

**STUDI AGAMA DARI SUDUT PANDANG
ANALISIS WACANA
(Telaah Terhadap Pemikiran Nasr Hamid Abû-Zayd)**

Oleh : Habib

A. Pendahuluan

Studi keagamaan pada dasarnya adalah disiplin yang berbasis teks (*textually based*). Artinya, pijakan data primer bagi penelitiannya adalah teks, atau tepatnya timbunan teks, yang terus berakumulasi mengiringi sejarah perjalanan komunitas agama. Namun pada kenyataannya status tekstualitas agama itu sendiri di dalam kehidupan beragama belum banyak diperhitungkan, bahkan sebaliknya ada kecenderungan untuk mengabaikannya. Bahkan, ada kecenderungan bahwa agama merupakan wilayah perkecualian dari studi-studi ilmiah tentang teks. Akibatnya, keilmiahan teks agama menjadi hilang dan sebagai gantinya, ia dianggap sebagai instansi perwakilan makna yang netral dan dapat mengacu pada realitas secara langsung tanpa distorsi. Skenario berikutnya, teks agama di dalam aktualisasinya dipakai sebagai kerangka ideologi bagi kelompok-kelompok sosial yang sedang bertarung.

Di dalam pergumulan pemikiran Islam khususnya, gejala di atas menimbulkan kegelisahan baru di sebagian besar kalangan para pembaharu dan pemikir Islam yang menghendaki cara berfikir baru di dalam memahami teks keagamaan, dalam hal ini Islam. Nasr Hâmid Abû Zayd (selanjutnya baca : Abû-Zayd) adalah di antara tokoh pemikir Islam yang menyerukan paradigma baru di dalam memahami Islam (baca: teks keagamaan). Menurutny, unsur utama yang harus dipegangi di dalam memahami agama terletak pada pemahaman terhadap teks agama itu sendiri. Di sini, tambahny, adalah menjadi keharusan untuk merumuskan kembali pengertian tentang konsepsi teks. Dengan mengajukan pendekatan analisis

wacana, Abû-Zayd berkeyakinan bahwa keilmiahan agama dapat diraih dan sekaligus dapat melakukan pembacaan kritis dekonstruktif terhadap berbagai corak pemikiran Islam. Sebab di dalam pendekatan ini, segenap ungkapan pemikiran Islam dilihat sebagai "tindakan wacana", yaitu pelaksanaan kekuasaan pada dataran diskursif yang merefleksikan relasi-relasi kekuasaan di luarnya, pada institusi-institusi sosial dan sistem kemasyarakatan. Karena itu, teks termasuk teks agama, di dalam pendekatan ini, tidak lagi bisa dipahami sebagai sesuatu yang sudah selesai, utuh dan lengkap dalam dirinya sendiri. Atau dengan kata lain, teks bukanlah sesuatu yang datang dari langit begitu saja.

Dalam konteks inilah, maka konsepsi teks merupakan konsep yang sentral di dalam agama. Terlebih jika kita sepakat bahwa peradaban Islam adalah sebagai peradaban teks yakni suatu peradaban yang sendi-sendinya dan ilmu serta kebudayaannya dibangun atas dasar-dasar di mana teks sebagai sentralnya tidak dapat diabaikan.

Tertarik dengan masalah ini, tulisan ini bermaksud mengkaji pemikiran tokoh yang dimaksud di atas khususnya konsepsi teks dan mekanisme pembacaannya di dalam studi agama. Tujuan utamanya adalah menjajagi sejauhmana pendekatan tersebut dapat diterapkan untuk memahami teks primer di dalam Islam (al-Qur'an dan Hadis).

B. Istilah Analisis Wacana

Salah satu disiplin yang membahas konsepsi teks adalah analisis wacana. Istilah analisis wacana sebagai sebuah metodologi dan pendekatan adalah sebuah istilah yang dapat dikatakan relatif baru. Istilah ini pertama kalinya diperkenalkan dalam bidang linguistik oleh Zellig S. Harris pada tahun 1952, yang ketika itu mengawali pencariannya terhadap kaidah-kaidah bahasa yang menjelaskan bagaimana kalimat-kalimat dalam

suatu teks dihubungkan oleh semacam tata bahasa yang diperluas¹. Puncak perkembangannya dan menjadi disiplin ilmu yang berdiri sendiri terjadi pada tahun 1970. Namun demikian, disiplin ilmu ini, konsep-konsep teoritisnya banyak diilhami oleh teori-teori klasik yang berkembang jauh sebelumnya, kira-kira 2000 tahun yang silam. Pada tahap berikutnya, disiplin ilmu ini juga diperkaya oleh teori-teori strukturalisme dalam linguistik, puisi, antropologi, dan psikologi yang berkembang pada akhir tahun 1960-an dengan pikiran-pikiran para formalis Rusia dan strukturalis Ceko.² Dan saat ini, disiplin ilmu analisis wacana telah menjadi disiplin ilmu yang multi disipliner: bahasa, sastra, politik, ekonomi dan sosial serta agama. Tidak heran jika, istilah analisis wacana memiliki ragam pengertian dengan berbagai aspeknya yang ingin ditekankan.

Namun demikian, pengertian istilah analisis wacana (*discourse analysis*) secara umum merujuk pada upaya mengkaji pengaturan bahasa di atas kalimat atau di atas klausa, dan karenanya mengkaji satuan-satuan kebahasaan yang lebih luas, seperti pertukaran percakapan atau teks tulis (lisan atau tulisan). Konsekuensinya, analisis wacana juga memperhatikan bahasa pada waktu digunakan dalam konteks sosial, khususnya interaksi atau dialog antar penutur³ Pengertian yang lebih luas lagi bahwa: "ilmu analisis wacana adalah ilmu yang mengkaji semua jenis ujaran atau wacana di bidang apapun, baik oral, maupun tulis, linguistik maupun non linguistik".

Analisis wacana sebagai disiplin yang membahas konsepsi teks memiliki setidaknya-tidaknya dua tradisi ilmiah, dan tradisi ini menentukan pula karakter analisisnya. Formulasi wacana pertama berkembang di kalangan sarjana Anglo-Amerika. Di sini wacana dipahami dalam konotasi linguistik sebagai unit bahasa yang lebih besar dari kalimat. Ciri utama dari model

¹ Guy Cook, *Discourse*, (Oxford, UP, 1989), h. 13

²Teun A.Van Dijk, *Introduction : Discourse Analysis*, jilid. 1, (London: Academic Press, 1985) h. 1-2

analisis wacana ini adalah penekanannya pada segi pragmatika bahasa. Di sini bahasa dipahami pada konteks pemakaian komunikatifnya, sosialnya bahkan mencakup konteks budaya, yaitu latar belakang budaya secara keseluruhan yang menaungi setiap tindakan komunikasi, dan bukan pada relasi potensial antara satu kalimat dengan kalimat yang lainnya tanpa memandang pemakainya. Dalam operasionalnya, analisis wacana ini memusatkan penelitiannya pada upaya menyingkapkan aturan-aturan dan batasan-batasan yang bekerja secara *laten* di balik setiap komunikasi kebahasaan. Ringkasnya sebagaimana diungkapkan oleh Brown dan Yule bahwa: "Seorang penganalisis wacana memperlakukan datanya sebagai rekaman (teks) suatu proses dinamis yang di situ bahasa digunakan sebagai alat komunikasi, dalam sebuah konteks, oleh pembicara/penulis untuk mengekspresikan berbagai makna dan mencapai maksud/inti wacana tersebut. Berdasarkan data tersebut, penganalisis berusaha menjelaskan keteraturan dalam realisasi bahasa yang digunakan orang untuk mengkomunikasikan maksud dan keinginan tersebut."⁴

Formulasi wacana kedua dibangun oleh para teoritisi Prancis. Fokus dari formulasi ini ditujukan pada bidang-bidang wacana dalam arti luas, yakni pada kebiasaan-kebiasaan (*convention*) bukan pada teks dalam pengertian linguistik. Tepatnya, membidik kebiasaan-kebiasaan yang tampak obketif, alamiah dan disadari oleh umum yang tanpa disadari ia adalah wacana-wacana kekuasaan (*discourse of power*) yang mengistimewakan kategori-kategori tertentu dan menyingkirkan kategori yang lain, demi alasan non-konformitas⁵. Oleh karena itu, kerangka fokus analisis dari wacana ini dipahami sebagai fenomena historis atau sosial,

³ Michael Stubbs, *Discourse Analysis: The Sociolinguistic Analysis of Natural Language* (Chicago: The University of Chicago Press, 1983), h. 1

⁴Gillian Brown dan George Yule, h. *Analisis Wacana*, terj. Soetikno (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1996), h. 26

⁵ Roger Poole, "Discourse of Power" dalam Alan Bullock et. al. (ed), *The Harper Dictionary of Modern Thought*, (New York: Harper and Row Publisher, tt), h. 232-233

yaitu sebagai proses produksi dan reproduksi makna yang harus dipertimbangkan dalam kaitannya dengan kondisi-kondisi sosial produksinya, dan juga dipahami sebagai konstelasi kepentingan yang ada di setiap praktek wacana, yaitu apa yang diformulasikan oleh Foucault sebagai "pengetahuan/kekuasaan".

Menurut Foucault, setiap pengetahuan merupakan kekuasaan dan bahwa kekuasaan merupakan komponen integral dalam memproduksi kebenaran. Di sini, analisis wacana berarti "kritik wacana", yaitu upaya menemukan peran yang dimainkan oleh kekuasaan yang beroperasi dalam wacana, yang melibatkan sekaligus proses-proses hegemoni dan konter hegemoni⁶. Oleh karena itu, teks dalam model analisis ini, tidak terbatas dalam pengertian linguistik saja, akan tetapi sebagai keseluruhan proses representasi itu sendiri. Karena itu pula, kandungan makna teks tidak pernah bersifat alamiah, sebaliknya selalu *culturally and socially constructed*.

Meskipun kedua model analisis wacana di atas berangkat dari titik tolak dan alur teoritis yang berlainan, namun pada perkembangan selanjutnya sering dipakai secara bersamaan. Ini disebabkan, keduanya sama-sama memiliki potensi untuk menghasilkan suatu analisis kritis. Analisis model pertama misalnya, khususnya melalui konsep konteks, berupaya keras menyoroiti penggunaan bahasa. Bahasa atau tepatnya penggunaan bahasa (*language in use*) sebagaimana diungkapkan oleh Roger Fowler selalu membentuk status-status yang tampak mensyaratkan adanya ketertundukan⁷. Dengan membatasi penggunaan bahasa dalam konteksnya, yakni tidak terbatas konteks pengujaran langsung saja, melainkan juga pada konteks-konteks politik dan kekuasaan, model analisis

⁶ Muhammad A.S. Hikam, "Bahasa dan Politik: Penghampiran *Discursive Practice*" dalam Yudi Latif dan Idi Subandy (ed.), *Bahasa dan Kekuasaan* (Bandung: Mizan, 1996), h. 86

⁷ Dikutip dalam Lucinda A. Brown, "Ascetisme and Ideology: The Language of Power in the Pastoral Epistles", *Semeia*, 57 (1992), h. 78

ini berupaya mengorek operasi ideologi dan praksis kekuasaan yang bekerja di dalamnya.

Sementara model analisis kedua, dengan cakupannya yang lebih luas dari kawasan linguistik sangat mungkin baginya menelanjangi setiap praksis kekuasaan yang ada pada setiap wacana, baik yang melalui tataran diskursif, non diskursif maupun efek-efek dari keduanya⁸.

Ringkasnya, kedua model analisis tersebut dalam analisisnya sering digunakan secara bolak-balik. Pada dataran mikro-struktural digunakan model pertama, selanjutnya pada level makro-struktural asumsi-asumsi yang terdapat pada model analisis kedua turut dilibatkan.

C. Memahami Agama Sebagai Praktek Wacana

Sebagaimana disinggung dalam bagian pendahuluan tulisan ini, agama pada dasarnya adalah sekumpulan teks yang keberadaannya dapat diletakkan sebagai praktek wacana. Namun demikian, pada kenyataannya aspek tekstualitas agama ini belum banyak diperhitungkan, bahkan ada kecenderungan bahwa agama dianggap sebagai wilayah yang "*immun*" dari jangkauan analisis ilmiah, sehingga ia terabaikan.

Penegasan terakhir ini, berangkat dari asumsi bahwa agama merupakan pengalaman mistik. Dan pengalaman mistik biasanya diacu untuk menunjukkan pengalaman yang tak termediasikan. Cirinya adalah bahwa pengalaman tersebut berada di dunia tanpa bahasa. Pengalaman ini diperoleh melalui kehadiran langsung secara performatif, tanpa melalui perantara representasi mental atau simbolisme kebahasaan apapun⁹.

Di sini, kita tidak akan mempersoalkan pengalaman mistik yang non-linguistik dan non-konseptual ini. Akan tetapi yang penting untuk dicatat di sini adalah bahwa manusia dengan segala yang dimiliki, memiliki

⁸ Bambang Agung " Michel Foucault tentang Kekuasaan" *Driyakara*, 22,2 (1996),h.35

⁹ Mehdi Ha'iri Yazdi, *Ilmu Huduri: Prinsip-Prinsip Epistimologi dalam Filsafat Islam*, terj. Ahsin Mohammad (Bandung: Mizan, 1994), h. 18

kecendrungan untuk selalu merefleksikan pengalamannya, dan tak pernah cukup dengan apa yang ada. Di sinilah mediasi konseptual mulai berperan di dalam mengatur pergerakan pemikiran manusia. Jadi, refleksi inilah yang dimediasikan oleh tanda, konsep, struktur, tipe, pola, paradigma, kisah, simbol, relasi - tegasnya segala bentuk konvensi- yang membentuk wacana manusia¹⁰. Hal yang sama juga berlaku pada konsepsi wahyu. Di sini bukan wahyu yang dipersoalkan, akan tetapi kemunculan wahyu itu sendiri dalam konteks historisnya dan respon wahyu tadi terhadap konteks historis tersebut. Oleh karena itu, status al-Qur'an - di dalam Islam- sebagai wahyu tidak perlu dipersoalkan, tetapi cukup dipostulatkan¹¹.

Kembali kepada pokok persoalan, bahwa di dalam kehidupan beragama, pengabaian terhadap status tektualitas agama itu telah berdampak serius di dalam kehidupan keagamaan itu sendiri. Apa yang muncul di balik itu adalah adanya satu pendirian tentang kesejajaran antara teks dengan kebenaran dan kebenaran dengan kenyataan¹². Jadi di dalam teks terkandung tiga identitas: teks-kebenaran-kenyataan. Yang demikian inilah, kemudian kerap melahirkan klaim kebenaran dan sikap triumphalisme di kalangan komunitas agama, tanpa disadari bahwa hubungan ketiganya tidaklah natural melainkan kultural dan terkait dengan trauma-trauma historis para pemeluknya.

Terkait dengan hakekat tektualitas ada dua hal yang harus diperhatikan. Pertama, memperhatikan basis teks, artinya adalah mengakui bahwa manusia tidak mempunyai akses langsung pada realitas. Interaksi

¹⁰ Larry Short, "Mysticism, Mediation and Non-Linguistic" *Journal of the American Academy of Religion*, 63, 4 h. 66

¹¹ St. Sunardi, "Membaca Qur'an Bersama Muhammed Arkoun" dalam Johan Hendrik Meuleman (ed), *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme: memperbincangkan Pemikiran Mohammed Arkoun* (Yogyakarta: Lkis, 1996), h. 176

¹² Uraian lebih rinci lihat Johan Meuleman "Pengantar: Riwayat Hidup dan latar Belakang Mohammed Arkoun" dalam Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, terj. Rahayu S. Hidayat (Jakarta: INIS, 1994), h. 24

manusia dengan realitas senantiasa melibatkan suatu proses penandaan yang menghasilkan makna¹³. Kedua, Jika realitas selalu menjelma sebagai teks, maka itu berarti realitas senantiasa dimediasikan dan bahwa mediasi memiliki peranan di dalam menentukan bagaimana realitas direpresentasikan¹⁴.

Atas dasar uraian di atas, maka dapat dikatakan bahwa agama bukanlah wilayah perkecualian dalam hal kenyataan tekstualitasnya. Sebab agama dalam kenyataannya selalu menggunakan teks sebagai sarana representasinya. Oleh karena itu wajar jika dikatakan bahwa agama adalah wilayah teks yang paling subur. Hal ini karena agama mendorong praktek wacana yang sangat massif dari para penganutnya, dan ini tentu tidak terlepas dari karakter agama sendiri sebagai sumber motivasi yang paling besar sepanjang sejarah manusia.

D. Konsepsi Teks Agama

Jika dikatakan bahwa agama pada dasarnya adalah teks, kemudian bagaimana teks itu harus dipahami ?. Pertanyaan ini tampak sederhana, akan tetapi di dalamnya mengandung indikasi-indikasi yang sangat mendalam. Bahkan dalam percaturan pemikiran Islam, ia (teks) telah meninggalkan sejumlah persoalan besar, perdebatan, dan pertikaian di antara kelompok-kelompok yang sedang bertarung.

Kata *nash*, dalam bahasa Arabnya sebelum dalam wacana kontemporer dipakai untuk mengacu pada konsep mengenai apa yang sekarang disebut teks, dalam wacana Islam klasik, khususnya dalam bidang hukum Islam, *Kalâm*, dan Sufisme diartikan sebagai pengertian "statemen ilahi yang tidak membutuhkan interpretasi. Asy-Syâfi'i misalnya mendefinisikan *nash* sebagai wahyu Allah (*al-tanzîl*) yang tidak memerlukan

¹³ Lihat dalam Mary McClintock Fulkerson, "Changing the Subject: Feminist Theology and Discourse", *Literature and Theology*, 10,2 (1996), h. 135

¹⁴ Lebih lanjut lihat dalam Muhammad A.S. Hikam, "Bahasa dan Politikterutama halaman 83-84

interpretasi apapun, seperti teks pembagian waris, *salât*, *zakât* dan *hajj*¹⁵. Acap kali *nash* dipertukarkan dengan *muhkam*, sehingga ia sebagai antipode dengan kata *mutasyâbih* sebagaimana yang dilakukan az-Zamakhsyari¹⁶. Juga ia dipertukarkan dengan kata '*kitâb*' sebagaimana terdapat dalam buku-buku filsafat Islam. Oleh karena itu, ulama kuno tidak menyebut al-Qur'an dan Hadis dengan istilah *nash*. Ketika mereka menyebut *nash*, maka yang mereka maksudkan dengan istilah tersebut adalah bagian kecil dari wahyu. Atau, dengan kata lain, ungkapan yang karena struktur bahasanya tidak mengandung sedikitpun pluralitas makna dan signifikansi.

Secara etimologis, makna *nash* memiliki setidaknya tiga ragam makna sebagaimana terlihat dalam beberapa ungkapan berikut: (1) نصت الظبية جيدها : Kijang itu *menampakkan* lehernya, نص الدابة : Jambul binatang, (2) النص والتنصيص : Jalan yang berat, نص الأمور : Inti perkara, perkara yang sulit, (3) نص الرجل : Ia ditanya mengenai sesuatu hingga ia mencurahkan segala yang dimilikinya, بلغ النساء نص الحقائق : usia balig¹⁷. Namun demikian, ketiga ragam makna tersebut yakni: *menampakkan*, *berat/susah* dan *mencapai dewasa*, terangkum pada satu makna sentral *memperlihatkan*¹⁸. Menetapkan makna sentralnya dengan

¹⁵ Asy-Syâfi'â, *Ar-Risâlah*, h. 14,21. . Sebagaimana juga dikutip juga oleh Nasr Hâmid dalam bukunya : *Al-Imâm asy-Syâfi'î wa Ta'sâs al-Aydiyûlûjiya al-wasatjiyyah* , (Kairo: Sina li an-Nasyr, 1992), h. 31-32

¹⁶ Az- Zamakhsyari, *al Kasasyâf*, h. 50

¹⁷ Lihat lebih lanjut dalam kamus *Lisân al-'Arab*

¹⁸ Ungkapan kata pertama bahwa "orang yang menampakkan unta atau binatang ternak", artinya mengangkat lehernya hingga ia dapat memperlihatkannya. Demikian pula dengan ungkapan kedua "mencurahkan segala yang dimiliki seseorang" karena ada pertanyaan, pengertiannya adalah memperlihatkan apa yang terpendam dalam dirinya. Tentunya, makna berat/susah –makna kedua- merupakan perkembangan semantik dari makna pertama, menampakkan, sebab seorang penunggang tatkala menarik binatangnya, mengangkat lehernya, sebenarnya ia melakukan hal itu untuk mendorongnya berjalan. Dari situ kemudian binatang tersebut berusaha mengeluarkan kecepatan batas maksimalnya. Tatkala leher unta terangkat –*infasha*- unta akan berjalan berat.

"memperlihatkan", dikuatkan oleh kenyataan bahwa makna tersebut merupakan makna konkret yang masih tetap ada dalam bahasa kontemporer kita, sebagai contoh kita masih menggunakan kata "*minashah*" yang berarti tempat tinggi yang menonjol. Pengertian ini pula yang dipakai dalam penggunaan masa lalu. "*Minashah*" adalah pelaminan.

Namun demikian, makna kata *nash*, makna tersebut dalam perkembangan selanjutnya, mengalami perluasan, tidak saja merupakan tanda yang maknanya *qath'i* yang sama sekali tidak mengandung bentuk kemungkinan apapun, sebagaimana dipahami ulama kuno di dalam menetapkan hukum. Akan tetapi, dalam bahasa kontemporer kita, keseluruhan dari ayat-ayat al-Qur'an dapat kita sebut sebagai teks, begitu juga hadis. Ini didasarkan pada pengertian kontemporer tentang teks bahwa ia (teks) adalah untaian dari sekumpulan tanda bahasa yang terstruktur yang mengandung pesan. Berdasarkan atas pengertian ini, Abû-Zayd mencoba mengembangkan teorinya ke dalam wilayah teks-teks keagamaan (*an-nushûs ad-dîniyyah*).

Teori Abû-Zayd tentang teks dikembangkan dalam kerangka hubungan antara teks, bahasa, budaya dan sejarah. Ini didasarkan pada asumsinya bahwa setiap teks apakah itu teks agama atau manusia ditentukan pada hukum-hukum yang mapan. Menurutnya sumber ilahiah teks-teks agama tidak berarti teks-teks tersebut berada diluar hukum-hukum ini, sebab teks-teks tersebut "termanusiawikan" semenjak ia mewujud dalam sejarah dan bahasa, dan sejak lafaz dan maknanya ditujukan kepada manusia di dalam realitas sejarah tertentu¹⁹. Oleh karena itu, adalah menjadi mungkin untuk menganggap bahwa teks keagamaan apapun, termasuk al-Qur'an, sebagai teks manusiawi, sebagaimana teks linguistik yang lain. Dalam konteks ini, menurut Abû-Zayd penggunaan analisis wacana sebagai pisau kajian adalah suatu hal yang niscaya. Oleh karena, dalam analisis

¹⁹ Nashr Hâmid Abû-Zayd, *Naqd al-Khitâb ad-Dîny* (Kairo: Sina li an Nasyr, 1992), h.

wacana, teks didefinisikan sebagai sistem tanda yang memproduksi makna. Atau dalam pengertian Abû-Zayd dinyatakan:

النص : سلسلة من العلامات المنتظمة في نسق من العلاقات تنتج معنى كلياً
يحمل رسالة. وسواء كانت تلك العلامات علامات باللغة الطبيعية الأنفاظ أم
كانت علامات بلغات أخرى.²⁰

Poin penting yang dikemukakan Abû-Zayd mengenai konsep teks adalah kaitan teks dengan realitas budayanya, baik dalam pengertian keterbentukan teks (*tasyakkul an-nash*) di dalam realitas maupun pembentukan (oleh) teks (*tasykil nash*). Menurut Abû-Zayd, pemahaman tentang kaitan teks dengan realitas dalam kedua pengertiannya ini sangat penting untuk dipergunakan sebagai alat menangkap lapisan makna dalam struktur teks, mulai dari level intra-tekstual, ko-tekstual, ekstra-tekstual, hingga level kontekstual.

Pandangan Abû-Zayd tentang hakekat dari konsep teks diekspresikan dalam terma-terma yang dipergunakannya, bahwa teks agama- terutama al-Qur'an – adalah " produk budaya"²¹ dan tahap selanjutnya adalah "produsen kebudayaan". Terma-terma ini didasarkan atas kenyataan bahwa teks muncul dalam sebuah struktur budaya tertentu, dan di-"tulis" berpijak pada aturan-aturan budaya tersebut, di mana bahasa merupakan sistem pemaknaannya yang sentral. Asal-usul ilahiah tidaklah menafikan hakekatnya sebagai teks linguistik yang terikat oleh waktu dan ruang di dalam sejarah dan masyarakat tertentu²². Menurut Abû-Zayd Qur'an adalah teks keagamaan yang baku dalam hal kata-kata literalnya, namun ketika ia ditundukkan kepada akal manusia ia menjadi sebuah konsep, yang kehilangan kebakuannya karena ia bergerak dan menciptakan

²⁰ Nasr Hâmid Abû Zayd, , *an-nash, as-Sulthah, al-Haqiqah*, (Beirut: al-Markaz as-Saqâfi al-'Araby, 1995), h. 169

²¹ Pada saat yang bertalian ia menyebutnya sebagai teks linguistik, juga teks historis dan teks manusiawi (Lihat dalam bukunya " *Ma'fûm an-Nash*" h, 27-28, *an- Nash...*,h.97, " *The Modernization*" , h. 74, dan " *Naqd al-Khitâb...*"h. 126

makna. Kata-kata literal teks al-Qur'an bersifat ilahiah, namun ia menjadi sebuah "konsep" yang relatif dan bisa berubah ketika ia dilihat dari perspektif manusia, ia berubah menjadi sebuah teks manusiawi.

1. Teks Sebagai produk Budaya

Pernyataan bahwa teks keagamaan, al-Qur'an khususnya sebagai produk budaya berangkat dari suatu pandangan teks keagamaan tidaklah terlepas dari struktur budaya yang melingkupinya. Asal-usul ilahiah teks sebagaimana disinggung di atas tidaklah sama sekali menegasikan keberadaan dirinya sebagai teks linguistik, sebagaimana teks linguistik lainnya. Sebagai teks linguistik, tentu saja teks al-Qur'an tidak dapat dipahami atau dianalisis kecuali dengan menguak aturan-aturan umumnya yakni aturan-aturan tentang produksi teks di dalam bahasa dan budaya tertentu. Beranjak dari teori Mu'tazilah tentang kemakhlukan al-Qur'an, Abû-Zayd beranggapan bahwa semua teks, khususnya al-Qur'an merupakan sebuah fenomena historis dan memiliki konteks spesifiknya sendiri²³.

Bagi Abû-Zayd pernyataan bahwa teks adalah produk budaya merupakan suatu keniscayaan dan tidak bisa ditawar-tawar lagi apabila diinginkan kajian yang ilmiah atas teks al-Qur'an. Hal ini didasarkan pada kenyataan bahwa teks sebagai sistem tanda merupakan ungkapan dari sistem bahasa yang menampilkan kembali dunia dalam bentuk simbolik. Dengan kata lain, bahasa adalah media yang melaluinya dunia fisik dan pemikiran abstrak berubah menjadi simbol. Sementara teks adalah pola-pola yang dipergunakan untuk merepresentasikan realitas dan mengungkapkannya dengan kadar efektivitas tertentu. Karena itu tidak mungkin memahami teks tanpa mengaitkannya dengan sistem bahasa yang

²² Nasr Hâmid Abû Zayd, *an-Nash...* h. 92, 97

²³ Nashr Hâmid Abû-Zayd, *Textuality*, h. 45

ada dan dengan sistem sosial budaya yang terejawantahkan dalam sistem bahasa²⁴.

Pertanyaan yang mungkin muncul adalah apabila teks adalah produk kebudayaan, tak terkecuali teks agama, maka bagaimana dengan sifat keilahiah sumber teks? jika teks suci agama sebagai produk kebudayaan itu berarti agama adalah ciptaan manusia?

Pertanyaan semacam di atas sebenarnya adalah salah paham yang timbul dari pandangan yang mempertentangkan antara aspek ilahiah sumber teks dengan aspek historis kemunculan teks. Karena, penerimaan atas aspek yang pertama tidak otomatis berarti penolakan atas aspek kedua, dan begitu pula sebaliknya. Abû-Zayd bahkan dengan tegas menggarisbawahi hubungan fungsional di antara kedua aspek ini. Menurutnya, teks pada dasarnya adalah pesan (risâlah) yang mengandaikan adanya hubungan komunikasi antara pengirim dan penerima. Apabila teks ingin menjadi pesan yang efektif, dapat dipahami, maka teks tersebut harus mengambil bentuk yang sesuai dengan sistem kode yang dikenal oleh pihak penerima. Kalau tidak, ia akan menjadi pesan yang asing dan tidak terpahami. Dalam kasus al- Qur'an misalnya, ketika Allah SWT. menurunkan wahyu kepada Muhammad SAW. maka dipilihlah sistem bahasa yang sesuai dengan penerima pertamanya yaitu bahasa Arab²⁵. Dengan mendasarkan teori komunikasi Roman Jakobson, Abû-Zayd menyatakan bahwa:

* .Proses pewahyuan tidak lain adalah sebuah tindak komunikasi yang secara natural terdiri dari pembicara, yaitu Allah, seorang penerima, yakni Nabi Muhammad, sebuah kode komunikasi, yakni bahasa Arab, dan sebuah canal, yakni Ruh Suci (Jibril)²⁶.

²⁴ Nashr Hâmid Abû-Zayd, *Maḥûm an-Nash: Dirâsah fî 'Ulûm al-Qur'ân*, (Beirut: al-Markaz as-Saqâfy al-'Araby, 1994), h. 25.

²⁵ *Ibid*, h. 24

²⁶ Nashr Hâmid Abû-Zayd, " *The Textuality*, h. 47

Masih dengan teori komunikasi yang sama, Abû-Zayd mencontohkan hubungan fungsional kedua aspek di atas dalam paparannya mengenai fenomena wahyu dalam masyarakat Arab pra-Islam. Abû-Zayd menganggap fenomena wahyu keagamaan sebagai bagian dari budaya di mana ia muncul. Dalam budaya Arab pra-Islam diyakini bahwa fenomena persajakan dan perdukunan datang dari dunia Jin melalui wahyu. Konsep-konsep ini mengekspresikan kemungkinan adanya hubungan manusia dan Jin dan entitas-entitas tak tampak lainnya. Hal ini, menurut Abû-Zayd, merupakan basis kultural fenomena wahyu keagamaan. Karena keyakinan ini, gagasan wahyu Islam dapat diterima dalam kesadaran budaya masyarakat Arab.

Dengan demikian, jelaslah bahwa penerimaan teks sebagai produk budaya bukanlah berarti penolakan atas sumber ilahiah teks. Sebaliknya, merupakan penjelas atas proses historis kemunculan teks tersebut dari sumber ilahiahnya menjadi bagian realitas kemanusiaan.

2. Teks sebagai produsen Kebudayaan

Pernyataan tentang teks sebagai produk kebudayaan di atas sebenarnya hanyalah merupakan satu fase dari kesejarahan teks. Fase lain adalah saat teks itu mengkonstruksikan kembali kebudayaan yang menopangnya dalam bentuk baru, dan begitu iapun berkemampuan memproduksi kebudayaan. Dengan kata lain, teks yang semula merupakan produk kebudayaan itu kini bertransformasi menjadi produsen kebudayaan.

Kemampuan teks untuk membentuk dan mempengaruhi kebudayaan ini menunjukkan bahwa teks memiliki vitalitasnya sendiri di dalam merepresentasikan realitas. Untuk menjelaskan vitalitas teks ini, Abû-Zayd memanfaatkan pembedaan yang digunakan Ferdinand de Saussure antara "*langue*" dan "*parole*". *Langue* adalah sistem bahasa sebagai keseluruhan yang bersifat kolektif (sosial) dan dimiliki oleh setiap anggota masyarakat. Sementara *parole* ucapan-ucapan atau tindak komunikasi

individu. Hubungan antara *langue* dan *parole* bersifat dialektik, karena *parole*, meskipun mempunyai partikulasinya sendiri, menguak struktur general sistem linguistik²⁷.

Mengacu pada perbedaan antara *langue* dan *parole* di atas, Abû-Zayd menandakan bahwa setiap teks pada dasarnya merupakan *parole* dari sistem linguistik yang mendasarinya. Dalam pengertian ini teks memang merupakan bagian dari kebudayaan dan lahir dari kebudayaan tersebut. Tetapi dari segi lain, teks tersebut, membentuk sistem kode spesifik yang mampu mengkonstruksi ulang unsur-unsur sistem signifikansinya yang semula. Di sini teks mampu menimbulkan efek perubahan pada sistem linguistiknya yang pada gilirannya berdampak pula pada sistem sosial budaya yang melandasinya²⁸.

Berdasarkan hal di atas, terkait dengan teks al-Qur'an, menurut Abû-Zayd, kekuatan teks al-Qur'an tidak perlu dikembalikan pada status ilahiah sumbernya. Kekuatan itu justru terletak pada keistimewaan narasi literernya yang jauh mengungguli teks-teks lain dan mampu menimbulkan dampak perubahan yang dahsyat pada kebudayaan. Sebagai contoh, sementara al-Qur'an menegaskan konsepsi budaya Arab tentang kemungkinan manusia berkomunikasi dengan "dunia luar", pada saat yang sama al-Qur'an telah merekonstruksikan konsepsi itu dalam bentuk yang sama sekali baru. **Pertama**, teks al-Qur'an memperkenalkan gagasan tentang komunikasi yang bersifat vertikal sebagai ganti dari komunikasi horizontal dalam konsepsi budaya Arab (yaitu antara Jin dan penyair / dukun). Komunikasi vertikal itu melibatkan pihak pengirim, agen, penerima dan sasaran. **Kedua**, al-Qur'an mendokumentasikan konsepsi budaya Arab tentang makhluk jin dalam bentuk narasi pengisahan sebagaimana tersebut dalam al-Qur'an surat : 72. Dalam narasi ini, kata ganti pertama yang

²⁷ Nashr Abû-Zayd, *Naqd...*, h. 193

²⁸ *Ibid*, h. 193-194

mengacu pada jin digantikan dengan acuan lain pada narasi yang menyusulnya. Di sini jin diacu dengan kata ganti kedua dan diperbandingkan dengan manusia yang diacu dengan kata ganti ketiga, sementara acuan kata ganti pertama berubah kembali menjadi Allah. Ini menunjukkan bahwa jin tidaklah memiliki kehadiran otonom dalam narasi tersebut. Kehadiran jin adalah kehadiran yang dipersyaratkan, yaitu tergantung pada pengujar pertama (Allah) dan pendengar pertama (Muhammad). Ketika kehadiran jin ini kemudian menguat pada narasi berikutnya, maka yang tampil adalah jin Muslim²⁹. Dengan transformasi narasi ini, maka konsepsi budaya Arab yang menganggap jin sebagai sumber akses dengan "dunia luar" mengalami perombakan secara mendasar.

Dengan penjelasan di atas, maka dapat dikatakan bahwa perbedaan dari dua fase kesejarahaan teks tersebut, tidaklah bersifat kontradiktif sama sekali, melainkan bersifat komplementer dan sama-sama merupakan bagian dari mekanisme teks itu sendiri. Hal ini secara jelas dapat dilihat dalam pewahyuan *gradual* al-Qur'an selama lebih dari dua puluh tahun. Ada dua aspek dalam kaitan ini. **Pertama** adalah formasi teks, di mana budaya dan bahasa menjadi subjek, sementara teks menjadi objek. Ini didukung oleh situasi-situasi pewahyuan (*asbâb nuzûl*) yang memberikan kepada pembaca konteks sosial bagi teks. **Aspek kedua** adalah fungsi formatif struktur linguistik, di mana teks menjadi subjek sementara budaya dan bahasa berubah menjadi objek. Ringkasnya, aspek pertama, teks sebagai produk budaya dan pada aspek berikutnya teks berubah menjadi produsen budaya.

²⁹ Nasr Abû-Zayd, *Maftu>m...*, h. 35

E. Kesimpulan

Dari paparan di atas, bahwa penggunaan analisis wacana sebagai sebuah analisis atau pendekatan di dalam memahami teks-teks keagamaan bukanlah suatu hal yang tidak mungkin. Satu alasan yang paling penting-barangkali- bahwa analisis wacana menawarkan suatu cara pandang bahwa teks baru bermakna utuh jika dipahami dalam konteks tertentu. Oleh karena itu, pemahaman teks (dalam hal ini teks keagamaan primer) sebagaimana yang diajukan Nasr Hâmid Abû-Zayd, yakni dengan mengembalikan teks pada sumbernya (budaya yang melingkupinya) adalah suatu hal yang dapat diniscayakan dan bahkan pada tahap tertentu merupakan suatu keharusan, jika memang diinginkan pemahaman ilmiah terhadap teks keagamaan. *Wallâhu A'lam bi Shawâb.*

Daftar Pustaka

- Bambang Agung, 1996, " Michel Foucault tentang Kekuasaan" *Driyakara*, 22,2
- Gillian Brown dan George Yule, 1996, *Analisis Wacana*, terj. Soetikno, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Guy Cook, 1989, *Discourse*, (Oxford, UP
- Larry Short, " Mysticism, Mediation and Non-Linguistic" *Journal of the American Academy of Religion*, 63, 4
- Lucinda A. Brown, 1992, " Ascetisme and Ideology: The Language of Fower in the Pastoral Epistles", *Semeia*, 57
- Mehdi Ha'iri Yazdi, 1994, *Ilmu Huduri: Prinsip-Prinsip Epistimologi dalam Filsafat Islam*, terj. Ahsin Mohammad, Bandung: Mizan.
- Michael Stubbs, 1983, *Discourse Analysis.: The Sociolinguistic Analysis oh Natural Language* Chicago: The University of Chicago Press.
- Mohammed Arkoun, 1994, *Nalar Islami dan Nalar Modern: berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, terj. Rahayu S. Hidayat, jakarta: INIS.

Muhammad A.S. Hikam, 1996, "Bahasa dan Politik: Penghampiran *Discursive Practice*" dalam Yudi Latif dan Idi Subandy (ed), *Bahasa dan Kekuasaan*, Bandung: Mizan

Nashr Hâmid Abû-Zayd, 1992, *Naqd al-Khitâb ad-Dîny*, Kairo: Sina li an Nasyr.

—————, 1994, *Mathûm an-Nash: Dirâsah fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Beirut: al-Markaz as-Saqâfy al-'Araby.

—————, 1995, *an-nash, as-Sulthah, al-Haqîqah*, (Beirut: al-Markaz as-Saqâfî al-'Araby.

Roger Poole, —————, "Discourse of Power" dalam Alan Bullock et. al. (ed), *The Harper Dictionary of Modern Thought*, (New York: Harper and Row Publisher.

Teun A. Van Dijk, 1985, *Introduction : Discourse Analysis*, jilid. I-IV London: Academic Press.