

**HERMĒNEIA  
JURNAL KAJIAN ISLAM  
INTERDISIPLINER**

**DAFTAR ISI**

*Juli - Desember 2005*

*Vol. 4, Nomor 2*

- iii - vii      Pengantar Redaksi
- ix              Pedoman Transliterasi
- 197-213      The Crucifixion of Jesus  
(A Theological Debate between Christians  
and Muslims)  
*Dian Nur Anna*
- 214-234      القرآن الكريم أكبر معجزات الرسول عليه الصلاة والسلام  
*أحمد عبد الشكور*
- 235-257      Relasi al-Qur'an dan Budaya Lokal  
(Sebuah Tatapan Epistemologis)  
*Aksin Wijaya*
- 258-275      Agama Reformis: Dialektika Agama Dengan  
Modernisasi  
*Saefur Rochmat*

- 276-290 Nilai-Nilai Demokrasi  
dalam Pendidikan Islam Klasik  
*Hasan Asari*
- 291-310 Rekonstruksi Pemikiran Pendidikan Islam:  
Telaah Pemikiran Muhammad Iqbal  
*Toto Suharto*
- 311-339 Gagasan Tentang Seni Islam:  
Sisi Falsafah Muhammad Iqbal  
*Ahmad Pattiroy*
- 340-361 Proyeksi Metodologi Hukum Islam:  
Mempertimbangkan Pendekatan Terpadu Hukum  
Islam dan Sosial  
*Mahsun Fuad*
- xii 362-384 Kekuasaan Mongol Islam di Asia Tengah  
(Analisis Historis terhadap Pemerintahan Dinasti  
Golden Hordé)  
*M. Abdul Karim*
- 385-387 Indeks

Discourse of Islamic thought in Indonesia have centered on relation between al-Qur'an and local culture. Both of Arabic local culture before al-Qur'an are revealed and Arabic local culture from era which al-Qur'an reveals, and Arabic local culture and non-Arabic after al-Qur'an reveals. The understanding about this relation is important for *avoid* misunderstanding between religion and al-Qur'an, between relevance religion discourse and reality of classical and contemporary Arabic culture, and between relevance religion discourse and not Arabic culture like Indonesia. Without understanding from this process, misunderstanding could not be avoided. Arabization, Islamization and purification and etnization are models of religion understanding with local culture which are differentiated by repression and using approach.

It is need for special epistemologis analysis which can unify and select to model of al-Qur'an relation logicly as resource of islamic basic with local culture that both of them Arabic and non Arabic. For the reason, this paper trying to make cultural, semantic and hermeneutical analysis as a unity of mutual coherence in seeing relation of them

*Keywords: Al-Qur'an, Budaya Lokal, Arabisasi, Purifikasi dan Pribumisasi*

## Relasi Al-Qur'an dan Budaya Lokal (Sebuah Tatapan Epistemologis)

Aksin Wijaya

### A. Latar Wacana

Persoalan yang berkaitan dengan relasi Islam dan budaya lokal acapkali muncul di Indonesia, dan bahkan merupakan pergumulan yang tak kunjung usai antara tiga model wacana islam: Arabisasi yang dibawa kalangan masyarakat Arab dan orang yang berafilisiasi dengannya, islamisasi atau purifikasi yang diusung kalangan modernis dan pribumisasi

yang diusung kalangan tradisional. Perbedaan ketiga model aliran pemikiran Islam ini pada hakikatnya bertumpu pada pandangannya tentang relasi al-Qur'an dengan budaya lokal, kendati secara teoritis, hal itu tidak tampak di permukaan. Lebih fokus lagi, budaya lokal dimaksud adalah budaya lokal kekinian umat Islam di mana al-Qur'an hendak dijadikan jawaban atas persoalan yang muncul kepermukaan.

Terhadap persoalan ini, saya tidak akan membicarakannya secara empirik, melainkan secara epistemologis, dengan alasan, epistemologi menjadi landasan dasar memandang relasi keduanya secara empirik. Permasalahan pertama yang perlu diajukan terlebih dulu sebelum menjawab persoalan relasi Islam dan budaya lokal saat ini di Indonesia adalah bagaimana relasi Islam, melalui al-Qur'an,<sup>1</sup> dengan budaya lokal pra dan era turunnya al-Qur'an? Jawaban atas pertanyaan ini penting karena hal itu berimplikasi pada jawaban tentang relasi keduanya dalam konteks kekinian.

Untuk menjawab permasalahan ini, saya mencoba meramu model teori hermeneutika Hirsch<sup>2</sup> tentang makna dan signifikansi yang biasa digunakan Nasr Hamid Abu Zaid; analisis budaya tentang keterkaitan wahyu dengan budaya masyarakat Arab; dan teori semantik izutsu yang bertujuan menemukan makna obyektif al-Qur'an dengan pola makna kata dasar dan relasional.

## B. Menatap Relasi al-Qur'an dengan Budaya

Dengan meminjam teori kemakhlukan al-Qur'an Muktazilah, Nasr Hamid menganggap al-Qur'an sebagai teks, sebagaimana teks yang lain pada umumnya.<sup>3</sup> Ketika Muktazilah mengatakan bahwa al-Qur'an adalah makhluk karena ia diciptakan Tuhan, maka pada saat itu, menurut Nasr

---

<sup>1</sup> Sengaja kata "al-Qur'an" digunakan dalam tulisan ini dengan tujuan untuk menghindari perdebatan yang tidak menjadi fokus bahasan tulisan ini. Penegasan ini penting, karena secara epistemologis, penulis mempunyai pandangan sendiri tentang wahyu Tuhan ini, yang penulis sketsakan menjadi tiga kategori, wahyu, al-Qur'an dan Mushaf Usmani. Menurut amatan penulis, ketiga istilah tersebut merupakan nama yang berbicara tentang substansi yang berbeda. Untuk lebih jelasnya, Lihat karya penulis: *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan: Kritik Atas Nalar Tafsir Gender*, Yogyakarta: Sapiria Insania Press, 2004.

<sup>2</sup> Tentang hermeneutika Hirsch, lihat K.M. Newton, *Menafsirkan Teks: Perngantar Kritis Mengenai Teori Dan Prakteks Penafsiran Sastra*, tarj. Soelestia, Semarang: IKIP Semarang Press, 1994, hal. 59

<sup>3</sup> Nasr Hamid Abu Zaid, *Teks Otoritas Kebanaran*, tarj. Sunarwoti Dema, Yogyakarta: LkiS, 2003, hal. 19.

Hamid, MuktaZilah menganggap al-Qur'an sebagai tindakan Tuhan yang acapkali berkaitan dengan realitas. 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 apapun sebagaimana teks-teks lainnya, termasuk di antara dengan linguistik struktural Saussure, yang dikenal dengan linguistik modern.

Dalam pandangan linguistik Struktural,<sup>4</sup> bahasa (*language*) terpola menjadi dua bagian, yakni, *pertama*, *langue*, yaitu sistem bahasa yang lahir dari interaksi unsur-unsur yang terdapat dalam suatu masyarakat yang bertutur, yang kemudian sistem bahasa itu menjadi milik bersama dari masyarakat bertutur tersebut. Sementara itu, suatu tuturan yang bersifat aktual, temporal, personal dan individual atau *speech* dalam bahasa Inggris yang digunakan seseorang dalam komunikasi, dengan merujuk pada sistem bahasa tertentu, disebut *parole*, sebagai pola kedua dari analisa Saussure.<sup>5</sup> Dengan kata lain, *parole* merupakan perwujudan individual dari sistem bahasa atau *langue*, yaitu tindak bicara konkret seorang individu yang pada saat tertentu dengan menggunakan sistem tanda atau *langue* tertentu untuk menyampaikan pikiran dan pesannya kepada orang lain yang terlibat dalam komunikasi dan orang lain itu hidup dalam satu tingkat keberadaan yang sama.<sup>6</sup>

Dengan pemahaman bahasa sebagai *langue*, sebagai bagian dari unsur-unsur yang terdapat dalam realitas sosial, di situ terdapat dua sistem yang saling terkait dan berdialektika, yaitu sistem tanda bahasa dan sistem sosial budaya masyarakat penutur bahasa. Sebagai sistem yang mengkonstruksi, maka sistem sosial budaya masyarakat tentunya menjadi landasan bagi sistem bahasa. Hal ini pada gilirannya menyebabkan bahasa, menjadi sistem tanda dari sistem sosial budaya yang melandasinya. Pada gilirannya, jika masyarakat mengalami perubahan dan perkembangan, maka bahasa yang lahir darinya juga mengalami perubahan dan perkembangan.

<sup>4</sup> Lihat Juga, Aksin Wijaya, *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan: Kritik Atas Nalar Tafsir Gender*, Yogyakarta: Safrian Insania Press, 2004, hal. 36

<sup>5</sup> Ferdinand De Saussure, *Pengantar Linguistik Umum*, Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1993, hal. 85. Lihat Sri Ahimsa Putra, *Strukturalisme Levi Strauss: Mitos dan Karya Sastra*, Yogyakarta: Galang Press, 2001. Dan Jean Piageat, *Strukturalisme*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1995, hal. 62-81.

<sup>6</sup> Agus, Cremers, *Antara Alam dan Mitos, Memperkenalkan Antropologi Struktural Claude Levi Strauss*, Flores, NTT: Penerbit Nusa Indah, 1997, hal. 43

Dari perkembangan budaya masyarakat penutur bahasa itu lahir-  
lah dua makna dalam internal bahasa, *pertama*, makna khusus, suatu  
makna yang terkait langsung dengan peristiwa kultural untuk mempro-  
duksi bahasa, *kedua*, makna umum, yakni aspek dinamis bahasa yang  
selalu mengalami perubahan sesuai dengan model-model pembacaan yang  
ada. Menurut Nasr Hamid,<sup>7</sup> perbedaan tersebut berkaitan dengan pem-  
bedaan antara makna parsial yang temporal, yang dia sebut makna awal  
dan makna umum yang universal. Dari makna awal ini lahirlah dua  
makna, historis dan metaforis. Makna historis mulai ditingalkan zaman  
tatkala realitas budaya yang memproduksinya mulai mengalami perubah-  
an, sedang makna metafor, masih bisa diinterpretasi secara metaforis,  
kendati ia tetap dilihat dalam konteks historisitasnya semata tanpa memi-  
liki kaitan signifikan dengan realitas budaya kekinian. Kemudian, dari mak-  
na umum yang universal tadi, lahirlah makna dinamis yang disebut signi-  
fikansi.<sup>8</sup> Signifikansi ini acapkali mengikuti perubahan dan perkembangan  
zaman yang memproduksinya dan dimana ia hendak diberlakukan.

Dalam konteks al-Qur'an, unsur pertama yang disebut makna awal,  
merupakan pesan awal al-Qur'an, yakni makna yang muncul sejak  
pertama kali al-Qur'an berkomunikasi secara dialogis dengan masyarakat  
Arab, sesuai dengan situasi dan kondisi saat itu. Komunikasi dialogis awal  
ini bersifat oral dan komunikasi seperti ini melibatkan dua hal, pendengar-  
an dan lisan.<sup>9</sup> Pada saat ini, pesan pengucap, Muhammad sebagai repre-  
sentasi Tuhan, masih bisa ditangkap secara murni, tentunya dalam arti  
relatif dari kata itu, oleh pendengar, yakni masyarakat arab yang terlibat  
dalam komunikasi, tanpa melihat struktur bahasa yang digunakannya.  
Komunikasi al-Qur'an pada level ini mengambil dua bentuk, bentuk relasi  
al-Qur'an dengan masyarakat Arab pra al-Qur'an dan era al-Qur'an dengan  
menggunakan bahasa Arab oral. Pada saat ini, al-Qur'an merupakan  
tradisi yang hidup, sebab al-Qur'an berfungsi menjawab pelbagai persoalan  
yang muncul saat itu, karena itu, ia belum memiliki signifikansi bagi mereka  
yang hidup pada masa itu. Untuk menemukan makna dalam fase ini  
diperlukan analisis historis.

---

<sup>7</sup> Nasr Hamid Abu Zayd, *Naqd al-Khitab al-Dini*, Mesir: Sina Li-al-Nasr, cet 2, hal. 220-224

<sup>8</sup> K.M. Newton, *Menafsirkan Teks: Pergantian Kritis Mengenai Teori Dan Prakteks Penafsiran Sastra*, terj. Soelestia, Semarang: IKIP Semarang Press, 1994, hal. 59

<sup>9</sup> Muhammad Karim al-Kawwaz, *Kalamullah: Al-Janib Al-Syafahi Min Al-Dlahirah Al-Qur'aniyah*, London: Dar Al-Saqi, 2002, hal. 9

Sementara itu, signifikansi al-Qur'an muncul setelah al-Qur'an me-wujud ke dalam teks tulisan, yang umum disebut *Mushaf Usmani*, sesuai dengan perkembangan Islam yang semakin hari semakin meluas ke pel-bagai daerah taklukan, dan al-Qur'an dalam bentuk ini terkait erat dengan realitas pasca al-Qur'an. Tapi tentunya, pada saat ini, al-Qur'an pun masih mempunyai makna awal, kendati makna awal tersebut tidak lagi hidup sebagaimana ketika ia mewujud dalam bahasa oral. Makna awal dalam fase ini berwujud teks, karena itu ia berada dalam kondisi mati, yang memer-lukan kajian lebih lanjut dengan cara mengaitkan teks dengan konteks saat itu. Al-Qur'an dalam bentuk ini telah memiliki dua unsur makna, yakni makna awal dan signifikansi.

Selanjutnya, di bawah ini akan dianalisis relasi al-Qur'an yang masih dalam bentuk oral dengan dua realitas budaya, budaya Arab pra dan era al-Qur'an.

### C. Relasi Al-Qur'an dengan Budaya Arab Pra al-Qur'an

Secara eksistensial, terdapat hubungan intim antara fenomena wahyu dan budaya Arab saat itu. Masyarakat Arab pra-Islam, telah ter-biasa berhubungan dengan Jin, sosok makhluk halus yang diciptakan Tuhan. Hubungan itu terjadi khususnya di kalangan para dukun dan sastrawan, yang waktu itu memang menjadi satu fenomena budaya yang cukup terkenal di kalangan masyarakat Arab. "Bangsa Arab sebelum Islam telah mengenal fenomena syair (puisi) dan praktek perdukunan sebagai dua fenomena yang memiliki asal usulnya sendiri yang berakar di dunia lain di balik dunia yang kasat mata, yaitu dunia Jin yang mereka gambar-kan seperti dunia dan masyarakat mereka", tutur Nasr Hamid<sup>10</sup>

Dalam mencari inspirasinya, para sastrawan dan dukun, bergan-tung pada "Jin", karena diyakini Jin dapat menangkap fenomena alam, realitas alam ghaib dari langit sehingga para sastrawan dan dukun mampu memberikan suatu informasi yang tidak dapat ditangkap panca indra kepada manusia. Masyarakat Arab meyakini keduanya mampu memberik-an informasi akurat tentang berita ghaib mengenai peristiwa yang akan dialami seseorang di hari-hari mendatang. Keyakinan seperti ini menyir-atkan adanya tiga unsur obyek keyakinan masyarakat Arab pra al-Qur'an,

---

<sup>10</sup> Nasr Hamid Abu Zaid, *Maḥmū al-Nash, Dirasah fi Ulum al-Qur'an*, Al-Markaz Tsaqafi Al-Arobi, Beirut Libanon, 2000, hal. 34

yakni, keyakinan pada kharisma figur, penyair dan kahin.<sup>11</sup> mediator dan pesan ghaib.

Fenomena di atas membawa implikasi pada bentuk penerimaan masyarakat Arab terhadap wahyu yang dibawa Muhammad. Analog dengan tradisi di atas, al-Qur'an yang diturunkan Tuhan pada Muhammad, secara eksistensial memenuhi tiga syarat tradisi keyakinan masyarakat Arab pra al-Qur'an. Muhammad merupakan cermin figur kharismatik; Jibril sosok mediator<sup>12</sup> yang bertugas menerima pesan dari alam ghaib dan al-Qur'an sebagai pesan ghaib yang dibawa jibril. Turun dalam tradisi seperti itu, tentu wahyu yang dibawa Muhammad pada masyarakat Arab, secara eksistensial mendapat respon positif dari mereka, kendati terdapat penolakan, mungkin itu terkait dengan esensi pesan yang ada di dalamnya. Dengan kata lain, penolakan mereka bukan pada eksistensi al-Qur'an, melainkan pesan al-Qur'an yang berbeda secara diametral dengan pesan penyair dan kahin.

Tidak hanya dari segi eksistensial relasi tersebut terjadi, tapi juga dari segi esensial. Daya *magic syi'ir* dan *kahanah* secara esensial melekat pada al-Qur'an. Kisah-kisah kekuatan *syi'ir* dan *kahanah*<sup>13</sup> al-Qur'an acapkali mengisi ruang sejarah perjalanan al-Qur'an di dunia Arab. Konon terdapat pandangan dan pengaruh beragam tentang kekuatan *magic* al-Qur'an di era permulaan al-Qur'an. Umar bin Khattab memandang al-Qur'an mempunyai *i'jaz* yang melebihi *i'jaz syi'ir* dan *kahanah* yang pada gilirannya membuatnya masuk Islam hanya dengan mendengarkan surat Thaha yang dibaca adik dan iparnya. Setelah membacanya, dia menga-

---

<sup>11</sup> Nasr hamid Abu Zaid, *Maḥmūd Al-Nash, Dirasah fi Ulum al-Qur'an*, hal. 34; Abdullah Seed, "Rethinking "Revelation" As Precondition For Reinterpreting The Qur'an: A Qur'anic Perspective", *Jurnal of Qur'anic Studies*, Center for Ismaic Studies, Schol Of Oriental an african Studies University of London, Vol. 1, 1999, hal. 95-97; Muhammad Karim al-Kawwaz, *Kalamullah: Al-Janib Al-Syafahi Min Al-Dahirah Al-Qur'aniyah*, London: Dar Al-Saqi, 2002, hal.23-25; dan lihat juga Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997, 185-187

<sup>12</sup> Dalam konteks ini, belum tentu jibril benar-benar berperan sebagai mediator dalam komunikasi Tuhan dengan Muhammad. Bisa jadi, Muhammad menggunakan Jibril sebagai strategi agar secara eksistensial al-Qur'an yang dibawa Muhammad mudah diterima di kalangan masyarakat Arab yang telah terbiasa meyakini adanya mediator dalam mencari informasi tentang peristiwa yang akan dialami mereka dihari-hari mendatang. Untuk lebih jelasnya, lihat karya penulis, *Menggugat Orentisitas Wahyu Tuhan: Kritis Atas Nalar Tafsir Gender*, Yogyakarta: Sapiria Insania Press, 2004, hal. 44-47.

<sup>13</sup> Sayyid Qutub, *Keindahan Al-Qur'an yang Menakjubkan*, hal. 13



takan “alangkah indah dan mulianya kalam ini”.<sup>14</sup> Berbeda dengan pengalaman Umar, al-Walid Ibn al-Mughirah justru menyarankan kaumnya untuk menutup telinga dari bacaan al-Qur’an untuk menghindari daya sihir al-Qur’an. Al-Walid berkata “sesungguhnya al-Qur’an ini adalah sihir yang dipelajari”.<sup>15</sup>

Keimanan dan kekafiran kedua orang di atas, menurut Nasr Hamid, berpusat pada dimensi sastra al-Qur’an sebagai teks yang menjalankan efektifitas persuasifnya,<sup>16</sup> kendati tidak berarti menafikan muatan yang ada di dalamnya.

Dengan melihat daya *magic* al-Qur’an ini, bisa dinyatakan Al-Qur’an menerima esensi syi’ir, dan bahkan menjadikannya sebagai salah satu unsur *i’jaz*<sup>17</sup> al-Qur’an yang berfungsi menantang manusia saat itu untuk membuat teks yang serupa dengan al-Qur’an, kendati al-Qur’an tidak bisa disebut sebagai syi’ir, hanya karena nilai seninya yang mengungguli syi’ir saat itu. Di sisi lain, al-Qur’an menolak subtansi *kahanah* dan menyebutnya sebagai perilaku syaitan yang harus dijauhi manusia, karena dengan posisinya sebagai *kahanah* membuat orang-orang Arab saat itu menjauhi al-Qur’an.

Dialog al-Qur’an dengan tradisi masyarakat Arab pra al-Qur’an juga didukung bukti-bukti normatif dan empirik. Salah satu bukti normatif dari al-Qur’an yang mendukung sikap tersebut adalah ayat yang menandakan agar umat Muhammad mengikuti syari’at agama Ibrahim “ikutlah Millah Ibrahim yang hanif”. Dalam tradisi pemikiran Islam belakangan, pernyataan al-Qur’an ini, di samping ayat-ayat lain yang senada dengannya, diambil para ahli ushul yang kemudian melahirkan kaidah ushul yang dikenal dengan “syar’u man qablana”.<sup>18</sup>

<sup>14</sup> Sayyid Qutub, *Keindahan Al-Qur’an yang Menakjubkan*, hal. 16

<sup>15</sup> Sayyid Qutub, *Keindahan Al-Qur’an yang Menakjubkan*, hal. 17

<sup>16</sup> Nasr Hamid, *Metode Tafsir Kesusastraan*, hal. 97

<sup>17</sup> Pada umumnya, para pemikir yang acapkali menetapkan *Ijaz* al-Qur’an pada unsur seni bahasanya adalah mereka yang menggunakan pendekatan sastra dalam memahami al-Qur’an, semisal Amin al-Khuli, *Metode Tafsir Kesusastraan Atas Al-Qur’an*, Yogyakarta: Bina Media, tarj. Khairan nahdiyyin, 2005; Sayyid Qutub, *Keindahan Al-Qur’an Yang Menakjubkan*, Tarj. Bahrin Abu Bakar, Jakarta: Robbani Press, 2004; Muhammad Khalafallah, *Al-Qur’an Bukan Kitab Sejarah: Seni, Sastra, Dan Moralitas Dalam Al-Qur’an*, tarj. Zuhairi Misrawi, Jakarta: Paramadina, 2002; dan Aisyah Abdurrahman, *Tafsir Bintu Syati’*, tarj. Mudzakkir Abdussalam, Bandung: Mizan. Dsb.

<sup>18</sup> Wahbah Zuhaili, *Uhl Fiqh Al-Islami*, hal. 87

Sedang bukti-bukti empirik tradisi masyarakat Arab pra al-Qur'an yang diikuti al-Qur'an sangat bervariasi, dan paling tidak terkait dengan tiga hal: *pertama*, ritus-ritus peribadatan, baik warisan yang berasal dari suku Arab, seperti, penghormatan terhadap ka'bah, menjalankan ibadah haji, menghormati bulan romadhan, menjalankan ibadah puasa; *kedua*, ritus-ritus sosial politik, seperti, jampi-jampi, pemeliharaan onta, poligami, perbudakan, ritus-ritus hukuman, seperti *al-Aqilah* dan *al-Qosamah*, ritus-ritus peperangan, seperti, seperlima bagian rampasan perang, *al-Salb*, *Ash-Syafiy* dan ritus-ritus politik, seperti, *khilafah* dan *syura*,<sup>19</sup> dan *ketiga*, ritus-ritus etika, baik etika sosial maupun etika keagamaan, seperti, kemurahan hati, keberanian, kesetiaan, Kejujuran, Kedemawanan dan kesabaran, dll.<sup>20</sup>

Tradisi-tradisi pra al-Qur'an seperti ini, yang populer dengan sebutan kisah-kisah israiliyat, selanjutnya diambil dan ditradisikan para ahli tafsir sebagai salah satu sarana menafsiri al-Qur'an.<sup>21</sup> Terhadap pelbagai tradisi ritus-ritus masyarakat Arab pra al-Qur'an tersebut, al-Qur'an menerima dan memberinya muatan baru, islamisasi<sup>22</sup> agar ia lepas dari kemusrikan yang menjadi tradisi sebagian masyarakat Arab saat itu.

Paparan di atas memberikan argumen logis bahwa al-Qur'an lahir tidak dalam ruang dan kondisi yang kosong, melainkan dalam ruang dan kondisi yang penuh dengan pelbagai sistem dan budaya. Dalam situasi dan kondisi seperti itu, tentunya Islam hadir dengan berbagai perhitungan yang matang jika tidak akan ditinggalkan unat yang menjadi sasaran dakwahnya. Sebagai sumber asasi Islam yang memahami kondisi tersebut, al-Qur'an acapkali berdialog dengan ajaran dan tradisi masyarakat Arab pra al-Qur'an yang konon diyakini sebagai masyarakat jahiliyah,<sup>23</sup> baik

---

<sup>19</sup> Khalil Abdul Karim, *Syari'ah: Sejarah Perkelahian Pemakanaan*, Yogyakarta: LKiS, 2003

<sup>20</sup> Tosihiku Izutsu, *Etika Keberagamaan Dalam Al-Qur'an*, hal. 113-157

<sup>21</sup> Pada umumnya, para mufassis menggunakan tradisi pra al-Qur'an dalam menafsiri al-Qur'an, terutama syi'ir jahiliyah. Namun, pendapat ini mendapat kritik keras dari Thaha Husein. Menurutnya, sejatinya al-Qur'an lah yang dijadikan bukti dan alat penafsiran terhadap tradisi arab pra al-Qur'an bukan sebaliknya. Thah Husein, *Al-Syi'ri Al-Jahili*,...

<sup>22</sup> Tosihiku Izutsu, *Etika Keberagamaan Dalam Al-Qur'an*, hal. 111

<sup>23</sup> Pembahasan bagus tentang Jahiliyah dilakukan Tosihiku Izutsu. Izutsu membahas konsep ini dengan mengaitkan konsep yang berkembang dalam tradisi masyarakat Arab pra Islam dengan al-Qur'an sendiri. Tosihiku Izutsu, *Etika Keberagamaan dalam Al-Qur'an*, hal. 44-56. Sementara itu, pendapat yang menyatakan masyarakat arab pra Islam disebut jahiliyah mendapat kritik dari Khalil Abdul Karim. Menurutnya, masyarakat arab pra Islam telah mengenal peradaban, baik yang berkaitan dengan material maupun spiritual, sehingga

secara eksistensial maupun secara esensial, sebagaimana dipaparkan di atas.

Melihat fenomena dialogis al-Qur'an dan budaya lokal Arab pra al-Qur'an— sebagai fase keterbentukan (*al-Marhalah Takwiniyyah*) al-Qur'an, meminjam analisis Nasr Hamid— benar kiranya pernyataan Nasr Hamid,—mengikuti analisis Ibnu Khaldun— bahwa fenomemana wahyu merupakan fenomena aktual yang tak terpisah dari budaya Arab yang berkembang saat itu.<sup>24</sup> Al-Qur'an akan kehilangan daya *magic* dan relevansinya jika dalam budaya seperti itu al-Qur'an hadir dengan wajah lain yang bertujuan untuk mengadili realitas, dengan asumsi budaya mereka sebagai budaya jahiliah.

#### D. Relasi Al-Qur'an dengan Budaya Arab Era Al-Qur'an

Jika relasi al-Qur'an dengan budaya Arab pra al-Qur'an bersifat dialogis, lalu bagaimana halnya dengan relasi al-Qur'an dan budaya Arab era turunnya al-Qur'an?

Sebagai sumber asasi ajaran Islam yang dianut masyarakat Arab era turunnya al-Qur'an, al-Qur'an tentu menduduki posisi sentral bagi masyarakat Arab penganutnya, terutama sejak al-Qur'an mengalahkan pelbagai tantangan yang dilontarkannya terhadap para kahin dan penyair Arab saat itu. Kendati muncul suara minor al-Qur'an sebagai sihir dan sya'ir yang diadopsi Muhammad dari para penyair Arab pra al-Qur'an, al-Qur'an mulai diminati banyak orang dan bahkan dijadikannya sebagai *way of life* dan pandangan hidup masyarakat Arab saat itu. Sejak itulah, al-Qur'an sebagai sumber asasi Islam yang dianut masyarakat Arab menduduki posisi sentral dalam peradaban Arab, yang oleh Nasr Hamid kemudian disebut Peradaban Teks (*Hadlarah Al-Nash*).<sup>25</sup>

Dengan menjadikan al-Qur'an sebagai pusat peradaban, seluruh

---

tidak segan-segan al-Qur'an pun mengambil sebagian dari peradaban mereka, kendati diisi dengan muatan yang berbeda. Lebih jelasnya, lihat Khalil Abdul karim, *Syari'ah: Sejarah Perkelahian Pemakanaan*, Yogyakarta: LKIS, 2003

<sup>24</sup> Nasr hamid Abu Zaid, *Maftum Al-Nash, Dirasah fi Ulum al-Qur'an*, Al-Markaz Tsaqafi Al-Arobi, Beirut Libanon, 2000, hal. 34.

<sup>25</sup> Dengan meminjam model pemikiran Muktazilah tentang teori kemakhlukan al-Qur'an, Nasr Hamid menawarkan konsep teks atas al-Qur'an, sehingga ketika al-Qur'an dijadikan pandangan hidup masyarakat Arab, dia menyebut peradaban Arab sebagai sebagai peradaban teks. Nasr Hamid, *Maftum al-Nash*, hal. 9

pandangan hidup masyarakat Arab berpusat pada teks al-Qur'an, baik berkaitan dengan pandangan dunianya, keilmuan, filsafat, teknologi, etika maupun pandangan keagamaannya. Setiap menghadapi persoalan, al-Qur'an selalu dijadikan rujukan utama dan pertama sebelum mengacu pada akal dan lainnya. Karena itu, sedikit berbeda dengan kaitan al-Qur'an dengan budaya Arab pra al-Qur'an, tidak salah jika dinyatakan dalam kaitannya dengan budaya era tuannya, al-Qur'an membentuk budaya masyarakat Arab. Meminjam analisis Nasr Hamid, al-Qur'an berada dalam fase membentuk budaya (*al-Marhalah al-Takwiniyyah*). Puasa romadlan dan ibadah haji merupakan bagian dari tradisi ritual masyarakat Arab pra al-Qur'an yang kemudian diislamisasi<sup>26</sup> dan akhirnya menjadi ritual keagamaan khas Islam yang menjadi kewajiban umat Islam sepanjang masa.

### E. Relasi Al-Qur'an dengan Budaya Pasca Al-Qur'an

Dua model relasi al-Qur'an dan budaya lokal di atas memunculkan pertanyaan baru, bagaimana model relasi al-Qur'an dengan budaya lokal kekinian. Hal ini menjadi penting dibahas sebab, model relasi al-Qur'an dengan budaya lokal era al-Qur'an, yang menganggap al-Qur'an sebagai pembentuk budaya melahirkan jargon bid'ah dan sunnah. Setiap ajaran yang berada di luar jalur al-Qur'an dipandang sebagai bid'ah yang sesat dan neraka menunggu orang yang melakukan ajaran bid'ah tersebut. Sebaliknya, setiap ajaran yang merupakan turunan dari al-Qur'an dipandang sebagai sunnah nabi, sehingga surga menanti seseorang yang mengerjakan amalan sunnah tersebut. Dalam perjalanannya, implikasi pertama lebih besar pengaruhnya dalam mengarahkan perjalanan umat Islam, sehingga realitas sosial budaya yang mengalami perkembangan luar bisa tanpa ada kendala sedikitpun dipandang sebagai perkembangan yang melenceng dari aturan-aturan nabi dan karena itu perlu ada upaya purifikasi.

Seiring dengan perkembangan sosial budaya yang begitu cepat, ternyata model relasi al-Qur'an dengan budaya lokal era al-Qur'an ini,

---

<sup>26</sup> Menurut Izutsu, terdapat kontinuitas tertentu antara pandangan qur'aniyah dengan pandangan dunia Arab. Karena itu, menurutnya, sangat tidak adil terhadap keduanya jika semangat al-Qur'an dipandang bertentangan seratus persen dengan semangat pertama. Adopsi yang diambil al-Qur'an menurutnya tetap dalam kerangka perubahan, yakni dalam bentuk islamisasi terhadap nilai-nilai lama masyarakat arab pra al-Qur'an. Tosihiko Izutsu, *Etika Keberagamaan Dalam Al-Qur'an*, Jakarta: Pustaka Firdaus, Cet. 2, 1995, hal. 111

yang berposisi sebagai pembentuk budaya, tidak selamanya berhasil mendukung model purifikasi, sebab perkembangan sosial budaya yang begitu cepat merambah ke dalam jantung kehidupan umat Islam bukan hanya menjadi kendala bagi kemurnian ajaran Islam, sebaliknya, umat Islam justru merasa membutuhkan perkembangan tersebut, sebab ajaran Islam model klasik yang melarang bid'ah atau inovasi ternyata tidak mampu memberikan solusi alternatif bagi kebutuhan material dan rasional manusia di masa-masa mendatang. Karena itu, peradaban Arab klasik runtuh akibat kekakuan pemahamannya, khususnya pada era belakangan, atas relasi Islam dan budaya lokal, utamanya pasca abad pertengahan, dengan mengikuti model purifikasi.

Untuk memberikan jawaban atas persoalan ini, maka dalam hal relasi al-Qur'an dengan budaya lokal pasca al-Qur'an, memerlukan pemahaman lain dari model pemahaman sebelumnya. Dengan kata lain, relasi al-Qur'an dengan budaya Arab pra dan era al-Qur'an menggunakan analisis budaya dan sejarah untuk menemukan makna awal al-Qur'an, karena pada saat itu al-Qur'an belum memiliki signifikansi, yang memerlukan sebuah interpretasi. Al-Qur'an merupakan bagian dari kehidupan mereka karena itu al-Qur'an menjadi sesuatu yang hidup dan proaktif menjawab pelbagai persoalan yang ada. Sementara itu, dalam konteks relasi al-Qur'an dengan realitas budaya kekinian yang telah mewujud ke dalam bentuk teks tulisan, *Mushaf Usmani*, maka relasi keduanya bukan lagi mengambil bentuk sebagaimana sebelumnya, melainkan mengambil bentuk interpretasi. Dengan kata lain, al-Qur'an tidak lagi berfungsi sebagai sesuatu yang hidup sebagaimana masa-masa awal, sebab, pada fase ini, al-Qur'an telah berubah wajah menjadi teks yang mati. "Al-Qur'an tidak berbicara, manusialah yang membuat al-Qur'an berbicara", kata Ali bin Abi Thalib.<sup>27</sup> Karena itu, diperlukan manusia untuk menghidupkan teks yang mati tersebut.

Lalu bagaimana melakukan interpretasi terhadap al-Qur'an yang kini mewujud ke dalam bentuk tulisan yang mati tersebut? Di sinilah diperlukan pendekatan yang mampu mengaitkan teks dengan konteks kekinian. Semantik dan hermeneutika adalah dua pendekatan yang bisa mendukung maksud tersebut, tentunya tanpa menafikan pendekatan lainnya.

---

<sup>27</sup> Nasr Hamid Abu Zaid, *Al-Khitab Wa Al-Takwil*,

## 1. Al-Qur'an Sebagai Teks Interpretatif

Kata semantik yang awalnya berasal dari bahasa Yunani ini mengandung arti memaknai atau studi tentang makna.<sup>28</sup> Jika dikaitkan dengan studi bahasa, studi yang dimaksud adalah studi atas makna kata dalam struktur bahasa, bukan pada peristiwa makna.<sup>29</sup> Teori semantik yang bisa digunakan dalam hal ini adalah teori semantik Izutsu, yang dia gunakan dalam menelaah relasi manusia dan Tuhan dalam al-Qur'an.<sup>30</sup>

Menurut Izutsu, semantik adalah kajian analitik terhadap istilah-istilah kunci suatu bahasa dengan suatu pandangan yang akhirnya sampai pada pengertian konseptual pandangan dunia masyarakat yang menggunakan bahasa itu, tidak hanya sebagai alat bicara dan berfikir, tapi yang lebih penting lagi pengkonsepan dan penafsiran dunia yang melingkupinya.<sup>31</sup> Secara mendasar, teori semantik izutsu membedakan dua makna kata, yakni, makna kata dasar dan makna kata relasional. Makna kata dasar adalah sesuatu yang melekat pada kata itu sendiri, yang selalu terbawa dimanapun kata itu diletakkan, sedang makna relasional adalah sesuatu yang konotatif yang diberikan dan ditambahkan pada makna kata yang sudah ada dengan meletakkan kata itu pada posisi khusus dalam medan semantik khusus,<sup>32</sup> al-Qur'an.

Dilihat dari segi ini, perlu pelacakan kosakata al-Qur'an secara historis, sebelum akhirnya dikaitkan dengan makna relasionalnya. Amin al-Khuli<sup>33</sup> bahkan melihat bahwa akan salah besar jika perkembangan

---

<sup>28</sup> Aminuddin, *Semantik: Pengantar Studi Tentang Makna*, Bandung: Sinar Baru Algensido, cet. Ke 2, 2001, hal. 15

<sup>29</sup> Hal ini perlu ditegaskan demikian, sebab, ketika suatu wacana atau pesan diwujudkan ke dalam bentuk tulisan, yang terjadi sesungguhnya adalah pelestarian "makna", bukan "peristiwa lahirnya makna" itu sendiri. Hubungan antara makna dan peristiwa makna dikemukakan oleh Paul Ricoeur, *Filsafat Wacana: Membelah Makna Dalam Anatomi Bahasa*, Tarj. Masnur Hery, Yogyakarta: IRCISOD, 2002, hal. 26. lihat juga, Paul Ricoeur, *Hermeneutics and The Human Sciences*, John B. Thompson (ed. & terj.), (London-New York: Cambridge of University Press, 1982), hlm. 145. lihat juga, Ignas Kleden, "Pemberontakan terhadap "Narasi Besar": Membaca Teks Putu Wijaya dengan Pendekatan Tekstual" dalam *(Bahasa dan Kekuasaan: Politik Wacana di Panggung Orde Baru)*. Bandung, Mizan, cet ke II, 1996, hal. 327

<sup>30</sup> Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997

<sup>31</sup> Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia*, hal.3

<sup>32</sup> Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia*, hal. 12.

<sup>33</sup> Amin Al-Khuli, *Metode Tafsir Kesusastraan Atas Al-Qur'an*, hal. 72

makna kata dalam al-Qur'an diabaikan begitu saja kendati sang penafsir memahami al-Qur'an sebagai kitab agung berbahasa Arab dengan seni yang tinggi. Senada dengan al-Khuli, sebagai konsekwensi logis keterkaitan al-Qur'an dengan budaya lokal pra al-Qur'an, kosakata al-Qur'an pun, menurut Izutsu,<sup>34</sup> sejatinya dilihat dari segi perkembangannya. Dalam pandangan izutsu,<sup>35</sup> ada tiga perkembangan makna kosakata al-Qur'an, *pertama*, pra turunnya al-Qur'an, *kedua*, era turunnya al-Qur'an, dan *ketiga*, pasca turunnya al-Qur'an. Sementara itu, kosakata al-Qur'an fase pertama, pra turunya al-Qur'an, dipengaruhi oleh tiga budaya Arab pra al-Qur'an, *pertama*, kosakata baduwi<sup>36</sup> murni yang mewakili *weltanhuung* Arab sangat kuno dan berkarakter sangat nomaden, *kedua*, kosakata kelompok pedagang yang masih terkait dengan kosakata baduwi, dan *ketiga*, kosakata Yahudi dan Kristen, suatu sistem istilah-istilah religius yang digunakan di kalangan orang-orang Yahudi dan Kristen yang hidup di tanah Arab.<sup>37</sup>

Di samping analisis atas makna dasar dan relasional dalam struktur bahasa al-Qur'an yang bertujuan menemukan makna obyektif al-Qur'an, yang oleh Amin al-Khuli,<sup>38</sup> disebut sebagai analisis terhadap al-Qur'an sendiri, masih diperlukan analisis lain dalam menemukan makna awal al-Qur'an, yakni, analisis seputar al-Qur'an, seperti *asbab al-nuzul*, realitas Makkah dan Madinah, dengan tujuan mengaitkan bahasa pada konteks pengungkapan semula kata itu.<sup>39</sup> Pendekatan yang menggabungkan dua unsur analisis ini, struktur dalam dan seputar al-Qur'an, merupakan fenomena umum dalam tafsir atau pemahaman atas al-Qur'an, dan perbedaannya hanyalah dari segi penekanan.

<sup>34</sup> Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia*, hal. 35.

<sup>35</sup> Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia*, hal. 35

<sup>36</sup> Masyarakat Arab pra al-Qur'an terbiasa mengadakan pengelompokan. Pengelompokan pertama berkait dengan kelompok Arab dan kelompok non-Arab yang disebut Ajam. Kelompok Arab pun masih terbagi lagi menjadi Arab baduwi yang disebut 'Arab dan Arab urban. Khalil Abdul Karim, *Syari'ah, Sejarah Perkelahian Pemaknaan*, hal. 47-58

<sup>37</sup> Perlu ditegaskan bahwa pada masa pra al-Qur'an, dari segi keagamaan, masyarakat Arab telah terpola paling tidak menjadi empat kelompok populer. Ada kelompok penganut agama yahudi, kristen, Paganisme dan hanafiah. Khalil Abdul karim, *Syari'ah: Sejarah Perkelahian Pemaknaan*, hal. 5-18.

<sup>38</sup> Amin Al-Khuli, *Metode Tafsir Kesusastraan Atas Al-Qur'an*, hal. 71-76

<sup>39</sup> Tosihiku Izutsu, *Etika Keberagamaan Dalam Al-Qur'an*, hal. 18

Dengan model seperti ini, Amin al-Khuli lebih menitikberatkan analisis sastra atas al-Qur'an sebelum analisis lain, baik analisis sosiologis atau analisis ilmiah, disebabkan al-Qur'an secara substansial, menurutnya, merupakan kitab agung berbahasa Arab yang mengandung nilai sastra tinggi. Nilai inilah yang pertama kali mempengaruhi daya pikat masyarakat Arab pra dan era al-Qur'an dan karena itu menurutnya merupakan sebuah keharusana menempatkan nilai sastra ini sebagai makna awal yang harus dikaji sebelum yang lainnya.

Dengan penekanan yang berbeda dengan al-Khuli, Fazlur Rahman menggunakan hermeneutika obyektif, Emilio Betti<sup>40</sup> yang dipadukan dengan teori Syatibi.<sup>41</sup> Dengan memadukan kedua teori dari dua pemikir tersebut, lahirlah teori Rahman yang cukup populer hingga sekarang ini, khususnya dalam hal penafsiran terhadap al-Qur'an, yaitu apa yang dia sebut dengan "gerakan ganda" penafsiran.<sup>42</sup> Dalam rangka menemukan makna obyektif,<sup>43</sup> —ini sebagai langkah pertama Rahman dari gerakan ganda penafsirannya— Rahman menggunakan dua cara: *pertama*, mencari makna awal pernyataan al-Qur'an dengan mengkaji situasi historis dan problem historis dimana pernyataan itu merupakan jawabannya. Maksudnya, al-Qur'an harus dilihat dalam situasi kelahirannya, tentunya melalui realitas dimana ayat al-Qur'an turun dan dalam sebab apa ayat

---

<sup>40</sup> Emilio Betti adalah sejarawan Hukum Italia. Dalam teori hermeneutikanya, Betti memisahkan antara obyek dan subyek. Menurutnya, obyek tetap obyek dan ia bersifat otonom karena itu obyek harus diletakkan dalam posisinya sebagai obyek dan tidak boleh dicampuri oleh subyek. Tetapi, sebuah interpretasi, menurut Betti, tidaklah pasif, melainkan suatu proses rekonstruktif serta melibatkan pengalaman interpretator tentang dunia, titik diri interpretator dan minatnya dalam masa kini. Untuk menemukan apa yang dikatakan teks itu sendiri, interpretator harus masuk ke dunia teks. Dari sini tampak bahwa Betti, berada di tengah-tengah antara hermeneutika obyektif dan filosofis. Poespoprodjo, *Interpretasi, beberapa catatan pendekatan filsafatnya*, Bandung: Remadja Karya, 1987, hal. 148-150.

<sup>41</sup> Teori yang diadopsi Rahman dari Syatibi adalah pencarian makna universal dari teks-teks partikular al-Qur'an, sedang dari Betti mengadopsi dari gerakannya yang bolak-balik antara dunia teks dan dunia interpretator. Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, Chicago: The University of Chicago, 1984

<sup>42</sup> Wael B. Hallaq, *Sejarah Teori*, hal. 362. Lihat juga Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, hal. 6.

<sup>43</sup> Teori ini dimulai dari dua langkah, menemukan makna obyektif yang berbentuk moral umum dan makna kontekstual dalam rangka menjawab problem pratikular kontemporer. Lebih jelasnya, lihat, Aksin Wijaya, *Dinamika Teori-Teori Hukum Islam Menurut Wael B. Hallaq*, Jurnal ushuluddin, *Dialogia*, Vol. 2, No. 2 Juli-Desember 2004, hal. 56-57.



al-Qur'an turun. *Kedua*, menggeneralisir pernyataan-pernyataan yang bermula dari yang pertikular, dari situasi dan *asbab nuzul* masing-masing ayat tersebut, sebagai pernyataan yang bersifat universal.<sup>44</sup> Dalam hal ini yang dicari Rahman adalah nilai-nilai etisnya yang bersifat universal dan inilah yang menurutnya makna awal al-Qur'an yang obyektif.

Tiga model pemahaman atas al-Qur'an ini bertujuan untuk menemukan makna awal al-Qur'an secara obyektif. Dari ketiganya ditemukan kesimpulan, makna awal-obyektif dari al-Qur'an tersebut bisa ditemukan dengan menganalisis secara relasional antara struktur dalam dan struktur luar atau seputar al-Qur'an, seperti realitas Makkah dan Madinah, Asbab Nuzul, tradisi dan adat istiadat masyarakat Arab, perjuangan nabi dan *milieu* Arab lainnya pada awal penyebaran Islam.<sup>45</sup>

Setelah makna obyektif atau makna awal kosakata al-Qur'an ditemukan, dilanjutkan pada upaya mengkaitkan al-Qur'an dengan realitas kekinian<sup>46</sup> di mana al-Qur'an hendak dijadikan jawaban atas persoalan yang dihadapi. Inilah unsur kedua makna al-Qur'an dalam pandangan Nasr Hamid yang disebut Signifikansi. Istilah signifikansi ini muncul dari pemilahan makna kosakata al-Qur'an oleh Nasr Hamid sebagaimana dijelaskan di atas. Menurutnya, secara umum, kosakata al-Qur'an mengambil dua unsur makna, yakni, makna awal, yang terdiri dari dua bentuk; historis dan metaforik, dan unsur signifikansi, yakni, level kata yang maknanya dapat diperluas ke dalam kultur yang berbeda dari kultur awal.<sup>47</sup> Pola pemilahan seperti ini melahirkan pembuangan sebagian dari al-Qur'an yang berkaitan dengan makna awal al-Qur'an sebagai data-data historis belaka, terutama pada saat ayat-ayat yang masuk ke dalam kategori ini tidak lagi sesuai dengan konteks zaman yang mengalami perubahan dan perkembangan. Sebaliknya

---

<sup>44</sup> Pada aspek ini, Rahman mengadopsi dari Syatibi. Aksin Wijaya, *Dinamika Teori-teori Hukum Islam*, hal. 56

<sup>45</sup> Fazlur Rahman, *Metode dan Alternatif: Neomodernisme Islam*, Bandung: Mizan, 1987, hal. 55

<sup>46</sup> Untuk tujuan itu, Rahman menuju pada langkah kedua dari dua langkah di atas, yakni, dimulai dari hal-hal yang bersifat universal, yang dicapai dari langkah pertama di atas, kepada hal-hal yang bersifat partikular dalam situasi kekinian dimana dan kapan al-Qur'an hendak diberlakukan. Tujuan ini mensyaratkan seorang pemikir untuk mengetahui bukan saja aspek tekstual ayat al-Qur'an tetapi juga situasi kekinian yang partikular, sehingga mempraksiskan yang universal ke dalam partikularitas kekinian tidak menemui jalan buntu. Fazlur Rahman, *Metode dan alternatif: Neomodernisme Islam*, hal. 54-67

<sup>47</sup> Nasr Hamid, *Naqd al-Khitab al-Dini*, hal. 210.

nya, ayat-ayat yang terkait dengan level signifikansi sejatinya dijadikan rujukan utama penafsiran agar al-Qur'an menjadi relevan dengan konteks kekinian.

Kendati model hermeneutika seperti ini umum digunakan para pemikir kontemporer, namun ada penekanan khusus yang perlu ditegaskan. Apakah unsur kedua yang disebut signifikansi ini lepas dan terpisah dari unsur pertama yang disebut makna awal-obyektif dari al-Qur'an atau terikat. Jawaban atas permasalahan ini penting mengingat model-model hermeneutika al-Qur'an yang berkembang dewasa ini acapkali tidak menegaskan keterkaitan keduanya. Ada kelompok pemikir yang melupakan unsur pertama demi memberi ruang pada unsur kedua dan ada pula kelompok pemikir yang lebih menekankan pada unsur pertama ketimbang unsur kedua bahkan menganggap unsur kedua sebagai bid'ah yang harus dipurifikasi atau diarabisasi.

Hermeneutika al-Qur'an yang memilih memisahkan keduanya mengakibatkan al-Qur'an lepas dari substansinya sebagai sumber asasi Islam yang, sebagaimana dipaparkan di atas, acapkali berdialog dengan budaya Arab pra al-Qur'an, baik ketika memilih model pertama atau model kedua. Terkait dengan kemungkinan pertama, berarti signifikansi terlepas dari pesan awal al-Qur'an, begitu pula signifikansi telah melepaskan unsur asasi pesan al-Qur'an dan menyebabkan al-Qur'an mengalami dekontekstualisasi, jika pilihan jatuh pada model kedua. Sejatinya, kedua unsur tersebut ditempatkan sebagai dua hal yang saling berdialektika sehingga melahirkan sintesa.

Dengan model pemahaman seperti ini, mari kita lihat relasi al-Qur'an dengan budaya lokal budaya kekinian, baik budaya Arab maupun non-arab.

## 2. Relasi al-Qur'an dengan Budaya Arab dan Non-Arab

Sementara itu, relasi al-Qur'an dengan budaya lokal kekinian melibatkan dua budaya, yakni, budaya Arab sendiri dan budaya masyarakat di luar Arab. Relasi bentuk pertama kini lagi ramai diperbincangkan di masyarakat Arab dengan tema utama mereka adalah persoalan kebangkitan Arab, dengan fokus persoalan tradisi (Islam) dan modernitas.<sup>48</sup>

---

<sup>48</sup> Issa J. Boullota, *Dekonstruksi Tradisi, Gelegar Pemikiran Arab Islam*, Yogyakarta: LkiS, 2002, hal. 4. Lihat juga Hassan Hanafi, *Turas dan Tajdid: Sikap Kita Terhadap Turas Klasik*, Yogyakarta: Titian Ilahi Press dan Pesantren Pasca sarjana Press, 2001, hal. 32

Menyikapi problem tradisi dan modernitas di dunia Arab, tiga kelompok intelektual dengan tiga model wacana muncul. *Pertama*, kelompok intelektual yang menginginkan dunia Arab lepas sama sekali dari tradisi masa lalunya, karena tradisi masa lalu tidak lagi memadai bagi kehidupan Arab kontemporer. Kelompok ini menganjurkan agar berubah haluan dan mengambil modernitas sebagai acuan utama kehidupan mereka. Kelompok ini menawarkan wacana transformatif. Wakil-wakilnya berasal dari kalangan Kristen yang berhaluan marxis, seperti Salamah Musa, Zaki Najib Mahmud, Adonis dan Shibly Shumail.

*Kedua*, kelompok intelektual yang menginginkan bersikap akomodatif, dengan mereformasi tradisi yang selama ini digelutinya. Tradisi menurut mereka masih mempunyai nilai tawar yang tinggi bagi dunia Arab, tetapi ada beberapa sisi tradisi yang perlu direkonstruksi, bukan malah dibabat habis, karena tidak ada negara yang bangkit dari tradisi orang lain. Kelompok intelektual ini menawarkan wacana reformatif dengan tokoh-tokohnya: Hasan Hanafi, Muhammad Arkoun, Al-Jabiri, M. Benis, Hasyim Saleh, Abdul Kebir Katibi dll.

*Ketiga*, Kelompok intelektual yang menginginkan agar dunia Arab kembali kepada Islam murni, khususnya aliran salaf dengan selogan kembali kepada al-Qur'an dan al-Hadits. Mereka berasumsi bahwa kegagalan dunia Arab karena mereka meninggalkan al-Qur'an-Hadits dan mengambil secara total tradisi dunia luar, modernitas yang bukan dari dunia Islam. Oleh karena itu, satu-satunya jalan memajukan dunia Arab adalah dengan kembali kepada sumber asasi Islam, al-Qur'an dan al-Hadits. Kelompok intelektual ini menawarkan model wacana ideal-totalistik, dengan tokoh-tokohnya M. Ghazali, Sayyid Qutub, Anwar Jundi, Muhammad Quthb, Said Hawwa dll.

Pertarungan tiga model pemikiran ini menyiratkan relasi al-Qur'an dengan budaya lokal Arab saat ini masih problematis, antara mengikuti tradisi dan modernitas, mengambil salah satu saja atau mendialokkan keduanya. Kendati aliran yang mencanangkan kembali pada tradisi masih dominan, setidaknya-tidaknya, aliran lain mulai menanamkan pengaruhnya di kalangan intelektual Arab, khususnya di kalangan mudanya. Sejarah akan membuktikan kemenangan salah satu dari ketiganya.

Akankah relasi al-Qur'an dengan budaya lokal di luar Arab juga sama dengan relasi al-Qur'an dengan budaya Arab kekinian? Jika dilihat dari segi ini, nampaknya relasi tersebut tidak jauh berbeda

dengan relasi al-Qur'an dan budaya Arab kekinian. Kendati terdapat perbedaan, mungkin hanya dari segi bentuknya, tergantung pada analogi masing-masing pemikir atas dua relasi al-Qur'an dan budaya Arab di atas.

Seseorang yang mengambil analogi al-Qur'an mengambil posisi membentuk realitas budaya sebagaimana ketika al-Qur'an berhubungan dengan budaya Arab era al-Qur'an, berarti dia menganggap realitas budaya kekinian di luar Arab harus menyesuaikan diri dengan al-Qur'an agar realitas budaya tersebut tidak melenceng dari arahan dan petunjuk al-Qur'an. Dua model pemikiran lahir dari bentuk ini, yakni, arabisasi dan islamisasi.

Model arabisasi didasarkan pada argumen Islam identik dengan Arab, sehingga masyarakat luar yang mau memahami dan menjalankan ajaran Islam harus mengikuti model yang lahir dari masyarakat Arab. Misalnya hukuman tangan bagi pencuri, hukum berpakaian, hukum relasi laki-laki dan perempuan dsb. Sedang model islamisasi, kendati hampir tidak jauh berbeda dengan arabisasi, didasarkan pada asumsi, Islam lepas sama sekali dengan budaya setempat semisal khurafat, bid'ah dan takhayyul. Jika masyarakat Arab masih mengenal tiga budaya ini, berarti Islam yang mereka anut masih belum murni Islam, melainkan Islam singkritis, yang ditolak oleh Ibnu taimiyah dan Abdul Wahhab, sebagai payung pembaharuan yang kemudian dilanjutkan Muhammad Abduh di Messir.

Sementara itu, seseorang yang mengambil analogi al-Qur'an mengambil posisi berdialog dengan budaya, sebagaimana relasi al-Qur'an dengan budaya Arab pra al-Qur'an, dia akan memandang relasi al-Qur'an dengan budaya kekinian di luar masyarakat Arab, mengambil bentuk dialogis. Al-Qur'an tidak dalam posisi mengadili realitas budaya kekinian di luar Arab, melainkan menempatkannya dalam posisi dialogis. Budaya setempat dibiarkan berjalan apa adanya selama tidak bertentangan dengan substansi al-Qur'an, kemudian ke dalamnya al-Qur'an memasukkan pesan moral universal Islam. Inilah unsur signifikansi al-Qur'an yang dimaksud Nasr Hamid, yang dalam istilah Abdurrahman Wahid, disebut pribumisasi Islam.

Namun demikian, model pribumisasi ini juga masih menyisakan masalah. Apakah pribumisasi sebagai bentuk lain dari signifikansi masih mengikatkan diri dengan makna awal al-Qur'an atau tidak. Melihat

kembali sejarah munculnya gagasan pribumisasi Islam nampaknya bakal membantu memperjelas permasalahan ini.

Pribumisasi Islam yang digagas pertama kali oleh Abdurrahman Wahid, yang akrab disapa Gus Dur ini mengandung pengertian yang kurang lebih setara dengan istilah Inggris “indigenization”, yaitu meletakkan suatu konsep tertentu dalam konteks kebudayaan lokal yang spesifik.<sup>49</sup> Terminologi seperti ini memberikan pemahaman bahwa pribumisasi Islam meletakkan konsep-konsep substansial Islam ke dalam konteks kebudayaan lokal yang berkembang di masyarakat dalam suatu lingkup tertentu. Karena itu, pribumisasi bukan sesuatu yang asing dan lepas sama sekali dari makna awal al-Qur’an, sebaliknya ia berpijak pada makna awal tersebut.<sup>50</sup> Jika demikian, tidak salah jika dinyatakan bahwa pribumisasi Islam menjadi semacam solusi alternatif bagi pemikiran kekinian yang acapkali terpasung dengan asumsi umum bahwa Islam merupakan ajaran yang “tinggi”, “murni” serta mendekati citra ideal Islam yang berkembang di negeri-negeri Arab di kawasan Timur Tengah. Pencarian terhadap keislaman alteratif yang mencoba mengurangi superioritas keislaman Timur Tengah dan melepaskan *inferioritas* keislaman di luar kawasan itu, menemukan pijakan epistemologisnya pada ide pribumisasi Islam ini.

Pelbagai model pemikiran yang terkait dengan relasi al-Qur’an dengan budaya lokal kekinian di luar budaya Arab tersebut, misalnya dengan budaya Indonesia, bisa terjebak pada sikap melepaskan unsur substansial dari al-Qur’an sebagai sumber asasi Islam. Hal ini sekaligus sebagai kritik atas proyek Arabisasi dan islamisasi, yang acapkali mengambil analogi al-Qur’an sebagai pembentuk budaya, padahal al-Qur’an sendiri justru masih menghargai dan mengambil sebagian ajaran dan budaya Arab pra al-Qur’an, lebih-lebih sejatinya dengan budaya kekinian umat islam. Sebaliknya, ini juga kritik atas proyek pribumisasi islam, jika pribumisasi melupakan unsur dasar al-Qur’an, sebagaimana saat disampaikan Muhammad pada masyarakat Arab saat itu. Jika pribumisasi Islam melepaskan unsur dasar ini, berarti pribumisasi atau kontekstualisasi Islam telah memaksakan masuknya unsur luar ke dalam al-Qur’an tanpa

---

<sup>49</sup> Ulil Abshar-Abdalla, “Abdurrahman Wahid sebagai Paradigma” dalam Ubaidillah Achmad, *Gus Dur: Pergulatan Antara Tradisionalis VS Liberalis* (Jombang: Madani Adil Makmur, 2005), x.

<sup>50</sup> Kadi, *Islam Lokal: Rekonstruksi Pribumisasi Islam*, “Warung Ilmiah” Tsawrah Institut, di Balai Aktifis Mahasiswa STAIN Ponorogo, 20 Oktober 2005

melaluinya dengan dialog. Jika ini terjadi, model pemikiran pribumisasi Islam telah melenceng dari pesan universal al-Qur'an dan terjebak pada dekontekstualisasi Islam, yakni melepaskan Islam dari konteks kesejarahannya, bukan kontekstualisasi Islam sebagaimana dijangonkan.

Menurut pendapat penulis, sejatinya ketiga model pemikiran tersebut diletakkan secara dialogis, sehingga kontekstualisasi Islam-lah yang muncul kepermukaan, yakni mengaktualkan Islam ke dalam realitas budaya yang berbeda-beda dengan tetap mengikat makna tersebut pada makna awal al-Qur'an.

### **E. Penutup**

Berdasar pembahasan ini, saya menyimpulkan ada tiga hal berkaitan dengan relasi al-Qur'an dengan budaya lokal, yakni relasi al-Qur'an dengan budaya masyarakat Arab pra al-Qur'an, relasi al-Qur'an dengan budaya Arab era al-Qur'an dan relasi al-Qur'an dengan budaya pasca al-Qur'an. Relasi dalam bentuk pertama bersifat dialogis yang dibumbuhi dengan islamisasi; relasi bentuk kedua mengambil bentuk formatisasi dimana budaya harus mengacu kepada al-Qur'an, dan relasi bentuk ketiga bersifat dialogis, dengan mengaitkan al-Qur'an dengan konteks dimana ia hendak diperasiskan tanpa menigasikan unsur makna awal.