan kesinambungan tersebut. Di antara pemikiran poststrukturalis, dekonstruksi merupakan gagasan yang paling radikal sekaligus kompatibel untuk membantah pemikiran Abū Zayd dan Aksin Wijaya.

Dekonstruksi secara sederhana bisa dipahami sebagai radikalisme filsafat bahasa. Para pemikir sebelum Derrida, pencetus dekonstruksi, masih mempertahankan kejelasan makna yang direpresentasikan oleh tanda. Dekonstruksi membubarkan semua itu, bahkan membubarkan pertentangan dua hal yang dianggap mapan.¹⁸ Tidak heran, F. Budi Hardiman menyebut dekonstruksi sebagai hermeneutika radikal sebagaimana akan penulis bahas di bawah ini.

Artikel ini berseberangan secara epistemologis dengan penelitian-penelitian sebelumnya yang merespon pandangan kedua tokoh di atas berdasarkan paradigma teologis. Artikel ini bertolak dari paradigma yang sama dengan titik berangkat Abū Zayd dan Aksin, yaitu filsafat bahasa. Menggunakan dekonstruksi, penulis mencoba mengkritisi keduanya, namun bukan dalam rangka menolak total sumbangsih kedua belah pihak terhadap khazanah al-Qur'an.

¹⁸ F. Budi Hardiman, *Seni Memahami Hermeneutik Dari Scheleirmacher Sampai Derrida* (Yogyakarta: Kanisius, 2015), 277–307.

Di sisi lain, penulis mengakomodir pola pikir apresiasi-kritik yang dikembangkan Aksin dari pemikiran Faisal Ismail.¹⁹ Pola pikir ini memosisikan pemikiran yang hendak dikritisi sebagai “lawan” dalam berdiskusi sekaligus sebagai “kawan” dalam bertukar gagasan.²⁰ Menggunakan pola pikir tersebut, penulis akan menghadirkan kontribusi Abū Zayd dan Aksin dalam memprogresifkan penafsiran terhadap al-Qur'an.

Kerangka Teoritis

Dekonstruksi Derrida²¹ sukar didefinisikan, sebab Derrida menolaknya diafiliasikan dengan teori, filsafat, doktrin, metode dan lain sebagainya. Meski demikian, Derrida menyebut dekonstruksi sebagai apa yang terjadi, jika itu terjadi; apa yang dia lakukan dan apa yang terjadi bersamanya.²² Pada poin ini, dekonstruksi adalah peristiwa, suatu gambaran

¹⁹ Selengkapnya baca Aksin Wijaya, *Visi Pluralis-Humanis Islam Faisal Ismail* (Yogyakarta: Dialektika, 2016).

²⁰ Faisal Ismail, *Pijar-Pijar Islam: Pergumulan Kultur Dan Struktur* (Yogyakarta: Lesfi, 2004), 23 dan 243.

²¹ Jacques Derrida, seorang keturunan Yahudi, lahir pada 15 Juli 1930 di El-Biar, daerah yang cukup terpencil di negara Aljazair. Pada 1949, Derrida pindah ke Prancis guna melanjutkan pendidikan. Pada 1952, ia resmi tercatat sebagai pelajar di Ecole Normal Superiure (ENS), sekolah bergengsi besutan Michel Foucault dan Louis Althusser, dua pemikir besar Prancis kala itu. Pada 1960, Derrida direkrut sebagai dosen di Universitas Sorbonne. Empat tahun selanjutnya, Derrida mengajar di ENS selama 20 tahun, terhitung dari 1964 sampai 1984. Derrida meraih gelar doktor pada usia 50 tahun, bertepatan pada putaran kalender 1980, dengan disertasi bertajuk, “The Time of a Thesis: Punctuations”. Pada 1986, enam tahun setelah resmi bergelar doktor, Derrida diangkat sebagai guru besar (professor) humaniora di universitas California, Irvine. Sebelum dinobatkan sebagai doktor dan professor, Derrida telah mengawali reputasinya sebagai filsuf besar dunia pada 1966. Pada tahun tersebut, Derrida menyampaikan ceramah prestisius di konferensi strukturalisme yang bertempat di universitas John Hopkins, Baltimore. Teks ceramah dimaksud berjudul, “Structure, Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences”. Singkat sejarah, pada 2003, Derrida didiagnosis menderita kanker hati. Derrida akhirnya meninggal dunia, bertitimpangsa 9 Oktober 2004, pada Sabtu dini hari. Baca Muhammad Al-Fayyadl, *Derrida* (Yogyakarta: LKiS, 2005), 2–6.

²² Jacques Derrida, *Limited Inc* (Evanston: Northwestern University Press, 1988), 141.

dekriptif-filosofis, bukan gagasan preskriptif layaknya teori, metode dan lain seumpamanya. Dengan demikian, maka dekonstruksi—dalam konteks artikel ini—adalah peristiwa permainan dan seni mempermainkan tanda. Setidaknya inilah dua kata kunci tentang dekonstruksi. Disebut peristiwa permainan tanda, karena tanda tidak bisa dibatasi pada kehendak pembicara/penulis dan pembaca/pendengar. Disebut seni mempermainkan tanda, karena setelah menyadari bahwa tanda memiliki kodrat seperti itu, maka dekonstruksi mengajak kita untuk membaca berdasarkan peristiwa dimaksud.

Secara lebih detail, dekonstruksi memuat beberapa kata kunci spekulatif-teoritis. *Pertama*, kata kunci paradigmatis yang menjelaskan lapangan cara kerja dekonstruksi, yaitu metafisika, logosentrisme dan oposisi-binner. Metafisika oleh Derrida ditujukan pada tradisi panjang sejarah Barat yang berambisi terhadap suatu entitas yang pejal, ajeg, mapan, final dan konklusif. Metafisika Barat menjangkarkan diri pada *eidōs* (bentuk dan dasar), *arche* (asal), *telos* (tujuan) dan lain sebagainya.²³ Logosentrisme (berpusat pada logos) merupakan hasil dan proyeksi prospektif Barat setelah menyingkirkan mitos. Logosentrisme bagi Derrida adalah sistem pemusatan makna, alam pikiran, benak, sukma, cara pandang dan lain seterusnya.²⁴ Oposisi-binner adalah karakter peradaban Barat yang memilah dan memisah beberapa entitas sebagai bertentangan,²⁵ benar-salah (*true-false*), bermakna-tidak (*meaningfull-meaningless*), logos-mitos, rasional-irrasional dan lain-lain.

Tiga konsep radikal di atas mengendap dalam pembacaan Abū Zayd dan Aksin terhadap al-Qur'an sebagaimana akan diperjelas pada bagian berikutnya. Pada tahap prosedural selaku kelompok term kunci

²³ Jacques Derrida, *Writing and Difference*, terj. ke bahasa Inggris oleh Alan Bass (Chicago: University of Chicago, 1978), 353.

²⁴ Madan Sarup, *Panduan Pengantar Untuk Memahami Postrukturalisme & Posmodernisme* (Yogyakarta: Jalasutra, 2008), 52–53.

²⁵ Sarup, *Panduan Pengantar Untuk Memahami Postrukturalisme & Posmodernisme*, 54.

kedua, dekonstruksi mengenalkan beberapa konsep-konsep filosofis-praksis sebagai berikut. *Iterability* adalah aspek elastis dari bahasa yang memungkinkannya dapat hadir di berbagai situasi dan kondisi sekalipun terlepas dari konteks semula.²⁶ *Trace* merupakan jejak makna dari relasi tanda-makna yang berdiri sendiri. Terdapat korelasi tidak terbaca dan tidak tersadari dari setiap konsep dengan konsep-konsep lain, dari setiap makna dengan makna-makna lain dan dari setiap tanda dengan tanda-tanda lain.²⁷

Dissemination yaitu keteruraian, keterceraian, ke-mencair-an dan ketersebaran tanda dengan tanda-tanda lain yang disalahpahami sebagai makna. Dekonstruksi menolak kehadiran makna. Makna sejatinya adalah tanda yang dipertautkan dengan suatu tanda. Pertautan itu berlangsung tanpa henti dan tanpa hingga.²⁸ Apa yang selama ini disebut makna adalah efek dari sistem pembedaan dalam bahasa, bukan karena makna adalah entitas berdikari yang berlokasi di luar bahasa. *Sous rature* ialah penyilangan term karena kehilangan adekuasi dan akurasi mewakili pengertian dan referensinya, namun masih memiliki sedikit porsi representasional.²⁹

Aporia adalah dilema, kontradiksi dan paradoks logis bahasa yang mendistorsi hierarki, struktur dan relasi pemaknaan.³⁰ *Supplement* yaitu potensialitas kehadiran makna baru yang sama sekali di luar daya jangkauan probabilitas hubungan tanda dan makna.³¹ Konsekuensi dari segenap fenomena praksis-filosofis di atas ialah *undeceability* yaitu tidak adanya kementerian makna-tanda, petanda-penanda, bentuk-isi,³² sehingga

²⁶ Jacques Derrida, *Margins of Philosophy* (Chicago: The Harvester Press, 1982), 318.

²⁷ Jacques Derrida, "Living On," in *Deconstruction and Criticism* (London dan Henley: Routledge dan Kegan Paul Ltd, 1979), 89–90.

²⁸ Jacques Derrida, *Of Grammatology* (Baltimore dan London: The John Hopkins University Press, 1976), lxxv.

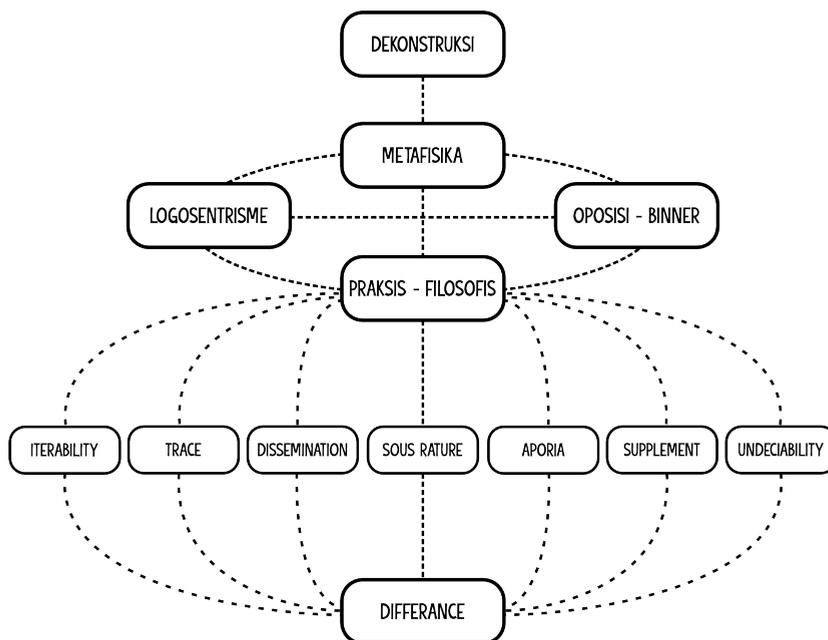
²⁹ Sarup, *Panduan Pengantar Untuk Memahami Postrukturalisme & Posmodernisme*, 46.

³⁰ Paul de Man, "Rhetoric and Aporia," in Peter V. Zima (ed.) *Deconstruction and Critical Theory* (London dan New York: Continuum, 2002), 95.

³¹ Jacques Derrida, *Dissemination* (London: The Athlone Press, 1981), xiii.

³² M.H. Abrams dan Geoffrey Galt Harpham, *A Glossary of Literary Terms*

menghasilkan puncak dari dekonstruksi, yaitu *differance*; penundaan makna sekaligus persebarannya tanpa henti dalam cakrawala bahasa.³³ Hal demikian dalam khazanah ke-Qur'an-an berfungsi menghentikan otoritarianisme penafsiran.³⁴ Dekonstruksi sebagai pisau analisis akan penulis tempatkan di bawah pendekatan kritik-apresiasi dalam menanggapi pemikiran Abū Zayd dan Aksin Wijaya tentang al-Qur'an. Bagan berikut akan menerangkan secara padat kerangka teori di atas.



Jalinan garis konseptual pada bagan di atas menunjukkan bagaimana dekonstruksi berkorelasi dengan berbagai konsep praksis-filosofisnya. Garis koordinasi menegaskan tidak adanya hierarki dalam dekonstruksi, karena filsafat bahasa ini hendak melawan struktur dalam dunia pemikiran

(Wadsworth: Cengage Learning, 2012), 78.

³³ Derrida, *Margins of Philosophy*, 9.

³⁴ Otoritarianisme adalah mengunci teks pada satu makna. Baca Khaled M. Abou el-Fadl, *Speaking in God's Name: Authority, Islamic Law and Women* (England: Oneworld Oxford, 2003), 93. Otoritarian mendapuk diri sebagai pusat lalu memaksa *liyan* (pihak lain) masuk dalam kerangkanya. Baca Goenawan Mohamad, *Pada Masa Intoleransi* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2017), 200.

Barat. Tidak adanya keajegan struktural dekonstruksi dengan segenap konsep filosofisnya akan penulis arahkan dengan pendekatan kritik-apresiasi. Sengaja tidak penulis letakkan lokasi pendekatan ini dalam bagan, lantaran dekonstruksi membuka ruang dari berbagai sisi, sehingga sukar memosisikan pendekatan tersebut secara lokasional. Meski demikian, absurditas lokasionalnya memungkinkan pendekatan ini bergerak secara fleksibel dalam horizon dekonstruksi.

Pertautan Ideologis dalam Biografi Intelektual Aksin Wijaya dan Nasr Hāmid Abū Zayd

Intelektualitas Abū Zayd terbentuk di dua lembaga yang berdekatan secara ideologis, yaitu Universitas Kairo dan Universitas Pennsylvania. Kedekatan ini dilihat dari suasana sosio-politik Timur Tengah saat itu yang sedang dalam proses pencarian jati diri. Dialektika Timur-Barat atau Islam dan Barat merupakan latar belakang diskursif di balik pembentukan nalar dan gagasan Abū Zayd.³⁵ Universitas Kairo sejak awal berdirinya mengemban visi-misi modernis, sehingga kerap mendatangkan akademisi orientalis.³⁶

Tahun 1968 adalah awal mula Abū Zayd meniti studi akademik jenjang sarjana dan diselesaikannya pada 1972. Pada 1976, dia menyelesaikan jenjang S2. S1 dan S2 dia tempuh di Universitas Kairo. Adapun tesisnya berjudul, “*Qadiyyat al-Majāz fī al-Qur’ān ‘inda al-Mu’tazilab*”.³⁷ Pada tahun 1981, dia berhasil menyelesaikan pendidikan doktoral di universitas yang sama.

³⁵ Menjawab benturan peradaban itu, muncul tiga orientasi pemikiran keislaman, yaitu ideal-totalistik, transformatif dan reformis. Abū Zayd masuk dalam jajaran ketiga. Baca Issa J. Boullata, *Dekonstruksi Tradisi: Gelegar Pemikiran Arab Islam* (Yogyakarta: LKiS, 2002), 117–118.

³⁶ Donald Malcolm Reid, “Cairo University and the Orientalists,” *International Journal of Middle East Studies* 19, no. 1 (February 1987): 19.

³⁷ Rino Ardiansyah, “Kritik Naṣr Hāmid Abū Zayd Terhadap Konsep Sunnah Imām Al-Syāfi’ī”, *Skripsi* (UIN Syarif Hidayatullah, 2018), 36–38.

Penelitian doktoralnya ia lanjutkan melalui beasiswa di Institute of Middle Eastern Studies, Universitas Pennsylvania, Philadelphia, Amerika Serikat selama 1978-1980. Artinya, sebelum hijrahnya ke Amerika, Abū Zayd sudah membawa cikal-bakal pemikiran reformis yang sebagiannya ia dapatkan dari akademisi orientalis. Modal pemikiran reformis tersebut tentu bersublimasi selama dia mengenyam pendidikan doktoral di Amerika sebagai kolega Eropa dalam memodernisasi dunia.

Karya Abū Zayd dalam berbagai bentuk, entah buku atau artikel berjumlah 29. Di antaranya ialah *Mafhūm al-Nass: Dirāsab fi ‘Ulūm al-Qur’ān; al-Nass, al-Sultab, al-Haqīqah, al-Imām al-Syāfi’i wa Ta’sīs al-Aydiyūlijīyyah al-Wasatiyyah* dan *Naqd al-Khitāb al-Dīnī*.³⁸ Empat buku tersebut akan menjadi rujukan utama dalam tulisan ini.

Kontroversialitas Abū Zayd mencuat pasca pengajuannya untuk menjadi Guru Besar/Professor (*Ustāẓ*) pada Mei 1992. Tujuh bulan setelah pengajuannya, yakni 16 Desember 1992, Abū Zayd diperkarakan secara intelektual dan doktrinal.³⁹ ‘Abd al-Sabūr Syāhin, selaku salah satu anggota

³⁸ Nasr Hāmid Abū Zayd lahir di desa Qahāfah, dekat kota Tanta, Mesir, pada putaran kalender 10 Juli 1943 M. Nama *Nasr* disematkan orang tuanya sebagai harapan supaya dia kelak membawa kemenangan dalam melawan musuh-musuhnya. Harapan ini ditengarai oleh situasi Perang Dunia II saat itu (1939-1945). Abū Zayd muda hidup dalam keluarga yang religius. Ayahnya merupakan aktivis *al-Ikhwān al-Muslimūn*, organisasi umat Islam militan, besutan Hasan al-Bannā. Semenjak usia 4 tahun, dia belajar menghafal al-Qur’an di *Kuttāb*, lembaga pendidikan dasar berbasis Islam. Selama 8 tahun belajar di sana, dia berhasil menuntaskan hafalan al-Qur’an, bertepatan pada usia 12 tahun. Dari situ, dia sering dipanggil “*Syayekh Nasr*”. Sekolah dasar dan sekolah menengah diselesaikannya di Tanta pada 1960. Pada tahun 1972, dia kemudian berprofesi sebagai teknisi elektronik di Organisasi Komunikasi Nasional di Kairo. Saat menginjak umur 21 tahun (tepatnya 1964), dia menunjukkan ketertarikan pada kritik sastra. Terbukti, dia memublikasikan beberapa karyanya dalam jurnal *al-Adab* yang dibidani oleh Amin al-Khūlī. Salah satu tulisannya di jurnal itu bertajuk, “*Hawl Adab al-Ummāl wa al-Fallāhīn*” (Seputar Sastra Pekerja dan Petani) dan “*Azmat al-Aghniyah al-Misriyyah*” (Krisis Lagu Mesir). Baca Muhammad Alfian, “Hermeneutika Nasr Hamid Abu Zayd,” *Jurnal Islamika: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman* 18, no. 1 (June 2018): 30-40.

³⁹ Tidak berhenti di situ, Abū Zayd dituduh murtad, bahkan dipaksa menceraikan istrinya, karena Islam dominan menganut doktrin keharaman non-muslim menikahi muslimah. Dia bersama sang istri, Dr. Ibtihāl Ahmad Kamāl Yūnis melarikan diri ke Belanda. Di sana, dia diangkat sebagai professor tamu dalam bidang *Islamic Studies* pada

Majelis Pertimbangan Akademik (*Muqarrir*) menilai karya-karya Abū Zayd telah keluar dari tapal batas keimanan. Karya yang diajukan oleh Abū Zayd sebagai bahan pertimbangan menyabet gelar professor adalah *al-Imām al-Syāfi'ī wa Ta'sīs al-Aydiyūlijyyah al-Wasatiyyah* dan *Naqd al-Khitāb al-Dīmī*.

Sementara itu, Aksin Wijaya⁴⁰ menempuh pendidikan magister dan doktoralnya di instansi yang cenderung inklusif terhadap kajian orientalis. Pada aspek ini, Aksin menyerupai Abū Zayd baik dari segi “ideologi” instansi. UIN Sunan Kalijaga sejak kepemimpinan Amin Abdullah sekaligus penanda transisi Sunan Kalijaga dari IAIN kepada UIN mengemban misi kajian ilmiah terhadap Islam dan agama pada umumnya. Amin mengagendakan dialog egalitarian antara tiga peradaban; peradaban Islam yang berlabel peradaban teks (*hadārat al-nas*), peradaban filsafat (*hadārat al-falsafah*) dan peradaban saintifik (*hadārat al-'ilm*).⁴¹ Sintesa trikotomi peradaban ini merupakan perpanjangan tangan periode ilmu Kuntowijoyo yang hendak mengalihkan muslim dari kesadaran normatif menuju kesadaran ilmiah objektif.⁴²

26 Juli 1995. Pada 27 November 2000, dia dinobatkan sebagai guru besar di universitas Leiden. Baca Alfitri, “Studi Al-Qur'an Kontemporer: Telaah Atas Hermeneutik Qur'an Nashr Hamid Abu Zayd,” *Millah* 1, no. 1 (Agustus 2002): 50-60.

⁴⁰ Lahir di dusun Lang-langgher, desa Cangkreng, kecamatan Lenteng, kabupaten Sumenep, provinsi Jawa Timur pada 1 Juli 1974. Pendidikan dasarnya ditempuh di desa kelahirannya. Pendidikan menengahnya ditempuh di PP. Annuqayah, salah satu pesantren terbesar di kabupaten Sumenep. Memasuki bangku SLTA, Aksin belajar di Madrasah Aliyah Program Khusus (MAPK) Jember. Singkat kisah, bertepatan pada 11 Desember 2021, Aksin dikukuhkan sebagai Guru Besar atau Professor di bidang Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir di almamaternya, IAIN Ponorogo. Orasi ilmiah yang disampaikan berjudul, *Menghadirkan Pesan Al-Qur'an yang Bermakna*. Hingga kini, Aksin telah menghasilkan 14 buku, 6 buku terjemahan, 5 antologi bersama dan 38 artikel jurnal. Total jumlah karyanya dalam berbagai bentuk adalah 63 karya. Baca Aksin Wijaya, “Menghadirkan Pesan Al-Qur'an Yang Bermakna: Dari Epistemologi Ke Aksiologi” (Orasi Ilmiah presented at the Rapat Senat Terbuka Pengukuhan Guru Besar dalam Bidang al-Qur'an dan Tafsir, IAIN Ponorogo, 2021), 70–72.

⁴¹ M. Amin Abdullah, *Islamic Studies Di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pusaka Pelajar, 2006), 405.

⁴² Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi* (Yogyakarta: Mizan, 1991), 345.

Di tengah iklim diskursif tersebut, Aksin meneruskan jenjang S2 pada Program Studi Agama dan Filsafat, Fakultas Ushuluddin. Pendidikan doktoralnya ditempuh di kampus yang sama dengan konsentrasi Studi Islam. Sebelumnya, Aksin menyelesaikan jenjang S1 dia tempuh di dua kampus yang berbeda; Universitas Islam Jember (UIJ), Fakultas Hukum dan Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Jember (kini sudah menjadi UIN K.H. Ahmad Shiddiq [UINKHAS]), Jurusan al-Ahwal al-Syakhsiyah, Fakultas Syari'ah.

Sebagaimana Abū Zayd menuai polemik hingga persekusi teologis, Aksin mengalami perkara serupa pasca penerbitan tesisnya sebagai buku, *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan: Kritik atas Nalar Tafsir Gender*. Tidak separah Abū Zayd yang harus henggang dari tanah air, Aksin dituduh murtad hingga dicoret namanya dari barisan Ikatan Alumni Annuqayah (IAA), pesantrennya dulu saat menempa pendidikan SLTP. Ketika awal-awal menjadi dosen di STAIN Ponorogo, Aksin sempat dilarang mengajar. Hanya saja, dia berhasil mempertanggungjawabkan bukunya di depan sidang kiai Ponorogo.

Aksin telah menghasilkan 63 karya dalam berbagai bentuk. Di antaranya ialah *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan: Kritik atas Nalar Tafsir Gender* dan *Arab Baru Studi Ulumul Qur'an: Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya*. Dua buku tersebut merupakan rujukan utama artikel ini.

Konsepsi Nasr Hāmid Abū Zayd dan Aksin Wijaya tentang Al-Qur'an

Manifestasi firman Tuhan yang merupakan *parole* (bahasa supranatural dan khas) Tuhan ke dalam *langue* Arab meniscayakan keterpengaruhannya terjemahan imanental ini oleh sistem budaya. Resiprokalitas dengan serta reduksi bahkan distorsi oleh budaya bersifat niscaya pasca firman Tuhan menjelma lafal-lafal manusia. Dalam hal itu, Abū Zayd melabeli al-Qur'an sebagai produk budaya (*al-muntaj al-Saqāfi*). Abū Zayd menulis:

إذا كانت العلامات اللغوية لا تحيل إلى الواقع الخارجي الموضوعي إحالة مباشرة، ولكنها تحيل إلى ((التصورات)) و ((المفاهيم)) الذهنية القارة في وعي الجماعة - وفي لا وعيها كذلك - فمعنى ذلك أننا مع اللغة في قلب ((الثقافي)). والثقافي وإن كان يتجلى في أكثر من مظهر - كالأعراف والتقاليد وأنماط السلوك والاحتفالات الشعائرية والدينية والفنون - فإن اللغة تمثل النظام المركزي الذي يعبر عن كل المظاهر الثقافية.⁴³

Jika tanda-tanda bahasa tidak menunjuk fakta luar yang objektif secara langsung, namun menunjuk konsep dan pemahaman benak yang bersemayam dalam kesadaran masyarakat-pun juga dalam ketidaksadaran mereka-maka itu berarti bahwa kita bersama bahasa berada dalam jantung budaya. Dengan demikian, meskipun bahasa nampak dalam berbagai tampilan-seperti adat, tradisi, tipe perilaku, perayaan ritual dan religi serta seni-maka bahasa sebenarnya merupakan sistem pusat yang mengungkap seluruh penampakan budaya.

Dari pijakan argumen itu, Abū Zayd pada halaman selanjutnya meneruskan:

النص القرآني يستمد مرجعيته من ((اللغة)) لكنه كلام في اللغة، قادر على تغييرها. وإذا انتقلنا إلى ((الثقافة)) - مدلول اللغة - قلنا إن القرآن ((منتج ثقافي))....⁴⁴

Teks al-Qur'an mengambil rujukannya dari bahasa (*langue*), tetapi ia adalah *parole* dalam *langue*, yang mampu mengubahnya.⁴⁵ Apabila kita

⁴³ Nasr Hāmid Abū Zayd, *Al-Nass, al-Sultab, al-Haqiqah: Al-Fiker al-Dimi Bayn Iradat al-Ma'rifah Wa Iradat al-Haymanah* (Beirut: al-Markaz al-Saqāfi al-'Arabī, 1995), 30. Untuk edisi Indonesia, baca Nasr Hāmid Abū Zayd, *Teks Otoritas Kebenaran* (Yogyakarta: LKiS, 2012).

⁴⁴ Zayd, *Al-Naṣṣ, al-Sulṭab, al-Ḥaqīqah: Al-Fiker al-Dīmī Bayn Iradat al-Ma'rifah Wa Iradat al-Haymanah*, 87.

⁴⁵ *Langue* dan *parole* adalah istilah rintisan Ferdinand de Saussure. *Langue* adalah sistem bahasa suatu komunitas, sedangkan *parole* adalah gaya khas seseorang dalam memakai sistem bahasa komunitasnya. Selengkapnya baca Jonathan Culler, *Saussure*, terj. Rochayah dan Siti Suhayati (Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa

beralih pada budaya—selaku tinanda bahasa—maka kami menyatakan sesungguhnya al-Qur'an adalah produk budaya.

Di pihak lain, Aksin menegaskan bahwa pemikirannya tentang al-Qur'an adalah kombinasi pemikiran beberapa tokoh. Dia mencatat:

Berdasarkan telaah pustaka ini, dalam buku ini penulis akan menampilkan ulang, menegaskan dan mendekonstruksi konsepsi wahyu, terutama mengenai dua hal. *Pertama*, aspek ontologis wahyu. Pada aspek ini penulis akan menampilkan ulang perdebatan klasik tentang wahyu sehingga kita dapat mengetahui status wahyu menurut pemikir klasik. Selain itu, penulis juga akan menampilkan konsepsi wahyu menurut ketiga pemikir kontemporer, Izutsu, Nasr Hamid, dan Muhammad Arkoun. Dalam konteks ini, penulis akan melakukan penegasan, terutama pada sisi kesamaan dan akan mengkritik pada sisi perbedaan ketiganya dengan penulis. *Kedua*, menyangkut otentisitas pesan Tuhan, baik ketika pesan itu telah dibahasakan ke dalam *langue* Arab dalam bentuk lisan maupun setelah dibukukan ke dalam Mushaf Utsmani.⁴⁶

Aksin tidak berposisi sebagai komunikan pasif Abū Zayd, tetapi juga mengambil inspirasi gagasannya dari sejumlah pemikir reformis. Hanya saja, topografi konsepsionalnya tentang al-Qur'an berhutang besar pada Abū Zayd, meski dia mencoba meradikalkan relasi al-Qur'an-budaya Arab. Dengan gamblang, Aksin kemudian menegaskan:

Menyusupnya budaya Arab melalui keyakinan umat Islam terhadap konsep wahyu ini berpengaruh terhadap esensi dan eksistensi pemikiran Islam. Budaya Arab itu menyelinap ke dalam pemikiran Islam melalui bahasa Arab, sedang budaya Arab yang dominan menyelinap itu adalah budaya Arab badui. Mengapa? Itu tidak lain, karena sistem bahasa Arab yang umum digunakan lahir dari masyarakat badui atau yang dikenal *Arab*, sebuah masyarakat primitif Arabia yang

Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1996), 17–22. Saussure dan Charles Sander Pierce adalah dua tokoh perintis semiotika (ilmu tentang tanda). Baca Ali Imron, *Semiotika Al-Qur'an: Metode Dan Aplikasinya Terhadap Surat Yusuf* (Yogyakarta: Teras, 2011), 16.

⁴⁶ Wijaya, *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan: Kritik Atas Nalar Tafsir Gender*, 13.

ada kala wahyu Tuhan turun, yang hidup sangat sederhana dan terbelakang, baik dari sisi ekonomi, sosial ekonomi maupun ilmu pengetahuan. Dan bahasa Arab murni, yang menjadi representasi bahasa Arab resmi adalah bahasa Arab badui yang masih steril dari percampuran dengan bahasa luar. Kesederhanaan hidup masyarakat Arab badui membuat kandungan bahasa Arab yang dijadikan media komunikasi juga sederhana. Kesederhanaan budaya Arab badui juga berpengaruh terhadap gaya retorika Mushaf Utsmani. Kenikmatan surgawi acap kali digambarkan dengan kenikmatan duniawi. Sesuatu yang mengandung rasa nikmat di dunia pasti ada di surga. Mushaf Utsmani (Al-Qur'an), misalnya, menggambarkan surga penuh dengan bidadari yang cantik-cantik dan susu yang lezat. Penggambaran ini tentu saja disesuaikan dengan kesederhanaan kehidupan dan pola pikir masyarakat Arab badui.⁴⁷

Kutipan di atas menampilkan koherensi pandangan antara kedua tokoh. Abū Zayd memberi umpan berupa status al-Qur'an sebagai produk budaya, Aksin menyambutnya dengan lebih tegas menyebut al-Qur'an diselundupi budaya Arab. Perjumpaan ideasional kedua belah pihak mengenai posisi al-Qur'an di hadapan budaya Arab merupakan titik berangkat keduanya dalam memformulasikan konsep-konsep teoritis dan menawarkan preskripsi penafsiran ke depan.

Apabila ditinjau secara paradigmatis, Abū Zayd dan Aksin hendak mengalternasi konstruk epistemologis tandingan atas khazanah al-Qur'an klasik. Dua kutub epistemologis ini bertemu pada aras filosofis yang sama, yaitu adanya struktur yang melingkupi al-Qur'an dan proses penafsiran. Secara differensial, dua kutub tersebut menata fondasi-fondasi epistemologis yang berseberangan.

Tafsir historis merupakan label dan karakter tawaran pemikiran Abū Zayd dan Aksin. Epistemologi ini menempatkan al-Qur'an dan budaya Arab sebagai jalinan struktural tanda-tinanda, penanda-petanda, kata-

⁴⁷ Wijaya, *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan: Kritik Atas Nalar Tafsir Gender*, 90–92.

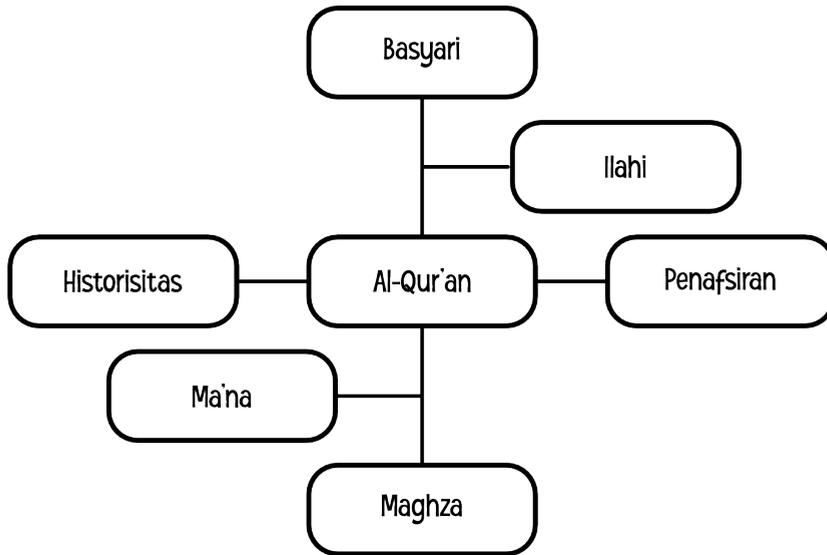
makna dan bentuk-isi di mana yang pertama merupakan *signifier*, sedangkan yang kedua sebagai *signified*. Jalinan struktural itu didekati dengan dua praksis-metodis, yaitu dikotomi *ilāhī-basyarī* dan *ma'nā-maghzā*.⁴⁸

Ilāhī mengarah pada *kalām nafsī* Tuhan, firman supranatural yang sama sekali tidak dapat dijangkau oleh manusia, termasuk Nabi Saw. *Basyarī* menunjuk terjemahan imanental atas firman Tuhan; lafal dan kata yang kini menjadi korpus resmi tertutup sebagai satu-satunya wahana menggali makna. Makna tersebut bagaimana pun sudah dalam kerangka dan kerangkeng sistem bahasa dan budaya. *Ma'nā* menunjuk konsep historis saat pertama kali ayat al-Qur'an diturunkan, sedangkan *maghzā* merupakan diakroni makna dari masa ke masa. Term kedua ini merupakan prioritas tafsir historis Abū Zayd dan Aksin, menggantikan superioritas makna dalam pemikiran klasik yang penulis labeli tafsir normatif.

Dua dikotomi di atas sudah mengandung karakter relativisme-historis; mereduksi makna al-Qur'an kepada konteks lokal-temporalnya untuk kemudian memperbaharui makna sesuai tuntutan situasional dan kondisional.⁴⁹ Dengan demikian, tafsir historis berorientasi progresif. Bagan di bawah ini akan menjernihkan konstruk epistemologis dimaksud.

⁴⁸ Dari dua kata kunci ini, Sahiron mengembangkan metode *ma'nā-cum-maghzā* dalam menafsirkan al-Qur'an. Baca Sahiron Syamsuddin, "Metode Penafsiran Dengan Pendekatan Ma'nā-Cum-Maghzā," in *Pendekatan Ma'nā-Cum-Maghzā Atas Al-Qur'an Dan Hadīts: Menjawab Problematika Sosial Keagamaan Di Era Kontemporer* (Yogyakarta: Lembaga Ladang Kata bekerja sama dengan Asosiasi Ilmu Alquran dan Tafsir se-Indonesia (AIAT), 2020).

⁴⁹ Nasr Hāmid Abū Zayd, *Naqd Al-Khitāb al-Dīmī*, 2nd ed. (Kairo: Sīnā li al-Nasyr, 1994), 193 dan 217-218.



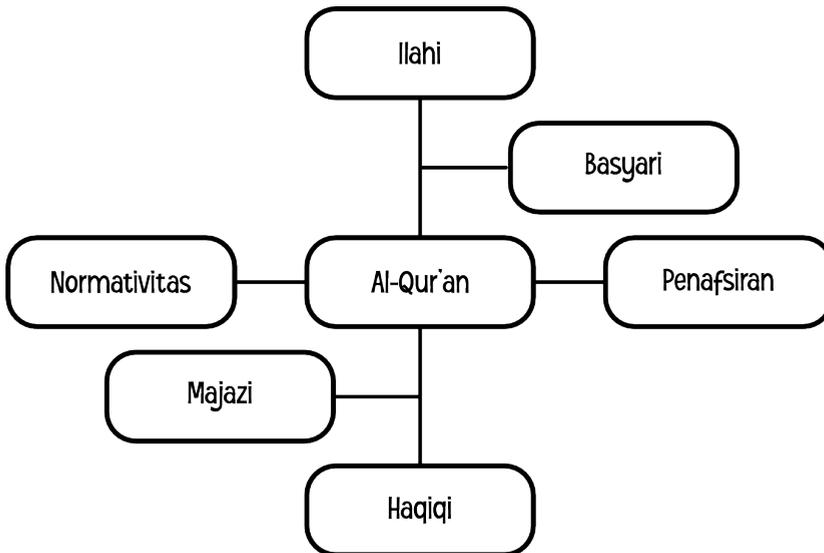
Struktur tersebut juga mendominasi dan menghegemoni khazanah ilmu klasik, khususnya dalam ranah tafsir yang penulis labeli tafsir normatif. Tafsir normatif bertolak dari normatifitas menuju pembacaan terhadap al-Qur'an. Proses pembacaan ini membawa dua kelompok dikotomis; *ilāhī-basyarī* dan *haqīqī-majāzī*.⁵⁰ Berbeda dengan tafsir historis, normatifitas pemikiran *mainstream* memprioritaskan dimensi *ilāhī* dari al-Qur'an, karena esensi korpus resmi ini adalah pembakuan maksud Tuhan. Secara deontologis, dimensi ketuhanan memanifestasi dalam teks dan harus selalu mendasari setiap proses penafsiran. Jadi, dimensi *basyarī* dengan pelbagai kelenturan epistemologisnya tetap tunduk pada teosentrisme penafsiran.

Memasuki proses identifikasi makna, tafsir normatif menyediakan dikotomi *haqīqī-majāzī*. *Haqīqī* menyamai *ma'nā* tafsir historis dari segi referennya, yaitu dunia Arab ketika al-Qur'an pertama kali turun. Akan tetapi, term kunci ini membedakan *ma'nā* dari dua segi; kurangnya analisis historis dalam merekonstruksi pemahaman dan padatnya muatan dogmatis di dalamnya. Jika *ma'nā* historis melacak pemahaman dalam interrelasi teks dan konteks, maka *Haqīqī* tafsir normatif cenderung mengesampingkan

⁵⁰ Seputar dua konsep ini baca, Abū Ishāq Ibrāhīm al-Fayrūz Ābādī, *Al-Luma' Fī Usūl al-Fiqh* (Surabaya: al-Hidāyah, n.d.), 5.

konteks kecuali pada beberapa kasus, yaitu ayat-ayat yang secara lugas terdeteksi memiliki *asbāb al-nuzūl* (latar belakang realita yang spesifik) dan *naskh* (amandemen ayat sebelumnya dengan ayat belakangan).

Demikian pula, *majāzī* menyerupai *maghẓā* dari sudut keterlepasannya dari makna pertama. Berbeda dengan *maghẓā* selaku diakroni makna, maka *majāzī* adalah penyimpangan makna dari makna literal, namun tetap dalam sistem logosentris bahasa. Jadi, *majāzī* bukan perkembangan makna yang berarti diakroni, melainkan pergeseran makna yang masih dalam koridor sinkroni. Karenanya, posisinya disubordinasikan di hadapan *Haqīqī*, sedangkan *Haqīqī* diidealkan sebagai maksud Tuhan–intensi yang tafsir historis curigai sebagai kebudayaan Arab–yang berorientasi menundukkan perubahan. Dengan begitu, tafsir normatif bergerak regresif. Bagan berikut akan memperjelas hal tersebut.



Dekonstruksi atas Relasi Al-Qur'an dan Budaya Arab

a. Apresiasi: Menolak Arabisasi, Membumikan Islamisasi

Tafsir historis mengalamatkan kritik dan stigma kepada tafsir normatif. Gerak mundur ke belakang (regresi), memelihara yang

lama (konservasi), bertahan dalam cara pandang kolot (primitif) hingga mengedepankan emosi teologis pada keragaman dan perbedaan (radikal) adalah sejumlah kelemahan-kelemahan akut yang menggerogoti batang tubuh tafsir normatif. Konsekuensinya, tafsir normatif–meminjam kritik 'Abduh⁵¹–tidak lebih dari sekadar akrobasi kebahasaan, karena hanya menganalisis al-Qur'an dari segi bahasa, terutama gramatika, sedangkan uji cobanya secara kontekstual alfa dari wacana dan pemikiran.

Tafsir normatif mengidap logosentrisme pemaknaan al-Qur'an. "Atas nama Tuhan" merupakan statemen logosentris tafsir normatif yang selalu memproduksi dan mempreskripsi penafsiran di bawah sorotan paradigma teosentrisme-eskatologis. Bersamaan dengan itu, terdapat oposisi-binner bersendikan doktrin dan dogma, seperti akhirat-dunia, taat-maksiat, tafsir terpuja-tafsir tercela (*al-tafsīr bi al-ra'y al-mahmūd-al-tafsīr bi al-ra'y al-maẓmūm*),⁵² riwayat-penalaran (*riwāyah-dirāyah*) dan lain seterusnya. Konsep-konsep pertama adalah superior dan sentral, sedangkan konsep-konsep kedua adalah inferior dan perifer.

Pada periode selanjutnya, paradigma yang tidak hanya bagi tafsir, namun bagi seluruh bangunan ilmu keislaman ini melahirkan peradaban yang stagnan. Sebab, konsep-konsep pertama harus menemukan wujud konkretnya, sehingga sekte dan madzhab yang memenangi kontestasi mendapuk diri sebagai pemilik konsep-konsep

⁵¹ Karena itu, 'Abduh bersama muridnya Sayyid Ridā menyelesaikan tafsir berbasis rasionalitas. Tafsir ini merupakan trend pertama dalam sejarah tafsir modern. baca Rotraud Wielandt, "Exegesis of the Qur'an: Early Modern and Contemporary," in *The Encyclopaedia of the Qur'an*, vol. 2 (London: E.J. Brill, 2002), 124.

⁵² Al-Zahabī merupakan pionir yang mendikotomi tafsir pada dua kategori di atas. selanjutnya dengan dikotomi itu, al-Zahabī mengeliminasi beberapa tafsir yang tidak berpaham Sunni. Baca Muhammad Husain al-Zahabī, *Al-Tafsīr Wa al-Mufasssīrīn: Bahs Tafsīlī 'an Nasy'at al-Tafsīr Wa Tatawwurīhī Wa Ahwān Maẓāhibīhī Ma'a 'Ard Syāmīl Li Asyhar al-Mufasssīrīn Wa Tablīl Kāmil Li Abamm Kutub al-Tafsīr Min 'Asr al-Nabī Sallā Allahu 'Alayh Wa Sallam Ilā 'Asrīnā al-Hādīr*, vol. 1 (Kairo: Maktabat Wahbah, n.d.), 188–189 dan 259.

itu yang dengan sendirinya menjadi wakil Tuhan. Al-Ghazālī selaku produk dari paradigma ini mempertahankan status quo dengan memarginalisasi filsafat dan sains.⁵³ Marginalisasi filsafat dan sains bersamaan dengan terpinggirkannya Muktaẓilah dan Syi’ah yang berimplikasi pemiskinan variasi dan kreasi di dalam Islam.⁵⁴

Mengingat agama adalah risalah universal, maka politik harus bersenyawa dengan agama. Atas nama utopia itu, ulama-ulama sekte dominan (Ahl Sunnah) berafiliasi dengan kekuasaan. Sekte berkedok agama mengendalikan dan menganulir segenap potensi dan variasi dalam Islam, sedangkan politik mengeksekusi berbagai perbedaan dalam rangka menjalankan titah agama, yaitu memberantas bid’ah, sesat, zindiq dengan tanpa sama sekali dialog egalitarian, diskusi inklusif dan sikap komplementarisasi.⁵⁵

Topografi historis-intelektual semacam itu merupakan genealogi kemunculan pikiran-pikiran reformis modern dan kontemporer. Sayangnya, kubu tafsir normatif tidak cukup jeli menangkap intensi original dan motif paling asal dari tafsir historis. Tafsir historis Abū Zayd dan Aksin menaruh keprihatinan akan suasana ini sekaligus mengambil inspirasi untuk memperbaharui khazanah al-Qur’an dan tafsir. Karena itu, dalam rangka menjawab klaim desakralisasi al-

⁵³ Abū Hāmid Muhammad al-Ghazālī, “Al-Munqiz Min al-Dalāl Wa al-Mūsīl Ilā Zī al-’Izzah Wa al-Jalāl,” in *Majmū’ah Rasa’il al-Imām al-Ghazālī* (Kairo: al-Maktabah al-Tawfiqiyah, n.d.), 585–587.

⁵⁴ T. Kuru mengidentifikasi dua faktor utama kemunduruan muslim. *Pertama*, perselingkuhan ulama-umara. *Kedua*, monopoli Sumber Daya Dinasti dengan memprioritaskan kepentingan militer. Baca Ahmed T. Kuru, *Islam, Authoritarianism, and Underdevelopment: A Global and Historical Comparison* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019), 235.

⁵⁵ Schubungan dengan ini, Indeks HAM melaporkan negara-negara muslim, utamanya di Timur Tengah menduduki indeks persepsi terburuk tentang demokrasi dan penegakan HAM. Selengkapnya, baca Noorhaidi Hasan, “Prolog: Jalan Terjal Mendialogkan Islam Dan HAM,” in Noorhaidi Hasan dan Maufur (ed.) *Fikih Humanis: Meneguhkan Keragaman, Membela Kesetaraan Dan Kemanusiaan* (Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Press, 2022), 8–9.

Qur'an terhadap proyek pemikirannya, Abū Zayd menyampaikan:

لذلك كله لا تعارض بين تطبيق المنهج اللغوي – منهج تحليل النصوص – على القرآن وبين الإيمان بمصدره الإلهي. إن البحث عن مفهوم النص ليس إلا محاولة لاكتشاف طبيعة النص الذي يمثل مركز الدائرة في ثقافتنا. إن محاولة البحث عن مفهوم للنص سعي لاكتشاف العلاقات المركبة لعلاقة النص من حيث تشكله بها أولاً وعلاقته بها من حيث تشكيله لها ثانياً.⁵⁶

Berdasarkan semua uraian tersebut, maka tidak ada kontradiksi antara menerapkan metode linguistik–metode analisis teks–atas al-Qur'an dengan iman akan sumber ketuhanan al-Qur'an. Kajian tentang pengertian teks tidak lain kecuali sebagai upaya menyingkap kodrat teks yang merupakan sumber kawasan dalam budaya. Upaya mengkaji pengertian teks adalah usaha menyingkap relasi terstruktur berdasarkan *pertama*, hubungan teks dengan budaya dari segi keterbentukannya oleh budaya dan *kedua* relasi teks dengan budaya dari segi pembentukannya terhadap budaya.

Di lain pihak, Aksin menyatakan:

Nasr Hamid menyatakan bahwa al-Qur'an sebagai “produk budaya”. Dalam arti, budaya menjadi salah satu pijakan bagi kehadiran al-Qur'an, Oleh karena al-Qur'an telah berubah wajah menjadi teks profan sebagaimana layaknya teks-teks lain, maka ketika sampai ke realitas duniawi, teks ini bisa didekati dengan pendekatan apa pun sebagaimana teks-teks lainnya, termasuk di antaranya dengan linguistik struktural Saussure, yang dikenal dengan linguistik modern.⁵⁷

⁵⁶ Nasr Hāmid Abū Zayd, *Maḥmūd Al-Nass: Dirāsah Fī 'Ulūm al-Qur'an* (Beirut: al-Markaz al-Saqāfi al-'Arabī, 2014), 28.

⁵⁷ Wijaya, *Arab Baru Studi Ulumul Qur'an: Memburu Pesan Tuhan Di Balik Fenomena*

Kedua tokoh ini setidaknya berpangkal pada kegelisahan yang sama dalam membaca wacana keislaman pada umumnya dan wacana kequr'an pada khususnya. Abū Zayd menyayangkan militansi fanatik muslim dari kalangan dominan akan pemikiran tokoh-tokoh klasik yang otoritatif, seperti Imām Hanafī, Imām Mālikī, Imām Syāfi'ī, Imām Hanbalī dan masih banyak lagi. Sakralisasi mereka menjadikan Islam selalu menoleh ke belakang, sehingga lupa bahwa masa kini dan masa depan menghamburkan tantangan pembaharuan. Ini kegelisahannya secara umum berkenaan wacana keislaman. Secara spesifik, Abū Zayd hendak mewaspadaan dominasi budaya Arab akan budaya lainnya. Itu lantaran al-Qur'an, selaku sumber paling utama, berbahasa Arab dan terbentuk dalam rentang abad 7 di dataran Arab.⁵⁸

Sementara itu, Aksin memperjelas bahwa keislaman era klasik adalah keislaman teologis atau teosentris-eskatologis. Artinya, keislaman terlalu dipusatkan pada bagaimana beribadah dan bertatakrama pada Tuhan dalam rangka menabung bekal menuju akhirat. Akibatnya, problem kemanusiaan kontemporer tidak mendapatkan tinjauan kritis-solutif dari agama dan agamawan. Agama kemudian hadir sebagai kewajiban, bahkan “kerja paksa”, bukan sebagai kebutuhan dan hak manusia.⁵⁹ Di samping itu, Aksin juga dalam satu tarikan nafas dengan Abū Zayd

Budaya, 20–21.

⁵⁸ Nasr Hāmid Abū Zayd, *Al-Imām al-Syafi'ī Wa Ta'āsīs al-Aydiyulijīyyah al-Wasatīyyah*, 2nd ed. (Kairo: Maktabat Madbūlī, 1996), 53–65. Untuk edisi Indonesia, baca Nasr Hāmid Abū Zayd, *Imam Syafi'i: Moderatisme, Eklektisisme, Moderatisme*, terj. Khoiron Nahdhiyin (Yogyakarta: LKiS, 2007).

⁵⁹ Dalam hal ini, Aksin mengeksplorasi pemikiran Soroush sebagai basis legitimasi atas kegelisahannya itu. Meminjam istilah Soroush, Islam di masa silam dipahami dalam kerangka *taklīf* alias kewajiban. Adapun berislam di masa kini mesti dipahami dalam kerangka hak dan kebutuhan. Baca Aksin Wijaya, *Menalar Islam: Menyingkap Argumen Epistemologis Abdulkarim Soroush Dalam Memahami Islam*, 2nd ed. (Yogyakarta: Magnum Pustaka Utama, 2017), 116–119.

mengenai dominasi budaya Arab. Sebagai kelanjutannya, Aksin menulis karya seputar paradigma baru wacana agama.⁶⁰

Dari kegelisahan itu, dua tokoh ini mengincar tujuan yang relatif sama. Abū Zayd hendak menegaskan bahwa agama berbeda dengan pemikiran keagamaan. Agama adalah sekumpulan teks sakral, yaitu al-Qur'an dan hadits. Adapun pemikiran keagamaan ialah pemahaman dan penafsiran sahabat, tabi'in dan ulama atas dua sumber keramat ini. Pemikiran keagamaan itu profan, yakni tidak keramat. Karena itu, tidak perlu memperlakukannya secara fanatis.⁶¹ Lantas apa yang terjadi, tatkala pemikiran keagamaan diposisikan layaknya pemikiran dan teks pada umumnya? Aksin menjawabnya dengan paradigma yang diusungnya yaitu antroposentris-transformatif. Artinya, wacana keislaman ke depannya digiring untuk menjawab berbagai problematika kemanusiaan sekaligus membawa perubahan atas gagasan dan gerakan keislaman konservatif yang selama ini bertahan.⁶²

b. Kritik: Melampaui Dikotomi Tafsir Normatif vs Tafsir Historis

Jika mengacu pada bagan tentang struktur epistemologis tafsir normatif dan tafsir historis, terlihat jelas demarkasi paradigmatik-epistemologis yang memisahkan kedua belah pihak.

⁶⁰ Aksin Wijaya, "A New Paradigm in Religious Discourse: Liberating Religion from the Shadow of Institutions, Organisations, and Religious Streams," *Millah* 7, no. 2 (February 2008); Aksin Wijaya, "Paradigma Baru Wacana Agama: Melepaskan Agama Dari Bayang-Bayang Lembaga, Organisasi Dan Aliran Keagamaan," *Millah* 7, no. 2 (February 2008).

⁶¹ Zayd, *Naqd Al-Khiṭab al-Dīnī*, 198; Untuk edisi Indonesia, baca Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Kritik Wacana Agama* (Yogyakarta: LKiS, 2003).

⁶² Karya Aksin yang menyajikan paradigma ini antara lain Aksin Wijaya, *Menusantarakan Islam: Melacak Jejak-Jejak Pergumulan Islam Di Nusantara Yang Tak Kunjung Usa* (Yogyakarta: Nadi Pustaka, 2015); Aksin Wijaya, *Dari Membela Tuhan Ke Membela Manusia: Kritik Atas Nalar Agamaisasi Kekerasan* (Bandung: Mizan, 2018); Aksin Wijaya, *Satu Islam, Ragam Epistemologi: Menyingkap Pergeseran Epistemologi Islam Dari Epistemologi Teosentrisme Ke Antroposentrisme* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2020); Aksin Wijaya, *Kontestasi Merebut Kebenaran Islam Di Indonesia: Dari Berislam Secara Teologis Ke Berislam Secara Humanis* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2019).

Berangkat dari keterpisahan radikal ini, dapat dimaklumi mengapa pembela tafsir normatif mengkritisi bahkan mempersekusi secara doktrinal pembawa tafsir historis. Sayangnya, tafsir normatif tidak menyadari perbedaan paradigmatis ini, sehingga menutup mata dari sumbangsih pembaharuan dan kebergunaan yang tafsir historis ajukan. Pada saat yang sama, tafsir historis alih-alih menghentikan kemutlakan tafsir normatif, ia justru melakukan hipokrisi dengan mengabsolutkan historisitas atau menobatkannya sebagai quasi-absolut.

Melalui tafsir historis, komponen struktural tafsir normatif dapat diketahui sekaligus dapat terdeteksi akar stagnansi alam pikiran muslim selama ini. Akan tetapi, tafsir historis yang mencoba keluar dari jejaring stagnansi tersebut jatuh pada perangkap yang sama. Menempatkan strukturalisme⁶³ sebagai pijakan hipotesa menjadikan tafsir historis mereduksi semesta makna al-Qur'an semata pada konteks turunnya.⁶⁴ Dengan begitu, tafsir historis Abū Zayd dan Aksin mengampulasi cakrawala bahasa al-Qur'an kepada realita perdana, padahal realita dan bahasa ibarat dua lingkaran yang bersua. Terdapat sisi yang mempertemukan masing-masing dari keduanya, tetapi keduanya sama-sama memiliki kawasan yang unik, khas, murni dan tidak terjamah oleh satu sama lain.

⁶³ Abū Zayd tidak bertolak dari strukturalisme, tetapi dari teori interpretasi Hirsch. Hirsch membedakan antara makna dan signifikansi yang kemudian diakomodasi oleh Abū Zayd menjadi *ma'na-magħzā*. Kendati tidak bertolak dari strukturalisme, namun klasifikasi makna di atas secara jelas menampilkan struktur tanda-makna. Hanya saja, Abū Zayd – mengikuti Hirsch – mengaksentuasi makna kedua, yaitu signifikansi. Tentang makna-signifikansi Hirsch, baca Eric D. Hirsch, *Validity in Interpretation* (New Haven: Yale University Press, 1967), 1–10; Zayd, *Naqd Al-Khitāb al-Dīnī*, 220.

⁶⁴ Strukturalisme Saussure yang digunakan mengandaikan hubungan ajeg antara tanda dan makna. Konsekuensinya, Abū Zayd dan Aksin mempertahankan hubungan paten antara bahasa dan budaya, antara al-Qur'an dan budaya Arab. Tentang hubungan paten ini, baca Ferdinand de Saussure, *Course in General Linguistics* (London: Duckworth, 1983), 111.

Tafsir historis mengincar objek makna yang sama dengan tafsir normatif, namun berbeda dari segi perspektif dalam membaca objek tersebut. Jika tafsir normatif memahami makna hakiki sebagai maksud Tuhan, maka tafsir historis memahaminya sebagai budaya Arab yang mengendap dalam al-Qur'an. Dari persepsi tentang budaya ini, tafsir historis melegitimasi pemaknaan baru yang keluar dari makna hakiki. Inilah poin problematisnya. Akan tetapi, berbeda dengan tafsir normatif yang menolak pembaharuan makna atas nama melanggar maksud Tuhan, penulis menolak objek yang sama atas nama mereduksi kekayaan bahasa.⁶⁵

Tafsir historis—begitu pun tafsir normatif—masih mengandaikan metafisika kehadiran, yaitu hadirnya makna yang sebenarnya tidak hadir (*the presence of absence*).⁶⁶ Tanda tidak berhubungan dengan makna, tetapi berhubungan dengan sesama tanda yang diandaikan sebagai makna. Proses jalin-menjalin, tungkus-lumus, kait-mengkait, taut-kelindan dan tumpang-tindih antartanda menjadikan kehadiran makna selalu tertunda. Oleh sebab ketertundaan makna yang senantiasa inilah, tanda tidak bisa direduksi kepada realita awal saat pertama kali dia mengada.

Klaim Abū Zayd bahwa al-Qur'an "produk budaya" dan Aksin bahwa al-Qur'an "bercampur budaya Arab" berangkat dari asumsi filosofis yang reduktif, yaitu hanya melihat bagian yang berjumpa antara dua lingkaran entitas; budaya dan bahasa. Keduanya hanya melihat pertemuan dua lingkaran, namun tidak merekognisi bagian tidak terjamah dari budaya Arab dan al-Qur'an. Tiadanya rekognisi atas sisi tidak tersentuh dari al-Qur'an

⁶⁵ Postrukturalisme setali tiga uang dengan ini mencoba mengaburkan dan menghapus tanda-makna dalam rangka mengkonfigurasi ulang tanda. Baca Daniel Chandler, *Semiotics: The Basics*, 2nd ed. (London dan New York: Routledge, 2007), 17–18.

⁶⁶ Mawazo Kavula Sikirivwa, "Deconstruction Theory and Its Background," *American Journal of Humanities and Social Sciences Research (AJHSSR)* 4, no. 4 (2020): 62.

mengimplikasikan dua; Abū Zayd dan Aksin mereduksi suatu ayat yang keduanya identifikasi bercampur dengan budaya Arab. Berangkat dari identifikasi itu, keduanya menilai absah mengisi ayat tersebut dengan alam pikiran kontemporer.

Terlepas dari kontemporerisasi penafsiran keduanya yang sudah penulis apresiasi di bagian sebelumnya, tafsir historis—satu tingkat di atas tafsir normatif—masih bergerak pada ruang yang sama, yaitu probabilitas makna. Probabilitas adalah kemungkinan yang dapat diamati, dikalkulasi, dijangkau dan dinalar. Sebaliknya, *possibilitas* adalah kemungkinan di luar pengamatan, jangkauan, kalkulasi dan pertimbangan. *Possibilitas* bukan sama sekali tidak dapat dijangkau, tetapi daya jangkau atasnya kerap dibatasi oleh sistem pemikiran dan kebudayaan.

Tidak adanya daya jangkau atas *possibilitas* makna al-Qur'an mengarahkan pemikiran Abū Zayd dan Aksin pada dua celah. *Pertama*, memosisikan al-Qur'an sebagai legitimasi dan justifikasi pada tatanan kontemporer,⁶⁷ namun tidak memiliki daya transformasi. *Kedua*, sebagai kelanjutannya, tafsir historis tidak memiliki wawasan, preskripsi dan antisipasi futurologis. Jika tafsir normatif bergerak ke masa lalu, maka tafsir historis bergerak ke masa kini, tapi tidak bisa ke masa depan.

Praxis-filosofis dekonstruksi menghamparkan, menghamburkan, meleburkan dan membuka seluas mungkin kemungkinan, sehingga melampaui oposisi-binner *ilāhī-basyarī*, *ma'nā-magbẓā*, *haqiqī-majāzī*, *usul-furū'* dan lain seterusnya. *Iterability*

⁶⁷ Seperti ditulis Sardar, peradaban Barat menguasai dunia sebenarnya bukan karena kekuatan sains-teknologi atau militer, tidak pula karena kekuatan ekonomi politik, tapi lebih karena kekuatan mereka mendefinisikan dunia. Berbagai konsep, teori, metode, paradigma dan lain seterusnya kemudian menguasai bangsa lain untuk membenarkan, meniru dan meneruskannya. Islam dalam kontestasi konseptual tatanan dunia belum memberikan konsepsi tandingan atas Barat, namun justru mengimitasinya. Baca Ziauddin Sardar, *Islam, Postmodernism and Other Futures: A Ziauddin Sardar Reader* (London, Sterling, Virginia: Pluto Press, 2003), 287.

adalah dimensi statis-elastis bahasa (al-Qur'an) yang konfigurasiannya sama, namun bergerak fleksibel terlepas dari konteks awalnya. Inilah apa yang Abū Zayd sebut *mantūq* (redaksi) al-Qur'an atau Aksin sebut mushaf 'Utsmani.

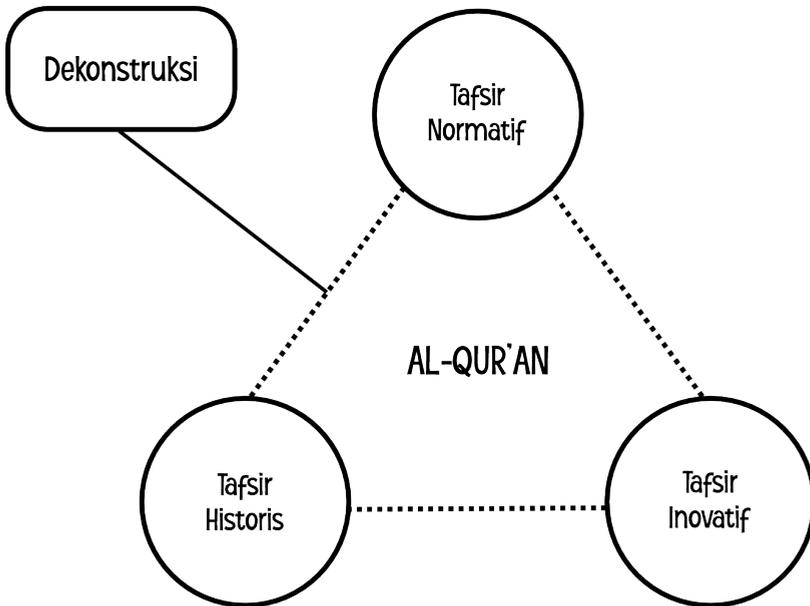
Berbagai kosakata, frasa, klausa dan kalimat dalam al-Qur'an menunjuk pengertian dan rujukan, tetapi apa, bagaimana dan mengapa ihwal pengertian dan rujukan tersebut masih samar-samar. *Trace* menampakkan jejak-jejak konseptual dan tanda yang bersembunyi di balik setiap unit al-Qur'an. *Dissemination* menceraikan keutuhan maknawi dari unit al-Qur'an, karena menjadikannya berhubungan dengan berbagai tanda tanpa hingga. Oleh sebab itu, *sous rature* sebagai metode penyilangan unit bahasa bekerja, karena unit tersebut belum sepenuhnya mewakili baik referen maupun pengertiannya. Meski demikian, ia masih memiliki porsi representasional atas keduanya.

Melalui *aporia*, muatan paradoksal dan kontradiktif al-Qur'an menampakkan diri.⁶⁸ Bersamaan dengan itu, muncul pengertian samar atau potensi kebaruan pengertian sebagai apa yang disebut *supplement*. Taut-kehindan praksis filosofis di atas menimbulkkan *undeceability* yaitu tidak adanya kemententuan makna yang berakumulasi menjadi *differance*, proses penundaan makna. Akan tetapi, tanpa berintensi menafikan makna, proses rumit filosofis di atas menampakkan sekian pilihan makna yang sama sekali tidak disediakan baik oleh tafsir normatif maupun tafsir historis.

Jadi, tanpa menolak tafsir normatif dan tafsir historis, tetapi melampaui oposisi-binner keduanya atau oposisi-binner

⁶⁸ Pada poin ini, Rorty menulis dekonstruksi merupakan cara aksidental teks mengkhianati dan mensubversi maknanya yang konon bernilai penting. Baca Richard Rorty, "Deconstruction," in *The Cambridge History of Literary Criticism: Volume 8 from Formalism to Structuralism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 171.

produk dari masing-masing, artikel ini hendak menggarap kawasan yang meminjam istilah Russel terhadap tugas filsafat—merupakan tanah tidak bertuan (*no man's land*).⁶⁹ Proses mengelaborasi kawasan itu adalah apa yang penulis sebut tafsir inovatif; penjelajahan atas kemungkinan makna al-Qur'an atau mengacu pada statemen Ricoeur, dunia yang diungkapkan oleh teks.⁷⁰ Pada tataran aksiologis, penggarapan atas dimensi kemungkinan al-Qur'an bertujuan menggali wawasan futurologis; suatu pandangan dan cara pandang prediktif-preskriptif ke depan. Supaya lebih jelas, bagan di bawah ini akan menutup uraian.



Kesimpulan

Artikel ini menghasilkan dua kesimpulan. *Pertama*, kritikus Abū Zayd dan Aksin serta tafsir historis secara umum tidak mampu menangkap

⁶⁹ Bertrand Russel, *A History of Western Philosophy and Its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to Present Day*, 2nd ed. (George Allen and Unwin Ltd, 1947), 10.

⁷⁰ Paul Ricoeur, *Hermeneutika Ilmu Sosial* (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2006), 190.

intensi original dan motif paling asal dari reformasi pemikiran keislaman. Fakta tentang stagnansi Islam secara multidimensional adalah pemantik reformasi dan karenanya harus ada upaya progresi. Pada bagian ini, gagasan Abū Zayd dan Aksin berkontribusi bagi munculnya wawasan selektif terhadap arabisasi dan islamisasi dalam menafsirkan al-Qur'an. Tidak adanya wawasan historis dalam tafsir normatif menjadikan khazanah keilmuan klasik tidak dapat membedakan mana budaya Arab dan mana pesan al-Qur'an. Akibatnya, apa sejatinya dikehendaki oleh budaya Arab disalahpahami sebagai kehendak Tuhan.

Kedua, tafsir historis Abū Zayd dan Aksin terperangkap dalam logosentrisme historisitas, sehingga mengabaikan kemungkinan makna dari al-Qur'an. Alih-alih melepaskan al-Qur'an dari cangkang konservatif dan regresif, gagasan keduanya masih bergerak selangkah lebih maju ke masa sekarang. Sayangnya, gagasan keduanya kekurangan daya transformasi dan futurologi. Oleh sebab itu, guna menghindari perangkap dikotomi, maka pembacaan dekonstruktif mengafirmasi tafsir normatif dan tafsir historis sekaligus menjadikannya sebagai “terminal” pemberangkatan menuju penjelajahan atas kemungkinan makna al-Qur'an. Itulah apa yang penulis sebut tafsir inovatif; eksplorasi atas “tanah tidak bertuan” dari semesta al-Qur'an.

Referensi

- Ābādī, Abū Ishāq Ibrāhīm al-Fayrūz. *Al-Luma' Fī Usūl al-Fiqh*. Surabaya: al-Hidāyah, n.d.
- Abdullah, M. Amin. *Islamic Studies Di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.
- Alfian, Muhammad. “Hermeneutika Nasr Hamid Abu Zayd.” *Jurnal Islamika: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman* 18, no. 1 (June 2018).

- Alfitri. “Studi Al-Qur’an Kontemporer: Telaah Atas Hermeneutik Qur’an Nashr Hamid Abu Zayd.” *Millah* 1, no. 1 (Agustus 2002).
- Ardiansyah, Rino. “Kritik Nasr Hāmid Abū Zayd Terhadap Konsep Sunnah Imām Al-Syāfi’i.” UIN Syarif Hidayatullah, 2018.
- Bennett, Bo. *Kitab Anti Bodoh: Terampil Berpikir Benar Terhindar Dari Cacat Logika Dan Sesat Pikir*. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2015.
- Boullata, Issa J. *Dekonstruksi Tradisi: Gelegar Pemikiran Arab Islam*. Yogyakarta: LKiS, 2002.
- Chandler, Daniel. *Semiotics: The Basics*. 2nd ed. London dan New York: Routledge, 2007.
- Culler, Jonathan. *Saussure*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1996.
- Derrida, Jacques. *Dissemination*. London: The Athlone Press, 1981.
- . *Limited Inc*. Evanston: Northwestern University Press, 1988.
- . “Living On.” In *Deconstruction and Criticism*. London dan Henley: Routledge dan Kegan Paul Ltd, 1979.
- . *Margins of Philosophy*. Chicago: The Harvester Press, 1982.
- . *Of Grammatology*. Baltimore dan London: The John Hopkins University Press, 1976.
- . *Writing and Difference*. Chicago: University of Chicago, 1978.
- Fadl, Khaled M. Abou el-. *Speaking in God’s Name; Authority, Islamic Law and Women*. England: Oneworld Oxford, 2003.
- Fayyadl, Muhammad Al-. *Derrida*. Yogyakarta: LKiS, 2005.
- Febriyani, Ika. “Kritik M. Quraish Shihab Terhadap Pemikiran Nashr Hamid Abu Zayd Tentang Al-Qur’an Sebagai Produk Budaya.” Skripsi, UIN Wali Songo, 2016.
- Ghazālī, Abū Hāmid Muhammad al-. “Al-Munqiz Min al-Dalāl Wa al-Mūsil Ilā ‘Zī al-’Izzah Wa al-Jalāl.” In *Majmū’ah Rasā’il al-Imām al-Ghazālī*. Kairo: al-Maktabah al-Tawfiqiyyah, n.d.
- Hardiman, F. Budi. *Seni Memahami Hermeneutik Dari Scheleirmacher Sampai Derrida*. Yogyakarta: Kanisius, 2015.
- Harpham, M.H. Abrams dan Geoffrey Galt. *A Glossary of Literary Terms*. Wadsworth: Cengage Learning, 2012.

- Hasan, Noorhaidi. "Prolog: Jalan Terjal Mendialogkan Islam Dan HAM." In *Fikih Humanis: Meneguhkan Keragaman, Membela Kesetaraan Dan Kemanusiaan*. Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Press, 2022.
- Hirsch, Eric D. *Validity in Interpretation*. New Haven: Yale University Press, 1967.
- ʿImārah, Muhammad. *Al-Tafsīr al-Māriksī Li al-Islām*. Kairo: Dār al-Syurūq, 1968.
- Imron, Ali. *Semiotika Al-Qur'an: Metode Dan Aplikasinya Terhadap Surat Yusuf*. Yogyakarta: Teras, 2011.
- Ismail, Faisal. *Pijar-Pijar Islam: Pergumulan Kultur Dan Struktur*. Yogyakarta: Lesfi, 2004.
- Khūlī, Amīn al-. *Manāhij Al-Tajdid Fī al-Nahw Wa al-Balāghah Wa al-Tafsīr Wa al-Adab*. Kairo: Dār al-Maʿrifah, 1961.
- Kuntowijoyo. *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi*. Yogyakarta: Mizan, 1991.
- Kuru, Ahmed T. *Islam, Authoritarianism, and Underdevelopment: A Global and Historical Comparison*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- Maimun, Ach. "Resistensi Terhadap Hermeneutika Dalam Kajian Al-Qur'an Di Indonesia: Pemetaan Varian Dan Kepentingan." In *Dinamika Pemikiran Dan Kehidupan Beragama Di Indonesia*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2022.
- Man, Paul de. "Rhetoric and Aporia." In *Deconstruction and Critical Theory*. London dan New York: Continuum, 2002.
- Mohamad, Goenawan. *Pada Masa Intoleransi*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2017.
- Muzayyin. "Kritik Terhadap Konsep Tanzil Nasr Hamid Abu Zayd Dan Implikasinya Terhadap Status Al-Qur'an." *Tajdid* 17, no. 2 (July 2018).
- Qarāfī, Syihāb al-Dīn Abū al-'Abbās Ahmad al-. *Tanqīh Al-Fusūl Fī 'Ikhtisār al-Mabsūl Fī al-Uṣūl*. Beirut: Dār al-Fikr, 2004.
- Reid, Donald Malcolm. "Cairo University and the Orientalists." *International Journal of Middle East Studies* 19, no. 1 (February 1987).
- Ricoeur, Paul. *Hermeneutika Ilmu Sosial*. Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2006.

- Rorty, Richard. "Deconstruction." In *The Cambridge History of Literary Criticism: Volume 8 from Formalism to Structuralism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Russel, Bertrand. *The History of Western Philosophy and Its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to Present Day*. 2nd ed. George Allen and Unwin Ltd, 1947.
- Salim, Fahmi. *Kritik Terhadap Studi Al-Qur'an Kaum Liberal*. Jakarta: Gema Insani, 2010.
- . *Tafsir Sesat: 58 Esai Kritis Wacana Islam Di Indonesia*. Jakarta: Gema Insani, 2013.
- Sardar, Ziauddin. *Islam, Postmodernism and Other Futures: A Ziauddin Sardar Reader*. London, Sterling, Virginia: Pluto Press, 2003.
- Sarup, Madan. *Panduan Pengantar Untuk Memahami Postrukturalisme & Posmodernisme*. Yogyakarta: Jalasutra, 2008.
- Saussure, Ferdinand de. *Course in General Linguistics*. London: Duckworth, 1983.
- Shalahuddin, Henry. *Al-Qur'an Dibujat*. Jakarta: Al-Qalam, 2007.
- Shihab, M. Quraish. *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi Dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Mizan, 1996.
- Sikirivwa, Mawazo Kavula. "Deconstruction Theory and Its Background." *American Journal of Humanities and Social Sciences Research (AJHSSR)* 4, no. 4 (2020).
- Syamsuddin, Sahiron. "Metode Penafsiran Dengan Pendekatan Ma'nā-Cum-Maghzā." In *Pendekatan Ma'nā-Cum-Maghzā Atas Al-Qur'an Dan Hadits: Menjawab Problematika Sosial Keagamaan Di Era Kontemporer*. Yogyakarta: Lembaga Ladang Kata bekerja sama dengan Asosiasi Ilmu Alquran dan Tafsir se-Indonesia (AIAT), 2020.
- Wielandt, Rotraud. "Exegesis of the Qur'an: Early Modern and Contemporary." In *The Encyclopaedia of the Qur'an*. Vol. 2. London: E.J. Brill, 2002.
- Wijaya, Aksin. "A New Paradigm in Religious Discourse: Liberating Religion from the Shadow of Institutions, Organisations, and Religious Streams." *Millat* 7, no. 2 (February 2008).
- . *Arab Baru Studi Ulumul Qur'an: Memburu Pesan Tuhan Di Balik*

- Fenomena Budaya*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2020.
- . *Dari Membela Tuhan Ke Membela Manusia: Kritik Atas Nalar Agamaisasi Kekerasan*. Bandung: Mizan, 2018.
- . “Islam Dalam Pusaran Tiga Peradaban: Pergulatan Islam Dengan Identitas Ke-Arab-an, Ke-Barat-an Dan Ke-Indonesia-An.” In *Berislam Di Jalur Tengah: Dinamika Pemikiran Keislaman Dan Keindonesiaan Kontemporer, Percikan Pemikiran Para Direktur Pascasarjana PTKIN Indonesia*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2020.
- . *Kontestasi Merebut Kebenaran Islam Di Indonesia: Dari Berislam Secara Teologis Ke Berislam Secara Humanis*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2019.
- . *Menalar Autentisitas Wahyu Tuhan: Kritik Atas Nalar Tafsir Gender*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2020.
- . *Menalar Islam: Menyingkap Argumen Epistemologis Abdulkarim Soroush Dalam Memahami Islam*. 2nd ed. Yogyakarta: Magnum Pustaka Utama, 2017.
- . *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan: Kritik Atas Nalar Tafsir Gender*. 2nd ed. Yogyakarta: Magnum Pustaka Utama, 2011.
- . “Menghadirkan Pesan Al-Qur’an Yang Bermakna: Dari Epistemologi Ke Aksiologi.” Orasi Ilmiah presented at the Rapat Senat Terbuka Pengukuhan Guru Besar dalam Bidang al-Qur’an dan Tafsir, IAIN Ponorogo, 2021.
- . *Menusantarkan Islam: Melacak Jejak-Jejak Pergumulan Islam Di Nusantara Yang Tidak Kunjung Usa*. Yogyakarta: Nadi Pustaka, 2015.
- . “Paradigma Baru Wacana Agama: Melepaskan Agama Dari Bayang-Bayang Lembaga, Organisasi Dan Aliran Keagamaan.” *Millah* 7, no. 2 (February 2008).
- . *Satu Islam, Ragam Epistemologi: Menyingkap Pergeseran Epistemologi Islam Dari Epistemologi Teosentrisme Ke Antroposentrisme*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2020.
- . *Visi Pluralis-Humanis Islam Faisal Ismail*. Yogyakarta: Dialektika, 2016.
- Zahabī, Muhammad Husain al-. *Al-Tafsīr Wa al-Mufasssīrūn: Bahs Tafsīlī 'an Nasy'at al-Tafsīr Wa Tatawwurībī Wa Ahwān Maṣābībībī Ma'a 'Ard Syāmil Li Ayyhar al-Mufasssīrīn Wa Tablīl Kāmil Li Ahamm Kutub al-Tafsīr Min 'Asr al-Nabī Sallā Allāhu 'Alayh Wa Sallam Ilā 'Asrīnā*

- al-Hādir*. Vol. 1. Kairo: Maktabat Wahbah, n.d.
- Zayd, Nasr Hāmid Abū. *Al-Imām al-Syāfi'ī Wa Ta'sīs al-Aydiyūlūjīyah al-Wasatiyyah*. 2nd ed. Kairo: Maktabat Madbūlī, 1996.
- . *Al-Nass, al-Sultab, al-Haqīqah: Al-Fikr al-Dīnī Bayn Irādat al-Ma'rifah Wa Irādat al-Haymanah*. Beirut: al-Markaz al-Saqāfī al-'Arabī, 1995.
- . *Imam Syafi'i: Moderatisme, Eklektisisme, Moderatisme*. Yogyakarta: LKiS, 2007.
- . *Kritik Wacana Agama*. Yogyakarta: LKiS, 2003.
- . *Maḥbūm Al-Nass: Dirāsah Fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: al-Markaz al-Saqāfī al-'Arabī, 2014.
- . *Naqd Al-Khitāb al-Dīnī*. 2nd ed. Kairo: Sīnā li al-Nasyr, 1994.
- . *Teks Otoritas Kebenaran*. Yogyakarta: LKiS, 2012.
- . *Tekstualitas Al-Qur'an: Kritik Terhadap 'Ulumul Qur'an*. 4th ed. Yogyakarta: LKiS, 2005.
- Zuhaylī, Wahbah al-. *Usūl Al-Fiqh al-Islāmī*. Vol. 2. Beirut: Dār al-Fikr, 1986.