

**MODERATISME DALAM TAFSIR
(STUDI TERHADAP RESPONS NASHR HAMID ABU ZAYD ATAS
DAMPAK DIKOTOMI AKAL DAN WAHYU DALAM TAFSIR)**

TESIS

**Diajukan kepada Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Dua
untuk memperoleh gelar Magister Agama (M.Ag.)**



Oleh:

**Inggrid Desmi Vanlismar Victress
NIM : 192510051**

**PROGRAM STUDI MAGISTER ILMU AL QUR'AN DAN TAFSIR
KONSENTRASI ILMU TAFSIR
PROGRAM PASCASARJANA
INSTITUT PTIQ JAKARTA
2023 M/1444 H.**

ABSTRAK

Modernitas dengan segala kesempatan dan tantangannya telah menjadi problematika tersendiri bagi umat beragama, khususnya umat Islam. Isu “keterbelakangan” pada umat Islam, khususnya jika dilihat dari aspek ilmu pengetahuan dan teknologi, telah menimbulkan upaya introspeksi dan pencarian solusi akan hal tersebut. Uniknya, dalam menghadapi hal ini umat Islam belum menemukan kebulatan suara mengenai sumber permasalahan tersebut dan juga cara mengatasinya.

Di antara faktor yang mempengaruhi keterpecahan cara pandang tersebut adalah cara mereka memandang masa kejayaan Islam di masa lalu dengan segenap aspek yang menyertainya di satu sisi, dan kemajuan Barat dan Eropa sebagai pihak lain (*the other*) yang memiliki perbedaan keyakinan dan ideologi di masa kini di sisi lain. Sebagian umat memihak kepada warisan Islam/tradisi (*turâts*), sementara sebagian lain berharap kepada pembaruan/progresi (*tajdîd*).

Oleh karena cara pandang terhadap Islam tidak dapat dilepaskan dari cara pandang terhadap sumber legislasinya; Al-Qur'an dan Al-Hadits, maka penelitian ini akan secara khusus ditujukan kepada pembahasan mengenai bagaimana implikasi isu antara *tradisi dan modernitas* ini terhadap metode interpretasi Al-Qur'an.

Penelitian ini lalu menemukan korespondensinya dalam penelitian yang telah dilakukan dengan cukup komprehensif oleh seorang sarjana kontemporer Islam; Nashr Hamid Abu Zayd. Oleh karenanya, penulis tertarik untuk mempelajari pemikiran dan sikap Abu Zayd dalam topik dualitas sikap antara cenderung memihak kepada tradisi (*turâts*) atau kepada modernitas (*tajdîd*) ini. Dua term ini, lalu penulis temukan juga relasinya dalam wacana pemikiran di era klasik, yakni dalam dualitas kecenderungan berpikir antara yang cenderung kepada tekstualitas (*naqliyyah*) dan rasionalitas (*'aqliyyah*).

Melalui penelitian ini, penulis menemukan bahwa sikap Abu Zayd terhadap isu dualitas kecenderungan berpikir pada umat ini adalah tidak serta merta menolak salah satu dan lalu mendukung yang lain. Dan juga tidak menolak keduanya untuk kemudian mengajukan sebuah tesis lain yang sama sekali baru. Akan tetapi sikapnya dalam hal ini adalah berusaha mengambil kebaikan dari keduanya, dengan cara mengintegrasikannya dalam sebuah metode interpretasi yang berangkat dari teks, namun berlandaskan cara interpretasi yang sarat dengan kesadaran ilmiah dan kontekstual.

Penelitian ini menggunakan metode *library research* yang berfokus pada data-data kepustakaan, yang sumber datanya berasal dari karya ilmiah Abu Zayd sendiri sebagai sumber data primer, kemudian dilengkapi oleh sumber sekunder dalam rangka mendukung data penelitian.

ABSTRACT

Modernity with all its opportunities and challenges has become a separate problem for religious people, especially Muslims. Uniquely, in facing this matter, Muslims have not found unanimity regarding the source of these problems and also how to overcome them.

Among the factors that influence this split perspective is how they view the heyday of Islam in the past with all the accompanying aspects on the one hand, and the progress of the West and Europe as the other party (*the other*) who have different beliefs and ideologies in the present day. on the other side. Some people side with the traditional Islamic heritage (*turâts*), while others hope for the progress (*taidîd*)

Because the perspective on Islam cannot be separated from the perspective on its legislative sources: the Al-Qur'an and Al-Hadith. then this research will specifically address the discussion of how the far-reaching implications of this tradition and modernity have on the method of interpretation of the Qur'an

This research then finds its correspondence in research that has been carried out quite comprehensively by a contemporary Islamic scholar, Nashr Hamid Abu Zayd. Therefore, the writer is interested in studying the thoughts and attitudes of Abu Zayd in the topic of the duality of attitudes between tending to side with the tradition (*turâts*) or towards the modernity (*taidîd*). These two terms, then the author also finds its relation in the discourse of thought in the classical era, namely in the duality of tendencies to think between those who tend to textuality (*naqliyyah*) and rationality (*'aqliyyah*).

Through this research, the authors found that Abu Zayd's attitude towards the issue of duality, the tendency to think in this ummah, is not immediately to reject one and then support the other. And also did not reject both of them to then submit another completely new thesis. However, his attitude in this matter is Trying to take advantage of both, by integrating them into a method of interpretation that departs from (the meaning of the) text, but is based on interpretation that is full of scientific and contextual awareness.

This research uses the library research method which focuses on library data whose its primary data sources come from the scientific works of Abu Zayd itself, and then supplemented by secondary sources, in order to support research data

تلخيص

أصبحت الحداثة بكل ما تحمله من فرص وتحديات مشكلة منفصلة للمتدينين ، وخاصة المسلمين. وينفرد المسلمون في مواجهة هذا الأمر بعدم إجماعهم على مصدر هذه المشكلات وكيفية التغلب عليها.

ومن العوامل التي تؤثر على هذا المنظور الانقسام كيف يرون أوج الإسلام في الماضي مع كل الجوانب المصاحبة من ناحية ، وتقدم الغرب وأوروبا كطرف آخر (الآخر) له معتقدات مختلفة وأوروبا. الأيديولوجيات في الوقت الحاضر ، الجانب الآخر. بعض الناس يؤيدون التراث الإسلامي التقليدي (التوراث) ، والبعض الآخر يأمل في بهجة التقدم (التجديد)

لأن منظور الإسلام لا يمكن فصله عن منظور مصادره التشريعية: القرآن والحديث. ثم سيتناول هذا البحث على وجه التحديد مناقشة كيفية الآثار بعيدة المدى لهذا التقليد والحداثة على طريقة تفسير القرآن.

ثم يجد هذا البحث تطابقه في البحث الذي تم إجراؤه بشكل شامل من قبل عالم إسلامي معاصر ، ناشر حميد أبو زيد. لذلك اهتم الكاتب بدراسة أفكار ومواقف أبي زيد في موضوع ازدواجية المواقف بين النزعة إلى جانب التقليد (التوراث) أو نحو الحداثة (التجديد) في نهايتين ثم يجد المؤلف أيضًا علاقتها في خطاب الفكر في العصر الكلاسيكي ، أي في ازدواجية الميل إلى التفكير بين الذين يميلون إلى النص (نقلية) والعقلانية (عقلية).

من خلال هذا البحث ، وجد المؤلفون أن موقف أبو زيد من قضية الازدواجية ، والميل إلى التفكير في هذه الأمة ، ليس بالضرورة رفض أحدهما ودعم الآخر دائمًا. وأيضًا لم يرفض كلاهما لتقديم أطروحة أخرى جديدة تمامًا. ومع ذلك ، فإن موقفه من هذه المسألة هو طريقة تفسير تخرج عن النص ، ولكنها تستند إلى تفسير مليء بالوعي العلمي والسياقي. ومحاولة الاستفادة من كليهما ، من خلال دمج

ويستخدم هذا البحث أسلوب البحث المكتبي الذي يركز على بيانات المكتبات التي تأتي مصادر بياناتها من الأعمال العلمية لأبي زيد سديس كيشاودام مدعومة بمصادر ثانوية ، وذلك لدعم بيانات البحث.

PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Ingrid Desmi Vanlismar Victress
Nomor Induk Mahasiswa : 192510051
Program Studi : Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu tafsir
Judul Tesis : Moderatisme dalam Tafsir (Studi terhadap Respons Nashr Hamid Abu Zayd atas Dampak Dikotomi Akal dan Wahyu dalam Tafsir)

Menyatakan bahwa:

1. Tesis ini adalah murni hasil karya sendiri. Apabila saya mengutip dari karya orang lain, maka saya akan mencantumkan sumbernya sesuai dengan ketentuan yang berlaku.
2. Apabila di kemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan Tesis ini hasil jiplakan (plagiat), maka saya bersedia menerima sanksi atas perbuatan tersebut sesuai dengan sanksi yang berlaku di lingkungan institut PTIQ dan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Jakarta, 12 April 2023
Yang membuat pernyataan,



Ingrid Desmi Vanlismar Victress

TANDA PERSETUJUAN TESIS
MODERATISME DALAM TAFSIR
(STUDI TERHADAP RESPON NASHR HAMID ABU ZAYD ATAS
DAMPAK DIKOTOMI AKAL DAN WAHYU DALAM TAFSIR)

TESIS
Diajukan kepada Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Dua
untuk memperoleh gelar Magister Agama (M.Ag)

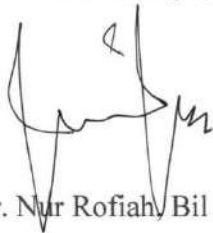
Disusun oleh:
Ingrid Desmi Vanlismar Victress
NIM : 192510051

telah selesai dibimbing oleh kami, dan menyetujui untuk selanjutnya dapat
diujikan.

Jakarta, 12 April 2023

Menyetujui:

Pembimbing I,



Dr. Nur Rofiah Bil Uzm

Pembimbing II,



Dr. Abd. Muid N., M.A.

Mengetahui,

Ketua Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir



Dr. Abd. Muid N., M.A.



TANDA PENGESAHAN TESIS

MODERATISME DALAM TAFSIR

(Studi Terhadap Respons Nashr Hamid Abu Zayd Atas Dampak Dikotomi Akal Dan Wahyu dalam Tafsir)

Nama : Ingrid Desmi Vanlismar Victress
Nomor Induk Mahasiswa : 192510051
Program Studi : Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu tafsir
Judul Tesis : Moderatisme dalam Tafsir (Studi terhadap Respons Nashr Hamid Abu Zayd atas Dampak Dikotomi Akal dan Wahyu dalam Tafsir)

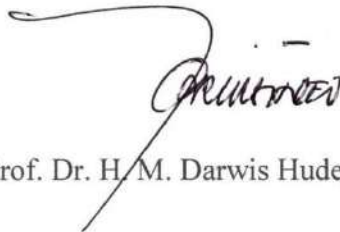
Telah diajukan pada sidang munaqasah pada tanggal:
17 April 2023

No.	Nama Penguji	Jabatan dalam TIM	Tanda Tangan
1.	Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si.	Ketua	
2.	Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si.	Penguji I	
3.	Dr. Ahmad Zain Sarnoto, M.A., M.Pd.I.	Penguji II	
4.	Dr. Nur Rofiah, Bil Uzm	Pembimbing I	
5.	Dr. Abd. Muid N., M.A.	Pembimbing II	
6.	Dr. Abd. Muid N., M.A.	Panitera/Sekretaris	

Jakarta, 17 April 2023

Mengetahui,

Direktur Program Pascasarjana
Institut PTIQ Jakarta,



Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si.

PEDOMAN TRANSLITERASI

Arab	Latin	Arab	Latin
أ	`	ط	th
ب	b	ظ	zh
ت	t	ع	'
ث	ts	غ	gh
ج	j	ف	f
ح	<u>h</u>	ق	q
خ	kh	ك	k
د	d	ل	l
ذ	dz	م	m
ر	r	ن	n
ز	z	هـ	h
س	s	و	w
ش	sy	ء	a
ص	sh	ي	y
ض	dh	-	-

Vokal panjang

Arab	Latin
اَ	ā
يَ	î
وُ	û

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, segala puji dan syukur penulis persembahkan kehadiran Allah subhanahu wa ta'ala yang telah melimpahkan nikmat dan karunia-Nya, serta kekuatan dan petunjuk-Nya sehingga penulis dapat menyelesaikan Tesis ini.

Shalawat serta salam semoga senantiasa tercurahkan kepada Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam, begitu juga kepada keluarganya, para sahabatnya, dan seluruh pengikutnya hingga akhir zaman.

Selanjutnya, penulis menyadari bahwa dalam penyusunan Tesis ini tidak sedikit hambatan, rintangan dan kesulitan yang dihadapi. Namun berkat karunia Allah, serta bantuan, motivasi dan bimbingan yang tak ternilai dari berbagai pihak, Alhamdulillah, akhirnya penulis dapat menyelesaikan Tesis ini.

Oleh karena itu, penulis ingin menyampaikan ucapan terima kasih yang tidak terhingga kepada:

1. Rektor Institut PTIQ Jakarta, Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A.
2. Direktur Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta, Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.
3. Ketua Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Hadits, Dr. Abd.. Muid Nawawi, M.A
4. Dosen Pembimbing I, Dr. Nur Rofi'ah, bil. Uzm yang telah memberikan kemudahan dan kelancaran dalam bimbingannya, serta Dosen Pembimbing II, Dr. Abd. Muid Nawawi, M.A, yang tidak bosan memberikan arahan, motivasi dan semangat hingga dengan bimbingan keduanya, Tesis ini dapat terselesaikan.

5. Seluruh dosen pengajar di Jurusan Program Ilmu Tafsir Fakultas Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Institut PTIQ Jakarta yang tidak dapat penulis sebutkan satu per satu.
6. Mama, yang telah mendukung perjalanan pendidikan penulis selama ini, baik secara moril maupun materil. Papa, yang juga tidak mungkin penulis sangkal sumbangsuhnya dalam membuat penulis dapat berpikir lebih dewasa.
7. Apak Fahmi, Tante Ruaida, adik-adik (Dila dan Ridho), sepupu (terutama Mba Mirza dan Da Nov di kota Malang, Ni El di Depok, Kak Riska, Ni Leni, Ni Cha, Ni Rina, yang hadir di masa mental penulis sedang *down* di masa awal-awal perkuliahan), saudara, kerabat, teman, dan semua pihak telah yang membantu dengan dukungan moril, materil, maupun doa, sehingga Tesis ini bisa selesai.

Hanya harapan dan doa, semoga Allah ta'ala memberikan balasan yang berlipat ganda kepada semua pihak yang telah berjasa dalam membantu penulis menyelesaikan Tesis ini.

Akhirnya, kepada Allah jualah penulis serahkan segalanya dengan mengharapkan keridhaan-Nya, semoga Tesis ini bermanfaat bagi masyarakat umumnya, dan bagi penulis khususnya. Aamiin.

Jakarta, 12 April 2023

Inggrid Desmi Vanlismar Victress

DAFTAR ISI

Judul	i
Abstrak	iii
Pernyataan Keaslian Tesis	ix
Halaman Persetujuan Pembimbing	xi
Halaman Pengesahan Penguji	xiii
Pedoman Transliterasi	xv
Kata Pengantar	xvii
Daftar Isi	xix
BAB I. PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Identifikasi Masalah.....	5
C. Pembatasan dan Perumusan Masalah	5
D. Tujuan Penelitian	6
E. Manfaat Penelitian	6
F. Kerangka Teori	7
G. Penelitian Terdahulu yang Relevan	9
H. Metode Penelitian	11
1. Pemilihan Objek Penelitian.....	11
2. Data dan Sumber Data	12
3. Teknik Input dan Analisis Data	12
4. Pengecekan Keabsahan Data	13
I. Jadwal Penelitian	13
J. Sistematika Penulisan	14
BAB II. AKAL DAN WAHYU DALAM PEMIKIRAN ISLAM	17
A. Akal dan Wahyu	17

B. Akal dan Wahyu pada Era Klasik.....	19
C. Akal dan Wahyu pada Era Modern	25
BAB III. AKAL DAN WAHYU DALAM KAJIAN ABU ZAYD.....	39
A. Biografi Nashr Hamid Abu Zayd dan Corak Pemikirannya.....	39
1. Biografi Nashr Hamid Abu Zayd.....	39
2. Karya dan Bidang Perhatian Pemikirannya	41
B. Dikotomi Pembacaan Al-Qur'an dalam Analisis Abu Zayd.....	42
1. Periode Klasik	42
2. Periode Modern.....	79
C. Konsep Wahyu dalam Perspektif Abu Zayd	101
BAB IV. TAWARAN TAFSIR MODERAT OLEH ABU ZAYD	113
A. Antara Interpretasi (<i>al-ta'wîl</i>) dan Ideologisasi (<i>al-talwîn</i>).....	116
B. Antara Makna (<i>al-ma'nâ</i>) dan Signifikansi (<i>al-maghzâ</i>)	122
C. Penerapan Langkah Kerja Interpretasi dan Level Makna.....	125
BAB V. PENUTUP	157
A. Kesimpulan	157
B. Saran	158
DAFTAR PUSTAKA	159
LAMPIRAN	
DAFTAR RIWAYAT HIDUP	

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Dunia Islam pada umumnya telah kehilangan kekuatannya di bidang politik, militer, dan budaya sejak abad ke-19 dan awal abad ke-20 dalam menghadapi kolonialisme dan imperialisme bangsa-bangsa Eropa yang beragama Kristen. Kenyataan itu mencapai titik kulminasi ketika kekuasaan kekaisaran Turki Usmani mengalami kemunduran demi kemunduran sehingga menyebabkan pergeseran dan subordinasi umat Islam dalam peta kekuatan dunia. Kekuasaan kerajaan-kerajaan Muslim di hampir seluruh penjuru dunia beralih ke tangan Eropa yang sejak berabad-abad sebelumnya telah melakukan misi perdagangan dan secara perlahan mengintervensi negeri-negeri Muslim secara politik-militer dengan didukung oleh propaganda teknologi dan modernisasi. Kenyataan ini sekaligus menjadi pembangkit kesadaran, inspirasi, dan introspeksi umat Islam untuk mempertanyakan apakah keberhasilan kolonialisme dan imperialisme Barat disebabkan superioritas Barat atas Islam atau ada faktor lain yang menjadi penyebab utamanya. Dalam merespons hal ini umat Islam pada umumnya sepakat melakukan pembaruan. Namun, dalam perwujudannya sangat beragam seiring dengan keragaman paradigma pemikiran keagamaan yang dimiliki oleh komunitas Muslim di seluruh dunia.¹

¹ John L. Esposito, *Islam: The Straight Path*, New York: Oxford University Press, 1998, h. 126-127.

Reaksi umat Islam di berbagai negara mayoritas muslim terhadap isu ini secara spesifik sebenarnya sangat beragam, namun di sini penulis akan menyebutkan tiga jenis sikap yang secara umum menjadi kecenderungan umat Islam dalam menghadapi tantangan modernitas global. *Yang pertama*, adalah kelompok yang menganggap tidak ada gunanya merevolusi kebudayaan yang sudah ada, sehingga kebudayaan perlu dirumuskan kembali secara sempurna. Di antara mereka tidak semuanya radikal, tetapi pada umumnya cenderung menjadi aliran sayap kiri yang bertujuan mentransformasikan masyarakat serta menanamkan ide-ide dan nilai-nilai baru ke dalamnya. *Yang kedua* adalah kelompok yang menganggap kebudayaan tradisional masih sesuai di era modern hanya jika ia diinterpretasikan dan dipahami secara lebih baik. Tujuan mereka lebih ke arah pembaharuan ketimbang perubahan radikal. *Yang terakhir* adalah kelompok yang mengusulkan perlunya kembali kepada ajaran yang murni dan membela eliminasi seluruh kebudayaan eksternal yang masuk ke dalam kebudayaan Islam. Kemajuan bagi mereka hanya dapat diperoleh umat Islam jika mereka kembali kepada esensi ajaran Islam yang murni sebagaimana yang dipahaminya, yakni Islam pada abad-abad awal atau pada masa kehidupan Nabi Muhammad SAW.²

Isu ‘antara tradisi dan modernitas’ ini rupanya tidak hanya mempengaruhi sikap dalam berbudaya secara umum, namun juga kepada sikap dan paradigma di dalam bidang ilmu tafsir. Pilihan sikap, baik yang cenderung setia kepada tradisi ataupun mereka yang berharap kepada progresi, turut mempengaruhi cara para intelektual Muslim dalam melakukan interpretasi terhadap ayat-ayat Al-Qur’an Sebagai gambaran, penulis akan merangkumkan pemetaan cara pembacaan terhadap Al-Qur’an dan hadits yang pernah dirumuskan oleh Fahrudin Faiz, sebagai berikut:

Pertama, ialah gaya pembacaan oleh kelompok Salafiyah-Wahabiyah, yakni cara memahami Al-Qur’an dan hadits secara harfiah. Secara umum aliran ini berpedoman bahwa untuk mengetahui segala jenis aqidah dan hukum Islam, baik yang pokok maupun bukan, termasuk dalil-dalil pembuktiannya, adalah Al-Qur’an dan hadits Nabi. Manusia dengan akal pikirannya tidak memiliki kekuasaan untuk mena’wil, menafsir atau menguraikannya, kecuali dalam batas-batas kekuasaan tertentu. Manusia dengan akal dan pikirannya wajib tunduk kepada kedua *nash* tersebut, dan hanya berfungsi sebagai pembenar dan penjelasnya saja, tidak untuk

² Issa J. Boullata, *Dekontruksi Tradisi: Gelegar Pemikiran Arab-Islam*, diterjemahkan oleh Imam Khoiri dari judul *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought*, Yogyakarta: LKiS, 2012, cet. II, h. 4-5.

menghakimi atau memutuskan. Tokoh dalam kelompok ini di antaranya adalah Muhammad bin Abdul Wahab.

Kedua, ialah gaya pembacaan oleh kelompok pembaru (modernis). Berbanding terbalik dengan kelompok Salafiyah yang justru memahami Al-Qur'an dan hadits sebagaimana makna literalnya sehingga tidak ingin memasukkan metode maupun isu apapun yang tidak pernah ada di zaman Nabi Muhammad SAW, kelompok modernis -bertolak dari pemikiran adanya kebutuhan untuk merespon tantangan perkembangan zaman-justru memandang perlunya umat Islam untuk membaca Al-Qur'an dan hadits tanpa harus terikat oleh aturan dan tata berpikir mazhab tertentu, serta berani berijtihad (berupaya secara mandiri) untuk menyelesaikan isu zamannya sendiri-sendiri. Di antara tokoh yang mewakili kelompok ini adalah Muhammad Abduh, Syah Waliyullah, Sayyid Ahmad Khan dan Sayyid Amir Ali.

Ketiga, adalah pembacaan kelompok Mazhabiyah. Pembacaan kelompok ini bertolak dari pemikiran bahwa tidak semua orang memiliki kemampuan untuk memahami sendiri makna dan maksud dari ayat Al-Qur'an dan hadits, dengan demikian kelompok yang awam atau belum mampu bernalar sendiri diwajibkan untuk mengikuti pendapat orang-orang yang dipandang lebih mampu sehingga mereka dapat lebih terjaga dari terjerumus kepada kesalahpahaman serta kekeliruan dalam menafsirkan. Model pembacaan ini banyak dianut oleh umat Islam pada umumnya, dan bisa dilihat dari cara mereka dalam mengaplikasikan ayat-ayat *ahkam*.

Keempat, adalah pembacaan oleh kelompok sarjana Islam kontemporer. Bagi kelompok kontemporer, kategori-kategori berpikir, baik yang dibangun oleh kalangan Salafiyah-Wahabiyah, kelompok Mazhabiyah maupun pembaharu dipandang *tidak realistis* dan *terlalu melangit*. Nalar lama yang mencoba merumuskan pola perilaku dari Al-Qur'an maupun hadits dipandang sebagai terlalu berat memihak teks dan kurang mempertimbangkan kondisi riil dalam kehidupan. Realitas seakan *dipaksa* untuk dibentuk sesuai dengan isi teks, sehingga dalam titik tertentu yang tidak memungkinkan secara praktis karena adanya kendala-kendala realitas, orang-orang cenderung bersikap apologis dengan berpikiran bahwa realitaslah yang keliru. Bagi para pemikir kontemporer kondisi semacam ini jelas menggelisahkan, karena menurut mereka *al-Nushush Mutanahiyah wa al-Waqai' Ghairu Mutanahiyah (Nash-nash keagamaan itu terbatas, sementara peristiwa [alam-budaya-sosial] tidaklah terbatas)*. Di antara tokoh dalam kelompok ini adalah Fazlurrahman,

Mohammed Arkoun, Hassan Hanafi, Nashr Hamid Abu Zaid dan Muhammad Syahrur.³

Dari pemetaan pemikiran di atas, terlihat adanya beragam kecenderungan dalam menafsirkan Al-Qur'an; sebagian lebih memihak kepada *teks* Al-Qur'an, sementara sebagian lain lebih memihak kepada *konteks* masyarakat yang menjadi pembaca Al-Qur'an tersebut. Pesan Rasulullah SAW untuk senantiasa berpegang teguh kepada Al-Qur'an dan hadits sepeeninggal beliau,⁴ rupanya pada tahap implementasinya tidak sederhana karena melahirkan pemahaman serta penafsiran yang cukup beragam. Keragaman interpretasi ini, menjadi semakin rumit lagi ketika ada pihak-pihak yang merasa bahwa pemahamannya adalah yang paling benar, sementara yang lain salah.⁵ Dengan adanya kondisi ini, tak jarang yang muncul kemudian adalah perdebatan yang tidak sebatas perang wacana (*clash of discourse*), tapi juga pergesekan dalam ranah politik (*clash of politic*).⁶

Pada titik ini, muncul kebutuhan untuk mengkaji lebih dalam mengenai cara mengkompromikan dua sisi yang niscaya dari Al-Qur'an, yakni sisi tekstualitas dan rasionalitasnya. Sebagaimana diketahui, wahyu atau teks merupakan sesuatu yang telah berhenti masa turunnya, dengan demikian teks bersifat tetap. Sementara itu, di sisi lain pula, realitas yang mestinya menjadi sasaran pewahyuan terus berubah. Cara pembacaan yang terlalu *litterlijk* ditenggarai tidak lagi relevan oleh kelompok pemikir yang menginginkan adanya pembaharuan dalam praktek kehidupan umat Islam, namun pembacaan yang terlalu liberal juga tampaknya bukan pilihan yang bijak. Pada titik ini, penulis tertarik untuk mengkaji lebih

³ Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an: Tema-Tema Kontroversial*, Yogyakarta: Kalimedia, 2015, h. 52-59.

⁴ Salah satu redaksi hadits tersebut adalah:

وحدثنا عبد الرحمان بن يحيى قال حدثنا أحمد بن سعيد قال حدثنا محمد بن إبراهيم الديبلي قال حدثنا علي بن زيد الفرائضي، قال حدثنا الحسيني عن كثير بن عبد الله بن عمرو بن عوف عن أبيه، عن جده، قال: قال رسول الله صلعم: "تَرَكَتُ فِيكُمْ أَمْرَيْنِ لَنْ تَضِلُّوا مَا تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا كِتَابَ اللَّهِ وَ سُنَّةَ رَسُولِهِ".

"Telah menceritakan kepada kami 'Abdurrohman ibn Yahya", ia berkata: "menceritakan kepada kami Ahmad ibn Sa'id", ia berkata: "telah menceritakan kepada kami Muhammad ibn Ibrahim al-Dibali", ia berkata: "telah menceritakan kepada kami 'Ali ibn Zaid al-faraizhi", ia berkata: "telah menceritakan kepada kami Al-Hunaini", dari Katsir ibn 'Abdullah, dari 'Amr ibn 'Auf, dari ayahnya, dari kakeknya, ia berkata: Rasulullah SAW bersabda: "Saya meninggalkan kepada kalian dua perkara, kalian tidak akan sesat apabila berpegang pada keduanya yaitu kitab Allah dan sunnah Rasul-Nya". Lihat Malik bin Anas, *al-Muwaththa'*, Beirut: Muassasah al-Risalah Nasyirun, 2013, Kitab "*Al-Qadar*" bab "*al-Nahyu 'an al-Qaul bi al-Qadar*", hadits no. 3338, juz 24, h. 688.

⁵ Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an ...*, h. 50.

⁶ Anjar Nugroho, "Pemetaan dan Diskursus Pemikiran Islam Timur Tengah Era Modern", dalam jurnal ISLAMADINA, Vol. VII, No. 3, September 2008, h. 3.

lanjut bagaimana alur pemikiran yang diterapkan oleh Nashr Hamid Abu Zaid, sebagai representatif kelompok pemikir kontemporer, terhadap isu *.akal vis à vis wahyu* ini, yakni bagaimana metode penafsiran Al-Qur'an yang diusulkannya, terutama bagaimana pandangannya terhadap otoritas wahyu serta batas akal dalam memahami ayat-ayat Al-Qur'an. Karena sebagaimana yang telah diketahui oleh sebagian kalangan peminat kajian Al-Qur'an, Abu Zaid merupakan tokoh mufassir kontemporer yang intens dalam mengkampanyekan kajian tekstualitas Al-Qur'an, dalam arti, bagaimana mengkaji Al-Qur'an dengan kesadaran ilmiah (sisi rasionalitasnya) namun di waktu yang bersamaan juga tidak keluar dari maksud tekstualnya.

B. Identifikasi Masalah

Dari uraian latar belakang masalah di atas, teridentifikasi beberapa permasalahan sebagai berikut:

1. Terdapat dua kecenderungan sikap umat Islam di dalam memahami Al-Qur'an; yang pertama adalah kelompok yang cenderung kepada makna literal ayat, sementara yang kedua adalah kelompok yang cenderung memahami ayat secara kontekstual.
2. Keterbelahan corak pemikiran di dalam menafsirkan Al-Qur'an ini terkadang tidak hanya menimbulkan perdebatan yang sebatas perang wacana (*clash of discourse*) semata, namun juga pergesekan dalam ranah politik (*clash of politic*).
3. Ketertinggalan umat Islam yang semakin disadari terutama sejak abad 19 ini memunculkan kebutuhan yang mendesak untuk mengejar ketertinggalan mereka dari umat lain; sementara dualisme kecenderungan akal *vis à vis* wahyu masih saja terjadi di tubuh umat Islam yang membuat mereka terus terpecah, sementara umat lain terus bergerak maju dalam bidang peradabannya.
4. Kebutuhan untuk mengkompromikan konsep *wahyu* dan *akal* merupakan hal mendesak yang dibutuhkan umat Islam dalam rangka mengkontekstualisasikan ajaran Al-Qur'an agar kehidupannya dapat beriringan, yaitu tidak hanya dapat memajukan peradabannya namun juga dapat hidup selaras dengan ajaran Al-Qur'an yang diklaim sebagai *shâlih likulli zamân wa makân* (relevan **untuk** segala waktu dan tempat).

C. Pembatasan dan Perumusan Masalah

1. Pembatasan Masalah

Penelitian ini dibatasi dan difokuskan untuk melihat kajian yang dilakukan oleh Nashr Hamid Abu Zaid tentang dua aspek yang melekat pada Al-Qur'an, yaitu sisi otoritatif (sumbernya-*pen*) dan sisi (pemaknaan-*pen*) bahasanya. Sebagaimana diketahui Abu Zayd merupakan seorang sarjana Islam yang *concern* dalam bidang hermeneutika Al-Qur'an; dimana dia terkenal dengan ungkapannya bahwa Al-Qur'an adalah produk budaya (*muntâj al-tsaqâfi*). Dari ungkapan ini, penulis ingin menelusuri bagaimana sikap Abu Zayd terhadap isu *akal vis-à-vis wahyu* dan landasan konseptual yang dibangunnya terhadap sikap tersebut.

2. Perumusan Masalah

Berdasarkan pembatasan masalah di atas, maka penulis merumuskan masalah penelitian sebagai berikut: *“Bagaimana menyikapi dua unsur Al-Qur'an, yaitu unsur tekstualitasnya yang otoritatif dan unsur rasionalitasnya yang dinamis dalam menafsirkan Al-Qur'an menurut perspektif Nashr Hamid Abu Zayd?”*.

D. Tujuan Penelitian

Setelah melakukan penelitian ini, diharapkan dapat ditemukan solusi dari permasalahan yang diajukan di atas, yakni:

1. Agar diperoleh pemahaman yang lebih baik mengenai konsep yang diajukan oleh Nashr Hamid Abu Zayd berkenaan dengan pengintegrasian sisi tekstualitas ayat Al-Qur'an dan rasionalitas interpretasinya sehingga menambah referensi serta memperluas cakrawala berpikir kita dalam menyikapi kedua sisi Al-Qur'an
2. Melalui pemahaman terhadap sudut pandang Nashr Hamid Abu Zayd tersebut, diharapkan dapat membantu kita dalam menghasilkan pemahaman Al-Qur'an yang tidak hanya bersifat dogmatis, namun juga memiliki sisi kesadaran ilmiah.

E. Manfaat Penelitian

Penelitian ini diharapkan dapat memberikan manfaat yang bersifat teoritis dan praktis dalam rangka menambah khazanah kelimuan. Manfaat penelitian tersebut adalah:

1. Manfaat Teoretis

Secara teoretis hasil penelitian ini diharapkan:

- a. Dapat dijadikan bahan referensi bagi mahasiswa dan para pembaca.

- b. Mampu untuk meningkatkan wawasan atau khazanah keilmuan bagi para peminat kajian Al-Qur'an khususnya yang berkaitan dengan bidang kajian epistemologi tafsir Al-Qur'an dalam konteks kehidupan masyarakat kontemporer.
- c. Mampu untuk memperkaya sudut pandang pembaca dalam proses pemaknaan Al-Qur'an.

2. Manfaat Praktis

- a. Bagi pembaca, penelitian ini diharapkan bermanfaat dalam upaya meningkatkan intensitas minat penelitian khususnya di bidang penafsiran Al-Qur'an.
- b. Bagi dunia akademik, melalui penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi terhadap perkembangan pemikiran Al-Qur'an di Indonesia.
- c. Bagi peneliti, melalui penelitian ini diharapkan dapat memberikan pemahaman objektif terhadap cara pemaknaan Al-Qur'an, yakni pemahaman yang memanifestasikan fungsi Al-Qur'an sebagai Kitab Petunjuk sepanjang zaman, dengan mengkontekstualisasikan bunyi ayatnya tanpa kehilangan tujuan pewahyuannya sama sekali.
- d. Bagi Institut PTIQ Jakarta, melalui penelitian ini diharapkan dapat menambah pengetahuan khususnya bagi mahasiswa Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, dan juga sebagai khazanah keilmuan bagi perpustakaan Institut PTIQ Jakarta.

F. Kerangka Teori dan Konsep

Al-Qur'an adalah mukjizat yang paling besar dari segala mukjizat yang pernah diberikan oleh Allah SWT kepada seluruh Nabi dan Rasul-Nya karena Al-Qur'an bukan saja untuk mematahkan segala bantahan dan argumen kaum musyrikin kepada kebenaran wahyu yang dibawa oleh Rasulullah Muhammad SAW, tetapi juga ia ditujukan kepada seluruh umat manusia.

Kemukjizatan Al-Qur'an pada dasarnya berpusat pada dua segi: pertama, segi isi atau kandungan, dan kedua, segi bahasa Al-Qur'an. Berkenaan dengan isi, di antara yang menjadi contoh paling jelas ialah bahwa Al-Qur'an yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW sejak 14 abad yang lalu tersebut nyatanya mengungkapkan pengetahuan ilmiah yang satu per satu kebenarannya kemudian diakui dan terbukti oleh ilmu pengetahuan modern dewasa ini.⁷ Adapun dari segi bahasa, Al-Qur'an

⁷ Said Agil Husin al-Munawwar, *Al-Qur'an Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki*, Jakarta: Ciputat Press, 2002, h. 38.

merupakan bahasa bangsa Arab Quraisy yang mengandung sastra Arab yang sangat tinggi mutunya, baik dari segi *uslub* (gaya bahasa), *fashahah* (ungkapan kata yang jelas) dan *balaghah* (kefasihan lidah) yang dapat mempengaruhi jiwa pembacanya dan pendengarnya yang mempunyai rasa bahasa Arab yang tinggi. Selain itu, kekayaan perbendaharaan kata, kepadatan makna yang terkandung juga menjadi aspek kemukjizatan bahasa yang menjadikan Al-Qur'an dapat menyuguhkan petunjuk kepada berbagai kalangan, mulai dari yang tinggi hingga yang rendah intelektualnya.⁸

Sebagai teks ke-Tuhan-an yang memiliki karakter otoritatif, dalam perkembangan selanjutnya Al-Qur'an ternyata tidak bisa dilepaskan pertemuannya dari akal manusia, karena akal inilah yang sebenarnya memberi interpretasi kepadanya. Kenyataan ini memberi warna yang jelas bahwa pemahaman manusia terhadap suatu teks (*nash*), berbeda dengan teks itu sendiri, dan ini bisa kurang dari kandungan teks atau melebihinya.⁹ Bahkan menurut M. Quraish Shihab teks Al-Qur'an yang sebagian besar terdiri dari nas-nas yang mengandung ketentuan *juz'i* dapat menampung lebih dari satu makna sehingga lahir aneka pandangan yang ketat atau longgar. Ini bisa dibuktikan lanjutnya pada masa sahabat dimana Abdullah ibn Umar dinilai ketat sementara sahabat Nabi yang lain seperti Abdullah ibn Abbas dinilai penuh toleransi.¹⁰

Pola metodologis dalam pencarian makna yang dikembangkan oleh para mufassir dan pengkaji Al-Qur'an sangat beragam. Tetapi satu yang tidak pernah diabaikan oleh mereka adalah tentang pentingnya memulai penafsiran pada teksnya yang berbahasa Arab. Di dalam Al-Qur'an sendiri setidaknya ada sembilan ayat yang menyebut bahwa alat komunikasi yang dipakainya adalah bahasa Arab.¹¹ Dengan terlebih dahulu memahami teks inilah seorang penafsir bisa memahami makna Al-Qur'an.

Upaya memahami al-Qur'an berdasarkan penafsiran teks dianggap sebagian kalangan tidak lagi memadai. Karena itu gagasan mengenai bentuk pemahaman konteks terhadap Al-Qur'an mulai mengemuka. Pemahaman yang konteks itu merupakan kebutuhan umat Islam untuk

⁸ Huzaemah Tahido Yanggo, "Al-Qur'an sebagai Mukjizat Terbesar", dalam jurnal Waratsah, Volume 01, Nomor 02, Desember 2016, h. 11.

⁹ Muhammad Shadiq Shabry, "Perdebatan antara Teks dan Konteks", dalam jurnal Al-Fikr, Volume 15, Nomor 1, Tahun 2011, h. 23.

¹⁰ M. Quraish Shihab, *Jilbab Pakaian Wanita Muslimah*, Jakarta: Lentera Hati, 2004, h.19.

¹¹ Secara kronologis turunnya ayat-ayat tersebut adalah QS. Al-Syu'ara' (26): 195, QS. Yusuf (12): 2, QS. Al-Zumar (39): 28, QS. Fushshilat (41): 3, QS. Al-Syu'ara' (42): 7, QS. Al-Zukhruf (43): 3, QS. Al-Ahqaf (46): 12, QS. Al-Nahl (16): 103, dan QS. Al-Ra'd (13): 37. Lihat Muhammad Shadiq Shabry, "Perdebatan antara Teks dan Konteks", h. 21-22

merujuk kepada Al Qur'an dalam berbagai aspek kehidupan dan menjadi bukti bahwa Al-Qur'an itu *shâlih li kulli zamân wa makân*.

Sebagai sebuah teks, Al-Qur'an tidak pernah kering, apalagi habis. Teks Al-Qur'an bisa ditafsirkan secara kaya, tergantung konteks sosial budaya masyarakat yang mengitarinya. Dengan demikian persentuhan antara penafsir dengan Al-Qur'an merupakan pergulatan dinamis, bahkan sering tidak terduga. Dari sinilah kemudian sering terjadi perdebatan panjang antara teks dan konteks.¹² Dari titik ini, penulis kemudian memulai penelitian, yakni bagaimanakah pemikiran Nashr Hamid Abu Zaid, -seorang mufassir kontemporer yang aktif berkecimpung dalam pembahasan tentang tekstualitas Al-Qur'an- mengenai pergulatan teks dan konteks (realitas) ini. Penelitian ini dilakukan sebagai usaha dalam menemukan landasan titik tengah yang mempertemukan dua sisi dinamis pengambilan petunjuk (*istidlal*) al-Qur'an, yakni sisi teks dan konteksnya.

G. Penelitian Terdahulu yang Relevan

Untuk memperkuat dan melihat batasan masalah serta sebagai referensi pelengkap penelitian, penulis juga melakukan kajian pustaka sederhana untuk menemukan penelitian-penelitian yang memiliki kaitan dengan penelitian yang dilakukan oleh penulis, namun secara konteks dan masalah tentu sangat berbeda. Penelitian-penelitian tersebut diantaranya adalah sebagai berikut:

1. Artikel oleh Iqbal Hasanuddin dalam jurnal *Rafleksi*, Vol. 13, Nomor 4, April 2013 berjudul "Memertimbangkan Hermeneutik ala Nashr Hamid Abu Zayd dalam Studi Al-Qur'an Kontemporer". Beliau membahas metode hermeneutika Nashr Hamid Abu Zaid serta argumentasi yang menjadi landasan metode tersebut. Di dalam tulisan ini penulisnya memberikan contoh penerapan hermeneutika Abu Zaid dalam persoalan waris, di mana berdasarkan tinjauan konteks penurunannya, ayat waris menginginkan adanya kesamaan hak waris antara laki-laki dan perempuan. Menurut Iqbal, model hermeneutika Abu Zaid perlu diterapkan untuk kehidupan sosial-keagamaan masyarakat demi menjawab kebutuhan tafsir kontekstual.
2. Artikel berjudul "Konsep Wahyu Menurut Nashr Hamid Abu Zayd" oleh Shidqy Munjid. dalam *MAGHZA: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Edisi Januari-Juni, Vol. 4, No. 1, 2019. Dari penelitian ini didapatkan konsep Nashr Hamid mengenai konsep wahyu dimana ia berkesimpulan bahwa Al-Qur'an merupakan teks manusiawi. Menurut Nashr, karena Al-Qur'an menggunakan bahasa kultural dan terbentuk dalam sebuah konteks kultural tertentu, maka Al-Qur'an adalah sebuah

¹² Muhammad Shadiq Shabry, "Perdebatan antara Teks dan Konteks", h. 22.

produk budaya. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa konsep wahyu yang digagas oleh Abu Zayd difokuskan dalam masalah kaitan antara teks dan realitas. Untuk menjelaskan konsepsi tersebut, Abu Zayd menjabarkannya dalam beberapa pendekatan seperti pendekatan bahasa, budaya dan sejarah. Abu Zayd menggunakan hermeneutika sebagai alat untuk membedah ‘ulûm al-Qur’ân dan menunjukkan berbagai kekeliruan yang dilakukan oleh para ulama. Menurutnyanya kajian yang dilakukan oleh para ulama selama ini terlalu teosentris dan melupakan tataran realitas yang menjadi sasaran Al-Qur’an. Kajian yang bersifat teosentris seperti ini jelas akan menimbulkan bias, karena kajian yang dihasilkan akan cenderung bersifat ideologis. Sedangkan kajian yang dilakukannya sendiri dianggap sebagai kajian yang bersifat realistik dan lepas dari kecenderungan ideologis, karena metode penelitiannya berpijak pada realitas empirik yang akan menghasilkan kajian yang ilmiah dan objektif.

3. Tesis oleh Muhammad Zamri di Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta tahun 1438 H/2017 M dengan judul “Studi Kritis atas Kritik Muhammad ‘Imarah terhadap Hermeneutika Nashr Hamid Abu Zayd”. Di dalam penelitian ini penulisnya mencoba mengkritisi berbagai kritik yang disampaikan oleh Muhammad ‘Imarah untuk Nashr Hamid yang berkaitan dengan metode hermeneutika Al-Qur’annya, yang sebagian besar tertuang dalam karyanya berjudul “*Qirâ’at al-Nass al-Dînî baina Ta’wil al-Gharbî wa al-Ta’wil al-Islâmî*”.¹³ Di antara poin yang dikritik oleh ‘Imarah kepada Abu Zayd adalah: a) Hermeneutika Abu Zayd mendewakan pembaca dan akal; b) Berlebih-lebihan dalam menakwilkan ayat-ayat Al-Qur’an; c) Menempatkan petunjuk *Ma’na* dan *Maghza* (signifikansi) pada posisi makna; dan d) Merusak sendi-sendi keislaman. Dari beberapa poin di atas peneliti lalu melakukan analisis kritis terhadap kritik tersebut dan pada akhirnya menyimpulkan beberapa kelemahan dari kritik yang dilontarkan oleh ‘Imarah, di samping juga mengemukakan beberapa kelebihan beliau. Di antara kekurangan yang digarisbawahi oleh peneliti di sini ialah: a) ‘Imarah tidak secara jelas mengemukakan definisi hermeneutika terlebih dahulu, beliau hanya menjelaskan bahwa hermeneutika muncul dari penakwilan terhadap teks dan langsung menjelaskan makna ta’wil saja; b) ‘Imarah menggeneralisasikan metode hermeneutika Abu Zayd sehingga seolah-olah metodenya tersebut memberlakukan makna semua ayat dapat

¹³ Di Indonesia telah terbit versi terjemahannya berjudul *Hermeneutika [versus] Takwil: Pergulatan Rasionalitas dengan Dogma*, terjemah oleh M. Anis Mashduqi, Yogyakarta: Istana Publishing, 2016.

ditarik signifikansi (*maghza*)-nya. Padahal Abu Zayd sendiri membedakannya serta membagi jenis makna ayat kepada beberapa bagian; c) ‘Imarah mengkritik penafsiran Abu Zayd mengenai ayat waris dimana Abu Zayd menyimpulkan adanya tujuan persamaan hak laki-laki dan perempuan yang ingin dicapai al-Qur’an meskipun perintah tersebut belum dapat diwujudkan secara eksplisit pada masa turunnya. Pada titik ini peneliti menemukan kontradiksi keberatan ‘Imarah terhadap penafsiran Abu Zayd dengan sikap ‘Imarah sendiri yang pada lain kesempatan sebenarnya sangat mendukung cita-cita persamaan hak dari dua gender tersebut. Selain poin tersebut, peneliti juga mengkritik pernyataan ‘Imarah yang menyatakan bahwa sumber dari berbagai kekeliruan hermeneutika Abu Zayd berasal dari 3 hal, yaitu: ilmu yang kurang, pemahaman yang buruk serta kekacauan metodologi. Dua poin pertama ini oleh peneliti lalu ditanggapi sebagai asumsi yang terlalu mengada-ada mengingat rekam jejak Abu Zayd sebagai penghafal Al-Qur’an sejak usia 8 tahun dan pendidikan sarjana hingga pasca sarjana beliau yang memilih bidang Bahasa Arab dan Studi Islam. Adapun yang menjadi pujian peneliti terhadap ‘Imarah diantaranya adalah kritik yang diutarakan ‘Imarah bersifat tegas dan jelas namun hebatnya beliau sangat berhati-hati dalam menghukumi seseorang sebagai ‘murtad’, dan juga sikap beliau yang dengan bijak menghadapi karya dengan karya, bukan dengan mengajukan ke pengadilan, yang menunjukkan sikap beliau yang tidak suka memaksakan pendapatnya kepada orang lain.

H. Metode Penelitian

1. Pemilihan Objek Penelitian

Penelitian ini mencoba mengarahkan objek penelitian kepada kajian Nashr Hamid Abu Zayd tentang kemungkinan sebuah ayat ditafsirkan secara kontekstual dengan menimbang tidak hanya bunyi literal ayat namun juga aspek signifikansinya. Objek penelitian dan juga masalah-masalah yang mengitarinya akan coba penulis bedah dan kupas dengan pendekatan kualitatif sebagai pendekatan dan *point of view* penelitian ini untuk mengkaji, mendeskripsikan, menginterpretasi dan menganalisis data untuk menjawab rumusan masalah penelitian. Pendekatan kualitatif dapat diartikan sebagai sebuah prosedur penelitian yang menghasilkan data deskriptif berupa kata dan ucapan dari perilaku orang yang diteliti termasuk yang tertulis menjadi teks. Penelitian yang menggunakan pendekatan kualitatif bertujuan untuk menjelaskan fenomena yang ada dengan sedalam-dalamnya melalui pengumpulan dan komprehensif, sebab dalam kualitatif yang

ditekankan adalah soal kedalaman (kualitas) bukan banyaknya (kuantitas) data. Adapun jenis penelitian yang dipilih adalah jenis penelitian studi kepustakaan (*library research*) yakni semua penelitian yang sumber datanya berasal dari bahan yang tertulis seperti buku, dokumen, naskah, foto, tulisan dan lainnya. Penelitian kepustakaan terciri dan memiliki substansi soal muatannya yang menyangkut soal hal-hal yang bersifat teoritis, konseptual ataupun ide dan gagasan yang semuanya terdapat di dalam sumber yang penulis sampaikan sebelumnya. tentu dalam hal ini daftar kepustakaan dan sumber yang akan digali adalah soal landasan metode hermeneutika Nashr Hamid Abu Zayd dalam mengkompromikan makna literal teks ayat dan signifikansinya. dan sumber lainnya yang mendukung penggalian informasi terhadap hal itu yang masih ada kaitannya dengan ruang lingkup ilmu Al-Qur'an dan Tafsir.

2. Sumber Data

Data yang digunakan dalam penelitian ini penulis bagi menjadi dua sumber pengambilan yakni sumber data primer dan sumber data sekunder. Sumber data primer dari penelitian ini adalah karya Nashr Hamid Abu Zayd yang berupa karya terjemahan, diantaranya: a) Hermeneutika Inklusif, b) Menalar Firman Tuhan, c) Tekstualitas Al-Qur'an.. Sedangkan sumber data sekunder meliputi buku-buku referensi yang membahas topik mengenai peranan akal dalam memahami wahyu, kelompok Islamis, kelompok Liberal, dan sebagainya yang berkaitan dengan topik di seputar aspek wahyu dan akal ini. Juga berbagai buku-buku, jurnal, karya ilmiah yang mendukung penelitian ini.

3. Teknik Input dan Analisis Data

a. . Teknik Input Data

Pada penelitian ini penulis menggunakan 2 teknik input data, yaitu:

1) Studi Pustaka

Ini merupakan teknik input data utama dalam penelitian ini dengan mencoba mengumpulkan berbagai data dari buku, tulisan, kitab, jurnal baik fisik maupun digital. Sifat data dalam penelitian ini berupa data teks yang didokumentasikan berupa keterangan tertulis, penjelasan dan pemikiran tentang fenomena tertentu. Pada penelitian ini tentu data yang diinput dan

dikumpulkan berdasarkan sumber data yang telah dijelaskan di poin sebelumnya.

2) Observasi

Observasi dalam metode ilmiah dikatakan sebagai pencatatan dan pengamatan secara sistematis fenomena-fenomena yang diteliti. Praktiknya penulis akan mencoba menggali data tambahan berdasarkan penelitian yang terkait, yaitu mengamati realitas yang terjadi di dalam masyarakat terkait isu kecenderungan penggunaan akal *vis-à-vis* wahyu dalam penafsiran Al-Qur'an.

b. Teknik Analisis Data

Analisis data sederhananya adalah proses pengolahan data agar menjadi bentuk yang lebih sederhana serta mudah dibaca untuk diinterpretasikan. Data yang penulis dapatkan berupa data-data tulisan hasil kajian kepustakaan serta observasi secara umum. Penulis akan mencoba mendialogkan dan menghubungkan data-data yang ada satu dengan yang lainnya sambil melihat irisan-irisan yang menjadi titik temu dan titik tolak dari kedua kutub yang perlu diperhatikan dalam rangka menjadikan Al-Qur'an sebagai kitab petunjuk ini dapat menjadi fungsional. Kemudian data tersebut penulis upayakan untuk dikompromikan sehingga diperoleh titik tengah dan solusi untuk mendapatkan cara pandang yang dapat mengakomodir dua cara pandang yang oleh sebagian 'kelompok' ditenggarai sebagai hal yang kontradiktif tersebut, yakni sisi tekstualitas dan rasionalitas Al-Qur'an.

4. Pengecekan Keabsahan Data

Pengecekan keabsahan data penulis lakukan dengan cara menganalisis berbagai karya dari tokoh yang sedang penulis kaji pemikirannya sehingga didapatkan sebuah cara pandang beliau secara komprehensif terhadap masalah yang sedang diteliti oleh penulis. Secara teknis upaya yang bisa dilakukan adalah pertama menghimpun data-data yang mendeskripsikan problematika terkait isu wahyu *vis à vis* akal di dalam sejarah umat Islam, bagaimana awal mula gejala polarisasi *kelompok cenderung kepada teks* dan *kelompok yang cenderung kepada akal* itu muncul, perkembangannya pada masa ini dan pengaruhnya terhadap penafsiran Al-Qur'an. Kemudian penulis mulai beralih kepada tulisan-tulisan Nashr Hamid yang berkaitan

dengan isu ini; bagaimana sikap beliau terhadap isu ini serta solusi apa yang ditawarkannya dalam rangka menanggapi masalah tersebut.

I. Jadwal Penelitian

Penelitian ini diniatkan dan dijadwalkan rampung dalam kurun waktu kurang lebih dua tahun, terhitung dari Oktober 2021 sampai Mei 2023. Penelitian studi pustaka ini akan difokuskan dalam pencarian data di perpustakaan dan koleksi buku pribadi penulis maupun data-data atau referensi digital yang keberadaannya tidak terbatas. Selain itu, dalam masa penelitian tersebut juga penulis melakukan observasi terhadap gejala terkait isu kecenderungan berorientasi kepada akal *vis-à-vis* wahyu dalam ilmu tafsir Al-Qur'an yang ada di dalam kehidupan masyarakat.

J. Sistematika Penulisan

Bagian ini memberikan penjelasan secara singkat tentang skema dan sistematika penulisan tesis ke depannya sesuai dengan aturan yang berlaku, yaitu:

Bab Pertama, bagian ini merupakan bagian pembuka yang terdiri dari latar belakang masalah, identifikasi masalah, pembatasan masalah dan rumusan masalah, tujuan penelitian, manfaat penelitian, kerangka teori, penelitian terdahulu yang relevan, metodologi penelitian, jadwal penelitian serta sistematika penelitian. Bab awal selalu menjadi pijakan sekaligus alat yang dapat membedah penelitian menjadi lebih tajam dan komprehensif, alat-alat itu akan coba penulis uraikan secara detail agar pada penyusunan bab-bab selanjutnya konektivitas pemikiran dan pembedahan permasalahan tetap dapat dilakukan.

Bab kedua, bagian ini berisi uraian mengenai corak berpikir cenderung kepada akal ataupun wahyu, lalu gambaran problematika dualitas kecenderungan keduanya di dalam pemikiran Islam, baik di zaman klasik maupun modern.

Bab ketiga, bagian ini berisi uraian biografi Nashr Hamid Abu Zayd; mulai dari profil kehidupan hingga latar belakang pendidikannya. Kemudian diuraikan pula kajian Abu Zayd terhadap persoalan polarisasi kecenderungan cara berpikir akal atau wahyu ini pada pembacaan Al-Qur'an di kalangan umat Islam, yang kemudian dilengkapi dengan responnya atas hal tersebut. Terakhir, diuraikan pula uraian Abu Zayd atas definisi wahyu dan problematikanya.

Bab keempat berisi uraian metode interpretasi Al-Qur'an dari Abu Zayd yang dinilai oleh penulis sebagai sikap moderat di antara dua kecenderungan berpikir yang ada; cenderung literal atau rasional.

Bab kelima, bagian terakhir ini berisi kesimpulan dari penelitian tesis yang dilaksanakan, ditambah saran bagi penulis pribadi, pembaca, penggiat tafsir dan seluruh civitas akademik kampus serta berisi juga tentang implikasi penelitian ini untuk pengembangan keilmuan tafsir.

BAB II

AKAL DAN WAHYU DALAM PEMIKIRAN ISLAM

A. Akal dan Wahyu

Dalam doktrin agama ada dua sumber untuk mendapatkan pengetahuan dan petunjuk kebenaran: *al-'ulûm al-naqliyyah* (ilmu ilmu *naqli*) berdasarkan wahyu; dan *al-'ulûm 'aqliyyah* (ilmu-ilmu rasional) berdasarkan akal. Akal berasal dari bahasa Arab, dari kata: *'aqala, ya'qilu, 'aqlan*. Secara etimologis bermakna mengikat atau menahan, mengerti, dan membedakan. Berangkat dari pengertian ini, maka akal merupakan daya yang terdapat dalam diri manusia untuk dapat menahan atau mengikat manusia dari perbuatan jahat dan buruk. Demikian juga akal adalah salah satu unsur yang membedakan manusia dengan makhluk yang lain, lantaran akal dapat membedakan dan mengerti antara perbuatan yang baik dan buruk. *Term* akal sudah melebur dalam bahasa Indonesia dengan arti yang sudah umum diterima, yaitu pikiran. Artinya, pikiran identik dengan akal.

Wahyu berasal dari bahasa Arab, *al-wahy* dan kata *al-wahy*, menurut Harun Nasution, adalah kata Arab asli dan bukan merupakan kata pinjaman dari bahasa asing. Wahyu berarti suara, api dan kecepatan. Sementara itu wahyu mengandung pengertian pemberian secara sembunyi-sembunyi dan cepat. Tetapi kemudian wahyu lebih dikenal sebagai penyampaian firman Allah kepada orang pilihan Nya agar disampaikan kepada manusia untuk dijadikan pedoman dan pegangan hidup di dunia dan akhirat. Dalam Islam wahyu Allah SWT yang

disampaikan kepada Nabi Muhammad SAW terkumpul semuanya di dalam al-Qur'an.¹

Pada umumnya, umat Islam memandang wahyu dan akal ini sebagai hubungan subjek-objek. Masbukin dan Alimuddin Hasan mengutip sebuah ilustrasi menarik yang diberikan oleh Fathurrahman Jamil² mengenai akal dan wahyu. Di mana wahyu sebagai sumber hukum diandaikan sebagai “negatif film” yang akan menjadi dasar bagi terwujudnya sebuah foto. Sementara akal diibaratkan sebagai “tukang cuci cetak foto” yang ikut serta menentukan hasil cetakan, apakah baik atau buruk hasilnya. Kemudian perlu juga diingat, tanpa negatif film tukang cuci cetak tidak dapat mencetak foto yang dimaksud. Dan juga sebaliknya, tanpa tukang cuci cetak, maka negatif foto selamanya akan tetap menjadi negatif foto, gelap dan sulit untuk diketahui apa sesungguhnya yang ada di dalamnya.³

Al-Qur'an pada dasarnya memberikan apresiasi dan penghargaan terhadap penggunaan akal yang dimiliki oleh manusia. Sehingga rasionalitas menjadi ukuran dan pembeda hakiki antara manusia dengan makhluk hidup yang lain.⁴ Akal-lah yang memberikan kemampuan kepada Adam (manusia), misalnya, untuk mengenal dunia sekelilingnya. Atas dasar kemampuan itulah manusia dipilih oleh Tuhan sebagai khalifah (wakil) -Nya di bumi, dan bukan malaikat meskipun senantiasa bertasbih memuji Allah SWT dan mengukuduskannya.⁵ Dengan begitu, Al-Qur'an mengakui keunggulan manusia dan memberikan kebebasan untuk menguasai dan mengatur alam.⁶ Dalam hal ini, tentu saja di balik kebebasan manusia tersebut harus diiringi dengan tanggung jawab, baik sosiologis maupun psikologis.⁷

Meskipun begitu, pada prakteknya, umat Islam ternyata mengalami semacam dikotomi; sebagian cenderung berorientasi kepada wahyu/teks/*naql*, sementara di sisi lain kepada akal/logika/*'aql*, dimana terkadang perbedaan itu tidak terbatas kepada ‘keragaman/perbedaan pendapat/*ikhtilaf*’, namun juga sudah menuju ke arah saling menyalahkan

¹ Harun Nasution, *Akal dan Wahyu dalam Islam*, Jakarta: UI Press, 1986, h. 5.

² Fathurrahman Djamil, *Metode Ijtihad Majlis Tarjih Muhammadiyah*, Jakarta: Logos, 1995, h. 20.

³ Masbukin & Alimuddin Hasan, “Akal dan Wahyu: Antara Perdebatan dan Pembelaan dalam Sejarah”, dalam jurnal TOLERANSI: Media Komunikasi umat Beragama, Vol. 8, No. 2, Juli-Desember 2016, h. 153.

⁴ Nurcholis Madjid, *Kaki Langit Peradaban Islam*, Jakarta: Paramadina, 1997, h. 162.

⁵ Qs. Al-Baqarah [2]: 30-34

⁶ Sayyid Amier Ali, *The Spirit of Islam*, Delhi: Idarath-I Adabayat-I Delhi, t.th, h. 403.

⁷ Masbukin & Alimuddin Hasan, “Akal dan Wahyu...”, h. 153.

atau lebih jauh, memandang ‘sesat’ pihak yang memiliki orientasi berpikir yang berbeda/perpecahan/*iftiraq*. Oleh karena itu, di bagian selanjutnya kita akan menelusuri sedikit sejarah dan aspek yang mempengaruhi lahirnya sikap tersebut.

B. Akal dan Wahyu pada Era Klasik

Perkembangan pemikiran keislaman sepanjang sejarah telah menunjukkan adanya varian-varian. Varian itu berupa semacam metodologi, kerangka berpikir dan orientasi yang berbeda-beda antara satu pemikiran dengan pemikiran yang lainnya. Fenomena seperti ini pada dasarnya sudah muncul sejak zaman Rasulullah SAW dan *al-Khulafâ’ al-Râsyidûn*. Pada masa itu sudah ada kecenderungan pemikiran yang jika dipetakan memunculkan *madrasah hadits* di satu sisi dan *madrasah ra’yi* di sisi lain.⁸ Tetapi perbedaan yang tampak saat itu tidak begitu mencolok. Lain halnya mulai masa Dinasti Umayyah dan Dinasti Abasiyyah, *madrasah hadits* dan *madrasah ra’yi* tampil begitu mencolok dalam panggung sejarah pemikiran dengan seperangkat metodologi dan landasan epistemologinya.⁹

Al-Asy’ari (w. 330 H) dalam perihal penyebab awal terjadinya problematika dalam dunia pemikiran Islam mengatakan:

“Perselisihan (*ikhtilaf*) setelah wafatnya Rasulullah SAW, sejak masa kekhalfahan Abu Bakar RA, Umar RA, ‘Utsman RA hanyalah seputar *imamah* (kepemimpinan). Tidak pernah terjadi perselisihan dalam hal lain di kalangan kaum Muslim pada waktu itu. Sebagian kaum Muslim kemudian tidak mau melegitimasi pemerintahan ‘Utsman, terutama pada paruh akhir kekhalfahannya. Delegitimasi ini berkembang menjadi perselisihan yang akut, kemudian berlanjut dengan pembunuhan terhadap beliau. Dalam kasus ini, terjadi perbedaan pendapat. *Ahl al-Sunnah* membenarkan kebijakan yang diambil oleh ‘Utsman RA. Konsekuensi logisnya, pembunuh ‘Utsman adalah zalim dan telah menabuh genderang permusuhan. Sebagian golongan lagi mengatakan yang sebaliknya, dan perhelatan ini berlangsung sampai sekarang”.¹⁰

Dengan demikian, wacana *khilafah* dan *imamah* merupakan kunci untuk menelusuri awal mula munculnya problematika pemikiran dalam Islam.¹¹

⁸ *Madrasah hadits* adalah semacam corak pemikiran keislaman yang mendasarkan pada *nash zhahir*, sebaliknya *madrasah ra’yi* lebih banyak mendasarkan pada akal atau rasio dalam menggali pengetahuan keislaman.

⁹ Anjar Nugroho, “Pemetaan dan Diskursus Pemikiran Keislaman Timur Tengah Era Modern”, dalam jurnal ISLAMADINA, Vol VII, No. 3, September 2008, h. 1-2.

¹⁰ Abi Hasan ‘Ali ibn Isma’îl al-Asy’ari, *Maqâlat al-Islamiyyîn wa ikhtilâfu al-Mushallîn*, Beirut: al-Maktabah al-‘Ashriyyâh, 1411 H/ 1990 M, jilid I, h. 48-49.

¹¹ Nashr Hamid Abu Zayd, *Menalar Firman Tuhan: Wacana Majaz dalam Al-Qur’an menurut Mu’tazilah*, diterjemahkan oleh Abdurrahman Kasdi dan Hamka Hasan dari judul

Kasus pembunuhan ‘Utsman menimbulkan implikasi yang besar bagi munculnya revolusi di beberapa wilayah. Konflik yang terjadi sejak awal terfokus pada kekuatan opini yang terkoordinasi dalam gerakan revolusi yang memberikan celah munculnya perdebatan pemikiran dan akidah sekitar *imamah* dan *khilafah*. Formasi gerakan ini terbentuk setelah ‘Utsman mengeluarkan kebijakan bagi para pemuka Quraisy *untuk memiliki harta peninggalan di wilayah Islam (yang telah ditaklukkan)*, seperti Irak, Syam (Suriah), dan Mesir. Sebagaimana juga dia menoleransi mereka untuk menukar hak kepemilikan di Hijaz dengan kepemilikan lain di kawasan itu”.¹²

Konon, berbagai sudut pandang umat Islam dalam menanggapi kebijakan-kebijakan Utsman pada akhirnya memunculkan semacam kubu-kubu dalam menerima kenyataan tentang keterbunuhannya. Sejak saat itu umat Islam terpecah menjadi kelompok yang menyesalkan pembunuhan dan selanjutnya menuntut darah Utsman, sementara yang lain membenarkannya.

Dalam hal ini, umat Islam terbagi menjadi dua kelompok, yaitu; kelompok yang menyesalkan pembunuhan Utsman RA (*Ahlu al-Sunnah wa al-Jamâ’ah*) dan kelompok yang mendelegitimasi pemerintahan Utsman RA, terutama di masa akhir-akhir kepemimpinannya dan kemudian menyetujui diangkatnya Ali RA sebagai khalifah karena dinilai paling berhak (*Syi’ah*).¹³ Gerakan Abdullah bin Saba’ sebagai pendiri kelompok Syi’ah ditenggarai dimulai ketika ia sakit hati dengan penolakan Utsman RA terhadap usulannya untuk menuntut pemecatan beberapa pejabat yang baru diganti oleh Utsman RA.¹⁴

Selepas wafatnya Utsman RA, masyarakat beramai-ramai datang dan membaiat Ali bin Abi Thalib RA sebagai khalifah. Ia diangkat melalui pemilihan dan pertemuan terbuka. Namun, suasana saat itu kacau, karena hanya ada beberapa tokoh senior masyarakat Islam yang tinggal di Madinah. Sehingga, keabsahan pengangkatan Ali RA ditolak oleh sebagian masyarakat, termasuk Mu’awiyah bin Abi Sufyan. Meskipun hal itu terjadi, Ali bin Abi Thalib masih menjadi khalifah dalam pemerintahan Islam.

Pro dan kontra terhadap pengangkatan Ali RA sebagai khalifah terjadi karena beberapa hal; diantaranya ialah golongan kecil (keluarga

Al-Ittijâh Al-‘Aqli fi Al-Tafsir: Dirâsah fi Qadhiyyat Al-Majâz fi Al-Qur’ân ‘inda Al-Mu’tazilah, Bandung: Mizan, 2003, h. 25.

¹² Hasan Ibrahim Hasan, *Târîkh Al-Islâm: Al-Siyâsî, wa Al-Dînî, wa Al-Tsaqâfî, wa Al-Ijtimâ’iy*, Kairo: Maktabah al-Nahdhah al-Mishriyyah, 1976, jilid I, h. 357.

¹³ Rizem Aizid, *Sejarah Peradaban Islam Terlengkap Periode Klasik, Pertengahan dan Modern*, Yogyakarta: Diva Press, 2021, h. 44.

¹⁴ Rizem Aizid, *Sejarah Peradaban Islam Terlengkap ...*, h. 227.

Umayyah), yaitu keluarga yang selama ini telah hidup bergelimang harta selama pemerintahan Utsman RA, menentang Ali RA lantaran khawatir kekayaan dan kesenangan mereka akan hilang/lenyap karena keadilan yang akan dijalankan oleh Ali RA; sedangkan rakyat menantikan kepemimpinan Ali RA dan menyambutnya dengan tangan terbuka. Mereka akan menjadikan Ali RA sebagai tempat berlindung dan melepaskan diri dari penderitaan yang mereka alami.¹⁵

Selama pemerintahan Ali RA, terjadi beberapa peperangan, karena adanya pihak yang kurang puas dengan terpilihnya Ali RA dan kebijakan-kebijakannya sebagai khalifah. Di antara dua perang yang terkenal adalah; *pertama*, Perang Jamal, yakni perang yang terjadi antara pihak yang menuntut diadilinya para pembunuh Utsman RA dengan pihak Ali RA. Adapun Sahabat yang memimpin tuntutan ini adalah Thalhah dan Zubair, dan juga turut serta di sini Sayyidah Aisyah RA.¹⁶ *Kedua*, Perang Shiffin yang terjadi pada masa kekhalifahan Ali RA, yakni antara pihak yang dipimpin oleh Mu'awiyah bin Abi Sufyan dengan pihak Ali RA. Perang ini dimulai pada Rabu, 8 Shafar 37 H/26 Juli 637 M.¹⁷ Dan pada akhirnya diselesaikan dengan sebuah arbitrase (*tahkim*) antara pihak Ali RA dan Muawiyah.¹⁸ Kemudian, dari peristiwa arbitrase ini muncullah perdebatan seputar hukum bagi pelaku dosa besar -walaupun yang sebenarnya disuarakan adalah seputar pemimpin yang berbuat aniaya (*al-imâm al-jâir*).¹⁹ Isu mengenai pelaku dosa besar (*murtakib al-kabâir*) pada gilirannya melahirkan tiga aliran teologi dalam Islam, yaitu Khawarij, Murji'ah dan Mu'tazilah.²⁰

Khawarij sangat radikal dalam mengakses revolusinya. Mereka bahkan meng-*kafir*-kan semua orang yang menentangnya, memboikot pemimpin yang berbuat aniaya, dan memerangnya dengan pedang. Khawarij tidak memilah antara imamnya yang pertama, yaitu 'Ali ibn Abu Thalib dan Mu'awiyah ibn Abu Sufyan. Mereka yakin bahwa kepemimpinan keduanya tidak sah (*bathil*). Walaupun tidak bisa dipungkiri, mereka juga berbeda pendapat tentang tingkat ketidakabsahan keduanya. Di sisi lain, Murji'ah menetapkan "pelaku dosa besar" masih dalam koridor *iman*. Karena definisi iman bagi mereka adalah:

¹⁵ Rizem Aizid, *Sejarah Peradaban Islam Terlengkap ...*, h. 234.

¹⁶ Sejarah mencatat, peperangan ini juga terjadi karena adanya propaganda dari pihak pembunuh Utsman RA. Lihat: <https://www.askara.co/read/2021/02/04/14817/peristiwa-tahkim-antara-ali-dan-muawiyah/> diakses pada 14/03/2023.

¹⁷ Rizem Aizid, *Sejarah Peradaban Islam Terlengkap ...*, h. 234.

¹⁸ <https://www.askara.co/read/2021/02/04/14817/peristiwa-tahkim-antara-ali-dan-muawiyah/> diakses pada 14/03/2023.

¹⁹ Nashr Hamid Abu Zayd, *Menalar Firman Tuhan...*, h. 55.

²⁰ Rizem Aizid, *Sejarah Peradaban Islam Terlengkap ...*, h. 44.

“mengetahui Allah (*ma'rifatullah*) dan membenarkannya tanpa melalui perbuatan” atau dengan kata lain “mengetahui, membenarkan dan mendeklarasikan dengan ucapan”. Adapun kelompok Syiah, mereka lebih fokus dengan wacana “*imamah*” dibanding kelompok lain. Sementara Hasan al-Bashri -seorang faqih yang patuh dan zuhud- berpendapat, orang yang mengucapkan syahadat, jika melakukan dosa besar, dia tidak dihukumi sebagai kafir. Namun, dia juga tidak memisahkan antara iman dan amal, sebagaimana yang dilakukan oleh Murji'ah. Dengan demikian, menurutnya, orang yang berbuat dosa tergolong *munafik*, bukan kafir dan bukan mukmin.²¹

Dalam pada itu, Washil ibn 'Atha' menolak pendapat Khawarij yang menetapkan hukum pelaku dosa besar sebagai kafir, dan tidak sepakat dengan Murji'ah yang menyatakan orang tersebut sebagai mukmin. Lalu dia juga keluar dari majelis gurunya, Hasan, karena tidak puas dengan pendapatnya yang mengatakan pelaku dosa besar adalah munafik. Kemudian, dia tampil dengan sebuah gagasan baru, pelaku dosa besar hukumnya *fasik*, berada di dua tempat, yaitu antara mukmin dan kafir (*al-manzilah baina al-manzilatain*). Dan jika meninggal dunia dalam keadaan belum bertaubat, dia berada di neraka selamanya.²² Ini merupakan cikal bakal lahirnya kelompok Mu'tazilah.²³

Dengan latar belakang demikian, maka lahirlah aliran-aliran dalam Islam. Namun demikian, sebagai klarifikasi, Abu Zayd mengutip Al-Khayyath (tokoh Mu'tazilah generasi ke-3) mengatakan bahwa pendapat Washil tidak keluar dari *ijma'* kaum Muslimin, bahkan dengan pendapatnya tersebut Washil sebenarnya sedang melakukan penyatuan hukum terhadap pelaku dosa besar di antara aliran-aliran yang ada yang dengan itu memungkinkannya untuk menyatukan kekuatan kaum Muslimin melawan Mu'awiyah.²⁴ Ungkapan tersebut berbunyi:

“Umat menjumpai segolongan orang yang mengategorikan pelaku dosa besar sebagai fasiq dan jahat, sedangkan dalam hal lain mereka berbeda pendapat. Mereka mengambil hal-hal yang disepakati dan tetap menampung apa yang diperselisihkan. Untuk menafsirkan hal ini, Khawarij dan pengikut Hasan al-Bashri sepakat bahwa hukum pelaku dosa besar adalah fasiq dan jahat. Kemudian, Khawarij menyimpulkan sendiri dan berkata, “Dengan kefasikan dan kejahatannya itu, dia menjadi kafir”. Murji'ah juga tidak ketinggalan. Menurut mereka, “Dengan kefasikan dan kejahatannya itu, dia tetap mukmin”. Hasan dan pengikutnya berpendapat, “Dengan kefasikan dan kejahatannya itu, dia menjadi munafik”. Washil mengomentari mereka dengan berkata, “penamaan Anda terhadap pelaku dosa besar dengan fasiq dan jahat

²¹ Nashr Hamid Abu Zayd, *Menalar Firman Tuhan...*, h. 55.

²² Nashr Hamid Abu Zayd, *Menalar Firman Tuhan...*, h. 56.

²³ Rohidin, “Mu'tazilah; Sejarah dan Perkembangannya”, dalam jurnal *El-Afkar* Vol. 7 Nomor II, Juli-Desember 2018, h. 2.

²⁴ Nashr Hamid Abu Zayd, *Menalar Firman Tuhan...*, h. 57.

semuanya benar, al-Qur'an sendiri berbicara tentang hal itu dan mewajibkan penamaan itu".²⁵

Pemikiran Mu'tazilah, sejak awal pertumbuhannya, merupakan reaksi terhadap kondisi sosial-politik yang bergumul dengan wacana agama. Hal ini mengakibatkan wacana dan gerak historis yang dikembangkannya sering berbenturan dengan peradaban agama lain yang tidak menerima kehadiran al-Qur'an -terutama dalil-dalil tentang keadilan dan tauhid (*al-'adl wa al-tauhid*) dan wacana lain yang menjadi visi Mu'tazilah. Pada mulanya konsep Washil -pendiri Mu'tazilah, tentang tauhid belum matang, sebagaimana komentar al-Syahrastani. Kemudian, dia berargumentasi (*mujadalah*) dengan golongan atau agama lain -yang mempunyai doktrin dan falsafah berbeda- untuk memantapkan paradigma Mu'tazilah.²⁶ Kemudian, dengan sikap terbuka Mu'tazilah menciptakan seperangkat argumentasi dalam menghadapi gejolak dan reaksi pemikiran lain. Jika doktrin agama lain bersandar pada pemikiran filsafat yang mendalam, Mu'tazilah juga menggunakan pemikiran rasional dan berupaya menghindari pemakaian dalil-dalil agama yang bersumber dari al-Qur'an dan al-Sunnah. Bahkan, Mu'tazilah menggunakan argumentasi baru yang sulit dibantah oleh penentangannya. Dengan kata lain, Mu'tazilah membedakan antara dalil '*aqlî* dan *syar'î*, atau yang kemudian dikenal dalam ilmu kalam sebagai rasionalitas (*al-'aql*) dan tekstualitas (*al-naql*).²⁷

Sebagaimana telah disinggung di atas, kemunculan Mu'tazilah terjadi ketika Washil bin Atha' (w. 748) -dan 'Amr bin 'Ubayd (w. 761)- memisahkan diri dari majelis gurunya, Hasan al-Bashri, karena berbeda pendapat seputar hukum bagi pelaku dosa besar (*murtakib al-kabâir*). Dan ini terjadi pada akhir pemerintahan Daulah Umayyah (paruh terakhir abad ke-8 M). Kemudian, Mu'tazilah mengalami perkembangan yang cukup signifikan.²⁸ Abu Zayd menyebut bahwa perkembangan ini salah satunya dipengaruhi oleh faktor semakin meluasnya sikap fanatisme di masa itu, sehingga dapat dikatakan bahwa Mu'tazilah tampil sebagai anti-tesis dari sikap tersebut. Terlebih lagi pada masa transisi pemerintahan dari Daulah Umayyah ke Bani 'Abasiyyah. Pada waktu itu, nasionalisme Persia *vis-à-*

²⁵ Abu al-Husain al-Khayyath, *Al-Intishâr*, h. 118-119, dalam Nashr Hamid Abu Zayd, *Menalar Firman Tuhan...*, h. 57.

²⁶ Al-Qadhi 'Abd Al-Jabbar, *Firâq wa Thabaqât al-Mu'tazilah*, Iskandariyah: : Dâr al-Ham'iiyyah, 1972, h. 24

²⁷ Nashr Hamid Abu Zayd, *Menalar Firman Tuhan...*, h. 69-70.

²⁸ Artsur Sa'dif dan Taufiq Sallûm, *al-Falsafah al-'Arabiyyah al-Islamiyyah: al-Kalâ wa al-Masyâiyyah wa al-Tashawwuf*, Beirut: Dar al-Farabi, 2001, h. 31. Lihat juga Jamaluddin, "Perkembangan dan Pengaruh Pemikiran Teologi Mu'tazilah tentang Kemakhlukan Al-Qur'an Tahun 124-218 H/742-838 M", dalam jurnal THAQÂFIYYÂT Vol. 16, No. 1, Juni 2015, h. 83.

vis nasionalisme Arab sedang mengemuka di masa akhir pemerintahan Bani Umayyah yang kemudian membantu penegakan Khilafah ‘Abasiyyah.²⁹ Ketika problematika pemerintahan semakin bertambah, Khilafah ‘Abbasiyyah -terutama pemerintahan Al-Ma’mun- memberikan kesempatan kepada orang-orang Persia untuk memegang urusan pemerintahan dan negara.³⁰

Al-Ma’mun adalah seorang khalifah yang sangat mencintai ilmu pengetahuan, sebagaimana pemerintahan juga mengalami masa keemasan di masa ayahnya, Harun al-Rasyid, berkat pengembangan ilmu pengetahuan. Di tengah meningkatnya kajian keilmuan, setidaknya terdapat dua aliran besar pada masa al-Ma’mun. Aliran pertama merupakan *aliran yang berporos pada akal* sebelum meninjau kepada teks (*i’timad ‘ala al-‘aql qabl al-naql*). Yang tergabung dalam aliran ini adalah Imam Abu Hanifah dan pengikutnya, Mu’tazilah, sebagian ahli kalam seperti Abu Hasan al-Asy’arī (sebelum akhirnya keluar dan menjadi pendiri aliran Asy’ariyah). Mu’tazilah dan ulama ahli kalam telah mempelajari filsafat Yunani dan logika. Hal itu tampak jelas dalam pembahasan mereka terhadap masalah keagamaan, sebagai upaya untuk mengompromikan antara filsafat dan agama. Sedangkan aliran kedua merupakan *aliran Ahl al-Sunnah*. Termasuk dalam aliran ini ialah pengikut Imam Malik dan Ahmad Bin Hanbal. Keberadaan corak pemikiran yang berbeda ini membawa pada perdebatan yang luas yang mencakup masalah-masalah keilmuan dan agama.³¹

Tipikal pemikiran al-Ma’mun yang mencoba menyelaraskan antara agama dan akal, menjadikannya condong kepada aliran pertama. Dia mulai dekat dengan aliran Mu’tazilah dan merangsang aliran ini untuk menyebarkan pemikirannya. Selain itu, dia pun kemudian mengakui bahwa dirinya merupakan seorang penganut Mu’tazilah.³² Lebih lanjut al-Ma’mun menjadikan tokoh-tokoh Mu’tazilah sebagai dewan pelaksana keilmuan di istananya. Dan akhirnya al-Ma’mun mendeklarasikan Mu’tazilah sebagai madzhab resmi Daulah ‘Abbasiyyah pada tahun 827.³³ Kemudian, pada masa inilah, terjadi sebuah peristiwa yang menjadi titik balik bagi kecenderungan berpikir umat Islam; dari yang sebelumnya

²⁹ ‘Abd Al-Mun’im Al-Majid, *Al-‘Ashr Al-‘Abbasi Al-Awwal*, jilid I, h. 67, dalam Nashr Hamid Abu Zayd, *Menalar Firman Tuhan...*, h. 71.

³⁰ Nashr Hamid Abu Zayd, *Menalar Firman Tuhan...*, h. 71.

³¹ Jamaluddin, “Perkembangan dan Pengaruh Pemikiran Teologi Mu’tazilah...”, h. 87.

³² Muhammad Abu Zahrah, *Aliran Politik dan Aqidah dalam Islam*, diterjemahkan oleh Abd. Rahman Dahlan dan Ahmad Qarib dari judul *Târîkh al-Madzâhib al-Islâmiyah*, Jakarta: Logos Publishing House, 1996, h. 158.

³³ Harun Nasution, *Teologi Islam (Aliran-Aliran, Sejarah Analisa Perbandingan)*, Jakarta: UI Press, 2010, h. 62.

mentoleransi kecenderungan berpikir yang berorientasi kepada akal, menjadi menghindari superioritas akal/ *'aql* atas teks/ *naql*. Peristiwa tersebut terkenal sebagai peristiwa *Mihnah*.

Mihnah adalah suatu gerakan untuk memeriksa paham pribadi atau *incuision*, yang dengan itu orang-orang yang tidak sepaham dengan mereka dikejar-kejar dan disiksa, kalau perlu dibunuh. Salah seorang korban *Mihnah*, ialah sarjana keagamaan besar, Ahmad Ibn Hanbal, pendiri mazhab Hanbali yang banyak dianut di Arabiah. Karena itu, perlawanan yang sengit kepada penggunaan akal secara bebas, sebagaimana yang dianut oleh kaum Mu'tazilah, kemudian muncul dari kaum Hanbali, yang juga dikenal sebagai *ahlu al-hadits*.³⁴

Peristiwa tersebut akhirnya menjadi lembaran hitam sejarah yang memalukan dunia pemikiran bebas.³⁵

Kemudian ketika Al-Mutawakkil naik menjadi khalifah, situasi politik berbalik secara total. Ulama dari kalangan ahli hadits, hukum dan para *qadhi* yang selama ini tidak mendapat tempat dan bahkan termasuk mendapat siksa akibat proses *mihnah*, misalnya termasuk Imam Ahmad bin Hanbal, maka pada masa khalifah Al-Mutawakkil mendapat tempat strategis. Sehingga akibatnya, kaum rasionalis dan liberal tersingkir dari pusat kekuasaan dan bahkan diusir dari Baghdad. Tidak hanya itu, menurut Sayyed Amier Ali, pengajaran filsafat dan ilmu pengetahuan rasional dilarang dan beberapa perguruan tinggi ditutup. Bahkan buku-buku filsafat yang telah dihasilkan dibakar dan pengarangnya dibunuh. Dalam pada itu, Abu Hasan al Asy'ari (w. 324 H/936 M) tampil dengan membawa aliran teologi baru; teologi yang menentang kebebasan manusia. Pada akhirnya aliran teologi inilah yang berkuasa dan menjadi anutan resmi mayoritas umat Islam.³⁶

Dalam perkembangan sejarah lebih lanjut, persengketaan antara kaum ortodoks dan kaum rasionalis, akhirnya secara formal dimenangkan oleh kaum ortodoks. Sekurang-kurangnya, secara lahir mereka mendominasi pemikiran keagamaan.³⁷

Dalam hal ini, Nurcholish Madjid memberikan komentar bahwa dalam banyak hal telah terjadi sikap-sikap tidak adil kepada kitab suci. Jika kaum ortodoks berhasil membendung rasionalitas dengan menaruh curiga yang berlebihan kepada hadits-hadits tentang akal, mereka tidak

³⁴ Nurcholis Madjid (ed.), *Kaki Langit Peradaban Islam*, Jakarta: Paramadina, 1997, h. 67-68.

³⁵ Masbukin & Alimuddin Hasan, "Akal dan Wahyu...", h. 162.

³⁶ Harun Nasution, *Islam Rasional*, Bandung: Mizan, 1995, h. 56.

³⁷ Masbukin & Alimuddin Hasan, "Akal dan Wahyu...", h. 163.

berbuat apa-apa terhadap ayat-ayat suci yang dengan tegas sekali mendorong manusia untuk menggunakan akal nya.³⁸

Demikianlah, sekilas mengenai sejarah awal mula terjadi pertentangan antara kecenderungan berpikir “akal *vis-à-vis* wahyu”.

C. Akal dan Wahyu pada Era Modern

Berbeda dari era sebelumnya yang bercorak politis, dikotomi *trend* pemikiran rasionalitas (*'aqliyyah*) *vis-à-vis* tekstualitas (*naqliyyah*) pada era modern lebih disebabkan oleh adanya kebutuhan untuk melakukan pembaruan di tubuh umat Islam.

Istilah pembaruan sendiri secara terminologis sering diartikan sebagai segala upaya, berbentuk pemikiran ataupun gerakan, yang bertujuan untuk memperbaharui atau mengubah faham, adat-istiadat, institusi-institusi, dan lain sebagainya yang dipandang sudah tertinggal, untuk disesuaikan dengan semangat baru yang ditimbulkan oleh kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi.³⁹

Setidaknya, ada empat faktor utama yang melatarbelakangi lahirnya upaya pembaruan di kalangan umat Islam. *Pertama*, keyakinan masyarakat Muslim terhadap supremasi ajaran Al-Qur'an dan Hadits (*al-Islam ya'lû wa lâ yu'lâ 'alaihi*) daripada ajaran yang lain. Keyakinan ini diikuti oleh semangat ijtihad untuk memecahkan persoalan-persoalan yang timbul dalam kehidupan masyarakat Muslim zaman modern. *Kedua*, Reaksi terhadap berbagai paham dan praktik tarekat yang ditengarai telah menggiring keyakinan, pemahaman, sikap dan perilaku masyarakat Muslim ke arah fatalistik, sehingga mereka cenderung meminggirkan dan menafikan partisipasi aktifnya dalam menjalankan dan memelopori tugas-tugas sosial-kemasyarakatan secara kreatif dan inovatif.⁴⁰ *Ketiga*, Reaksi terhadap hegemoni kolonialisme/ kapitalisme Barat atas dunia Muslim dan kesadaran akan kemunduran dan ketertinggalan peradaban Islam zaman modern dari peradaban Barat di sisi lain. Berkaitan dengan hal ini, dunia Islam zaman modern tampaknya berkeinginan untuk menggali kembali memori sejarah kejayaan peradaban Islam klasik sebagaimana yang pernah dialami pada zaman Umayyah dan Abbasiyah, atau setidaknya sebagaimana yang diperankan oleh tiga kerajaan Islam terakhir, yaitu: Dinasti Turki Usmani, Dinasti Safawi di Persia, dan Dinasti Mughal di India untuk dijadikan sebagai inspirasi bagi

³⁸ Nurcholis Madjid (ed.), *Kaki Langit Peradaban Islam*, h. 52-52.

³⁹ Harun Nasution, *Pembaruan dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 2001, h. 11. Lihat juga: Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam dari Fundamentalisme, Modernisme hingga Postmodernisme*, Jakarta: Paramadina, 1996, h. xi.

⁴⁰ M. Din Syamsudin, “Mengapa Pembaruan Islam” dalam *Jurnal Ilmu dan Kebudayaan Ulumul Qur'an*, No. 1, vol. IV, tahun 1993, h. 68.

terwujudnya kemajuan umat Islam di zaman kekinian.⁴¹ *Keempat*, Keinginan untuk merekonstruksi tatanan kehidupan masyarakat Islam di zaman modern secara sosio-moral dan sosio-etnik agar sesuai dengan atau setidaknya-tidaknya lebih mendekati cita Islam ideal.⁴²

Di dalam penggunaan istilah pembaruan Islam, setidaknya ada tiga hal yang inheren dan perlu diperhatikan. *Pertama*, Pembaruan dalam Islam menunjuk pada usaha melakukan perubahan. Usaha ini dilakukan setelah adanya kesadaran dan keprihatinan umat Islam atas kondisi internal kemunduran yang dialaminya. *Kedua*, ajaran agama Islam, khususnya hasil ijtihad dan pemikiran para ulama terdahulu, merupakan sasaran pembaruan Islam. Dengan kata lain, sesungguhnya pembaruan Islam sama sekali tidaklah berpretensi memperbarui atau melakukan pembaruan terhadap Al-Qur'an dan Al-Sunnah,⁴³ karena kebenarannya mutlak *shâlih likulli zamân wa makân* (relevan untuk setiap waktu dan tempat). *Ketiga*, subjek pembaruan dalam Islam adalah pembaru dari kalangan internal (*insider*) umat Islam, bukan dari kalangan eksternal/non-Muslim (*outsider*), meskipun dalam banyak hal pembaruan Islam itu tidak dapat dilepaskan dari pemikiran makro pada umumnya. Sungguh pun demikian, perlu digarisbawahi, bahwa gerakan pembaruan Islam, merujuk Voll, merupakan bagian asli dan sah dari penjabaran Islam di panggung sejarah, karenanya, ia bukan hal yang unik dalam Islam.⁴⁴

Oleh karena merupakan hal niscaya, maka dapat diterima bahwasanya pembaruan sudah terjadi sejak lama. Hanya saja, seiring berjalannya waktu, pembaruan dalam Islam mengalami orientasi dan tema yang semakin kompleks mengiringi perkembangan, dinamika dan tantangan zaman yang bergumul dengan sejumlah keunikan tradisi Islam klasik selama berabad-abad. Tema sentral pembaruan dalam Islam itu, tidak jarang pula mengalami pergeseran ke arah lebih praktis dan strategis dalam kaitannya dengan permasalahan politik, sosial, ilmu pengetahuan, hukum, ekonomi, dan lain-lain. Jika pada era sebelum abad ke-20 (yakni abad ke-13 sampai akhir abad ke-19) tema sentral pembaruan dalam Islam

⁴¹ Yusran Asmuni, *Pengantar Studi Pemikiran dan Gerakan Pembaharuan dalam Dunia Islam*, Jakarta: Raja Grafindo, 1995, h. 7.

⁴² Ichwansyah Tampubolon, "Orientasi dan Corak Pembaruan dalam Islam: Kajian terhadap Respon Masyarakat Islam", *Jurnal MADANIA* Vol. XVIII, No. 1, Juni 2014, h. 4.

⁴³ Merujuk kepada teori kategorisasi M. Amin Abdullah yang membuat klasifikasi Islam atas normatif dan historis, maka sasaran pembaharuan dalam Islam hanyalah bisa masuk pada ranah Islam historis, hasil kreasi intelektual para ulama, dan sama sekali tidak diperbolehkan memasuki ranah Islam normatif (Al-Qur'an dan Al-Sunnah). Lihat M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

⁴⁴ John O. Voll, "Pembaruan dan Perubahan dalam Sejarah Islam: Tajdid dan Islah", dalam John L. Esposito (ed.), *Dinamika Kebangunan Islam: Watak, Proses dan Tantangan*, Jakarta: Rajawali Press, 1987, h. 22.

lebih berorientasi pada upaya menghidupkan kembali nilai-nilai keagamaan khususnya dalam aspek pemurnian keyakinan tauhid dan praktik-praktik peribadatan sebagaimana yang biasa dikenal dalam istilah *takhayul*, *bid'ah* dan *khurafat*, maka sejak abad ke-20, orientasi pembaharuan dalam dunia Islam lebih ke arah kontekstualisasi nilai-nilai keagamaan di berbagai bidang kehidupan modern. Adapun tema-tema pembaruan yang acap kali muncul pada abad ke-20 di dunia Islam, bahkan hingga dewasa ini, biasanya berkenaan dengan masalah interrelasi wahyu dan akal, agama dan nasionalisme, agama dan negara, hukum, sosial, ekonomi, ilmu pengetahuan dan teknologi, Hak Asasi Manusia (HAM), keadilan sosial, dan lain-lain.⁴⁵ Meskipun gerakan pembaruan Islam secara garis besar terbagi ke dalam dua dekade, yaitu pra modern (abad XIII sampai XVIII) dan modern (abad XIV sampai sekarang), tetapi sebagaimana yang dikemukakan Fazlur Rahman, bahwa gerakan pembaruan yang dilakukan pada abad tersebut pada dasarnya menunjukkan karakteristik yang sama dengan gagasan Ibnu Taimiyah yang dipandang sebagai bapak *tajdîd*, yaitu gerakan-gerakan pembaruan tersebut mengedepankan rekonstruksi sosio-moral masyarakat Islam sekaligus melakukan koreksi sufisme yang terlalu mengedepankan individu dan mengabaikan masyarakat.⁴⁶ Sejalan dengan konteks ini, muncul istilah *ishlâh* (perbaikan-pemurnian). Sebagian ulama ada yang melakukan pemilahan secara ketat antara konsep pembaruan (*tajdîd*) dengan perbaikan dalam arti pemurnian (*ishlâh*), namun sebagian lagi menginklusikan makna perbaikan-pemurnian (*ishlâh*) ke dalam konsepsi pembaruan Islam. Harun Nasution misalnya, membedakan dengan tegas antara kedua istilah tersebut. Namun lain halnya dengan Mukti Ali dan Ali Yafie yang menyatukan kedua istilah tersebut karena memandang bahwa gerakan perbaikan yang mengambil bentuk pemurnian Islam pun dipastikan juga terjadi “perubahan” dalam arti “perbaikan” seperti halnya dalam konsep pembaruan Islam. Itulah sebabnya cukup beralasan kalau cakupan atau lingkup pembaruan Islam bukan hanya yang dalam model modernisme, melainkan juga tradisionalisme dan fundamentalisme, dan perbedaan antara ketiganya terletak pada model dan titik tekan pembaruannya.⁴⁷

⁴⁵ Ibrahim M. Abu Rabi, *Contemporary Arab Thought: Studies in Post-1967 Arab Intellectual History*, London: Pluto Press, 2004, khususnya Bab I dan Bab II. Bandingkan dengan John L. Esposito, *Islam dan Pembaharuan: Ensiklopedi Masalah-Masalah*, terjemah oleh Machnun Husain, Jakarta: PT Grafindo Persada, 1995, h. xii-xv.

⁴⁶<http://ejournal.kopertais4.or.id/mataraman/index.php/wutsqa/article/download/1014/749/> diakses pada 15/03/2023.

⁴⁷<https://repository.iainkediri.ac.id/19/10/BAB%20VIII.pdf/> diakses pada 15/03.2023.

Menyikapi berbagai tema sentral pembaruan itu, para intelektual Muslim tidak memiliki kebulatan pandangan dan pemahaman serta pengaplikasiannya sangat beragam dalam kehidupan komunitas Muslim. Perbedaan itu tidak terlepas dari keragaman sudut pandang yang mereka gunakan dalam membingkai secara teoretis pola hubungan antara dimensi normativitas agama dengan situasi dan kondisi masyarakat Muslim yang memiliki latar belakang budaya, demografi, geografi, sosial-politik, dan lain-lain yang sangat unik dan beragam. Menggambarkan fenomena ini, muncul banyak istilah yang dikemukakan para sarjana berkaitan dengan corak pembaruan dalam Islam.⁴⁸ Terdapat banyak istilah untuk masing-masing kategori, meskipun pada intinya ia merujuk kepada tiga tipologi utama. Merujuk kepada Hossein Nasr, ia menggunakan istilah fundamentalisme (*fundamentalism*), tradisionalisme (*tradisionalism*) dan modernisme (*modernisme*) untuk mengkategorisasikan corak pembaruan dalam Islam⁴⁹ Tiga hal tersebut dinamakan sebagai model atau tipologi “utama” , karena dalam perkembangan selanjutnya ternyata masing-masing model atau tipologi itu kemudian mengalami polarisasi secara ekstensif yang cenderung bersifat instrumental, sehingga tidak sampai merubah formasi subtansialnya, yang umumnya dengan melengkapi atau menambahkan dimensi baru pada masing-masing model tersebut. Sebagai misal, dari model atau tipologi modernisme dalam perkembangan berikutnya kemudian lahirlah neo-modernisme, dan begitu pula dari model tradisionalisme lahirlah apa yang dikenal sebagai neo-tradisionalisme.⁵⁰

Untuk memperjelas, sedikit akan penulis uraikan penjelasan untuk masing-masing tipologi di atas.

Pemetaan corak pemikiran Islam era modern

Sebagaimana dijelaskan di atas, tipologi di sini lebih dimaksudkan pada model- model utama yang menjadi *mainstream* dalam pembaruan dalam sejarah panjang pemikiran Islam Islam. Oleh karena itu, varian-varian dari masing-masing model atau tipologi pembaruan tidak akan dijelaskan terpisah darinya, melainkan diinklusikan pada masing-masing model atau tipologi utama itu. Adapun penjelasan masing-masing tipologi atau model pembaruan dalam Islam dapat dipahami dari uraian berikut ini.

⁴⁸ Ichwansyah Tampubolon, “Orientasi dan Corak Pembaruan dalam Islam...”, h. 5.

⁴⁹ Seyyed Hossein Nasr, *Menjelajah Dunia Modern*, terjemah oleh Hasti Tarekat dari judul *A Young Muslim's Guide to the Modern World*, Bandung: Mizan, 1993, h. 126.

⁵⁰ <https://repository.iainkediri.ac.id/19/10/BAB%20VIII.pdf/> diakses pada 15/03.2023.

1. Fundamentalisme⁵¹

Istilah fundamentalisme secara historis bukanlah orisinal dari tradisi intelektual umat Islam sendiri, melainkan bermula dari khazanah intelektual Barat untuk menggambarkan fenomena sosial keagamaan masyarakat Kristen Barat. Dan kemudian istilah tersebut diadopsi oleh sejumlah pemikir Islam untuk menggambarkan fenomena keagamaan kelompok yang memiliki semangat relatif sama dengan semangat fundamentalisme Kristen di Barat yakni kembali kepada hal-hal yang fundamental-mendasar (agama), yang dalam tradisi Islam disematkan pada kelompok Salafi dengan jargon *ar-ruju' ila al-Qur'an wa al-Sunnah* (kembali kepada al-Qur'an dan as-Sunnah). Oleh karena gerakan keagamaan yang dilakukan kaum fundamentalis senantiasa memiliki orientasi kembali kepada Islam ideal sebagai yang dipahami dan diamalkan oleh umat Islam generasi salaf, maka⁵² disebut pula sebagai gerakan keagamaan Salafiyah. Lebih jauh dikatakan, "cita-cita dasar ortodoksi salafiyah berakar pada kemurnian Islam, sebagaimana didapatkan pada generasi salafiyah, yakni periode tiga generasi permulaan umat Islam: sahabat, *tabi'in* dan *tâbi'u al-tabi'in*, ketika madzhab-madzhab klasik belum muncul"⁵³.

Berkaitan dengan definisi fundamentalisme, ada keragaman deskripsi yang disampaikan oleh para ahli, karena adanya perbedaan titik tekan dari konstruksi fundamentalisme itu sendiri. Mengutip tulisan Jan Harpe:

"fundamentalisme adalah meyakini keberadaan al-Qur'an dan as-Sunnah sebagai dua sumber otoritatif yang mengandung norma-norma politik, ekonomi, sosial dan kebudayaan, untuk menciptakan masyarakat yang baru". Pengertian yang menekankan unsur "romantisme ke periode lampau", dan masih mirip dengan definisi

⁵¹ Selain istilah fundamentalisme itu sendiri, sebenarnya ada berbagai istilah yang biasa dipergunakan untuk menyebutnya, antara lain: *revivalisme*. Lihat, misalnya: Abd. A'la, *Dari Modernisme ke Islam Liberal: Jejak Fazlur Rahman dalam Wacana Islam di Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 2000, h. 1-3. Selain itu ada yang menyebutnya sebagai *Salafisme*. Lihat, misalnya: Djohan Effendi, *Pembaruan Tanpa Membongkar Tradisi*, Jakarta: Kompas, 2010, h. 60; Dan ada pula yang menamakannya sebagai *radikalisme*. Lihat, misalnya: A. Rubaidi, *Radikalisme Islam, Nahdlatul Ulama dan Masa Depan Fundamentalisme Islam di Indonesia* Yogyakarta: Logung Pustaka, 2007. Abou el-Fadl menggunakan istilah *ekstrimis* pada karyanya *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremist*. Lihat versi terjemah Bahasa Indonesianya: Khaled M. Abou el-Fadl, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, Jakarta: PT Serambi Ilmu, Semesta, 2006. Abu Zayd menggunakan istilah *Islam/Islam Politik* pada karyanya: *Naqd Khithâb al-Dîn*. Versi terjemah Bahasa Indonesianya: Nashr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Agama*, Yogyakarta: LKiS, 2003.

⁵² Lihat, misalnya: Djohan Effendi, *Pembaruan Tanpa Membongkar Tradisi*, Jakarta: Kompas, 2010, h. 54-55.

⁵³ Lihat, misalnya: Djohan Effendi, *Pembaruan Tanpa Membongkar Tradisi*, h. 55.

pertama, dikemukakan oleh Leonard Blinder. Menurut Blinder, sebagai aliran keagamaan, fundamentalisme adalah aliran yang bersorak romantisme kepada Islam periode awal. Mereka berkeyakinan bahwa doktrin Islam adalah sudah lengkap, sempurna dan mencakup segala macam persoalan. Hukum-hukum Tuhan diyakini telah mengatur seluruh alam semesta tanpa ada masalah-masalah yang luput dari perhatiannya. Adapun pengertian fundamentalisme yang menekankan pada dimensi *rigid* dan karakter literalis-tekstualis dalam menafsirkan Islam antara lain disampaikan oleh Allan Tylor dan Patrick Bruenerman. Menurut Tylor, kaum fundamentalis adalah "kelompok yang melakukan pendekatan konservatif dalam melakukan reformasi keagamaan, bercorak literalis, dan menekankan pada pemurnian doktrin". Senada dengan Tylor, Bruenerman menegaskan bahwa kaum fundamentalis adalah "kelompok ortodoks yang bercorak *rigid* dan *ta'ashub*, yang bercita-cita menegakkan konsep-konsep keagamaan dari abad ketujuh Masehi, yakni doktrin Islam dari periode klasik-generasi salaf."⁵⁴

Berdasarkan definisi-definisi yang disampaikan oleh para ahli tentang fundamentalisme tersebut, dalam keragaman redaksi dan titik tekan, selanjutnya dapat ditetapkan sejumlah ciri khusus yang melekat pada fundamentalisme dalam Islam. *Pertama*, bersifat regresif dengan romantisme kepada Islam ideal sebagaimana difahami dan diamalkan kaum muslimin generasi salaf. Menurut kaum fundamentalis, wujud Islam ideal adalah sebagaimana yang difahami dan dipraktekkan oleh generasi salaf, yakni generasi sahabat, *tabi'in* dan *tâbi'u al-tabi'in*. *Kedua*, gerakan dakwahnya lebih difokuskan pada upaya purifikasi atau pemurnian Islam dari segala bentuk *bid'ah* dan *khurafat*, karena dalam pandangannya hal ini yang menjadi penyebab utama kemunduran dunia Islam dan kekalahannya dari kolonialisme Barat. Ditegaskan oleh Djohan Effendi. "agenda utama gerakan Salafiyah adalah pemurnian pemahaman agama dan keberagamaan umat Islam: *pertama*, membersihkan akidah atau kepercayaan umat Islam dari hal-hal yang mengandung unsur syirik dan tahayul; dan *kedua*, membersihkan ibadah umat Islam dari amalan-amalan *bid'ah* atau tambahan-tambahan yang tidak dipraktekkan oleh Nabi".⁵⁵ Itulah sebabnya gerakan fundamentalis biasanya mengusung jargon *ar-ruju' ila al-Qur'an wa al-hadits* (kembali kepada al-Qur'an dan al-Sunnah)". Relevan dengan karakteristik pertama dan kedua itu, Hossein Nasr pernah mengatakan bahwa "kaum fundamentalis selalu mencoba kembali kepada "kesucian" sejarah awal Islam (generasi salaf) berdasarkan ajaran al-Qur'an dan al-Hadits".⁵⁶ *Ketiga*, dalam metodologi pemahaman terhadap teks-teks wahyu pada umumnya menggunakan pendekatan tekstual-literal, sangat minim dalam pelibatan akal untuk memahami teks-teks doktrin Islam. Muhammad bin Abdul Wahab, tokoh

⁵⁴ Yusril Ihza Mahendra, *Modernisme dan Fundamentalisme dalam Politik Islam*, Jakarta, Paramadina, 1999, h. 17 .

⁵⁵ Djohan Effendi, *Pembaruan Tanpa Membongkar Tradisi*, h. 55-56.

⁵⁶ Lihat, Seyyed Hossein Nasr, *Menjelajah Dunia Modern*, h. 126.

gerakan Wahabi, bentuk fundamentalis awal, misalnya sebagaimana disampaikan oleh Hoessein Nasr, "berusaha kembali dengan penuh disiplin ketat pada interpretasi yuridis terhadap al-Qur'an dan as-Sunnah". Hal ini didasarkan pada keyakinan bahwa sesungguhnya penjelasan tentang ajaran Islam itu sudah sempurna dan tuntas sejak periode salaf, sebagaimana tertuang dalam teks-teks klasik. Oleh karena itu tidak perlu melakukan rasionalisasi terhadap ajaran Islam, melainkan cukup merujuk pada teks-teks yang sudah tersedia.

Lebih jauh lagi, berikut ini adalah keterangan yang disampaikan oleh sejumlah ahli tentang karakteristik fundamentalisme. Leonard Blinder, misalnya, menyebutkan ciri khusus fundamentalisme terkait dengan pandangan khasnya mengenai kedudukan ijtihad. Menurutnya, kaum fundamentalis hanya membenarkan ijtihad yang dilakukan sepanjang syariah tidak memberikan perincian yang lebih mendalam terhadap masalah-masalah tertentu. Selain itu, harus tidak ada preseden dari tradisi awal Islam, atau pun pendapat para fuqaha terkemuka dari masa silam tentang persoalan-persoalan itu. Jika ijtihad dilakukan, ia hanya boleh dilakukan oleh para mujtahid, yakni alim ulama yang telah memenuhi persyaratan untuk melakukan ijtihad. Kemudian ijma' ulama, meskipun diakui sebagai salah satu sumber hukum Islam, tetapi dibatasi pada ijma' dari periode para sahabat. Ijma' para sahabat tidak boleh dihapuskan oleh ijma' yang disepakati oleh generasi-generasi ulama yang hidup pada periode terkemudian.⁵⁷

Azyumardi Azra membuat periodisasi fundamentalisme dalam Islam dalam dua periode: fundamentalisme Islam pra-modern dan fundamentalisme Islam kontemporer atau neo-fundamentalisme.⁵⁸ Dilihat dari perodesasinya, menurut Azra, fundamentalisme atau Salafisme Islam diawali dengan gerakan keagamaan yang dimotori oleh Muhammad bin Abdul Wahab (1703-1792) di semenanjung Arabia yang kemudian dianggap sebagai prototipe gerakan fundamentalisme atau Salafisme pada fase berikutnya. Adapun yang disebut sebagai gerakan fundamentalisme kontemporer ditandai dengan gerakan politik-keagamaan yang dimotori oleh Hasan al-Banna, Muhammad Sayyid Quthb dan Abu A'la al-Maududi. Dan bahkan, ada juga yang mengatakan bahwa fenomena fundamentalisme dan salafisme dalam Islam telah ada jauh sebelum periode ini, yakni Ibn Taimiyah, mendahului keberadaan Abdul Wahab. Dengan kata lain, sesungguhnya Ibn Taimiyah (1263-1328), bersama dengan Ibn Qayyim Jauiyah (1292-1350), keduanya

⁵⁷ Lihat, Yusril Ihza Mahendra, *Modernisme dan Fundamentalisme...*, 18-19.

⁵⁸ Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik dalam Islam...*, h. 107-108.

dikenal sebagai penganut pemikiran Hanbali, dalam dunia Sunni dikenal sebagai bapak intelektual gerakan salafiyah.⁵⁹

2. Tradisionalisme

Sesuai dengan sebutannya, kelompok tradisionalis, subjek dari tradisionalisme, merespons dominasi dan penetrasi modern Barat di dunia Islam dengan bertahan pada tradisi Islam sesuai dengan yang disampaikan oleh generasi salaf hingga terkodifikasi ke dalam madzhab. Hal ini berarti, kaum tradisionalis dalam tradisi pemahaman dan pengamalan Islam memang merujuk pula kepada generasi salaf-*sahabat*, *tabi'in* dan *tabi'ut tabi'in*-seperti halnya kaum fundamentalis-Salafi seperti dijelaskan di atas, tetapi lebih dari itu semua pada akhirnya kaum tradisionalis merujuk kepada ajaran Islam yang sudah terkodifikasikan ke dalam madzhab-madzhab yang telah terbakukan. Relevan dengan ini, ada yang kemudian menamakan kelompok tradisionalis ini, sesuai dengan model keberagaman yang dipilihnya yang mengikuti tradisi madzhab- madzhab terbakukan, sebagai kaum Tradisionalis-Madzhabi,⁶⁰ dan atau Tradisionalisme-Madzhabi sebagai basis ideologinya. Dalam konteks Tradisionalisme-Madzhabiyah ini, Djohan Effendi dengan relatif baik dan memadai telah memberikan makna ontologis term itu dengan menegaskan bahwa "Tradisionalisme Madzhabiyah di sini dimaksudkan keberagaman Muslim Sunni yang didasarkan atas pelajaran Islam sebagaimana dipahami, ditafsirkan, dan diajarkan oleh ulama Islam dari abad ke abad, yang telah terkristalisasi dan terbakukan ke dalam wujud madzhab-madzhab klasik"⁶¹

Berkaitan dengan sejarah perjalanan Tradisionalisme Madzhabiyah itu, keterangan yang disampaikan oleh Djohan Effendi berikut ini, terutama terkait dengan dimensi fikih, penting diperhatikan untuk memahami proses kemunculan Tradisionalisme Madzhabiyah, yaitu:

Perkembangan ajaran Islam diwarnai oleh keterbentukan madzhab fikih Islam yang muncul terutama pada masa *tabi'ut tabi'in* sekitar abad ke-3 seajarah Islam. Kemunculan madzhab-madzhab tersebut ditandai oleh kegiatan ijtihad yang menyubur yang dilakukan para mujtahidin. Di antara madzhab-madzhab itu, empat madzhab sangat berhasil dikodifikasi, yakni madzhab Hanafi, Maliki, Syafi'i, Maliki dan Hanbali. Para murid utama imam madzhab masing-masing melakukan kodifikasi pendapat guru-guru mereka. Mereka menulis buku-buku fikih yang memuat pendapat para imam yang melakukan ijtihad berdasarkan ushul fiqih mereka sendiri, yakni kaidah-kaidah pemahaman yang berfungsi sebagai manhaj atau metode dalam melakukan ijtihad. Para murid itu juga mengembangkan madzhab imam-imam mereka dengan melakukan ijtihad sendiri berdasarkan metode ijtihad guru-guru mereka masing-masing. Di dalam perkembangan selanjutnya, kebanyakan ulama

⁵⁹ Lihat, Djohan Effendi, *Pembaruan Tanpa Membongkar Tradisi*, h. 55.

⁶⁰ Lihat, misalnya: Muhaimin, *Wacana Pengembangan Pendidikan Islam*, Surabaya: PSAPM, 2004, h. 52; Djohan Effendi, *Pembaruan Tanpa Membongkar Tradisi*, h. 31.

⁶¹ Djohan Effendi, *Pembaruan Tanpa Membongkar Tradisi*, h. 31

yang datang kemudian merasa cukup puas dengan hanya menjadi pengikut salah satu dari keempat madzhab, karena itu timbul anggapan bahwa setelah empat madzhab tersebut wafat, pintu ijtihad telah tertutup. Anggapan ini melahirkan konsep bahwa tidak ada kemungkinan lagi bagi umat Islam untuk memahami dan melaksanakan ajaran Islam kecuali dengan cara menganut dan mengikuti salah satu dari keempat madzhab itu. Dari konsep dan praktek inilah muncul "Tradisionalisme Madzhabiyah".⁶²

Dalam konteks umat Islam di Indonesia, Nahdlatul Ulama (NU), organisasi umat Islam dengan pengikut terbesar di Indonesia, yang didirikan pada tahun 1926 M, dapat dikatakan sebagai sayap utama Islam kategori Tradisionalisme Madzhabiyah.⁶³ Hanya saja pelabelan terhadap NU ini harus segera diberikan catatan khusus, yakni bahwa pemosisian NU sebagai kaum Tradisionalis-Madzhabi di sini sama sekali tidaklah berpretensi untuk menafikan dimensi *tajdid* (pembaruan) yang inheren dalam tubuh NU di satu sisi, dan tidak pula sampai berpretensi memosisikan Muhammadiyah sebagai kelompok modernis secara holistik yang tanpa catatan di sisi lain.⁶⁴

3. Modernisme

Berbagai definisi tentang modernisme telah disampaikan oleh sejumlah penulis terdahulu. Salah satunya adalah definisi yang dikemukakan oleh Ahmad Hassan, modernisme adalah aliran pemikiran keagamaan yang "menafsirkan Islam melalui pendekatan rasional untuk menyesuakannya dengan perkembangan zaman. Dengan demikian, Islam harus beradaptasi dengan perubahan-perubahan yang terjadi di dunia modern".⁶⁵

Pengertian *term* modernisme sebagai fenomena keagamaan dan kebudayaan dirumuskan Fazlur Rahman dan Bassam Tibi. Menurut Fazlur Rahman, modernisme adalah "usaha (dari tokoh-tokoh Muslim) untuk melakukan harmonisasi antara agama dan pengaruh modernisasi dan *westernisasi* yang berlangsung di dunia Islam". Usaha itu dilakukan dengan menafsirkan dasar-dasar doktrin supaya sesuai dengan semangat zaman".⁶⁶ Hal serupa juga dikemukakan oleh Bassam Tibi. Perbedaannya dengan Rahman terletak bahwa Tibi lebih memusatkan perhatiannya pada bidang yang lebih khusus, yakni sebagai "akulturasi budaya". Bagi Tibi, kaum modernis adalah kelompok orang-orang "yang melakukan

⁶² Djohan Effendi, *Pembaruan Tanpa Membongkar Tradisi*, h. 30-31.

⁶³ Berkaitan dengan ini, Djohan Effendi telah memberikan uraian begitu baik dalam salah satu sub bahasan dalam sebuah karyanya yang berjudul: "NU: Sayap Tradisionalis Umat Islam Indonesia".

⁶⁴ Lihat, misalnya: Djohan Effendi, *Pembaruan tanpa Membongkar Tradisi*, h. 125.

⁶⁵ Ahmad Hasan, *The Doctrine of Ijma' in Islam*, Islamabad: Islamic Institute, 1976, h. 226-227.

⁶⁶ Fazlur Rahman, *Islam*, Chicago: The University of Chicago Press, 1982, h. 215-216.

pengintegrasian ilmu dan teknologi modern ke dalam Islam, tetapi berusaha menghindari berbagai konsekuensi negatif dari penerapannya". Kaum modernis, menurut Tibi, menganggap bahwa sekulerisme, perasaan teralienasi dan melemahnya nilai-nilai moral dalam masyarakat Barat, adalah eksese negatif dari penerapan ilmu dan teknologi yang tidak dapat dihindari. Oleh karena itu, kaum modernis melakukan suatu sintesis antara prinsip-prinsip keruhanian dan moral Islam dengan sains dan teknologi, untuk menghindari eksese negatif itu".⁶⁷

Ada beberapa ciri khas yang menandai modernisme dalam Islam yang telah dikenal luas dalam kajian-kajian terdahulu. Hamilton Gibb menitikberatkan kepada ciri "apologetik" yang ditandai dengan sikap pembelaan terhadap Islam dari berbagai tantangan yang datang dari kaum kolonial dan misionaris Kristen. Apologia, menurut Gibb, dilakukan oleh kaum modernis dalam upaya menunjukkan "keunggulan" Islam atas peradaban Barat.⁶⁸ Wilfred C. Smith sependapat dengan ciri yang disampaikan oleh Gibb, tetapi dia menambahkan satu ciri lagi yakni "romantisme". Karakter romantisme ini tampak dalam sikap modernis mengagungkan periode awal dan periode kegemilangan peradaban Islam masa lampau. Dalih apologetik lain yang seringkali dikemukakan oleh kaum modernis, masih kata Smith, adalah bahwa kemunduran dunia Islam sama sekali bukanlah disebabkan oleh doktrin agama Islam itu, melainkan kesalahan para penganutnya. Puncak kesalahan itu ialah, karena kaum muslim sendiri telah melupakan agamanya.⁶⁹ Tetapi karakteristik modernisme yang dikemukakan oleh dua sarjana orientalisme ini dikritik oleh sarjana lain seperti Edward Said, Marshall G.S. Hodgson dan Robert N. Bellah.

Sementara itu Fazlur Rahman, Deliar Noer dan Mukti Ali lebih menonjolkan karakteristik modernisme pada "keharusan ijtihad" khususnya dalam masalah-masalah mu'amalah (kemasyarakatan), dan penolakan mereka terhadap sikap jumud (kebekuan berfikir) dan taqlid (mengikuti suatu pendapat tanpa mengerti dasarnya).⁷⁰ Kaum modernis berusaha manggalakkan ijtihad dan melakukan pembedaan doktrin ke dalam dua bidang yakni ibadah dan muamalah. Dalam bidang ibadah

⁶⁷ Bassam Tibi, *The Crisis of Modern Islam: A. Preindustrial Culture in the Scientific-Tecnological Age*, Salt Lake City: The University of Utah Press, 1988, h. 143.

⁶⁸ Hamilton A.R. Gibb, *Modern Trends in Islam*, Chicago: The Chicago University Press, 1977, h. 68.

⁶⁹ Wilfred C. Smith, *Modern Islam in India: A Social Analysis*, New York: Russel and Russel. 1946, h. 12.

⁷⁰ Fazlur Rahman, *Islam*, h. 215-217; Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, Jakarta: LP3ES, 2006, h. 23; A. Mukti Ali, *Islam dan Modernisme*, h. 259.

semua aturannya telah diperinci oleh syariah, sehingga tidak diperbolehkan ada ijtihad dalam masalah ini. Sedangkan dalam bidang muamalah, al-Qur'an masih hanya memberikan "prinsip-prinsip umum" di samping menetapkan batas-batas yang tidak boleh dilampaui. Dalam bidang muamalah ini kaum modernis berpandangan "kreativitas-ijtihad" harus didorong. Mereka beralih, tanpa ijtihad, Islam akan kehilangan relevansinya dengan dinamika jaman. Hal ini dapat dipahami, karena doktrin selamanya tidak berubah, sedangkan masyarakat terus mengalami perkembangan dan perubahan. Hossein Nasr menegaskan, bagi kaum modernis, "Islam harus dimodernisir agar dapat mengakomodasikan dirinya menghadapi serangan Barat dengan pandangan dunia, filsafat dan ideologinya sendiri".⁷¹

Dalam konteks umat Islam di Indonesia, Muhammadiyah biasa dikatakan sebagai salah satu sayap kaum modernis.⁷² Sudah barang tentu pemosisian Muhammadiyah sebagai kaum modernis di sini sama sekali tidak berpretensi menafikan adanya dimensi pembaruan (tajdid) yang inheren pada kelompok fundamentalis atau Salafi dan Tradisionalis-Madzhabi. Hal demikian setidaknya didasarkan pada alasan bahwa dalam kenyataannya "tidak ada satu kelompok pun dari umat Islam di Indonesia yang hadir dengan tanpa tajdid atau pembaruan, meski harus diakui adanya keragaman cakupan dalam agenda pembaruannya",⁷³ demikian pernyataan Abdurrahman Wahid yang dikutip oleh Djohan Effendi. Dan lebih dari itu, dimensi modernitas Muhammadiyah ternyata lebih berada pada lingkup amal-usaha dan menejemannya, sedangkan pada bidang pemikiran (tentu saja termasuk dalam bidang akidah atau teologi Islam) ternyata Muhammadiyah cenderung mengalami stagnasi, yang dalam batas tertentu, lebih cenderung sebagai konservatif-fundamentalis-puritanis-Salafi. Sangat boleh jadi hal demikian ini disebabkan oleh kenyataan bahwa pada awalnya Muhammadiyah, seperti yang ditegaskan oleh Syafiq A. Mughni, memang tidak diarahkan untuk menjadi gerakan pemikiran, melainkan lebih sebagai gerakan sosial-keagamaan. Meskipun demikian harus diakui bahwa karena adanya tuntutan teologis, sebagai landasan teologis bagi semua aksi sosial keagamaan yang dilakukan, kemudian Muhammadiyah mengarah pula kepada gerakan pemikiran keagamaan.⁷⁴

⁷¹ Seyyed Hossein Nasr, *Menjelajah Dunia Modern*, h. 126.

⁷² Pemosisian Muhammadiyah sebagai kaum modernis antara lain dapat dibaca pada: Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam...*, h. 82.

⁷³ Djohan Effendi, *Pembaruan tanpa Membongkar Tradisi*, h. 125.

⁷⁴ Syafiq A. Mughni, *Nilai-Nilai Islam, Perumusan Ajaran dan Upaya Aktualisasi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001, h. 94-95.

Polarisasi dari modernisme kemudian lahir neo-modernisme, di mana sikap mereka terhadap nilai-nilai Barat modern adalah selektif dan kritis.⁷⁵ Kelompok ini dikenal sebagai pembela prinsip ijtihad sebagai metode utama untuk meretas kebekuan berfikir umat Islam. Sebagaimana disampaikan oleh Abd. A'la,⁷⁶ sesungguhnya neo-modernisme merupakan gerakan pembaruan Islam yang hadir sebagai respons terhadap kelemahan yang melekat pada gerakan-gerakan Islam sebelumnya, yakni revivalisme pra modernis, modernisme klasik dan neo-revivalisme. Lebih dari itu, neo-modernisme juga hadir, lanjut A'la, untuk memberikan kritik sekaligus apresiasi terhadap aliran-aliran pemikiran Islam yang timbul sepanjang sejarah perjalanan umat Islam, serta juga pemikiran yang berkembang di Barat. Dalam paradigma pemikiran neo-modernisme, tidak semua hasil pemikiran ulama dan intelektual Muslim mesti baik, benar dan sesuai dengan prinsip dasar Islam. Demikian pula, Barat tidak bisa selamanya diidentikkan dengan segala yang bersifat negatif. Oleh karena demikian itu, menurut neo-modernis, umat Islam harus mensikapi semua itu secara objektif dan kritis tanpa harus didahului oleh prakonsepsi yang akan menimbulkan bias terhadap pandangan mereka dari ralitas yang sebenarnya. Dan khusus terhadap keberadaan modernisme (klasik), neo-modernisme memberikan kritik terhadap dua sisi kelemahannya. Pertama, modernisme klasik belum mengaelaborasi secara tuntas metode yang dipergunakannya; dan kedua, masalah-masalah *ad hoc* yang dipilihnya merupakan masalah pada dan bagi dunia Barat, sehingga memberikan kesan kuat kelompok modernis bersifat kebarat-baratan (*westernized*),⁷⁷ dan karena ini pula kemudian mendorong lahirnya gerakan lain yakni neo-revivalisme.

Sebagai tokoh utama gerakan neo-modernisme ini, sebagaimana di sampaikan oleh Syafiq A. Mughni, adalah Fazlur Rahman.⁷⁸ Mereka sadar sepenuhnya bahwa kejatuhan umat Islam sama sekali bukanlah karena faktor agama Islam itu sendiri, melainkan dikarenakan ketidakfahaman dan ketidakcerdasan umat Islam sendiri dalam membaca ajaran Islam. Itulah sebabnya kelompok ini bermaksud melakukan pembaruan terhadap hasil ijtihad ulama terdahulu dalam menafsirkan al-Qur'an dan al-hadits, jadi bukan terhadap al-Qur'an dan al-hadisnya, untuk

⁷⁵ Syafi'i Ma'arif, *Peta Bumi Intelektualisme Islam di Indonesia*, Bandung: Mizan, 1995, h. 12.

⁷⁶ Abd. A'la, *Dari Neomodernisme ke Islam Liberal. Jejak Fajlur Rahman dalam Wacana Islam di Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 2001, h. 1.

⁷⁷ Abd A'la, *Dari Neomodernisme ke Islam Liberal...*, h. 2.

⁷⁸ Syafiq A. Mughni, *Nilai-Nilai Islam...*, h. 206. Uraian lebih terperinci mengenai pemikiran Fazlur Rahman yang dikategorisasi sebagai neo-modernisme: Baca : Abd. A'la, *Dari Neomodernisme ke Islam Liberal*, Jakarta: Paramadina, 2000.

disesuaikan dengan konteks masa kekinian, dengan secara selektif dan kritis mengadopsi dari Barat modern. Kaum modernis mengkritik fundamentalis, dan tentu juga kaum tradisional, terlalu terpukau dan bersikap romantis ke belakang,⁷⁹ yang padahal belum tentu relevan dengan dinamika masyarakat periode sekarang, yang kemudian berujung pada kemunduran dunia Islam.⁸⁰

⁷⁹ Ahmad Syafi'i Ma'arif, *Peta Bumi Intelektualisme Islam di Indonesia*, Bandung: Mizan, h. 12.

⁸⁰ <https://repository.iainkediri.ac.id/19/10/BAB%20VIII.pdf/> diakses pada 15/03.2023.

BAB III

AKAL DAN WAHYU DALAM KAJIAN ABU ZAYD

A. Profil Nashr Hamid Abu Zayd

1. Biografi dan Riwayat Pendidikan

Abu Zaid dilahirkan pada 1 Juli 1943 di sebuah desa yang bernama Thantha, Ibu Kota Propinsi Al-Gharbiyah, Mesir. Orangtuanya memberi nama Nashr dengan harapan agar dia selalu membawa kemenangan atas lawan-lawannya, mengingat kelahirannya bertepatan dengan Perang Dunia II. Pada 1952, Mesir dilanda krisis kepemimpinan yang melahirkan "Revolusi Juli", yakni pada 26 Juli 1952, sekaligus peralihan status dari kerajaan menjadi republik-dari tangan Raja Faruq ke tangan Jamal 'Abd Nashr. Situasi Perang Dunia II, Revolusi Juli, dan kehidupan keluarganya telah membentuk kepribadiannya menjadi seorang sosok yang kritis, penuh tantangan, dan bertanggung jawab. Pada usia empat belas tahun setelah ayahnya wafat pada Oktober 1957-dia menjadi tumpuan harapan orangtuanya untuk mampu menjaga seluruh keluarganya.

Pendidikannya dimulai sebagai guru mengaji, seperti layaknya anak-anak seusianya di Mesir pada saat itu. Dari sinilah, dia mengenal menulis, membaca, dan mengaji. Pada usia delapan tahun, dia telah menghafal Al-Quran. Pada 1951, ayahnya menyekolahkan Abu Zaid di Madrasah Ibtida'iyah Negeri di kampungnya. Pada 1957, beberapa bulan sebelum ayahnya wafat, dia telah menyelesaikan studinya di Madrasah Ibtidaiyah. Keinginannya untuk melanjutkan ke madrasah menengah umum dengan harapan bisa meneruskan ke jenjang

perguruan tinggi terhambat oleh keinginan ayahnya yang menghendaki dia melanjutkan ke sekolah menengah kejuruan teknologi-agar dia bisa mendapatkan pekerjaan dalam waktu yang singkat. Pada 1960, dia telah meraih gelar diploma teknik, dan pada 1961, dia mulai bekerja sebagai teknisi di dinas perhubungan. Keinginan dia untuk melanjutkan ke sekolah menengah umum masih menggebu hingga akhirnya lulus ujian akhir persamaan. Pada 1968, dia kemudian melanjutkan studi ke Fakultas Adab Jurusan Bahasa Arab, Universitas Kairo. Pada 1972, dia lulus dengan Abu Zaid dilahirkan pada 1 Juli 1943 di sebuah desa yang bernama Thantha, Ibu Kota Propinsi Al-Gharbiyah, Mesir. Orangtuanya memberi nama Nashr dengan harapan agar dia selalu membawa kemenangan atas lawan-lawannya, mengingat kelahirannya bertepatan dengan Perang Dunia II. Pada 1952, Mesir dilanda krisis kepemimpinan yang melahirkan "Revolusi Juli", yakni pada 26 Juli 1952, sekaligus peralihan status dari kerajaan menjadi republik-dari tangan Raja Faruq ke tangan Jamal 'Abd Nashr. Situasi Perang Dunia II, Revolusi Juli, dan kehidupan keluarganya telah membentuk kepribadiannya menjadi seorang sosok yang kritis, penuh tantangan, dan bertanggung jawab. Pada usia empat belas tahun setelah ayahnya wafat pada Oktober 1957-dia menjadi tumpuan harapan orangtuanya untuk mampu menjaga seluruh keluarganya.

Pendidikannya dimulai sebagai guru mengaji, seperti layaknya anak-anak seusianya di Mesir pada saat itu. Dari sinilah, dia mengenal menulis, membaca, dan mengaji. Pada usia delapan tahun, dia telah menghafal Al-Quran. Pada 1951, ayahnya menyekolahkan Abu Zaid di Madrasah Ibtida'iyah Negeri di kampungnya. Pada 1957, beberapa bulan sebelum ayahnya wafat, dia telah menyelesaikan studinya di Madrasah Ibtidaiyah. Keinginannya untuk melanjutkan ke madrasah menengah umum dengan harapan bisa meneruskan ke jenjang perguruan tinggi terhambat oleh keinginan ayahnya yang menghendaki dia melanjutkan ke sekolah menengah kejuruan teknologi-agar dia bisa mendapatkan pekerjaan dalam waktu yang singkat. Pada 1960, dia telah meraih gelar diploma teknik, dan pada 1961, dia mulai bekerja sebagai teknisi di dinas perhubungan. Keinginan dia untuk melanjutkan ke sekolah menengah umum masih menggebu hingga akhirnya lulus ujian akhir persamaan.

Pada 1968, dia kemudian melanjutkan studi ke Fakultas Adab Jurusan Bahasa Arab, Universitas Kairo. Pada 1972, dia lulus dengan predikat cumlaude sehingga dia diangkat sebagai dosen tidak tetap di almamaternya. Sejak itulah, wataknya beralih dari watak teknisi (1961-1972) menjadi watak akademisi. Menurut pengakuannya, daya analisis dan kritisnya tumbuh ketika dia studi di perguruan tinggi. Namun,

pengalaman dan petualangannya sebelum dia menjadi mahasiswa diakuinya cukup berperan dalam menata masa depannya.¹

2. Karya dan Bidang Perhatian Pemikirannya

Abû Zaid termasuk cendekiawan yang produktif dalam menghasilkan tulisan-tulisan, sebagian besar karya-karyanya tersebut menimbulkan pro kontra di kalangan umat Islam itu sendiri. Berikut adalah karya tulis yang pernah dihasilkan oleh beliau disertai sedikit ulasan mengenai topik pembahasan di dalamnya:

- a. *Al-Ittijâh al-„Aqlî fî Tafsîr: Dirâsah fî Qadiyyah al-Majâz fî alQur'ân 'inda al-Mu'tazilah*. Tesis di Cairo university; diterbitkan edisi ke-2. Beirut 1983; edisi ke-3. Beirut 1993. Versi bahasa Indonesianya terbit dengan judul: *Menalar Firman Tuhan*. Buku ini Membahas tentang Penggunaan Majaz oleh kelompok Mu'tazilah dalam Tafsir dan perbandingannya dengan Asy'ariyyah.
- b. *Falsafat al-Ta'wil: Dirâsah fî Ta'wil al-Qur'ân „inda Muhyî alDîn ibnu 'Arabî*. Disertasi Universitas Kairo; dipublikasikan,Beirut 1983. Berisi Analisis Abu Zayd terhadap karya Tafsir dari kaum sufi.
- c. *Mafhûm al-Nass: Dirâsah fî al-„Ulûm al-Qur'ân* (Konsep Teks:Studi tentang Ilmu-ilmu al-Qur'an), Kairo 1990. Ia menyelesaikan buku ini selama periode menjadi profesor tamu di Jepang, Buku ini adalah responnya terhadap interpretasi pragmatis dan ideologis atas al-Qur'an yang ia temukan pada pemikiran Muktaizilah, wacana Sufi, dan wacana religio-politik sejak 1950-an.
- d. *Naqd al-Khitâb al-Dînî*. Kairo: Sînâ li al-Nasyr, 1992. Buku ini diterbitkan setelah ia kembali dari Jepang. Kritiknya ini difokuskan pada interpretasi ideologis atas teks-teks keagamaan para Islamis, Islamis moderat, dan kaum liberal Mesir.
- e. *al-Imâm al-Syafi'î wa Ta'sîs al-Aiduyûlujiyâ al-Wasatiyyah*. Kairo 1992; diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Khoiron Nahdliyyin, Imam Syafi'i: Moderatisme, Elektisisme, Arabisme. Yogyakarta: LKiS 1997. Berisi dekontruksi metode *istidlal* Imam Syafi'i, terutama dalam memosisikan hadits sebagai salah satu sumber *istidlal*.
- f. *Isykâliyyât al-Qirâ'ah wa 'Aliyyât al-Ta'wil*. Edisi ke-2. Beirut: 1992. diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Muhammad Mansur dan Khorian Nahdliyyin, Hermeneutika Inklusif: Mengatasi Problematika Bacaan dan Cara-cara Pentakwilan atas Diskursus

¹ Hamka Hasan, "Pengantar Penerjemah", dalam Nashr Hamid Abu Zayd, *Menalar Firman Tuhan...*, h. 10-11.

Keagamaan. Yogyakarta: LKiS 2004.² Buku ini berisi uraian atas landasan berpikir Abu Zayd dalam Membangun Metode Interpretasinya.

B. Dikotomi Pembacaan Al-Qur'an dalam Kajian Abu Zayd

Al-Qur'an merupakan Kitab Samawi yang diturunkan dengan bahasa Arab. Hal ini ditegaskan oleh Al-Qur'an sendiri, diantaranya pada ayat berikut:

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿١٢﴾

“*Sesungguhnya Kami menurunkannya (Al-Qur'an) dengan Bahasa Arab agar kalian mengerti*”. (Qs. Yusuf [12]: 2)

Melalui ayat tersebut, tersirat sebuah konfirmasi bagi kita bahwa aspek bahasa Arab beserta fakta yang dibentuk oleh peradaban Arab di seputar teks Al-Qur'an merupakan bahan untuk mengadakan kajian terhadap Al-Qur'an, selain tentunya konsep-konsep yang diajarkan Al-Qur'an mengenai dirinya sendiri.

Sebenarnya, hubungan antara bahasa (dalam konteks pembahasan tentang teks Al-Qur'an di sini) dengan sistem budaya merupakan hubungan yang bersifat organik. Hanya saja, sifat ke-Ilahi-an teks Al-Qur'an menjadikan pembahasan tentangnya tidak sesederhana pembahasan teks pada umumnya. Kepercayaan terhadap eksistensi metafisik yang mendahului teks³ telah menimbulkan polemik mengenai watak teks itu sendiri dan dengan demikian, sebagai implikasinya, juga pada metode interpretasi teks itu sendiri.⁴

Selanjutnya pada titik inilah kita akan mulai mengeksplorasi kajian Abu Zayd terhadap fenomena dikotomi kecenderungan berpikir yang berorientasi pada wahyu di satu pihak dan yang berorientasi pada akal di pihak yang lain.

1. Periode Klasik

Pembicaraan seputar masalah *kalâm* (tekstualitas Al-Qur'an) merupakan wacana yang paling banyak menguras tenaga antara kelompok Asy'ariyyah dan musuh utamanya, Mu'tazilah. Meskipun al-Baqillani (tokoh Asy'ariyyah) dan al-Qadhi Abd al-Jabbar (tokoh

² Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'an: Teori Hermeneutika Nashr Abu Zayd*, Jakarta: Teraju, 2003, h. 20-25, 185-192.

³ Untuk mempersingkat, selanjutnya kami akan menggunakan istilah yang sama dengan yang dipergunakan oleh Abu Zayd dalam merujuk kepada teks Al-Qur'an.

⁴ Nashr Hamid Abu Zayd, *Tekstualitas Al-Qur'an*, diterjemahkan oleh Khoiron Nahdliyyin dari judul *Mafhûm al-Nash Dirâsah fî 'Ulûm al-Qur'ân*. Yogyakarta: LKiS, 2001, h. 22.

Mu'tazilah) sama-sama sepakat bahwa indikasi tekstual wahyu dapat berlaku sebagai petunjuk dari sisi pemberlakuan maknanya, -dengan catatan al-Qadhi menambahkan tujuan/maksud pembicaraan sebagai syarat pemahaman yang kedua-, namun mereka berdua tidak menemukan batasan definitif dari istilah *kalam* (tekstualitas wahyu), sebagaimana mereka juga berselisih seputar batasan pasti sisi *al-muwadha'ah* (analogi kata) yang dimaksud. Akar permasalahan ini - dalam pemikiran Mu'tazilah- berkaitan erat dengan persoalan tauhid dan persoalan penciptaan Al-Qur'an.⁵

Dengan demikian, pembahasan ini akan dikembangkan dari persoalan yang paling substansial, yakni persoalan tauhid dan kaitannya dengan penciptaan Al-Qur'an, lalu beralih kepada pembahasan tentang jenis dan tingkatan sumber pengetahuan serta pembahasan mengenai konsep *muwâdha'ah* dari masing-masing kelompok. Kemudian, dari aspek ontologis ini selanjutnya kita akan beralih kepada persoalan penerapan pandangan dan sikap teologis masing-masing kelompok tersebut terhadap metode interpretasi Al-Qur'an.

Persoalan Teologis dan Masalah Penciptaan Al-Qur'an

Kelompok Mu'tazilah bermaksud untuk memurnikan tauhid dengan cara menafikan eksistensi sifat-sifat azali sebagai sesuatu yang terpisah dari Tuhan. Oleh karena itu, mereka memisahkan antara sifat-sifat Zat dan sifat-sifat perbuatan.⁶ Menurut mereka, sifat-sifat Zat terdiri dari *al-ilm* (pengetahuan), *al-qudrah* (kekuasaan), *al-hayâh* (kehidupan), dan *al-qidâm* (tidak bermula). Sifat-sifat tersebut tidak terpisah dari zat Allah SWT, bahkan merupakan Zat itu sendiri. Abu Hudzail al-Allaf (tokoh Mu'tazilah) pernah mengatakan: "Allah adalah Zat yang mengetahui dengan zat-Nya, berkuasa dengan zat-Nya, dan hidup dengan kehidupan yang tidak lain adalah zat-Nya".⁷ Sedangkan, teks wahyu menurut Mu'tazilah merupakan sifat dari perbuatan. Sifat yang tidak berbeda antara di alam ghaib dan alam nyata. Oleh karena itu, kita dapat melakukan qiyas (analogi teks) untuk memahaminya, yaitu mendasarkan pengetahuan kita terhadap hal-hal yang tidak terlihat atas pengetahuan kita terhadap yang terlihat.⁸

Al-Qadhi 'Abd Al-Jabbar membagi sifat-sifat Allah dalam beberapa bagian.

⁵ Nashr Hamid Abu Zayd, *Menalar Firman Tuhan...*, h. 109/

⁶ Nashr Hamid Abu Zayd, *Menalar Firman Tuhan...*, h. 109.

⁷ Abu al-Hasan al-Asy'ari, *al-Maqâlât al-Islamiyyîn*, Beirut: Maktabah al-Ashriyyah, 1990, jilid I, h. 245

⁸ Nashr Hamid Abu Zayd, *Menalar Firman Tuhan...*, h. 109-110.

"Di antara sifat Allah, sifat yang wajib bagi-Nya pada setiap keadaan, misalnya *'alîm* (Maha Mengetahui) atau *qadîr* (Mahakuasa). Sifat yang mustahil bagi-Nya pada setiap keadaan, misalnya keberadaan Allah yang bergerak dan diam dan semua yang menjadi ciri khas materi-materi yang berbeda dari-Nya. Sifat yang mustahil bagi-Nya dalam kondisi-kondisi yang kekal, tetapi dapat dibenarkan untuk-Nya dalam kondisi-kondisi setelah itu. Misalnya, sifat-sifat perbuatan secara umum, seperti Allah adalah Zat yang bijaksana, pemurah, pemberi rezeki dan pencipta. Oleh karena itu, tidak harus jika kita katakan bahwa Allah mustahil berbicara dalam kondisi-kondisi yang kekal-menjadi mustahil semua hal tersebut bagi-Nya selamanya. Namun, hal itu dapat dibenarkan jika Allah melakukan perbuatan, sebagaimana telah kami jelaskan dalam uraian sebelumnya."⁹

Dengan demikian, *kalâm* atau teks wahyu adalah sifat perbuatan bukan sifat zat. Sifat perbuatan tidak mungkin disandarkan pada Allah dalam kondisi-kondisi yang tidak musnah (kekal), tetapi ia merupakan sifat yang muncul menyertai kebutuhan untuk mengucapkan *kalâm*. Jika memang demikian, *kalâm* Allah tidak *qadîm* (tak bermula), tetapi ia adalah sesuatu yang baru oleh karena keterikatannya dengan keberadaan pihak yang menerima kalam, misalnya malaikat atau manusia, sedangkan wujud manusia dan malaikat tidak dapat dikatakan sebagai *qadîm*, tetapi baru (*hâdits*).

Dari sisi lain, kalam Allah harus bermanfaat karena ia ditujukan kepada pihak lain. Jika teks wahyu Allah tidak bermanfaat, maka yang demikian adalah sia-sia padahal kesia-siaan adalah sesuatu yang tidak mungkin datang dari Allah. Pasalnya, semua aktivitas Allah tidak keluar dari garis kebajikan dan kebenaran. Keharusan adanya kemanfaatan dalam firman Allah serta keharusannya sebagai hal yang baru dengan sendirinya mengharuskan bahwa firman Allah didahului *al-muwâdha'ah* (upaya analogi makna atau kesepahaman maksud teks) karena firman Allah tidak akan bermanfaat sebelum didahului oleh pertimbangan sasarannya (manusia). Jika tidak demikian, keadaannya tidak berbeda dengan kondisi ciptaan yang bersifat baru.¹⁰

Sementara demikian, kelompok Asy'ariyyah mempunyai pendapat yang bertolak belakang dengan Mu'tazilah, dimana kelompok Asy'ariyyah berpendapat bahwa Al-Qur'an sebagai kalam Allah SWT adalah *qadîm* (tidak bermula), karena ia merupakan sifat bagi Zat-Nya yang kekal dan akan terus menerus bersifat demikian, bahwa Allah menyabdakan firman-Nya sebagai Zat-Nya.¹¹

⁹ Al-Qadhî Abu al-Hasan 'Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî fî Abwâb al-Tauhîd wa al-'Adl*, t.tp: al-Dâr al-Mishriyyah li al-Ta'lif wa al-Tarjamah, 1965, jilid V, h. 136.

¹⁰ Al-Qadhî Abu al-Hasan 'Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî ...*, jilid V, h. 92.

¹¹ Abî al-Hasan 'Ali bin Abî Bisyr al-Asy'ari, *Al-Ibânah fî Ushûl al-Diyânah*, Kairo: Maktabah al-Tsaqâfah al-Dîniyyah, 2009, h. 35.

Jenis dan Tingkatan Pengetahuan menurut Asy'ariyyah dan Mu'tazilah

Kitab *Al-'Aql*, karya Al-Hârîts Al-Muhasibî merupakan salah satu kitab pertama yang membahas tentang hakikat akal serta batasan kerjanya dari kalangan ulama Asy'ariyyah.

Akal menurut Al-Muhasibî adalah insting (*gharîzah*) yang dikaruniakan Allah kepada manusia. Dengan akal tersebut, manusia dewasa sanggup menyuguhkan argumentasi. Lebih jauh lagi, akal adalah naluri (*gharîzah*) yang memberi pengetahuan kepada manusia melalui sebab-sebab yang dapat membantunya mengenali hal-hal yang dapat dipersepsi oleh akal.¹²

Dikotomi antara naluri yang melahirkan manusia dan pengetahuan yang menambah wawasan rasionalitas melalui sebab-sebab tersebut menjadikan akal -yang notabene merupakan naluri pemberian Tuhan- sebagai fondasi sekaligus sarana memperoleh pengetahuan. Pengetahuan itu sendiri lahir dari pendayagunaan akal dengan metode analisis atau mengamati berbagai petunjuk.

Kemudian, Al-Muhasibî mengklasifikasikan pengetahuan menjadi tiga tahapan: *pertama*, melalui naluri fitriah (bawaan sejak lahir) yang diberikan Allah kepada sekian banyak makhluk-Nya manusia tidak memiliki celah untuk memperolehnya, baik dengan penglihatan mereka maupun melalui penginderaan (raba dan rasa), tetapi Allah mengajarkan kepada mereka pengetahuan ini melalui akal.¹³ Dengan demikian pengetahuan di tahap ini berarti naluri yang hanya dapat dikenali melalui akal semata, tidak dapat dikenali melalui penginderaan.¹⁴

Kedua, adalah tahapan teorisasi dan analisis. Ini merupakan tahapan pengetahuan yang diperoleh setelah manusia melakukan pengkajian terhadap data-data. Al-Muhasibî membagi data-data yang berfungsi sebagai bahan bukti menjadi dua bagian; pertama, data-data konkret, dan kedua, doktrin atau informasi aksioma yang diyakini bersifat abstrak. Menurut al-Muhasibî, fungsi akal di sini adalah sebagai sarana pengkaji data/bahan bukti untuk memperoleh pengetahuan yang berasal dari data-data konkret atau informasi yang diserap. Dengan demikian, status akal adalah pengelola data dan informasi merupakan pangkal (asal atau sebab) akal melakukan aktifitasnya. Oleh karena itu, munculnya cabang tanpa adanya pangkal,

¹² Al-Harits Al-Muhasibi, *al-Masâ'il fî 'Amal al-Qulûb wa al-Jawârih wa al-Makâsib wa al-'Aql*, Kairo: 'Alam al-Kutub, 1969, h. 205.

¹³ Al-Harits Al-Muhasibi, *al-Masâ'il fî 'Amal al-Qulûb wa al-Jawârih wa al-Makâsib wa al-'Aql*, h. 201-205.

¹⁴ Nashr Hamid Abu Zayd, *Menalar Firman Tuhan...*, h. 80.

atau terjadinya proses pembuktian tanpa adanya bukti terlebih dahulu adalah mustahil. Barang siapa mengedepankan cabang sebelum melihat pangkal artinya kerdil.¹⁵

Tahapan *ketiga*, yakni tahapan yang muncul setelah tahapan teorisasi atau pembuktian. Tahapan ini disebut sebagai tahapan pengetahuan atau tahapan kesempurnaan akal. Pada tahapan ini, manusia memiliki beragam tingkatan pemahaman sesuai dengan kadar kemampuan melakukan pembuktian. Dalam konteks ini, Al-Muhasibî membagi manusia ke dalam empat golongan: *pertama*, manusia yang dapat memahami kekuasaan dan kemampuan Allah, juga tentang janji dan ancaman-Nya. Dengan pemahaman tersebut, manusia dalam kategori ini bersifat taat kepada Tuhan. *Kedua*, manusia yang dapat memahami semua kebesaran dan kebenaran Tuhan, tetap mereka menentangNya demi merenggut kenikmatan dunia. *Ketiga*, manusia yang mengingkari kebenaran dan tidak bersedia mendekatinya. Mereka menentang kebenaran tersebut, tetapi mereka malah mengira berada di pihak yang benar. Padahal, mereka berada di ujung kesesatan. *Keempat*, adalah manusia yang sanggup memahami kebesaran Tuhan sebagai Zat yang Mahatunggal dalam mengelola alam raya. Golongan ini meyakini bahwa keberhasilan hidup dapat tercapai dengan berpegang teguh pada keimanan terhadap-Nya. Demikian pula nalar mereka dapat mengungkap bahwa siksa akan datang karena penolakan kebenaran yang datang dari-Nya. Mereka tidak pernah mengingkari kebenaran Tuhan, baik dengan hati, ucapan maupun dengan perbuatan. Mereka meyakini bahwa kehidupan dunia hanya sementara, sedangkan kehidupan akhirat akal kekal selamanya.¹⁶ Meskipun perbedaan yang muncul di antara keempat kelompok manusia ini sangat mungkin terjadi dalam Tindakan dan praktik, Al-Harits Al-Muhasibi menganggap bahwa perbedaan itu pada dasarnya berangkat dari perbedaan kadar pemahaman, pengetahuan, serta kemampuan berpikir mereka.¹⁷

Setelah Al-Muhasibî, kita temukan pembahasan kedua dari kalangan ulama Asy'ariyyah datang dari Al-Baqillani.

Satu hal yang menjadi catatan adalah, ketika uraian tentang pengetahuan dalam konteks ini dianggap sebagai uraian pertama yang sangat detail,-maka satu hal yang tidak bisa kita pungkiri bahwa Al-Baqillani adalah sosok pemikir (teolog) yang tidak lepas dari

¹⁵ Al-Harits Al-Muhasibi, *al-Masâ'il fî 'Amal al-Qulûb wa al-Jawârih wa al-Makâsib wa al-'Aql*, h. 232.

¹⁶ Al-Harits Al-Muhasibi, *al-Masâ'il fî 'Amal al-Qulûb wa al-Jawârih wa al-Makâsib wa al-'Aql*, h. 215-216.

¹⁷ Nashr Hamid Abu Zayd, *Menalar Firman Tuhan...*, h. 82.

paradigma pemikiran aliran Mu'tazilah. Pemikiran Mu'tazilah merupakan temuan-temuan yang belum secara tuntas sampai pada kita sehingga jika terdapat beberapa kerancuan dalam beberapa hal sedapat mungkin kita akan memahaminya setelah merujuk pada uraian-uraian Al-Baqillani.

Menurut Al-Baqillani, ilmu adalah pemahaman terhadap suatu objek sebagaimana adanya, Dia sendiri mengklasifikasi jenis ilmu menjadi dua bagian: pertama, ilmu *qadîm* (terdahulu), yaitu pengetahuan Allah Swt. Kedua, ilmu *hâdits* (baru), yaitu segala yang diketahui oleh makhluk; baik malaikat, jin, manusia, maupun binatang. Ilmu *bâdits* ini-menurut Al-Baqillani-terbagi menjadi dua bagian, yakni ilmu niscaya atau absolut (*dharûrî*) dan ilmu analisis atau pembuktian (*nazharî*)

Ilmu niscaya (*dharûrî*) dalam pandangan Al-Baqillani adalah pengetahuan yang ada pada makhluk Allah sebagai suatu keharusan, yaitu setiap makhluk tidak akan terlepas darinya dan tidak mungkin pula melepaskannya. Ilmu niscaya ini sama sekali tidak mendatangkan keraguan sedikit pun dan tidak pula meragukan. Pengetahuan-pengetahuan yang sifatnya signifikan seperti ini diperoleh manusia melalui enam jalur. Lima jalur pertama ditempuh melalui penginderaan: melihat, mendengar, merasa, mencium, dan meraba. Pengetahuan yang dihasilkan dari kelima indra ini merupakan pengetahuan empiris.

Jalur keenam adalah pengetahuan yang diperoleh tidak melalui penginderaan, tetapi dengan perenungan, misalnya pengetahuan manusia akan eksistensi dirinya beserta segala yang bergejolak dalam benak dan perasaannya, pengetahuan manusia bahwa dua hal yang kontradiksi mustahil bersatu; pengetahuan manusia bahwa struktur materi termasuk juga raga manusia tidak lepas dari pertemuan dan perpisahan, dan semua itu diperoleh dengan "pikiran pertama" (*awa'il al-'uqûl*). Jelasnya bahwa pengetahuan niscaya tidak lain adalah pengetahuan yang diperoleh dengan perantara indra manusia, Pengetahuan yang diperoleh melalui penginderaan tersebut, menurut Al-Baqillani, adalah pengetahuan absolut yang tidak perlu diragukan kebenarannya. Selain itu, Al-Baqillani menambahkan "pikiran pertama" merupakan sarana yang juga berperan menghasilkan pengetahuan niscaya. "Pikiran pertama", menurutnya, adalah sesuatu yang terdapat pada diri manusia, yang tidak didahului oleh sesuatu yang lain, dan ia bukan merupakan bagian dari lima indra manusia.

Dalam konteks ini, Al-Baqillani terlihat tidak memisahkan antara pengetahuan indrawi (*ma'rifah hissiyyah*) dan pengetahuan swabukti (*ma'rifah badibiyyah*) yang dihasilkan oleh "pikiran pertama". Namun, dia tidak mengatakan bahwa pengetahuan niscaya atau swabukti

berkaitan pada pengetahuan indriawi (*ma'rifah hissiyyah*). Sebaliknya, dia menegaskan adanya jarak yang memisahkan keduanya. Tidak berlebihan jika kita simpulkan bahwa pengetahuan sangat membutuhkan kedua aspeknya; indrawi dan aksiomatik yang merupakan ciptaan Allah. Manusia tidak memiliki kemampuan sedikit pun terhadapnya. Pengetahuan-pengetahuan tersebut diperoleh manusia dalam dirinya tanpa diawali keinginan dan maksud untuk memperolehnya. Dalam bahasa kita, pengetahuan semacam ini merupakan kehendak alam karena makna keniscayaan adalah paksaan.¹⁸

Jenis kedua dari ilmu baru (*hâdits*) adalah pengetahuan analisis dan pembuktian. Menurut Al-Baqillani, ilmu analisis adalah ilmu yang diperoleh setelah melakukan proses pembuktian, penalaran, perenungan, dan pengamatan objek kajian. Segala pengetahuan yang memerlukan pengamatan dan perenungan sebelumnya adalah pengetahuan analisis.

Dikatakan bahwa pengetahuan analisis berfungsi sebagai penjelas yang membuktikan kebenaran pengetahuan niscaya karena ia diperoleh melalui proses teorisasi dan penalaran terhadap objek pengetahuan. Dengan demikian, kebenaran yang dihasilkannya tidak dapat diklaim sebagai kebenaran absolut sebab ia diperoleh melalui penalaran yang menyimpan beberapa kemungkinan. Di antara hukum yang berlaku pada pengetahuan analisis adalah bahwa akurasi kebenarannya dapat ditolak dan hasilnya boleh diragukan.¹⁹

Fungsi pengetahuan analisis adalah penjabaran pengetahuan absolut (*dharûrî*). Hal ini disebabkan ia merupakan pengetahuan yang diperoleh manusia melalui kemampuan bernalar yang bersifat baru. Ia juga merupakan pengetahuan yang dihasilkan manusia di bawah kemampuan penalarannya. Oleh karena itu, ia disebut sebagai pengetahuan yang diupayakan manusia (*kasbî*). Disebut sebagai pengetahuan analisis karena ia bukan merupakan pengetahuan tak berawal berbeda dengan pengetahuan absolut atau aksiomatik yang memang datang dengan sendirinya dan tak bermula.

Namun, diperlukan metode yang dapat menjembatani kesenjangan antara pengetahuan keniscayaan dan pengetahuan analisis dan hal itu tidak lain adalah metode pembuktian yang ilmiah. Menurut Al-Baqillani, metode pembuktian adalah upaya melihat inti persoalan dengan tujuan memahami apa yang tidak terdeteksi oleh pengetahuan

¹⁸ Abû Bakar al-Bâqillânî, *Tamhîd al-Awâil wa al-Talkhîs al-Dalâil*, Beirut: Muassasah al-Kutub al-Tsaqâfah, 1987, h. 34-37. Abû Bakar al-Bâqillânî, *Al-Inshâf fî mâ Yajibu l'itiqâduh wa lâ yajûzu al-Jahl bih*, Beirut: 'Alam al-Kutub, t.th., h. 12-13.

¹⁹ Abû Bakar al-Bâqillânî, *Tamhîd ...*, h. 37.

niscaya dan pengetahuan indriawi. Sedangkan data-data sebagai bahan bukti, menurut Al-Baqillani, adalah segala sesuatu yang dapat mengantarkan peneliti sampai pada pengetahuan swabukti melalui metode penyelidikan yang benar. Data-data yang berfungsi sebagai bahan bukti atau yang dapat dijadikan alasan mengambil kesimpulan. menurut Al-Baqillani, terbagi menjadi tiga kategori: *pertama*, alasan alasan rasional yang berkaitan dengan apa yang hendak dibuktikan misalnya status predikat sebagai bukti adanya subjek. *Kedua*, alasan-alasan yang didasarkan pada makna teks, yang secara terminologis (*syar'i*) disebut juga *sam'i* (alasan tekstual). *Ketiga*, alasan etimologis, yaitu alasan yang didasarkan pada makna bahasa yang berlaku.²⁰

Sedikit catatan, bahasa sebagai alat pembuktian di sini dalam catatan Al-Baqillani adalah sejajar dengan kategori-kategori alasan yang ada. Adapun sisi keabsahannya ialah hanya berdasarkan pada peletakan makna konvensi yang biasa terucap (*muwadha'ah*). Misalnya, seseorang membuktikan pada kita bahwa tidak ada api selain panas yang membara berdasarkan perkataan orang-orang-satu komunitas bahasa dengan kita-yang dapat dipercaya bahwa mereka melihat api dalam arti yang kita namakan sebagai api. Oleh karena itu, kita tidak bisa mengalihkan maknanya pada makna lain. Sebaliknya, kita berkeharusan mengikuti makna dari sebutan yang biasa terucap di lingkungan orang-orang yang menggunakannya,²¹

Di sini, menarik ditelisik lebih jauh tentang bagaimana perbedaaan antara alasan-alasan etimologis dan alasan-alasan terminologis dalam konsep Al-Baqillani. Karna keduanya sama-sama didasarkan pada kebiasaan pengucapan dan peletakan maknanya.²² Meskipun Al-Baqillani menempatkan alasan-alasan terminologis sebagai bagian dari alasan rasional, di sisi lain dia berpandangan bahwa persoalan-persoalan rasional serta persoalan-persoalan terminologis dapat dibuktikan melalui pandangan Mu'tazilah yang memisahkan bukti-bukti rasional dengan bukti-bukti terminologis. Kalangan Mu'tazilah memandang bahwa alasan rasional merupakan pangkal bagi alasan terminologis (*syar'i*). Sedangkan Al-Baqillani-ketika menguraikan persoalan-persoalan dalam setiap karyanya-berbeda dengan 'Abd Al-Jabbar, misalnya menempuh metode Asy'ari. Sementara kalangan Asy'ari memulai setiap pembahasan dengan dalil-dalil syar'i Al-Kitab, Al-Sunnah, serta pendapat para sahabat dan tabi'in (*al- âtsâr*), dan berakhir dengan alasan-alasan rasional. Al-

²⁰ Abû Bakar al-Bâqillânî, *Al-Inshâf* ..., h. 14.

²¹ Abû Bakar al-Bâqillânî, *Tamhîd* ..., h. 38-39.

²² Kita akan membahasnya pada bagian *muwadha'ah* nanti.

Baqillani mempertegas pendapatnya, "Metode pembuktian yang dapat memaparkan kebenaran dan kebatilan ada lima: Al-Qur'an, Sunnah Nabi, konsensus (*ijma'*) analogi (*qiyâs*) dan penalaran".²³

Setelah membahas definisi dan batasan akal serta hal yang terkait dengannya dari sisi Asy'ariyyah, kita akan beralih kepada pembahasan hal tersebut dari sisi ulama Mu'taziliyah. Dalam hal ini kita akan membahas tulisan Al-Qadhi Abd Al-Jabbar.

Bagi 'Abd al-Jabbar, pengetahuan yang diperlukan manusia terbagi menjadi dua, yakni pengetahuan keniscayaan (*dharûrî*) dan pengetahuan yang diupayakan (*muktasâb*). Meskipun pengetahuan keniscayaan adalah pengetahuan yang ditanamkan Allah dalam diri manusia sebagai persiapan untuk mengupayakan pengetahuan *muktasâb*, Al-Qadhi 'Abd Al-Jabbar tidak memisahkan antara pengetahuan keniscayaan dan akal Beliau sendiri mengartikan akal sebagai gambaran tentang sejumlah pengetahuan secara khusus. Ketika pengetahuan-pengetahuan tersebut sampai pada seorang mukalaf, sah baginya melakukan kajian, pembuktian atau menjalankan kewajiban-kewajiban yang dibebankan padanya.²⁴

Bentuk pertama dari ilmu-ilmu keniscayaan adalah pengetahuan terhadap sesuatu yang indrawi. Pengetahuan terhadap sesuatu yang indrawi (empiris) tidak mungkin menimbulkan perbedaan antara dua orang atau lebih. Pengetahuan ini semestinya setara antara sesama manusia, selama tidak ada faktor penghambatnya (oleh sebab cacat atau yang lain-*peny.*). Dari dimensi ini, pengetahuan indrawi disebut sebagai pengetahuan keniscayaan yang tidak memerlukan faktor penentu apapun, sedangkan tujuan orang yang melakukan pembuktian terhadap sesuatu objek (benda atau yang lain) adalah agar dia sampai pada suatu tahapan ketika objek tersebut serupa dengan sesuatu (benda atau yang lain) yang dapat dimengerti melalui panca indra. Oleh karena itu, jelas bahwa indra merupakan sarana pengetahuan yang paling jelas.

"Ketahuilah, tidak ada sarana untuk mengenali sesuatu yang lebih jelas dari pada panca indra. Ketika salah satu indra yang lima ini menangkap sesuatu, ia tidak memerlukan dalil apa pun untuk membuktikannya. Hal itu karena akhir upaya seseorang yang melakukan pembuktian terhadap sesuatu adalah mengembal kannya pada sesuatu yang dapat dimengerti dengan indra."²⁵

Jika kita katakan bahwa pengetahuan indrawi adalah pengetahuan pertama tentang hal-hal yang dapat dipersepsi, lantas apa hubungan antara pengetahuan tersebut dengan pengetahuan logika?.

²³ Abû Bakar al-Bâqillânî, *Tamhîd* ..., h. 34-37. Abû Bakar al-Bâqillânî, *Al-Inshâf* ..., h. 12-13.

²⁴ Al-Qadhî Abu al-Hasan 'Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî* ..., jilid XVI, h. 375.

²⁵ Al-Qadhî Abu al-Hasan 'Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî* ..., jilid XII, h. 229-230.

Al-Qadhi 'Abd Al-Jabbar mendefinisikan ilmu sebagai maksud yang menghendaki keyakinan seorang terhadap sesuatu yang dia peroleh. Pengetahuan yang mendorong pada keyakinan atas kondisi keberadaan sesuatu dapat dikatakan sebagai pengetahuan, baik itu pengetahuan indrawi, keniscayaan, maupun nalar. Dari sudut pandang ini pengetahuan-pengetahuan tersebut dapat dikatakan sebagai pengetahuan yang terpisah dan berdiri sendiri-sendiri; keabsahan yang satu tidak mengharuskan keabsahan yang lain. Namun, dari sisi lain pengetahuan-pengetahuan ini tetap memiliki keterkaitan yang sangat erat; pengetahuan indriawi merupakan pengantar bagi pengetahuan keniscayaan dan pengetahuan keniscayaan ini pada gilirannya akan berfungsi sebagai jembatan untuk mencapai pengetahuan analisis (penalaran). Oleh karena itu, tidak dapat dikatakan bahwa pengetahuan indrawi merupakan penentu keabsahan bagi pengetahuan nalar selain dalam arti jika bukan karena pengetahuan indrawi, manusia tidak akan sanggup mengetahui segala persoalan. Jelas bukan berarti bahwa pengetahuan indriawi berfungsi sebagai penentu keabsahan pengetahuan nalar, tetapi justru sebaliknya pengetahuan nalar yang akan menentukan keabsahan pengetahuan indrawi. Fenomena inilah yang digambarkan Al-Jahizh dengan ungkapannya, "Penilaian terhadap segala sesuatu terbagi dua: penilaian eksternal melalui penginderaan dan penilaian internal melalui penalaran dan akal yang berfungsi sebagai argumentasi (*hujjah*)."²⁶

Namun, pada dasarnya tidak sedikit persoalan yang diuraikan Al-Qadhi menyangkut pengetahuan keniscayaan mengundang berbagai kritik dan telaah ulang. Pandangannya menyangkut eksistensi komponen yang tidak lepas dari eksistensinya sebagai sesuatu yang utuh atau terpisah beserta segenap materi di dalamnya merupakan uraian yang masih sarat dengan kritik dan berpeluang untuk dikaji ulang. Oleh karena itu, sangat sulit untuk mengatakan semua itu sebagai pengetahuan keniscayaan. Mengenai pengetahuan keniscayaan yang berkaitan dengan keadilan Tuhan, sama sekali tidak dapat diterima oleh pihak-pihak yang berseberangan dengannya sebagai sebuah pengetahuan swabukti (keniscayaan). Adapun persoalan kewajiban dan larangan terhadap manusia tidak akan dimengerti selain melalui pemahaman syariat.

Menyamakan akal sebagai bentuk pengetahuan keniscayaan untuk memastikan persoalan tauhid dan keadilan Tuhan, merupakan definisi yang paradoksal. Pasalnya, definisi tersebut

²⁶ Abû 'Utsmân 'Amr ibn Bahr al-Kinânî al-Bashrî, *Hâdzâ Kitâb al-Hayâwân*, Kairo: al-Mathba'ah al-Hamidiyah al-Mishriyyah, 1905, jilid I, h. 207.

mencampuradukkan antara pengetahuan sebagai hasil (*output*) dan konsep akal sebagai alat untuk mencapai pengetahuan. Dari sisi lain, definisi ini sangat bertolak belakang dengan penjelasan Al-Qadhi yang mengatakan bahwa seorang mukalaf memerlukan akal karena dengan akal dia akan mengetahui banyak hal tentang persoalan-persoalan yang dibebankan padanya, seperti pengetahuannya tentang kewajiban mengembalikan pinjaman, kewajiban mensyukuri nikmat atau pemberian, dan pengetahuannya tentang keburukan berbuat zalim serta keutamaan berbuat baik,

Pertanyaannya, bagaimana kondisi-kondisi tersebut dapat dimengerti dengan akal sebagai pengetahuan keniscayaan, sedangkan akal sebagaimana yang beliau katakan adalah pengetahuan keniscayaan itu sendiri? Bagaimana persoalan-persoalan ini dapat diklaim sebagai bentuk-bentuk *taklif* yang mengharuskan seorang *mukallâf* menggunakan akal untuk mengetahuinya, sedangkan pada saat yang sama persoalan-persoalan tersebut merupakan bagian dari pengetahuan akal yang tidak lain adalah pengetahuan keniscayaan (*dharuri*).

Di sini Abu Zayd merasa bahwa Al-Qadhi 'Abd Al-Jabbar mencampuradukkan makna akal sebagai alat untuk menggapai pengetahuan dengan pengetahuan sebagai hasil penalaran akal.

Lebih dari itu, Al-Qadhi Abd Al-Jabbar memandang bahwa pengetahuan-pengetahuan tersebut bersifat *badihi* (aksiomatik), *fitrî* (bawaan dari lahir), dan sekaligus *kamâl al-'aql* (kesempurnaan akal) Ini, menurut Al-Qadhi, berarti bahwa seorang *mukallâf* tidak akan lepas dari pengetahuan-pengetahuan tersebut kapan pun dan mana pun.²⁷ Beliau menulis,

"Sesungguhnya pengetahuan mengenai pujian dan celaan serta hal-hal yang berhak mendapatkan penilaian salah satu di antara keduanya menandakan kesempurnaan akal. Pengetahuan tersebut bukan didasarkan atas fenomena yang telah terjadi. Bahkan, sekiranya terdapat sekelompok orang dan di antar mereka tidak ada seorang pun melakukan maksiat, maka tidak akan terjadi celaan terhadapnya. Demikian juga sekiranya tidak ada satu orang pun dari mereka yang menjalankan ketaatan, tidak akan ada pujian yang datang. Namun kenyataan ini sama sekali tidak memengaruhi apa yang telah kami jelaska tentang kesempurnaan akal. Keterangan kami ini juga berlaku bagi seseorang yang hidup di padang sahara dan terpencil dari keramaian, yang ketika akalnya mulai sempurna dan mengerti mana yang berhak memperoleh pujian dan mana yang berhak memperoleh celaan. Meskipun ia tidak mengetahui pelaku kebaikan maupun keburukan, ia sudah pantas disebut sebagai mukalaf."²⁸

Atas dasar ini, akal merupakan syarat diberlakukannya *taklif* baik orang tersebut telah mengetahui kebaikan dan keburukan sebagai dua

²⁷ Nashr Hamid Abu Zayd, *Menalar Firman Tuhan...*, h. 99-100.

²⁸ Al-Qadhî Abu al-Hasan 'Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî ...*, jilid XI, h. 483-484.

hal yang terpisah ataupun belum mengetahuinya. Akal dengan sendirinya sanggup mengetahui jenis perkara mana yang berhak memperoleh pujian dan mana yang berhak memperoleh celaan- tanpa harus mengetahui wujud perbuatan-perbuatan itu sendiri.

Penelitian atau pembuktian merupakan sarana paling mendasar untuk melakukan lompatan dari tahapan pengetahuan keniscayaan - yang tidak terdapat keterpautan antara sesama manusia- menuju tahapan pengetahuan ilmiah atau penalaran. Tahapan kedua ini merupakan tahapan ketika terdapat keterpautan antara sesama manusia sebagai akibat perbedaan kadar kemampuan mereka dalam mengkaji permasalahan. Penelitian sendiri merupakan langkah awal dalam jenjang *taklif 'aqli* (pembebanan sesuai rasio). *Taklif* ini akan sempurna melalui faktor pendorong atau faktor pencegah yang ditanamkan Allah dalam jiwa orang mukalaf. Al-Qadhi menulis,

"Tanda-tanda (kesempurnaan) itu adalah peringatan yang menganjurkan atau mengancam bagi orang yang tidak melakukan telaah. Kedua hal ini (anjuran dan ancaman) bisa berfungsi sebagai peringatan oleh karena bermanfaat bagi seorang mukalaf. Manfaatnya dapat terlihat melalui perasaan takut ketika mendapat sanksi, pada waktu dia meninggalkan kesediaan untuk melakukan telah terlebih dahulu terhadap suatu persoalan. Melalui penalarannya, peringatan tersebut bisa mendatangkan bayangan rasa takut yang akan menimpa pelaku keburukan. Oleh karena itu, dia tidak akan merasa aman."²⁹

Peringatan yang cenderung intimidatif tersebut-melalui proses dalam akal-akan mengarah pada pemahaman bahwa keburukan berhak memperoleh celaan selama tidak ada faktor lain yang menghalangi munculnya celaan. Dengan demikian, manusia akan merasa takut sekiranya dia tidak bersedia melakukan telaah yang serius dan mendalam terhadap persoalan yang ada. Ketakutan itu terletak pada pemahamannya bahwa dia akan terperosok dalam keburukan begitu dia mengabaikan kesediaan untuk mengkaji permasalahan. Pada akhirnya, dia terdorong untuk melakukan penelitian agar mengetahui persoalan baik dan benar menurut penalarannya.

Karena pembuktian semacam ini tidak mengabaikan penggunaan pancaindra, dalam arti bahwa dia tidak terlepas dari kapasitasnya sebagai hasil pengamatan indra, diperlukan beberapa syarat untuk sampai pada pengetahuan. Sebagaimana Al-Qadhi mensyaratkan terhindarnya pengindraan dari faktor penghambat atau penghalang dalam pengetahuan indraawi, maka dalam pengetahuan nalar beliau mensyaratkan adanya keraguan (*syakk*). Dengan munculnya keraguan, seseorang terdorong untuk lebih serius berpikir dan mengkaji persoalan. Jadi, seolah-olah keraguan di sini berfungsi sebagai

²⁹ Al-Qadhî Abu al-Hasan ‘Abd al-Jabbâr, *Al-Mughni* ..., jilid XII, h. 387.

pendahuluan yang mengantarkan seseorang mengambil tindakan-tindakan nalar³⁰ Menurut pandangan mayoritas pengikut Mu'tazilah, keraguan merupakan pikiran yang paling fundamental. Peralpnya, keraguan merupakan faktor yang mendorong upaya mengambil tindakan *tarjih* (mencari kemungkinan yang paling benar) di antara beberapa kemungkinan yang ada. Dengan sendirinya keraguan itu akan mendorong tindakan observasi dan perenungan. Dan, hal itulah akhirnya menjadikan keraguan lebih dekat dengan pengetahuan hakiki bagi orang yang tidak mengabaikan dugaannya (*zhann*).

"Yang dapat kami ambil dari bab ini bahwa mengkaji sesuatu menjadi tidak sah tanpa diiringi kemungkinan keberadaan objek sebagai sesuatu yang berpeluang salah (tidak sebagaimana mestinya). Oleh karena itu, diperlukan upaya yang dapat membandingi kemungkinan tersebut. Upaya tersebut dapat didasarkan pada keraguan atau praduga, atau juga penilaian negatif terhadapnya. Namun, upaya ini tidak dapat didasarkan pada pengetahuan (sebenarnya) maupun ketidaktahuan karena orang yang mendasari telaah berdasarkan pengetahuannya sama dengan orang yang mendasarinya pada ketidaktahuannya. Artinya, kedua-duanya tidak dapat lepas dari pengetahuan ataupun kebodohan yang disandangnya."³¹

Lebih tepatnya, orang yang sudah memiliki pengetahuan akan merasa yakin terhadap apa yang diketahuinya, demikian pula orang yang tidak tahu. Dengan demikian, kedua-duanya tidak mungkin dapat melakukan penelaahan, berbeda dengan orang bimbang yang meragukan berbagai kemungkinan.

Konsep pendorong dan penghambat sebagai dasar pembebanan rasional upaya pengamatan akan berbaur dengan keragu-raguan serta berbagai kemungkinan yang beragam dalam pikiran seorang *mukallâf*. Kemungkinan-kemungkinan yang muncul dan memenuhi benak pikiran itu pada akhirnya akan mendorong upaya melakukan telaah serta kajian yang lebih berhati-hati. Dengan mengutip riwayat dari Al-Nizhham, Al-Jahizh menegaskan adanya hubungan yang erat antara kebimbangan dan keberhasilan menemukan keyakinan,

"Aku pernah berdebat dengan orang yang ragu dan orang yang ingkar. Aku dapati orang yang ragu lebih jeli terhadap inti permasalahan daripada orang yang ingkar sama sekali. Orang yang bimbang lebih dekat padamu daripada orang yang ingkar. Dia tidak akan merasa yakin sebelum hatinya pernah di hinggapi rasa bimbang. Demikian juga tidak ada orang yang berpindah pada keyakinan yang lain sebelum dalam dirinya pernah terjadi keraguan."³²

Pertanyaan selanjutnya, apakah upaya observasi tersebut dapat dipastikan mendatangkan pengetahuan, atau bahkan sebaliknya mendorong pelakunya sampai pada ketidaktahuan? Pada kondisi

³⁰ Al-Qadhî Abu al-Hasan 'Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî ...*, jilid XII, h. 11.

³¹ Al-Qadhî Abu al-Hasan 'Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî ...*, jilid XII, h. 12.

³² Al-Hayawân, jilid V, h. 35-36.

seperti ini, tidak ada keharusan yang pasti dari proses pembuktian selama masih terbuka peluang bagi ketidaktahuan. Al-Qadhi tidak menerima pandangan yang mengharuskan proses pembuktian mengarah pada ketidaktahuan baru, tetapi beliau tidak menolak kemungkinan sampai pada keraguan baru. Jika pembuktian tersebut dilakukan oleh seorang yang berakal terhadap data yang akurat dan dapat dimengerti, hal itu dapat memastikan pelakunya sampai pada pengetahuan.³³

“Di dalam materi kajian, terdapat faktor yang dapat melahirkan pengetahuan selama seorang mukallaf yang melakukan kajian tidak keluar dari koridor yang hendak dicapai. Demikian pula terdapat faktor yang tidak dapat melahirkan pengetahuan, tetapi hanya melahirkan dugaan-dugaan yang berkaitan dengan persoalan-persoalan materi. Selain itu, adakalanya kedua faktor di atas tidak terdapat dalam materi kajian. Namun, tidak bisa dibenarkan jika di dalam materi tersebut terdapat faktor yang dapat melahirkan kesangsian (*syubhat*) atau kedaktahuan (*jahl*) -sebagaimana juga tidak dapat dibenarkan di dalam materi kajian terdapat faktor yang melahirkan hal-hal di luar keyakinan.”³⁴

Apa yang diungkapkan oleh Al-Qadhi di atas mengandung arti bahwa sebuah kajian dengan sendirinya akan melahirkan pengetahuan selama dilakukan dalam koridor yang dituju serta berdasarkan dalil yang dapat dipahami. Sedangkan kemungkinan untuk tidak sampai pada pengetahuan adalah lebih disebabkan oleh faktor kegagalan (*error*) dalam mengolah data, atau kesalahan dalam memahami arah yang dimaksud oleh data-data yang tersedia.³⁵

Adapun pembagian jenis data yang dapat dijadikan bahan pembuktian- dalam pandangan Al-Qadhi 'Abd Al-Jabbar-terkait erat dengan batasan-batasan tujuan pengetahuan yang telah beliau tetapkan. Tujuan pengetahuan adalah untuk mengetahui Sang *Mukallif* (Tuhan) dengan segenap sifat-Nya termasuk memahami konsep tauhid dan keadilan Tuhan. Tujuan berikutnya adalah mengetahui perintah serta larangan-Nya sehingga seorang mukalaf dapat menjalankan praktik-praktik kebajikan yang dapat mendatangkan pahala dan menghindarkannya dari dosa. Oleh karena itu, jenis dan kategori data dengan sendirinya akan merunut pada pembagian tujuan konseptual dari pengetahuan itu sendiri.

"Dalil itu ada tiga. *Pertama*, dalil yang menunjukkan validitas (*shihhah*) dan eksistensi (*wujud*). *Kedua*, dalil yang merujuk pada dorongan-dorongan dan pilihan (*al-dawai wa al-ikhtiyar*). *Ketiga*, dalil yang berdasarkan kesepahaman makna dan tujuannya (*al-muwadha'at wa al-qashd*). Ketiga dalil ini selaras dengan tahapan-tahapan pengetahuan. Dalil pertama dapat dimanfaatkan untuk memahami masalah-masalah teologi. Dalil kedua digunakan untuk memahami

³³ Nashr Hamid Abu Zayd, *Menalar Firman Tuhan...*, h. 105.

³⁴ Al-Qadhî Abu al-Hasan ‘Abd al-Jabbâr, *Al-Mughni ...*, jilid XII, h. 11.

³⁵ Nashr Hamid Abu Zayd, *Menalar Firman Tuhan...*, h. 105.

konsep keadilan. Dan, dalil ketiga untuk mengetahui masalah-masalah kenabian dan syariat”.³⁶

Jenis dalil *pertama* dikhususkan untuk memahami masalah tauhid yang mengarah pada pemahaman tentang keabsahan objek serta eksistensinya. Artinya, eksistensi suatu perbuatan menunjukkan keabsahan adanya sang pelaku perbuatan tersebut. Jika terdapat perbuatan yang bisa dipahami dengan sendirinya, maka ia menunjukkan bahwa pelakunya adalah Zat atau sesuatu yang mengetahui. Namun kondisi pelaku maupun objek perbuatan yang ada sama sekali tidak berbaur dalam data itu sendiri. Artinya, data tersebut merupakan sesuatu yang berdiri sendiri dan terpisah dari kondisi pelaku maupun perbuatan yang ada. Bahkan, selama proses penalaran dan pembuktian berlangsung, data tersebut bersandar pada pengetahuan keniscayaan yang bersemayam dalam ingatan. Atau dalam istilah Al-Qadhi disebut sebagai bagian dari kesempurnaan akal. Dengan demikian proses penalaran dan pembuktian itu berawal dari hal-hal yang bersifat keniscayaan, misalnya adanya perbuatan yang berkaitan dengan pala kunya. Kemudian, adanya materi-materi yang tidak dapat dikua yang menunjukkan adanya pelaku atau pencipta yang sudah seha rusnya-berbeda dari materi-materi tersebut (maupun diri kita). Kemudian lagi, bahwa materi-materi tersebut tidak terlepas dari aksiden aksiden (*a'râdh*) yang melingkupinya -baik utuh, terpisah, bergerak maupun diam- serta esensi yang mencangkupnya. Lebih dari itu, aksiden-aksiden yang menyelimuti materi-materi tersebut merupakan keadaan yang diciptakan (*muhdatsah*) bukan sesuatu yang kekal (*baqa'*) dan seterusnya. Jika materi terbentuk dari unsur yang baru, ia menjadi ciptaan yang baru pula. Demikianlah, sorang teolog akhinya menetapkan bahwa alam raya ini merupakan sesuatu yang baru, tercipta, dan tidak kekal. Sedangkan, pelaku yang menciptakan bukan merupakan Zat yang baru karena jika begitu, dia tidak berbeda dari ciptaannya. Dari sini dapat dipastikan sifat Sang Pencipta sebagai Zat yang tak bermula (*qadîm*). Dari perbuatan, akan terbukti adanya kekuatan. Dari kekuatan, akan tampak adanya pengetahuan. Dan dari kekuatan dan pengetahuan, seorang mukalaf dapat membuktikan adanya kehidupan.³⁷

Jenis dalil *kedua* adalah data-data yang diolah melalui perangkat eksternal dorongan-dorongan dan pilihan. Jenis ini dapat dimanfaatkan untuk memperoleh pengetahuan tentang konsep keadilan. Secara

³⁶ Al-Qadhî Abu al-Hasan ‘Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî* ..., jilid XVI, h. 349 dan jilid XV, h. 152.

³⁷ Al-Qadhî Abu al-Hasan ‘Abd al-Jabbâr, *Syarh Ushul al-Khamsah*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1965, h. 65-66.

berurutan, dalil ini merunut pada dalil pertama. Artinya, kita telah mengetahui tentang Zat Allah yang sama sekali berbeda dengan materi serta komponen-komponen alam raya ini, kita berpeluang untuk mengetahui bentuk-bentuk perbuatan yang diperbolehkan atau yang dilarang. Ketika kita telah mengerti bahwa Allah adalah Zat yang Mahatahu, sudah pasti Dia akan lebih mengetahui keburukan hal-hal yang buruk dan tidak mungkin menyandangnya. Dia jug mengerti ketidakbutuhan-Nya untuk berbuat jahat. Oleh karena itu, pengetahuan ini akan mendorong untuk memilih perbuatan-perbuatan baik, bukan sebaliknya. Dari sini, kita akan sampai pada pemahaman bahwa:

Dia adalah Zat yang Mahaadil dan Mahabijaksana yang tidak mungkin berbuat buruk dan mengabaikan perbuatan baik, juga tidak mungkin memerintahkan pada kebaikan atau melarang dari kebaikan. Dengan demikian, semua perbuatan-Nya adalah baik dan bijak. Dengan metode ini, seorang mukalaf akan sampai pada pemahaman tauhid serta konsep tentang keadilan Tuhan."³⁸

Dalil jenis *ketiga* adalah data yang diolah berdasarkan kesepahaman makna tekstualitas firman Tuhan untuk mengetahui persoalan kenabian serta syariat atau dengan kata lain tekstualitas wahyu yang dapat difungsikan untuk mengetahui syariat. Namun, yang perlu kita perhatikan bahwa klasifikasi Al-Qadhi terhadap jenis-jenis dalil ke dalam tiga kategori hanya didasarkan pada tingkat urgensi konseptual. Secara konseptual, dalil-dalil tauhid menempati posisi pertama disusul dengan dalil-dalil tentang konsep keadilan dan terakhir tentang syariat. Ini berarti sebagaimana telah kami jelaskan-kita tidak akan mengetahui syariat sebelum mengetahui konsep tauhid dan keadilan Tuhan. Oleh karena itu, dapat kita katakan bahwa pengetahuan terhadap syariat merupakan bagian dari kedua pengetahuan sebelumnya.³⁹

Klasifikasi yang diberikan Al-Qadhi 'Abd Al-Jabbar merupakan klasifikasi yang berurutan dari yang paling fundamental. Klasifikasi ini yang menjadi bahan perselisihan mendalam antara aliran Mu'tazilah dan aliran Asy'ariyah. Kita tahu, dari sisi urgensinya, Al-Baqillani tidak membedakan secara tegas antara dalil-dalil syariat dan dalil-dalil nalar. Adakalanya Al-Baqillani menempatkan akal sebagai penentu terhadap syariat (sarana mengetahui kebenaran wahyu-*peny.*), tetapi di lain waktu dia mengatakan sebaliknya. Metode yang diterapkan dalam menggali pengetahuan terlihat jelas lebih mengedepankan syariat daripada akal. Di lain sisi, kita juga tidak menemukan klasifikasi yang jelas antara indikasi-indikasi terminologi syariat dan indikasi-indikasi etimologis, meskipun dia sendiri menganggap keduanya sebagai dua

³⁸ Al-Qadhî Abu al-Hasan 'Abd al-Jabbâr, *Syarh Ushul al-Khamsah*, h. 66.

³⁹ Nashr Hamid Abu Zayd, *Menalar Firman Tuhan...*, h. 107.

hal yang berbeda. Sementara Al-Qadhi 'Abd Al-Jabbar menyatukan antara kedua indikasi tersebut. Bahkan, hal itu merupakan pijakan dasar dalam memahami maupun untuk melakukan interpretasi (*tafsir*).⁴⁰

Indikasi Etimologis dan Syarat Analogi Kata (*Muwâdha'ah*)

Dari uraian sebelumnya, kita mengetahui perbedaan antara al-Baqillani dan al-Qadhi 'Abd al-Jabbar dimana Abd al-Jabbar merinci *dalalah* akal menjadi dua bagian, dan ia menjadikan *syara'* terkandung di dalam *dalalah* kebahasaan, dua hal yang dipisahkan oleh al-Baqillani. Dengan demikian, tiga pembagian dalil dari al-Qadhi 'Abd al-Jabbar yang telah disebutkan sebelumnya pada dasarnya berpulang kepada dua hal; *pertama*, dalil '*aqliy*' yang terdiri dari dalil yang menunjukkan dua dalil pertama (tauhid dan keadilan Tuhan), dan *kedua*, *dalil syar'i* yang menunjukkan syari'at dan kenabian. Pembagian ini, sebenarnya berasal dari kesukaan mereka untuk menegakkan *syara'* berdasarkan asas rasionalitas.⁴¹

Hal ini pernah ditegaskan 'Abd Al-Jabbar dalam tulisannya,

"Perhatikanlah bahwa dalil-dalil itu terbagi menjadi dua. *Pertama*, dalil yang mengarah pada sesuatu yang membuktikan keberadaan. Dalil tersebut, dalam bentuknya yang lebih spesifik, tidak ada kaitannya antara dalil tersebut dan keinginan atau kondisi pelaku. Misalnya, beberapa fenomena yang berlaku bagi materi sebagai bukti tentang keberadaannya yang baru dan keterciptaannya. Contoh lain, adanya perbuatan sebagai bukti bahwa pelakunya memiliki kekuatan, sedangkan keberadaan perbuatan sebagai sesuatu yang dapat dimengerti menunjukkan bahwa pelakunya merupakan Zat yang memiliki pengetahuan. *Kedua*, dalil yang mengarah pada sesuatu yang menjadi tujuannya. Keberadaan dalil ini terkait erat dengan keinginan dan kondisi pelakunya (dalam konteks syariat, pelaku adalah Tuhan). Misalnya, petunjuk ucapan yang mengarah pada sesuatu yang dimaksud. Hal ini disebabkan informasi diucapkan untuk memberitahukan sesuatu yang diinformasikan menurut apa yang dimaksud, bukan menurut bentuk atau sifat informasi itu sendiri."⁴²

Dengan demikian, sebuah ungkapan sangat berkait erat keinginan dan kondisi pelakunya. Artinya, ungkapan tidak akan berlaku sebagai petunjuk (data yang mengarah) sebelum mengetahui maksud dan kecenderungan si pengungkapnya. Sedangkan, untuk mengetahui kecenderungan dan maksud syariat, terlebih dahulu harus mengetahui konsep tauhid dan keadilan Tuhan. Mengetahui konsep tauhid dan keadilan Tuhan sekaligus merupakan syarat pertama untuk memahami

⁴⁰ Nashr Hamid Abu Zayd, *Menalar Firman Tuhan...*, h. 108-109.

⁴¹ Nashr Hamid Abu Zayd, *Hermeneutika Inklusif: Mengatasi Problematika Bacaan dan Cara-Cara Penaklukan atas Diskursus Keagamaan*, diterjemahkan oleh Muhammad Mansur, dkk dari judul *Isykaliyyât Al-Qur'an wa 'Aliyah al-Ta'wil*, Jakarta: International Center for Islam and Pluralism (ICIP), 2004, h. 87.

⁴² Al-Qadhî Abu al-Hasan 'Abd al-Jabbâr, *Syarh Ushul al-Khamsah*, h. 66

petunjuk syariat. Adapun syarat keduanya adalah kesepahaman makna. (*al-muwâdha'ah*).⁴³ Dengan demikian, untuk memahami dalalah *syara'* yang datang dari Al-Qur'an (sebagai teks wahyu), Mu'tazilah mengajukan dua syarat; *pertama*, *al-qashd* (maksud, tujuan), dan *kedua*, *muwadha'ah* (analogi kata). Sementara itu, al-Baqillani dari kalangan ulama Asy'ariyyah hanya mensyaratkan *muwadha'ah* saja, dan ini sejalan dengan pandangan mereka bahwa *kalam* adalah *qadîm*. Dan oleh karena *qadîm*, kita tidak lain hanya diperintah untuk menurutinya saja.

Pandangan kelompok Asy'ariyyah bahwa *kalam* Allah adalah sifat bagi Zat-Nya yang kekal dan akan terus-menerus bersifat demikian, bahwa Allah menyabdakan firman-Nya sebagai Zat-Nya dengan sendirinya menghasilkan pandangan bahwa akar *muwadha'ah* (asal-usul bahasa) adalah ketetapan (*tauqîf*) dari Allah karena Al-Qur'an adalah *kalâm* Allah yang *qadîm* (tak bermula). Sedangkan Mu'tazilah mengatakan sebaliknya, yang mana hal tersebut selaras dengan pandangan mereka bahwa *kalâm* adalah sifat perbuatan.⁴⁴

Berikut akan kita bahas mengenai polemik ini:

1. Teori Asal-Usul Bahasa dan Kaitannya dengan *Muwadha'ah*

Al-Quran menetapkan bahwa Allah-lah yang mengajarkan nama-nama kepada Adam. Firman Allah SWT:

وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ۝۰۰۰

“Dan Dia (Allah) ajarkan kepada Adam nama-nama (benda) semuanya, ...” (QS Al-Baqarah [2]: 31).

Oleh karena itu, mereka memandang bahwa bahasa merupakan ketetapan Allah berdasarkan ayat ini. Sedangkan, mereka yang mengatakan bahwa bahasa merupakan istilah yang diciptakan manusia terjerembab dalam kebingungan dan berusaha melakukan interpretasi terhadap ayat di atas sebagai jalan keluarnya. Mayoritas kalangan Mu'tazilah mengalami posisi sulit saat berhadapan dengan ayat tersebut di atas. Bersandar pada ayat u Abu 'Ali Al-Jubba'i mengatakan bahwa bahasa pada asalnya adalah ketetapan Allah. Cara seperti ini cukup memuaskan hatinya karena dia menempatkan aspek kebingungan menjadi dorongan yang meyakinkan untuk melakukan upaya telaah -sebagai pijakan awal bagi pembebanan (*taklif*). Dengan demikian, sebelum *taklif* dibebankan oleh Allah, terlebih dahulu harus ada ketetapan (*tauqif*) dari-Nya dalam penggunaan bahasa agar

⁴³ Nashr Hamid Abu Zayd, *Menalar Firman Tuhan...*, h. 108.

⁴⁴ Nashr Hamid Abu Zayd, *Menalar Firman Tuhan...*, h. 111.

penelaahan yang dilakukan mukalaf dapat berjalan dengan benar. Dalam konteks ini, kerasulan dapat kita pahami semestinya.

Abu Hasyim menolak pandangan ayahnya seputar masalah ini. Dalam uraiannya, Abu Hasyim terlihat membantah pandangan ayahnya menyangkut perintah kerasulan serta masalah wahyu-yang menurut ayahnya-masuk dalam kategori ketetapan Allah. Abu Hasyim menuliskan,

"Ketetapan Allah (*tauqif*) dalam mengajarkan nama-nama kepada Adam tidak dapat dibenarkan. (Selanjutnya, melalui interpretasi, dia tandaskan) Pengajaran Allah kepada Adam tentang nama-nama tidak dapat dibenarkan selain bahwa Adam telah mengetahui sebelumnya secara logika bahasa-melalui bahasa malaikat. Setelah itu, terjadilah pembicaraan (antara Allah dan Adam) dengan bahasa yang telah dipahami oleh Adam. Oleh karena itu, Adam dapat memahami apa yang diajarkan padanya."⁴⁵

Di sini, Abu Hasyim tampaknya lupa bahwa dia tengah mengembalikan proses *muwadha'ah* (analogi makna) kepada malaikat yang tidak lain adalah makhluk Allah, dan di sisi lain dia menafikan pengaruh kemampuan Adam dalam proses *muwadha'ah*. Kenyataan penting yang tidak ditangkap oleh Abu Hasyim bahwa rangkaian ayat tersebut menjelaskan keutamaan Adam atas malaikat serta pilihan Allah kepada manusia (Adam) sebagai khalifah di muka bumi. Untuk mendukung kepentingan yang sedemikian besar, Allah membekali berbagai sarana dan kemampuan pada diri Adam, seperti pengajaran nama-nama yang malaikat sendiri-dalam ayat tersebut tidak menge-tahuinya. Dengan ilmu yang diajarkan Allah, Adam memiliki kelebihan daripada malaikat.⁴⁶

Menurut kalangan Mu'tazilah, pemikiran bahwa bahasa muncul dari kesepakatan peristilahan manusia (konvensi sosial) merupakan dasar untuk menafikan keserupaan Allah dengan manusia, tepatnya dari sisi keterkaitannya dengan masalah *kalam* (teks wahyu). Analogi makna memerlukan indikasi materi (konkret). Artinya bahwa jika dua orang melangsungkan proses pemaknaan (*muwadha'ah*) terhadap sesuatu, hal itu mengharuskan salah satu dari mereka menunjuk pada sesuatu dan menyebutnya dengan sebuah nama secara berulang-ulang. Contoh seperti ini dapat kita lihat pada seorang bocah yang sedang berkembang: ketika akan mempelajari bahasa orangtuanya, dia mengulang-ulang petunjuk-petunjuk yang diberikan kedua orangtuanya.⁴⁷

Petunjuk materiil (konkret) ini-yang merupakan bagian dari proses pemaknaan-tidak mungkin berasal dari Allah karena dia bukan

⁴⁵ Al-Qadhî Abu al-Hasan 'Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî ...*, jilid XV, h. 106.

⁴⁶ Nashr Hamid Abu Zayd, *Menalar Firman Tuhan...*, h. 112.

⁴⁷ Al-Qadhî Abu al-Hasan 'Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî ...*, jilid XV, h. 106.

jasad atau materi. Pandangan seperti inilah yang dikemukakan, baik oleh Ibn Jinni maupun Al-Qadhi 'Abd Al-Jabbar. Menurut Ibn Jinni,

"Tidak boleh dikatakan bahwa Allah yang *qadim* (tak bermula) meletakkan makna sesuatu (*muwadha'ah*) kepada salah satu hamba-Nya. Telah jelas bahwa peletakan makna tersebut harus diiringi dengan pemberian petunjuk-secara indriawi melalui anggota tubuh kepada objek yang dituju, sementara Allah Swt tidak dapat digambarkan sebagai Zat yang memiliki anggota tubuh. Oleh karena itu, pengajaran dari Allah dapat dibenarkan, tetapi tidak dimulai dengan peletakan makna terhadap bahasa itu sendiri."⁴⁸

Sedangkan Al-Qadhi menulis,

"Langkah pertama melangsungkan proses peletakan makna (*muwâdha'ah*) adalah memberikan petunjuk khusus terhadap objek yang akan disebut. Oleh karena itu, kami memperbolehkan pengajaran bahasa dari Allah Swt setelah ada peletakan makna terhadap bahasa tersebut. Namun, kami tidak memperbolehkan hal itu dimulai dari peletakan makna itu sendiri karena hal ini memerlukan petunjuk yang tidak mungkin datang dari Allah".⁴⁹

Sebagai penegasan konsep tauhid mereka, kalangan Mu'tazilah pada akhirnya sampai pada kesimpulan bahwa kesepahaman makna (*muwadha'ah*) harus ada sebelum Allah mengucapkan kalam sehingga kalam Allah akan dapat membawa manfaat. Namun, tidak dapat dikatakan bahwa Allah memulainya dari *muwadha'ah* itu sendiri. Hal itu, sebagaimana telah dijelaskan, akan mengharuskan proses penunjukkan indrawi yang tidak mungkin bagi Allah. Jika proses kesepahaman makna dalam bahasa telah terjadi antara manusia- dalam pandangan Mu'tazilah- maka Allah dapat memulai dan peletakan makna tersebut dalam bahasa yang lain. Alasannya, peletakan makna yang kedua ini tidak memerlukan lagi petunjuk konkret karena mengucapkan bahasa yang telah diberikan maknanya tidak lagi memerlukan petunjuk konkret yang mustahil bagi Allah.⁵⁰

"Menjadi mungkin bagi Allah untuk memindahkan bahasa yang telah didefinisikan oleh manusia, misalnya Anda telah mengatakan ini dengan sebutan begini, maka katakanlah dengan sebutan begini. Yang telah Anda katakan seperti ini sebaiknya Anda katakan begini. Hal itu dapat dilakukan Allah sebagaimana manusia dapat melakukannya."⁵¹

Selain berkait erat dengan masalah tauhid, sesungguhnya pemikiran tentang analogi atau kesepahaman makna (*muwadha'ah*) berasal dari terminologi manusia yang juga erat kaitannya dengan masalah pengetahuan yang terbagi dalam dua kategori: pengetahuan niscaya (*dharuri*) dan pengetahuan yang diperoleh dengan upaya

⁴⁸ Abi al-Fath Utsmân ibn Jinnî, *Al-Khashaish li Ibn al-Jinnî*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2013, jilid I, h. 43.

⁴⁹ Al-Qadhî Abu al-Hasan 'Abd al-Jabbâr, *Al-Mughni ...*, jilid V, h. 164, jilid VII, h. 109.

⁵⁰ Nashr Hamid Abu Zayd, *Menalar Firman Tuhan...*, h. 114.

⁵¹ Abi al-Fath Utsmân ibn Jinnî, *Al-Khashaish ...*, jilid I, h. 43.

(*nazharî*) Pemberian petunjuk -yang notabene merupakan syarat *muwadha'ah*- dalam kaitannya dengan masalah pengetahuan berfungsi sebagai indikator (*qarînah*) pengetahuan keniscayaan. Dengan kata lain, ketika penamaan terkait dengan penunjukan tertentu, pada saat itu lahir pengetahuan keniscayaan yang menjelaskan bahwa objek yang ditunjuk merupakan sesuatu yang disebut dengan nama tersebut. Pengetahuan keniscayaan seperti ini merupakan hasil dan petunjuk indriawi yang -dalam pandangan Mu'tazilah- disebut sebagai pengetahuan indrawi. Jika kita katakan bahwa petunjuk indriawi tidak mungkin bagi Allah, maka di sisi lain kita tidak mungkin mengetahui secara pasti maksud Allah, sebagaimana kita dapat mengetahui maksud pembicara (manusia) yang biasanya menggabungkan petunjuk dengan ucapannya. "Tidak ada cara untuk mengetahui maksud Allah melalui ucapan-ucapan-Nya serta keterkaitan ucapan-Nya dengan objek tertentu." Kita tidak akan dapat mengetahui secara pasti maksud Allah Swt. karena mengetahuinya secara pasti dalam keadaan *taklif* adalah hal yang tidak mungkin, sebagaimana kita tidak dapat mengetahui Zat-Nya secara pasti dalam keadaan *taklif* juga.⁵²

Tidak hanya manusia yang tidak mungkin mengetahui maksud Allah secara pasti, tetapi malaikat pun tidak akan sanggup melampaui hal itu. Pasalnya, pengetahuan tentang hal itu sendiri merupakan sesuatu yang dibebankan (*taklif*) dan tidak memiliki kondisi apa pun untuk bisa diketahui secara pasti-sebelum dijadikan sebagai *taklif*.⁵³ Dengan demikian, baik malaikat maupun manusia, tidak akan sanggup mengetahuinya secara pasti, tetapi harus menempuh cara pembuktian. Oleh karena itu, pengetahuan tentang hal itu masuk dalam kategori pengetahuan nalar, bukan pengetahuan keniscayaan. Keterangan ini semakin jelas menafikan persepsi bahwa Allah memulai bahasa dengan kesepahaman makna (*muwadha'ah*), baik terhadap manusia maupun malaikat. Pasalnya, untuk memulai dengan *muwadha'ah* harus ada petunjuk indriawi yang mengarah pada pengetahuan keniscayaan tentang maksud pembicara dan pemberi petunjuk. Kedua hal tersebut mustahil bagi Allah karena akan meracuni dasar pijakan rasionalitas (*taklif 'aqli*) yang merupakan dasar pemikiran Mu'tazilah. Atau lebih tepatnya, hal itu akan mengarah pada penyerupaan Allah dengan jasad atau materi yang sangat ditentang oleh kalangan rasionalis Mu'tazilah.

Jika persoalan seputar kesepahaman makna (*muwâdha'ah*) dan makna bahasa berdasarkan istilah manusia (*istilâhî*) dianggap sebagai

⁵² Al-Qadhî Abu al-Hasan 'Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî* ..., jilid V, h. 163-164, jilid XV, h. 162.

⁵³ Al-Qadhî Abu al-Hasan 'Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî* ..., jilid V, h. 267.

persoalan penting dalam pemikiran Mu'tazilah -kaitannya dengan masalah tauhid di satu sisi serta pengetahuan rasional tentang Zat Allah di sisi lain- tidak heran jika Al-Qadhi 'Abd Al-Jabbar, berbeda dengan Al-Baqillani, menempatkan "tujuan" sebagai syarat bagi kalam *syar'i* (teks wahyu). Jika seorang pembicara di hadapan kita dapat kita pahami maksudnya secara pasti -melalui indikator yang menyertai ucapannya- tidak demikian halnya dengan Allah. Allah bukanlah pembicara yang muncul di hadapan kita, juga bukan Zat yang boleh kita gambarkan dapat memberikan pesan seperti manusia. Telah kami katakan bahwa persoalan ini bukan sekadar persoalan biasa dalam pemikiran Mu'tazilah. Hampir semua pemikir Mu'tazilah menguras tenaga dan waktu untuk membahas asal mula bahasa dengan berpijak pada ayat pengajaran Allah terhadap Adam (QS Al-Baqarah (2): 31), Kita telah melihat Abu 'Ali Al-Jubba'i yang menerima pandangan bahwa Allah menetapkan makna pada bahasa, sebagaimana kita lihat Abu Hasyim mengharuskan interpretasi terhadap ayat tersebut. Sedangkan Al-Qadhi 'Abd Al-Jabbar adalah sosok yang menggabungkan berbagai argumentasi dalam persoalan tersebut.⁵⁴

Dia berpendapat,

“Tidak dapat dibenarkan jika Allah mengajarkan manusia mukalaf nama-nama seluruhnya karena hal itu mengharuskan adanya peletakan makna (*muwadha'ah*) terhadap bahasa yang dapat digunakan untuk memahami seluruh istilah. Jika tidak ada *muwadha'ah* yang mendahului pengajaran tersebut, pengajaran itu tidak sah. Peralpnya, untuk mengetahui istilah nama-nama, harus memahami maksudnya terlebih dahulu. Sedangkan orang yang mengetahui Zat Allah dengan penalaran, tidak mungkin mengetahui maksud-Nya secara pasti (tanpa penalaran). Sekiranya Adam telah mengetahui satu bahasa (penyebutan), dapat dibenarkan Allah mengajarnya dengan pengucapan tersebut untuk mengetahui semua nama-nama. Dengan demikian, dapat dipasti bahwa Adam telah mengetahui salah satu bahasa melalui kesepahaman analogi kata (*muwadha'ah*) dari malaikat. Setelah itu, Allah mengajarnya berbagai nama dalam bahasa berdasarkan bahasa yang telah diketahui Adam sebelumnya.”⁵⁵

Dari sini, dapat kami katakan jika ayat tadi mengatakan bahwa Allah telah mengajari Adam semua nama-nama, upaya interpretatif terhadap ayat itu sudah cukup untuk memecahkan masalah seputar perdebatan ini. Interpretasi yang kami maksud adalah bagaimana memahami ayat tersebut melalui pendekatan nalar sehingga kebnarannya tidak bertentangan dengan informasi yang dimuat dalam ayat. Dalil logika yang menafikan pengajaran Allah kepada Adam karena Allah tidak mungkin melakukan *muwadha'ah*, adalah alasan yang cukup representatif untuk mengkhususkan makna umum di

⁵⁴ Nashr Hamid Abu Zayd, *Menalar Firman Tuhan...*, h. 115-116.

⁵⁵ Al-Qadhî Abu al-Hasan 'Abd al-Jabbâr, *Mutasyâbih Al-Qur'ân*, Kairo: Dâr al-Turâts, 1969, h. 83-84.

kalimat *kulla* (semua). Jika dikatakan bahwa kata *kulla* mengarah pada makna umum yang berarti seluruhnya, sedangkan dalam rangkaian ayat tersebut tidak terdapat kata pengecualian yang dapat mengkhususkan makna umum tersebut, penalaran rasio sebagai dalil '*aqli* akan berfungsi sebagai pengkhusus makna umum tersebut.⁵⁶

Andaikata alasan rasional dapat diterima sebagai pengkhusus makna umum sudah pasti Adam telah mengetahui satu bahasa, entah melalui *muwadha'ah* dengan malaikat atau tanpa *muwadha'ah* dan mengikuti bahasa malaikat secara langsung. Setelah itu, barulah Allah mengajarnya semua nama-nama dengan bahasa lain, tetapi tidak lepas dari pengetahuan Adam sebelumnya. Selanjutnya, kami katakan bahwa paparan tekstual ayat tersebut menghendaki makna bahwa apa yang telah diajarkan Allah adalah nama-nama yang telah didahului dengan proses *muwadha'ah* (kesepahaman makna), dan karena itulah disebut sebagai "nama-nama" (sebutan). Tidak ada sesuatu pun yang dapat disebut dengan nama tertentu sebelum ada proses pemahaman makna yang mendahuluinya. Jika tidak, penamaan sesuatu tersebut hanya sekadar maksud yang belum terungkap. Selama maksud yang menghendaki penamaan sesuatu belum diungkapkan, sesuatu tersebut tidak dapat disebut atau dinamakan.⁵⁷

Setelah mendapatkan kesimpulan seperti di atas, kita akan sedikit mengembangkan pembahasannya dari perspektif yang lebih luas, yakni dari segi tinjauan seluruh pendapat yang berkaitan dengan asal-usul bahasa, dan sekaligus signifikansi ayat yang menjadi landasan pembahasan di sini, yakni ayat Qs. Al-Baqarah[2]: 31.

Kalangan Asy'ariyyah dan Ahl Al-Sunnah memiliki pandangan yang berbeda dengan Mu'tazilah seputar masalah bahasa. Perbedaan tersebut berawal dari konsep tentang Al-Quran sebagai makhluk di satu sisi, dan perbedaan mereka menyangkut masalah pengetahuan, di sisi lain. Abu Hasan Al-Asy'ari berpendapat bahwa Al-Quran bukan makhluk. Beliau juga mengedepankan teks wahyu daripada akal. Sebagaimana disampaikan Al-Baqillani, Al-Asy'ari pernah mengatakan bahwa logika dan analogi tidak memiliki akses untuk memastikan kebenaran pengetahuannya, tetapi pengetahuan yang sebenarnya hanya datang dari karunia Allah.⁵⁸ Jika orang pertama yang menggagas asal-usul bahasa dari konvensi terminologis manusia adalah Abu Hasyim, maka penggagas asal muasal bahasa dari ketetapan Allah, di luar kalangan Mu'tazilah, adalah Abu Hasan Al-Asy'ari. Sedangkan keduanya adalah sama-sama pernah mengenyam pendidikan dari Abu 'Ali Al-Jubba'i. Abu Hasyim adalah putra sekaligus muridnya, sedangkan Abu Hasan Al-Asy'ari adalah anak didiknya. Dengan mengutip pendapat Fakhr Al-Razi, Imam Al-Suyuthi menegaskan titik terang perbedaan tentang asal muasal bahasa.

⁵⁶ Nashr Hamid Abu Zayd, *Menalar Firman Tuhan...*, h. 116.

⁵⁷ Al-Qadhî Abu al-Hasan 'Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî ...*, jilid VII, h. 169.

⁵⁸ Abû Bakar al-Bâqillânî, *Al-Inshâf ...*, h. 36.

"Kata-kata adakalanya menunjukkan makna dengan sendirinya, adakalanya Allah yang menciptakan maknanya, adakalanya manusia yang membuat kesepakatan maknanya; dan adakalanya sebagian diciptakan Allah dan sebagian lain atas kesepakatan manusia. Yang *pertama* adalah pendapat Ibad ibn Sulaiman, *kedua* pendapat Al-Asy'ari dan Ibn Faurak; dan *ketiga* pendapat Abu Hasyim Adapun pendapat *keempat* yang menyatakan pada mulanya kata-kata dibuat manusia dan kemudian disempurnakan oleh Allah adalah pendapat yang mayoritas. Sedangkan Abu Ishaq Al-Asfarayini berpendapat bahwa kata-kata diciptakan oleh Allah dan disempurnakan oleh manusia."⁵⁹

Mereka yang mengatakan bahwa bahasa bermula dari ketetapan Allah melandaskan alasannya pada ayat ke-31 Surah Al-Baqarah dengan segenap interpretasi yang ada sejak masa Ibn 'Abbas.⁶⁰ Sedangkan mereka yang mengedepankan argumentasi rasional tidak bisa menghindari dari sanggahan Ibn Faris yang mengatakan bahwa sekiranya bahasa bermula dari peristilahan yang dibuat (dan disepakati) manusia, hal itu dapat kita telusuri melalui syair-syair para pujangga kontemporer atau melalui bahasa yang digunakan oleh kita sekarang. Adapun argumentasi yang mengatakan bahwa bahasa bermula dari ketetapan Allah merupakan kesepakatan ulama yang membolehkan kita berpegang pada bahasa suatu kaum -baik dalam hal-hal yang mereka perselisihkan maupun dalam hal-hal yang mereka sepakati. Konsensus (*ijma'*) ulama tersebut juga memperbolehkan mereka berpegang pada syair-syair yang berlaku di kalangan mereka. Namun, jika bahasa adalah kesepakatan terminologis yang dibuat manusia, mereka yang berpegang pada diri mereka sendiri tidak akan lebih baik daripada kita yang berpegang pada diri kita sendiri, sekiranya kita membuat istilah-istilah untuk bahasa kita sekarang.⁶¹

Namun, selama dalil yang mengatakan bahwa bahasa berasal dari ketetapan Allah-ini hanya mengambil bukti dari bahasa orang-orang lama, bukan termasuk orang-orang sekarang, pendapat tersebut akan mengarah pada kesimpulan yang menolak perkembangan bahasa. Ibn Faris sendiri terlihat percaya pada kesimpulan ini, meskipun dia tidak mengingkari adanya perubahan-perubahan dan pembaruan dalam perkembangan bahasa. Ibn Faris kemudian membatasi perkembangan bahasa hanya sampai pada masa Rasulullah Saw. Menurutnya, pada masa itu perkembangan bahasa telah sampai pada puncak dan kesempurnaan bentuknya. Ini artinya bahwa penetapan Allah terhadap

⁵⁹ Jalâl al-Dîn al-Suyûthî, *Al-Muzhîr fî 'Ulûm al-Lughâh wa Anwâihâ*, Kairo: Dâr al-Hadîts, 2010, jilid I, h. 16.

⁶⁰ Abî Ja'far Muhammad bin Jarîr al-Thabarî, *Jami' al-Bayân 'an Ta'wîl al-Qur'ân*, Kairo: Dâr al-Ma'arif, 1971, h. 170-171.

⁶¹ Abî al-Husain Ahmad ibn Fâris ibn Zakariyâ al-Qazwinî al-Râzî, *Al-Shahîbî fî Fiqh al-Lughah al-'Arabiyyah, wa Masâlihâ wa Sunan al-'Arab fî Kalâmihâ*, Beirut: Maktabah al-Ma'arif, 1993, h. 33.

bahasa manusia tidak terjadi dalam sekali masa, bertahap sejak masa Adam as., para nabi, hingga pada Muhammad Saw. Kepada Muhammad, Allah menganugerahinya wahyu yang belum pernah dianugerahkan pada seorang pun sebelumnya sebagai penyempurnaan bahasa yang telah diserap Muhammad dengan sangat baik. Setelah itu, Bahasa ini menjadi tetap dan kita tidak mengetahui satu bahasa pun lahir sesudahnya.⁶²

Demikianlah akhir penjelasan Ibn Faris yang mengaitkan bahasa dengan masalah kerasulan. Kesimpulan tersebut sama persis dengan penjelasan Abu ‘Ali al-Jubba’i yang mengatakan bahwa Bahasa berkembang selama misi kerasulan dan turunnya syari’at dari Allah. Ketika bahasa berperan sebagai sarana untuk memahaminya, dengan sendirinya bahasa merupakan ketetapan dari Allah yang diajarkan kepada hamba-hambanya untuk memahami apa yang Dia turunkan.⁶³

2. “Maksud” (*al-qashd*) sebagai Syarat Petunjuk Tekstual

Jika istilah *al-muwadha’ah* dalam pandangan ‘Abd al-Jabbar mengacu kepada relasi penanda (*dalîl/signifier*) dan petanda (*madlûl/signified*) dalam kerangka kosakata kebahasaan, maka *al-qashd* (maksud) didefinisikan sebagai relasi antara penanda dan petanda dalam perspektif struktur kalimat.⁶⁴

“Maksud” sebagai syarat lain yang datang dari Mu’tazilah untuk memahami *kalâm* ini tidak lain sebenarnya berlandaskan pada salah satu sendi pemikiran Mu’tazilah yang sangat vital, yaitu masalah keabsahan menganalogikan sesuatu yang tidak dapat dipersepsi (bahasa Tuhan) dengan sesuatu yang dapat dipersepsi (bahasa manusia). Analogi tersebut menyimpulkan bahwa *kalâm* Allah (*ghaib*) tergolong dalam kategori kalam yang dapat dipahami sebagaimana di alam nyata (*zhahir*) dalam bentuk kumpulan huruf-huruf tertentu dan suara yang tersusun.⁶⁵ Faktor yang membedakan antara kalam di alam gaib dan di alam nyata adalah kebutuhan kita akan struktur tertentu sebagai perangkatnya saat melangsungkan kalam di alam nyata. Sementara Allah di alam gaib tidak memerlukan struktur kata sebagai perangkat untuk melangsungkan ucapan. Hal itu karena Allah

33. ⁶² Abî al-Husain Ahmad ibn Fâris ibn Zakariyâ al-Qazwinî al-Râzî, *Al-Shahîbî...*, h.

⁶³ Nashr Hamid Abu Zayd, *Menalar Firman Tuhan...*, h. 119.

⁶⁴ Nashr Hamid Abu Zayd, *Hermeneutika Inklusif...*, h. 86.

⁶⁵ Al-Qadhî Abu al-Hasan ‘Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî ...*, jilid VII, h. 3. Meskipun dalam konteks ini Abu ‘Ali al-Jubba’i berpendapat bahwa *al-kalâm* adalah kumpulan beberapa huruf bukan suara. Lihat polemik ini pada h. 31.

Mahakuasa dengan Zat-Nya sendiri, tidak membutuhkan perangkat dan tidak pula memerlukan sebab apa pun.⁶⁶

Sampai di sini Al-Qadhi 'Abd Al-Jabbar menyimpulkan bahwa kalam Allah adalah suatu pemaparan yang diciptakan Allah dalam benda-benda berupa petunjuk atau pesan yang dapat didengar serta dipahami. Selanjutnya, malaikat menyampaikannya kepada para nabi sebagaimana yang diperintahkan Allah. *Kalâm* Allah yang disampaikan oleh malaikat itu dapat berupa perintah, larangan, anjuran, dan segala macam informasi-sebagaimana yang kita kenal di alam nyata.⁶⁷ Melalui penjelasan Al-Qadhi 'Abd Al-Jabbar ini, Mu'tazilah sampai pada kesimpulan bahwa kalam Allah adalah *hâdits* (baru), bukan *qadîm* (tak bermula) sebagaimana pandangan kalangan Asy'arivvah

Meskipun berbeda dalam memandang permasalahan tersebut pada dasarnya kedua aliran besar ini sama-sama memiliki tujuan yang sama, yaitu mengesakan Allah serta menyucikan-Nya dari segi kenistaan. Ada sebagian orang memahami bahwa pandang Mu'tazilah yang menafikan *kalam* Allah sebagai sesuatu yang azali mengarah pada kemungkinan munculnya sesuatu yang mencerminkan keadaan bertolak belakang. Artinya, jika kalam Allah adalah sesuatu yang *hadits*, ada kemungkinan Allah juga dapat disifati dengan sifat bisu, sebab keduanya sebagai sesuatu yang baru (bukan *qadîm*) sama-sama berpeluang untuk terjadi. Padahal, "bisu" adalah sifat yang tidak mungkin terdapat pada Allah sebagai Zat yang Mahasempurna Dengan demikian, tidak mungkin *kalam* Allah adalah *hâdits*.

Abu Zayd berpendapat bahwa bantahan semacam ini tidak pernah terlintas dalam benak pikiran kaum Mu'tazilah sebab mereka memandang kalam sebagai sifat perbuatan, bukan sifat zat.⁶⁸ Di samping mengungkapkan bantahan ini dalam penjelasannya, pada saat yang sama Al-Asy'ari sanggup mempertegas pandangannya bahwa *kalâm* Allah adalah sesuatu yang azali.⁶⁹ Namun, Ibn Matwiyah, salah seorang pengikut Al-Qadhi 'Abd Al-Jabbar, tidak tinggal diam menanggapi bantahan yang dialamatkan kepada kalangan Mu'tazilah. Menurutnya, antara bisu dan kesanggupan mengucap tidak terdapat pertentangan. Hal ini disebabkan bisu adalah kerusakan yang berkaitan dengan saraf bicara, sementara Allah-sebagaimana dijelaskan Mu'tazilah bukanlah Zat yang berbicara dengan alat atau sarana apa

⁶⁶ Al-Qadhî Abu al-Hasan 'Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî* ..., jilid VII, h. 40-41.

⁶⁷ Al-Qadhî Abu al-Hasan 'Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî* ..., jilid VII, h. 3.

⁶⁸ Nashr Hamid Abu Zayd, *Menalar Firman Tuhan...*, h. 121-122.

⁶⁹ Abî al-Hasan 'Ali bin Abî Bisyr al-Asy'ari, *Al-Ibânah fî Ushûl al-Diyânah*, h. 33.

pun, melainkan cukup dengan keberadaan-Nya sebagai Zat Yang Mahakuasa atas segala sesuatu.⁷⁰

Ketika definisi *kalam* yang diajukan Mu'tazilah adalah suara yang teratur yang membawa pemahaman serta merupakan sesuatu yang baru, dengan sendirinya hal itu mengundang reaksi kaum Asy'ariyyah untuk melayangkan sanggahan terhadap pandangan mereka, tepatnya berkaitan dengan keharusan *kalam* sebagai sesuatu yang baru, hingga pada masalah penciptaan Al-Quran. Al-Baqillani tergolong sebagai orang pertama yang menyanggah pendapat kaum Mu'tazilah tersebut. Menurutnya, kalam yang hakiki adalah makna yang tersimpan dalam benak, tetapi ada tanda-tanda yang sengaja dikhususkan baginya.⁷¹

Jika demikian yang dikatakan Al-Baqillani, lantas bagaimana dia membedakan antara ucapan, tulisan, sandi, dan yang lain? Tampak bahwa pada posisi ini Al-Baqillani tidak membedakan hal-hal tersebut. Dia sendiri dengan tegas tidak sekadar membatasi kalam pada tataran kalam Allah, bahkan dia memasukkan semua jenis kalam dalam makna yang didefinisikannya, termasuk kalam manusia.⁷²

Dia menegaskan,

"Sesungguhnya hakikat kalam, baik kalam Allah maupun manusia, adalah makna yang tersimpan dalam benak. Namun, ada beberapa tanda yang sengaja dikhususkan bagi kita untuk menunjukkan makna tersebut. Adakalanya melalui suara dan rangkaian huruf yang terucap, dan adakalanya melalui rangkaian huruf yang teratur dalam bentuk tulisan. Faktor yang membedakan kalam Allah dari kalam manusia adalah titik eksistensi kedua kalam tersebut: kalâm manusia merupakan makhluk sebagaimana keberadaan manusia, sementara kalâm Allah bukanlah makhluk sebagaimana Zat-Nya sendiri."⁷³

Pandangan Asy'ariyyah yang menyatukan makna tersimpan dalam *kalâm*, menyatukan petunjuk suara dengan petunjuk-petunjuk lainnya, dan tidak membedakan *kalâm* manusia dengan *kalam* Allah selain dari sisi kebaruan (*hudûts*) dan ketakbermulaan (*qadîm*) ialah pernyataan yang mengundang sekian banyak sanggahan dari kalangan Mutazilah. Di antara sanggahan yang ditujukan kepada mereka bahwa pemikiran seperti itu mengharuskan mereka untuk menyebut orang bisu sekalipun sebagai orang yang bicara karena dalam dirinya terdapat sekian banyak makna tersimpan. Demikian juga mengharuskan mereka menyebut orang yang memberi petunjuk kepada orang lain melalui isyarat tanpa suara sebagai orang yang berkata. Bahkan, semua orang

⁷⁰ Ibn Matwiyah, *al-Tadzkarah*, h. 340, dalam Nashr Hamid Abu Zayd, *Menalar Firman Tuhan...*, h. 122.

⁷¹ Abû Bakar al-Bâqillânî, *Al-Inshâf...*, h.94.

⁷² Nashr Hamid Abu Zayd, *Menalar Firman Tuhan...*, h. 123.

⁷³ Abû Bakar al-Bâqillânî, *Al-Inshâf...*, h.95.

yang diam dapat disebut sebagai orang yang bicara karena dalam benak mereka tidak lepas dari lintasan pemikiran yang memiliki makna. Mu'tazilah memang tidak mengingkari adanya makna yang tersimpan dalam benak manusia, hanya saja mereka tidak mengatakan makna tersebut sebagai kalam. Bagi mereka, makna tersebut tidak lebih dari sekadar makna.⁷⁴

Namun, perbedaan tersebut terlihat lebih sebagai perbedaan ungkapan. Pasalnya, baik Mu'tazilah maupun Asy'ariyyah, terutama al-Baqillani, sama-sama menganggap bahwa *kalâm* adalah sarana yang menunjukkan makna yang tersimpan dalam hati. Bedanya, jika Mu'tazilah memisahkan antara makna dan kalam sebagai penunjuknya, lain halnya dengan al-Baqillani yang menyatukan antara kalam dan makna tersimpan itu sendiri.⁷⁵ Berdasarkan hal ini, tersirat hal lain dalam konteks antara nama (*ism*) dengan objek yang dinamainya (*musamma'*) di mana kedua belah pihak memiliki perbedaan pendapat. Mu'tazilah, dalam konteks ini berargumentasi bahwa nama dan objeknya adalah dua hal yang berbeda, sementara Asy'ariyyah, tidak membedakan antara keduanya. Bagi Asy'ariyyah, nama suatu benda adalah benda itu sendiri, sedangkan nama yang menunjukkan keberadaan benda itu adalah sebatas metafora (*majâz*).⁷⁶

Dari sekian banyak ulasan tafsir para ulama terdahulu, Abu Zayd mengatakan bahwa ia hanya sedikit menemui jejak perbedaan dalam hal ini. Al-Thabari (w. 310 H)- yang lebih cenderung pada Mu'tazilah-membedakan antara nama dan objeknya. Dia mengajukan sanggahan kepada Abu 'Ubaidah Mu'ammâr Ibn Al-Mutsanna ketika menjelaskan kedudukan nama Allah pada kata bismallah. Menurut Al-Thabari, jika ucapan salam adalah salam itu sendiri, sebagaimana yang dikatakan oleh Abu Ubaidah, dapat dibenarkan jika saya mengatakan, "Saya melihat nama Zaid" atau "Saya makan nama makanan"⁷⁷

Sebagai reaksi atas pendapat Al-Thabari, Al-Jahizh berkata,

"Tidak dapat dibenarkan jika Allah mengajari nama-nama pada Adam dengan mengabaikan maknanya atau mengajarnya beberapa petunjuk tanpa disertai sesuatu yang menjadi objek petunjuk. Nama (baca: teks) tanpa makna adalah hampa seperti botol yang kosong. Dalam hal ini, nama-nama sejajar dengan jasad atau badan, sedangkan makna-maknanya sejajar dengan ruh. Kata yang menunjukkan sebuah makna adalah badan, sementara makna yang bersemayam di balik nama-nama adalah ruh. Sekiranya Allah memberi Adam nama-nama tanpa makna, hal itu sebagaimana orang yang menghibahkan sesuatu yang tidak dapat dinikmati atau tidak bermanfaat. Suatu kata tidak dapat

⁷⁴ Al-Qadhî Abu al-Hasan 'Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî* ..., jilid VII, h. 17-18.

⁷⁵ Nashr Hamid Abu Zayd, *Menalar Firman Tuhan*..., h. 123-124.

⁷⁶ Abû Bakar al-Bâqillânî, *Al-Inshâf*..., h.5

⁷⁷ Abî Ja'far Muhammad bin Jarîr al-Thabarî, *Jami' al-Bayân*..., h. 484.

dikatakan sebagai nama jika ia tidak mengandung makna. Sesuatu makna adakalanya tidak bernama, tetapi tidak ada nama yang tidak bermakna."⁷⁸

Penjelasan di atas, jika dicermati, dapat membuka dua persoalan: *pertama*, suatu nama haruslah mengandung makna tertentu, jika tidak, hal itu berarti sia-sia. Dengan demikian, pengajaran Allah kepada Adam tentang nama-nama tidak bisa dihindarkan untuk meliputi nama-nama yang mengandung makna-makna tertentu. Dari sini dapat kita simpulkan bahwa hubungan antara nama dan objeknya adalah sesuatu yang-dalam istilah Al-Jahizh-disebut sebagai "makna". *Kedua*, dari penjelasan di atas dapat kita lihat adanya pemisahan yang jelas antara nama dan makna. Meskipun nama disejajarkan dengan jasad, sementara makna disejajarkan dengan ruh, pada dasarnya yang demikian itu mencerminkan keterkaitan yang sangat erat antara nama-nama dan makna-makna tertentu. Namun, bukan berarti kedua hal itu tidak dapat dipisahkan karena adakalanya makna-makna datang tanpa nama

Dalam interpretasinya terhadap ayat pengajaran di atas, Al-Qadhi 'Abd Al-Jabbar hampir selalu mengulang perkataannya. Hanya saja dia menggunakan istilah "maksud" yang dalam istilah Al-Jahizh disebut sebagai makna.⁷⁹

Al-Qadhi menuliskan,

"Tidak benar jika Allah mengajarkan nama-nama kepada Adam (*mukallaf*), karena untuk dapat memahami semua nama, harus melalui proses peletakan atau kesepahaman makna (*muwadha'ah*). Selama tidak didahului oleh proses *muwadha'ah*, maka tidak dibenarkan Allah mengajarkannya bersamaan dengan *taklif*. Hal ini disebabkan pengajaran nama-nama tersebut menghendaki kesertaan makna-maknanya. Orang yang mengetahui Allah melalui penalaran, tidak dengan sendirinya mengetahui maksud-maksud Allah."

Jika kita lihat Al-Qadhi mengaitkan persoalan kesepahaman makna (*muwadha'ah*), maksud, dan *taklif* di satu sisi, kemudian juga mengaitkan pengetahuan nalar dengan pengetahuan keniscayaan di sisi lain, sebenarnya hal ini tidak dapat diklaim sebagai keterangan yang bertentangan dengan apa yang diulas oleh Al-Jahizh. Sebab apa yang dikatakan oleh Al-Qadhi sebagai "maksud" tidak lain adalah "makna" dalam uraian Al-Jahizh. Hal itu ditegaskan oleh Al-Qadhi bahwa sesuatu dapat disebut dengan nama tertentu jika telah melalui proses kesepahaman makna (*muwadha'ah*). Sebutan nama menjadi valid karena adanya maksud.⁸⁰

⁷⁸ Abû 'Utsmân 'Amr ibn Bahr al-Kinanî al-Bashrî, *Rasâil al-Jâhidz*, Beirut: Maktabah Ali Abû Malham, 1964, jilid I, h. 83-84.

⁷⁹ Nashr Hamid Abu Zayd, *Menalar Firman Tuhan...*, h. 128-129.

⁸⁰ Al-Qadhî Abu al-Hasan 'Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî ...*, jilid V, h. 169.

Pendapat Al-Qadhi ini kurang lebih sama dengan pandangan Al-Jahizh yang menyatakan bahwa sebuah nama tidak berlaku jika tidak memuat makna. Hanya saja, mereka berbeda perspektif ketika menafsirkan ayat pengajaran Allah tentang nama-nama kepada Adam a.s. Berkait dengan nama (*ism*) dan objek yang diberi nama (*musammâ*), para mufasir berbeda pendapat. Al-Zamakhshari menafsirkan nama-nama (*al-asmâ kullahâ*) dengan nama-nama benda atau objek (*al-asmâ al-musammayât*). Kata "benda" dibuang karena jika disebutkan nama-nama, yang dimaksud adalah nama-nama benda atau objeknya. Sedangkan Ibn Al-Munir Al-Sinni menanggapi bahwa Al-Zamakhshari telah menghindari konsep penyatuan nama dan objeknya (nama identik dengan objeknya). Padahal, ini adalah pendapat Ahl Al-Sunnah. Dia telah mengesampingkan konteks ayat tersebut.⁸¹

Oleh karena itu, jika kata "maksud" dalam istilah Al-Qadhi sama artinya dengan kata "makna" dalam istilah Al-Jahizh, maka kesepahaman makna (*muwâdha'ah*) dan maksud atau makna merupakan dua hal yang tidak terpisah. Artinya bahwa proses peletakan atau kesepahaman makna harus seiring dengan maksud pembicara sehingga tidak terjadi kesalahpahaman antara pengguna bahasa. Oleh karena itu, nama bagi sesuatu benda menjadi sangat penting karena diperlukan ketika seseorang hendak mendefinisikan sesuatu, atau juga ketika seseorang hendak menginformasikan sesuatu yang tidak nyata. Pada kondisi kedua ini, fungsi nama atau sebutan tidak dapat diganti oleh isyarat atau indikator tanda (*isyârah*) karena tanda tidak dapat berfungsi tanpa keberadaan objek yang nyata.⁸²

Hal lain yang menegaskan adanya kesepahaman tersebut adalah bahwa Al-Qadhi 'Abd Al-Jabbar memisahkan antara benda indriawi dan orang yang mengindranya, pengetahuan dan objeknya (tanpa ada keterpengaruhan di antaranya), juga antara dalil-dalil rasional dan tujuannya. Di lain tempat, kita melihat Al-Qadhi juga memisahkan antara petunjuk etimologis dan arah yang ditunjuk sama dengan ketika beliau mengaitkan antara nama dan pengetahuan. Dia menulis,

"Telah jelas bahwa nama-kaitannya dengan objeknya-adalah sejajar dengan informasi, pengetahuan, atau pembuktian. Bahkan, ia lebih rendah tingkatannya dari semua itu. Oleh karena itu, jika informasi, pengetahuan serta pembuktian tidak memiliki pengaruh apa pun terhadap objeknya, maka nama lebih berpeluang untuk hal tersebut. Telah jelas juga bahwa suatu nama tidak

⁸¹ Abî al-Qâsim Jârallah Mahmûd ibn 'Umar al-Zamakhshari, *Tafsîr al-Kasysyâf*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2006, jilid I, h. 272.

⁸² Al-Qadhî Abu al-Hasan 'Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî ...*, jilid V, h. 174-175.

dapat memberi kemanfaatan sebelum ada pemahaman tentang objek yang disebut."⁸³

Dari pernyataan ini dapat kita simpulkan bahwa "maksud" menduduki peran utama sebagai satu-satunya pengait antara petunjuk tekstual dan arah yang ditunjuknya. Itu sama artinya bahwa proses peletakan atau kesepahaman makna (*muwâdha'ah*) sejajar dengan tanda, sedangkan maksud merupakan unsur yang memberi legitimasi terhadap proses muwadha'ah sekaligus unsur yang mengubah suara menjadi petunjuk sehingga bahasa dapat berubah-ubah, sesuai dengan motivasi serta maksud yang dituju.⁸⁴

Jika konsep *al-qashd* (maksud) dalam istilah Al-Qadhi 'Abd Al-Jabbar adalah makna yang menghubungkan antara nama dan objeknya, sesungguhnya makna tersebut bukanlah hasil karya satu orang, melainkan hasil kesepahaman kolektif dalam memberikan nama terhadap berbagai objek. Dengan demikian, konsep "maksud" akan terus meluas pada tataran struktur bahasa untuk mengungkapkan makna yang tersimpan dalam benak-sebagaimana dikatakan Al-Baqillani.

Selanjutnya, jika dikatakan bahwa fungsi penamaan atau bahasa adalah untuk mengungkapkan makna dalam hati atau untuk menyampaikan informasi serta gagasan, dengan sendirinya kondisi serta maksud pembicara tidak bisa dikesampingkan saat kita mencoba memahami maksud pembicaraannya. Oleh karena itu, memahami maksud si pembicara merupakan keharusan sehingga suatu pembicaraan dapat memberikan manfaat atau dapat dipahami. Berkait dengan hal ini, keharusan adanya maksud dalam perspektif Mu'tazilah-semakin menegaskan bahwa kesepahaman makna (*muwâdha'ah*) semata dalam struktur bahasa tidaklah cukup memberi manfaat. Suatu pembicaraan yang tidak disertai maksud tidak dapat dijadikan sebagai petunjuk, sedangkan pembicaraan yang disertai maksud dapat memberi petunjuk serta manfaat. Sebagaimana *muwâdha'ah* memerlukan kehadiran maksud yang menyertainya, maka maksud pun memerlukan proses *muwâdha'ah* sehingga suatu pembicaraan akan sesuai dengan makna yang melekat.⁸⁵

Mengapa suatu pembicaraan tidak cukup sebagai petunjuk jika hanya melalui *muwâdha'ah* semata? Persoalannya, meskipun suatu pembicaraan memungkinkan untuk dipahami berdasarkan muwadha'ah yang ada, ia tidak dapat dipisahkan dari maksud si pembicara ketika dia menghendaki ucapannya dapat dimengerti sepenuhnya. Artinya,

⁸³ Al-Qadhî Abu al-Hasan 'Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî ...*, jilid V, h. 172.

⁸⁴ Al-Qadhî Abu al-Hasan 'Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî ...*, jilid V, h. 172.

⁸⁵ Al-Qadhî Abu al-Hasan 'Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî ...*, jilid XV, h. 162.

kondisi dan maksud si pembicara memiliki peran menentukan bagi pendengar untuk dapat mengerti maksud dari pembicaraannya dan pembicaraan tersebut dapat dijadikan sebagai petunjuk. Contoh paling mudah yang dapat dikemukakan di sini adalah pembicaraan orang gila. Adakalanya pembicaraan orang gila dapat dipahami berdasarkan *muwâdha'ah* (kesepahaman makna) yang ada. Namun, pembicaraan tersebut tidak dapat dijadikan standar yang mewakili kehendak hatinya, atau dengan kata lain pembicaraannya tidak mungkin dijadikan sebagai bahan bukti atau petunjuk. Dengan demikian, kondisi serta maksud si pembicara memiliki peran utama terhadap isi pembicaraan sehingga selain dapat dimengerti juga dapat dijadikan sebagai bahan bukti.⁸⁶

Pertanyaannya sekarang, bagaimana seorang pendengar dapat mengetahui maksud si pembicara sehingga dia dapat menggunakannya sebagai alat bukti? Pertanyaan ini tentu terasa aneh karera pemahaman sementara orang tidak membedakan antara maksud dan *kalâm* (ungkapan). Bahkan, kita menganggap *kalâm* sebagai sarana pengungkapan maksud dan isi hati. Lalu, dari mana kita dapat mengetahui maksud si pembicara jika tidak melalui perkataan itu sendiri. Jika ada yang mengharuskan kita memahami maksud sebelum mengetahui *kalâm*, hal itu berarti menafikan peran *kalâm* sebagai pengungkap isi hati. Namun, Mu'tazilah tidak menghiraukan sedikit pun apalagi menanggapinya dengan berbagai argumentasi. *Kalâm* dalam pandangan Mu'tazilah, sama dengan petunjuk syariat atau kalam Allah itu sendiri dalam pandangan Al-Baqillani. Dari kerangka berpikir semacam ini, barangkali kita dapat memahami pandangan Mu'tazilah yang mengharuskan adanya maksud di samping proses *muwadha'ah* agar suatu pembicaraan dapat berfungsi sebagai petunjuk atau bahan bukti. Ini berbeda dengan Al-Baqillani yang tidak mengharuskan adanya maksud dari si pembicara, tetapi cukup dengan syarat *muwâdha'ah* (peletakan makna).

Dari kerangka pandang seperti ini, barangkali kita dapat memahami pandangan mereka yang mengharuskan pemahaman terhadap maksud si pembicara sebelum menjadikannya sebagai petunjuk. Dalam konteks Al-Quran, si pembicara adalah Allah yang berfirman melalui teks-teks syariat. Untuk memahami maksud Si Pembicara (Allah), kita harus memahami sifat-sifat perbuatan-Nya yang mencakup apa yang boleh dan apa yang tidak boleh bagi Allah. Pengetahuan tentang hal ini merupakan pengetahuan yang bersifat rasional dan mendahului pengetahuan syariat. Dengan demikian, mengetahui "maksud" harus ada sebelum mengetahui pesan-pesan

⁸⁶ Al-Qadhî Abu al-Hasan 'Abd al-Jabbâr, *Al-Mughni* ..., jilid XVI, h. 347.

syariat. Dari sinilah pandangan Mu'tazilah tentang keharusan memahami maksud si pembicara dapat dipahami.

Ketika perselisihan antara Mu'tazilah dan Asy'ariyyah berbenturan pada masalah ini, dengan sendirinya Asy'ariyyah hanya mengharuskan *muwâdha'ah* sebagai syarat kalam tanpa syarat lain: keharusan memahami maksud si pembicara. Pasalnya, untuk memahami maksud si pembicara, menurut mereka, haruslah melalui kalam itu sendiri. Karena itulah, kalangan Asy'ariyyah tidak membedakan antara kalam dan makna-internal teks (*al-ma'nâ al-nafsî*), sebagaimana yang telah kami uraikan. Mereka memandang kedua hal tersebut sebagai sesuatu yang sama-sama *qadim* (tak bermula) dan melekat pada Zat Allah. Barangkali dari sisi ini pula kita semakin yakin bahwa konsep "maksud" dalam pandangan Mu'tazilah sama dengan konsep "makna internal teks" dalam pandangan Asy'ariyyah.

Abu Zayd mengatakan, "Yang mempertegas kesimpulan kami bahwa Mu'tazilah tidak cukup kerepotan menghadapi persoalan seputar pembicaraan di alam nyata adalah keterangan 'Abd Al-Jabbar yang menempatkan pengetahuan "maksud pembicara di alam nyata" sebagai pengetahuan keniscayaan, bukan pengetahuan berdasarkan nalar".⁸⁷

Al-Qadhi menulis,

"Sesungguhnya kalam di alam nyata dapat dijadikan sebagai bukti melalui *muwadha'ah* serta adanya maksud. Kami memiliki metode untuk mengetahui kalam berdasarkan indra, mengetahui *muwadha'ah* berdasarkan informasi, dan mengetahui maksud berdasarkan pengetahuan keniscayaan. Namun, kita tidak dapat mengetahui maksud Allah secara pasti. Hal itu terhalang oleh keberadaan *taklif* (pembebanan syariat) yang menyertai kalam itu sendiri.⁸⁸ Oleh karena itu, harus kita telusuri berdasarkan pembuktian nalar."⁸⁹

Demikianlah pembahasan kita atas kajian Abu Zayd terhadap pemikiran kelompok Asy'ariyyah dan Mu'tazilah dari sisi ontologisnya. Selanjutnya, kita akan mempelajari bagaimana kajian Abu Zayd terhadap pemikiran dari dua kelompok tersebut dari sisi implikasi cara pandang keilmuannya terhadap metode pemaknaan Al-Qur'an mereka.

Titik Singgung dan Titik Pisah Metode Interpretasi Kelompok Asy'ariyyah dan Mu'tazilah

⁸⁷ Nashr Hamid Abu Zayd, *Menalar Firman Tuhan...*, h. 132-133.

⁸⁸ Maksudnya proses penalaran *mukhathab* memang diharuskan dalam menerima kalam, agar sejalan dengan proses *taklif* itu sendiri; yakni *taklif* tidak berlaku bagi yang fungsi penalarannya tidak berjalan dengan baik atau cacat, sebagaimana pernah disinggung sebelumnya.

⁸⁹ Al-Qadhî Abu al-Hasan 'Abd al-Jabbâr, *Al-Mughni* ..., jilid XV, h. 162-163, dan h. 165.

Pada bagian ini, penulis akan mencoba mengintegrasikan berbagai hasil kajian Abu Zayd yang berkenaan dengan metode interpretasi Al-Qur'an (sebagai tekstualitas *kalâm*), baik dari kelompok Asy'ariyyah maupun Mu'tazilah, dan lalu berusaha mengkomparasikan di antara keduanya; yakni mencari titik singgung dan titik pisah di antara mereka.

Sebagaimana telah diuraikan di atas, bahwa baik al-Baqillani maupun al-Qadhi 'Abd al-Jabbar sama-sama memasukkan dalil *'aqlî* dan dalil *naqlî* sebagai data atau sumber pengetahuan. Hanya saja, mereka berbeda pandangan mengenai perinciannya. Sementara 'Abd al-Jabbar membagi lagi dalil *'aqlî* menjadi dua bagian; tauhid dan keadilan Tuhan, dan menyatukan baik *dalâlah* kebahasaan dan *dalalah syar'i* dalam satu jenis di satu sisi, Al-Baqillani justru mengungkapkan hanya ada satu dalil *'aqlî* (tanpa pembagian apapun) dan memisahkan antara *dalil* kebahasaan dengan *dalil syar'i* yang disatukan oleh 'Abd al-Jabbar di sisi lain.

Selain pembagian sumber-sumber data yang berbeda, rupanya kedua kelompok ini juga berbeda dalam menstratifikasikan mereka. Al-Baqillani, sebagaimana Al-Asy'ari, mengutamakan teks wahyu dibanding akal. Ia mengutip perkataan Al-Asy'ari bahwa "logika dan analogi tidak memiliki akses untuk memastikan kebenaran pengetahuannya, tetapi pengetahuan yang sebenarnya hanya datang dari pengetahuan Allah".⁹⁰ Sementara itu, 'Abd al-Jabbar mendahulukan dalil rasio di atas dalil *syar'i*. Menurutnya sebuah ungkapan tidak akan berlaku sebagai petunjuk (data yang mengarah) sebelum maksud dan kecenderungan si pengungkapnya diketahui. Sedangkan, untuk mengetahui kecenderungan dan maksud *syarî'ah*, terlebih dahulu harus mengetahui konsep tauhid dan keadilan Tuhan (dalil *'aqlî* versi Mu'tazilah-*pen*). Mengetahui konsep tauhid dan keadilan Tuhan sekaligus merupakan syarat pertama untuk memahami petunjuk syari'at. Adapun syarat keduanya adalah kesepahaman makna (*muwâdha'ah*).⁹¹

Namun dalam konteks ini, yang menarik adalah ungkapan Abu Zayd tentang fakta bahwa dikotomi 'akal' dan 'wahyu' ini sebenarnya bisa dinetralisasi oleh bahasa yang menjadi media penyampaian wahyu itu sendiri.

Abu Zayd menulis,

"Dan ketika kelompok Asy'ariyyah, Dzahiriyyah serta mereka yang mengatakan dirinya sebagai *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* tidak menyetujui peringkat pengetahuan yang dianut oleh Mu'tazilah dan kaum filosof, yakni

⁹⁰ Abû Bakar al-Bâqillânî, *Al-Inshâf*..., h.36.

⁹¹ Al-Qadhî Abu al-Hasan 'Abd al-Jabbâr, *Al-Mughnî* ..., jilid VIII, h. 215.

mereka mendahulukan *naqlî* (teks) atas akal, mendahulukan beban *syar'î* atas beban akal, perbedaan ini -meskipun penting sebagai wacana sosial dan pemikiran- tidak menggiring kepada perubahan keseluruhan pada bahasa. Hal ini dikarenakan bahasa merupakan dasar dan pijakan beban *syar'i* dan segala aspeknya -bersifat maknawi dalam aturan ilmu pengetahuan yang menghubungkan dengan aspek lainnya serta tidak bisa dipisahkan."⁹²

Demikianlah, bahasa sebagai media yang mempertemukan antara aspek wahyu dari Tuhan dengan akal manusia sebagai sarana untuk memahaminya telah memungkinkan bahwa teks Al-Qur'an tidak dipahami secara ekstrim dalam salah satu kecenderungan saja; terlalu literalis ataupun liberal.

Di sini, sebelum membahas aspek kesamaan dan perbedaan metode interpretasi kelompok Asy'ariyyah dan Mu'tazilah, kami ingin mengutipkan tulisan Abu Zayd mengenai ilmu semiotika yang dinilainya merupakan ilmu modern yang cocok untuk digunakan sebagai pisau bedah analisis dalam konteks ini.

"Apabila semiotika modern berhubungan dengan bahasa dalam pengertian aturan-aturan tanda yang membedakan dengan tanda-tanda, signs, (seperti isyarat jalan, bentuk, aturan makan, gambar patung, dan yang lainnya), sesungguhnya pemahaman ciri-ciri itu beserta karakternya dianggap sebagai pemahaman dasar ilmu ini (*ta'wil*-pen). Pemahaman tanda sebagai ilmu ini kompatibel dengan pemahaman makna, *dalalah*. Dan pandangan kaum Muslim terhadap alam sebagai makna keberadaan Sang *Khaliq* -cara pandang yang ditopang oleh Al-Qur'an- memperkokoh penafsiran kita terhadap pemahaman makna, *dalalah*, dalam khazanah pemikiran Islam yang "setara" dengan pemahaman semiotika sebagai ilmu tanda."⁹³

Dalam hal ini, konsep pemahaman makna bahasa dari segi *dalalah*-nya yang sejalan dengan ilmu semiotika modern tidak saja berasal dari ilmu semiotika Barat, seperti yang diutarakan oleh Ferdinand De Saussure. Namun, kata Abu Zayd, konsep ini juga berangkat dari khazanah Islam sendiri, sebagaimana yang telah dibahas tentang sumber pengetahuan dalam tulisan Al-Muhasibi, Al-Baqillani dan Al-Qadhi 'Abd al-Jabbar. Tulis Abu Zayd: "Pandangan yang melihat bahasa sebagai sistem makna, kita temukan dalam setiap pemikir Muslim meski mereka berbeda madzhab pemikirannya. Kita menemukannya di kalangan Ahlussunnah sebagaimana kita dapati pula dalam kelompok Mu'tazilah dan Asy'ariyyah, termasuk kelompok kaum filosof dan sufi", tulis Abu Zayd.⁹⁴

Setelah mengutarakan mengenai keselarasan ilmu semiotika modern dengan konsep pemahaman makna dalam *dalalah* bahasa, selanjutnya kita akan meninjau perbedaan hubungan antara penanda

⁹² Nashr Hamid Abu Zayd, *Hermeneutika Inklusif...*, h. 74.

⁹³ Nashr Hamid Abu Zayd, *Hermeneutika Inklusif...*, h. 74-75.

⁹⁴ Nashr Hamid Abu Zayd, *Hermeneutika Inklusif...*, h. 75.

(*signifier/ism*) dan petanda (*signified/musamma'*) pada sistem *dalalah* bahasa dengan sistem *dalalah* selain bahasa. Abu Zayd menulis; "Perbedaan *dalalah* bahasa dengan *dalalah 'aqliyyah* sesungguhnya terletak pada jenis relasinya; pada *dalalah* bahasa, relasi antara penanda dan petanda hanya bersifat istilah saja, sementara pada *dalalah 'aqliyyah*, relasi antara penanda dan petandanya bersifat hubungan langsung."⁹⁵

Selanjutnya Abu Zayd mencoba menguraikan titik temu dan titik pisah metode pemahaman Al-Qur'an dari pihak Asy'ariyyah dan pihak Mu'tazilah.

Sebelumnya Mu'tazilah telah menggambarannya pada kita bahwa teks tidak menunjukkan sesuatu melainkan setelah mengetahui perkataannya dan tujuannya. Akan tetapi gambaran pandangan ini tidak selalu valid, ayat-ayat al-Qur'an bersifat *muhkam* yang bisa disaksikan Mu'tazilah kebenarannya tersebut secara akal dan prinsip-prinsip mereka yang lima, ada yang tidak menunjukkan kebenarannya pada mereka melainkan apa yang mungkin bisa sampai dengan argumen rasional. Dari sini, Mu'tazilah mesti membatasi model mereka dari teks-teks al-Qur'an dan meneliti hikmah dari proses turunnya al-Qur'an. Hikmah yang sampai kepada mereka adalah bahwa teks-teks tersebut berdiri dengan sistem rangsangan akal yang bertopang pada teori dan bukti.⁹⁶ Mengutip Al-Qadhi 'Abd al-Jabbar:

"Allah swt mengkomunikasikan dengan hal tersebut di atas agar penanya tertantang untuk meneliti dan mencari makna. Pencarian tersebut dilandaskan kepada akal yang telah diberikan Tuhan kepada manusia. Atau setidaknya ia mengetahui bahwa si *mukallaf* dalam mendengar, melihat dan berpikir lebih dekat kepada pencarian dalil keberadaan Tuhan, ketimbang tidak sama sekali. Maka faidah ini mengeluarkan tuntutan berupa rangsangan untuk bertanya-tanya."⁹⁷

Peranan teks di sini adalah peranan ganda, yaitu faktor yang menyerupai penggerak untuk menggerakkan pikiran untuk meneliti sekaligus mencari makna. Dari sisi ini dimungkinkan bisa memperoleh makna, dan di sini mempersamakan teks dengan *dalil-dalil* yang didasarkan pada akal dimana di dalamnya ada pengetahuan tauhid dan keadilan ada di alam semesta yang bersifat *kauniyah* yang Teks menggerakkan akal untuk melihat, lalu mendapatkan bukti namun bukan pada makna bahasa, tetapi dengan makna semiotik, dengan pengertian bahwa teks berlandaskan tanda, dan setelah pengetahuan secara akal

⁹⁵ Nashr Hamid Abu Zayd, *Hermeneutika Inklusif...*, h. 93.

⁹⁶ Nashr Hamid Abu Zayd, *Hermeneutika Inklusif...*, h. 89.

⁹⁷ Al-Qadhî Abu al-Hasan 'Abd al-Jabbâr, *Mutasyâbih Al-Qur'ân*, jilid 4, h. 24, dan h. 424. Lihat juga Al-Qadhî Abu al-Hasan 'Abd al-Jabbâr, *Al-Mughni ...*, jilid XVI, h. 373-376. Lihat juga Al-Qadhî Abu al-Hasan 'Abd al-Jabbâr, *Syarh al-Ushul al-Khamsah*, h. 599-600.

yang bisa menyambung pada tauhid dan keadilan itu akan merubah teks kepada bukti bahasa. Keadaan *dalâlah* yang pertama untuk teks menjadikan *muwâda'ah* sebagai dasar dan titik sentral *dalâlah*. Dan *muwâdha'ah* adalah dasar segala sistem dalalah. Adapun dalam dalalah yang kedua-dalalah kebahasaan-sejatinya tidak bisa terealisasi kecuali dengan syarat yang kedua, menurut Abdul Jabbar, yakni adanya "maksud."⁹⁸

Jika teks al-Qur'an di sisi ini-ayat-ayat *muhkamat* menurut Mu'tazilah-berperan dari titik ini, yakni tanda dan *isyârah*, maka ia menyerupai dua bentuk *dalâlah*, yakni dalalah semiotik Sementara, sisi yang kedua, *dalâlah* kebahasaan, maka itu tidak akan terbukti melainkan setelah membuktikan pengetahuan akal yang menguatkan pada pengetahuan niat atau tujuan. Untuk itu, syarat *dalâlah* untuk keduanya adalah *muwâdha'ah* dan maksud *Muwâdha'ah* sebagai syarat *dalâlah* lafal, dan maksud sebagai dalalah struktur kalimat. Dan ketika teks al-Qur'an, motif bahasa, atau pendorong, melaksanakan pengamatan dan ekspresi yang mendorong untuk memerankan pengetahuan akal, maka kita akan mampu menyimpulkan bahwa sistem *dalalah* dalam nalar epistemologi Mu'tazilah bukanlah sistem yang saling bertentangan dan terpisah sama sekali, meskipun dalam kesimpulan ini kita juga tidak mampu untuk sampai mengatakan bahwa sistem pengetahuan Mu'tazilah adalah sistem yang dialektis, karena ketetapan al-Qadi Abdul Jabbar-seperti halnya ibn Thufail (tentang akal dapat berfungsi sebagai pembeda baik-buruk secara alami pada setiap individu sebagaimana pada kisah Hayy ibn Yaqzhan)- yang memisahkan pengetahuan akal dari kerangka masyarakat, bahasa, kebutuhan-kebutuhan manusia,-yang sebenarnya dihubungkan oleh al-Jahiz- kita tidak akan membahasnya di sini. Inilah perbedaan penting antara al-Qadi Abdul Jabbar dengan al-Baqillani.⁹⁹

Dari penjabaran di atas, Abu Zayd berkesimpulan bahwa metode interpretasi Mu'tazilah bukanlah metode yang sangat jauh berbeda dengan metode Asy'ariyyah ditinjau dari segi bahwa pada beberapa ayat-ayat *muhkâm* yang memang pemaknaan kalimatnya tidak akan didapatkan kecuali pada tataran semiotis -karena memang ayat tersebut menyiratkan rangsangan akal/pencarian makna eksternal-, maka Mu'tazilah sesuai dengan kelompok lain (yang mendahulukan dalil *naqlî*) disebabkan pencarian makna eksternal di luar ayat sesungguhnya pada akhirnya berpulang kepada makna ayat itu sendiri.

⁹⁸ Nashr Hamid Abu Zayd, *Hermeneutika Inklusif...*, h. 89-90.

⁹⁹ Nashr Hamid Abu Zayd, *Hermeneutika Inklusif...*, h. 92.

Kemudian lebih lanjut, Abu Zayd meneliti perbedaan metode interpretasi antara Asy'ariyyah dengan Mu'tazilah sebagai implikasi dari perbedaan pandangan teologis mereka, pada konteks ini, Abu Zayd menemukan perbedaan yang paling besar terletak pada perbedaan menentukan kelompok ayat-ayat *muhkâm* dan *mutasyâbih*, dan oleh karenanya berimplikasi pada perbedaan penentuan kalimat *majâz* (kalimat dengan makna retorik).

Abu Zayd lalu berkesimpulan sebagai berikut:

“Kalangan Mu'tazilah menggunakan konsep metafor seperti yang digunakan dalam komunikasi verbal manusia untuk menafsirkan ayat-ayat *mutasyabihat* Al-Qur'an. Menurut Mu'tazilah, kekuatan instrumen dilupakan dalam interpretasi Al-Qur'an standar kalangan transendentalis; teks Al-Qur'an diinterpretasi secara jelas dan non-metaforis sebagai ayat-ayat yang sesuai dengan ide-ide mereka, dan ayat-ayat yang tidak sesuai dengan ide-idenya dianggap sebagai ayat-ayat *mutasyabihat* dan metaforis”.¹⁰⁰

Demikianlah, sedikit pembahasan mengenai persamaan dan perbedaan metode interpretasi antara Mu'tazilah dan Asy'ariyyah dalam kajian Abu Zayd pada tataran fakta. Sedangkan untuk tataran opini, maka penulis akan menguraikan komentar Abu Zayd terhadap masalah ini pada tempatnya nanti, yakni pada poin pembahasan mengenai perbedaan pembacaan ideologis dan interpretatif.

2. Periode Modern

Salah satu isu yang menjadi perhatian besar Abu Zayd dalam kapasitasnya sebagai seorang ulama sekaligus warga negara yang memimpikan sebuah masa depan yang lebih baik bagi negara dan masyarakatnya serta kemajuan Islam adalah mengenai pemikiran keagamaan modern dan problem interpretasi Al-Qur'an.¹⁰¹ Pembahasan tersebut lalu ia tuangkan dalam karyanya yang berjudul *Naqd al-Khithâb al-Dînî* (Kritik Wacana Agama) yang terbit pertama kali di Kairo pada tahun 1992. Karya ini memiliki kenangannya sendiri bagi perjalanan hidup Abu Zayd, dimana karena mengajukan karya ini beserta satu buku lain dan sebelas makalahnya pada saat pengajuan promosi profesornya di Departemen Studi Bahasa Arab, ia mengalami penolakan bahkan lebih dari itu ia dinyatakan murtad dan diminta untuk menceraikan istrinya, serta diusir dari Mesir.¹⁰² Kita tidak akan membahas peristiwa ini lebih jauh dan akan fokus kepada isi buku *Naqd al-Khithâb al-Dînî* yang merupakan hasil pengamatan dan

¹⁰⁰ Nashr Hamid Abu Zayd, *Al-Qur'an, Hermeneutika dan Kekuasaan*, Bandung: RQiS, 2003, h. 143.

¹⁰¹ Nashr Hamid Abu Zayd, *Al-Qur'an, Hermeneutika dan Kekuasaan*, h. 186.

¹⁰² Nashr Hamid Abu Zayd, *Al-Qur'an, Hermeneutika dan Kekuasaan*, h. 26-29.

penelitian Abu Zayd terhadap fenomena pemikiran keagamaan modern serta kaitannya dengan persoalan interpretasi Al-Qur'an.¹⁰³

Dalam memetakan *trend* pemikiran agama di masa modern, Abu Zayd membaginya kepada tiga kelompok; *pertama*, kelompok Islamis, *kedua*, kelompok Sekuler, dan *ketiga*, yaitu model pemikiran Abu Zayd yang memiliki ciri khas-nya tersendiri.¹⁰⁴

Kelompok Islamis; Titik Tolak Pemikiran dan Mekanisme Wacana

Sebutan “Islamis” merupakan salah satu sebutan bagi sebuah corak pemikiran Islam yang bisa dikatakan masih satu kelompok dengan yang disebut sebagai kelompok fundamentalis, revivalis, *Salafi*, dan lain sebagainya. Hal ini pernah kami bahas pada bab II dalam poin ketiga, yakni pada pembahasan corak pemikiran Islam pada masa modern.

Kelompok “Islamisme” sendiri mengacu kepada kelompok yang berpegang teguh pada keyakinan bahwa Islam itu murni dan mesti jadi dasar dalam sebuah negara secara formal.¹⁰⁵

Pada pembahasan Abu Zayd ini, yang terutama dibahas adalah gerakan fundamentalisme/Islamisme yang masuk pada golongan kontemporer, yakni gerakan yang ditandai dengan gerakan politik-keagamaan yang dimotori oleh Hasan al-Banna, Muhammad Sayyid Quthb dan Abu A'la al-Maududi.¹⁰⁶ Sebelumnya kita pernah membahas dua jenis fundamentalisme berdasarkan periodenya; yakni periode pra-modern dan kontemporer.

Bagi Abu Zayd, tidak ada perbedaan antara kelompok Islamis ekstrim maupun moderat, mereka tergolong ke dalam jenis yang sama. Hal ini menurutnya, disebabkan oleh karena baik mekanisme wacana maupun titik tolak pemikiran mereka adalah sama. Abu Zayd lalu menguraikan lima hal yang menurut hasil pengamatannya merupakan mekanisme-mekanisme wacana mereka, meskipun, kata Abu Zayd “tidak menutup kemungkinan poinnya ada lebih banyak dari itu”.¹⁰⁷

Mekanisme tersebut adalah sebagai berikut:

¹⁰³ Cerita mengenai peristiwa ini -yang dikatakan Abu Zayd sebagai sebuah tragedi yang mewakilkan usaha untuk menghapuskan upaya pencerahan dan optimalisasi akal-banyak tersebar, baik dalam karya Abu Zayd sendiri, maupun pada tulisan orang lain.

¹⁰⁴ Nashr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Agama*, diterjemahkan oleh Khoiron Nahdiyyin dari judul *Naqd al-Khithâb al-Dînî*, Yogyakarta: LKiS, 2003, h. 1-3.

¹⁰⁵ Siti Mahmudah, “Islamisme: Kemunculan dan Perkembangannya di Indonesia”, dalam *JURNAL AQLAM: Journal of Islam and Plurality*, Volume 3, Nomor 1, Juni 2018.

¹⁰⁶ Djohan Effendi, *Pembaruan tanpa Membongkar Tradisi*, h. 55.

¹⁰⁷ Nashr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Agama*, h. 9 dan h. 24.

1. Menyatukan pemikiran dengan agama dan meniadakan jarak antara subjek dan objek.
2. Menginterpretasi seluruh fenomena, apakah sosial ataupun alam, dengan cara mengembalikan seluruhnya pada prinsip atau sebab utama.
3. Mengandalkan otoritas "*salaf*" atau *turâts* (tradisi). Ini dilakukan setelah teks-teks *turâts*-padahal teks-teks ini merupakan teks-teks sekunder-digeser menjadi teks-teks utama yang memperoleh kedudukan sakral yang melimpah, yang sering kali tidak kalah dari teks-teks aslinya.
4. Keyakinan mental dan kepastian intelektual yang final, serta menolak perbedaan pemikiran apa pun, kecuali perbedaan tersebut berkisar pada masalah cabang dan detilnya, bukan pada masalah dasar dan akarnya.
5. Membuang dan mengabaikan dimensi historis. Hal ini terlihat jelas pada romantisme masa lalu yang gemilang. Dalam hal ini, masa keemasan *Khulafa' ar-Rasyidin* dan masa kekhalifahan Turki Usmani diperlakukan sama.¹⁰⁸

Kemudian acuan lain yang membuat kelompok ekstrim dan moderat termasuk ke dalam sayap yang sama adalah dari sisi titik tolak pemikiran mereka yang sama. Titik tolak tersebut, oleh Abu Zayd dirinci ke dalam dua poin. Dua poin tersebut akan kami uraikan secara singkat yakni sebagai berikut:

a. *Hakimiyyah*

Wacana agama¹⁰⁹ mulai memberikan fokus pada konsep *hâkimiyyah* melalui tulisan-tulisan Sayyid Quthb, pemikir kelompok Ikhwan al-Muslimîn, khususnya tulisan-tulisan di tahun 1960-an, dan setelah terjadi benturan keras yang terjadi antara kelompok tersebut dengan kekuasaan politik pada pertengahan tahun 1950-an, benturan yang mengakibatkan kelompok tersebut harus dibereskan, anggota-anggotanya diadili; sejumlah pemimpinnya diadili, dan anggota-anggotanya dipenjara selama waktu yang berbeda-beda sesuai dengan posisinya dalam organisasi tersebut.¹¹⁰

¹⁰⁸ Nashr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Agama*, h. 10.

¹⁰⁹ Abu Zayd menggunakan istilah ini untuk mengacu kepada kelompok Islamis yang menurutnya merupakan kelompok mayoritas dari sekian macam aliran dalam Islam.

¹¹⁰ Nashr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Agama*, h. 67.

Sebelum membahas konsep Hakimiyyah yang dilontarkan Quthb, penulis akan menguraikan beberapa tahap perubahan arah pemikiran Quthb.¹¹¹

Hasan Hanafi mencoba membagi ciri-ciri perkembangan pemikiran Qutb kepada empat fase: literatur (1930-1950), sosial (1951-1954), filosofis (1954-1962), dan politis (1963-1965).¹¹² *Periode literatur* dialami Qutb ketika bertemu dengan kaum modernis, seperti Abbas Mahmud al-'Aqqad, Thaha Husein, dan Ahmad Amin. Mereka membimbing Qutb berpikir sekuler, liberal, nasionalis, dan memaksimalkan akal. *Periode sosial* dimulai ketika Qutb menulis *al-Adalah al-Ijtima'iyah fi al-Islam, Ma'arakat al-Islam wa al-Ra'samaliyyah, al-Salam al-Alam wa al-Islami*, dan *Dirasah Islamiyyah*. Saat itu Qutb mulai beranjak dari pemikiran murni kepada pemikiran yang mempunyai perhatian terhadap masyarakat sekitarnya dalam nuansa Islami. Dia memperhatikan makna agama di era modern, jurang yang menganga antara kaya dan miskin di era Mesir modern, westernisasi di dunia Muslim, dan keterdesakan untuk membangun negara Islam sebagai penerapan al-Qur'an dan Hadits.¹¹³ *Periode filosofis* ditandai dengan lahirnya karya-karya Qutb seperti *Khasha'ish al-Tashwir al-Islami wa Muqawamatuh, al-Mustaqbal li hadza al-Din*, dan *Nahwa Mujtama' al-Islami*. Saat Qutb dijebloskan ke dalam penjara, orientasinya mulai bergeser dari Islam sosialis menjadi Islam masa depan teoritis. Ia berasumsi bahwa ketika aktivitas pergerakan terhenti, secara alamiah yang tersisa hanya paparan teori saja, dan ketika realitas di depannya sudah tergulung dan ditutup, maka tidak ada lagi di depannya selain impian dan khayalan.¹¹⁴ Dalam periode ini, Qutb mengkhususkan diri membahas kritik terhadap peradaban Barat, masa depan Islam, karakteristik pandangan dunia Islam, dan keunggulan syariat Islam.¹¹⁵ Periode terakhir, *periode politis*, dimulai ketika Qutb dijebloskan kembali dibalik jeruji besi dengan dakwaan yang lebih parah. Pada saat itulah ia mengarang *Ma'alim fi*

¹¹¹ Muhammad Roy Purwanto, *Keadilan dan Negara (Pemikiran Sayyid Qutb tentang Negara yang Berkeadilan)*, Yogyakarta: Universitas Islam Indonesia, 2019, h. 32-33.

¹¹² Hasan Hanafi, "al-Harakah al-Diniyah al-Mu'ashirah", dalam *al-Din wa al-Tsaurah fi al-Mishr 1952-1971*, Vol. 5, Kairo: Maktabah Madbuli, t.th, h. 168-169.

¹¹³ Ibrahim M. Abu Rabi', "Sayyid Qutb: From Religious Realism to Radical Social Criticism", dalam *Jurnal Islamic Quarterly*, Vol. XXVIII, No. 2, 1984, 107.

¹¹⁴ Hasan Hanafi, *Aku bagian dari Fundamentalisme Islam*, diterjemahkan oleh Kamran As'ad Irsyadi dan Mufliha Wijayanti dari judul *Al-Ushûliyyah al-Islâmiyyah dalam al-Dîn wa al-Tsaurah fi Mishr*, Yogyakarta: Islamika, 2003, 155.

¹¹⁵ Hasan Hanafi, "al-Harakah al-Dîniyah al-Mu'ashirah", h. 224,

al-Thariq, karya puncak sebelum ia dihukum gantung oleh pemerintah.¹¹⁶

Abu Zayd lalu mencoba menelusuri perubahan fokus perhatian Quthb ini. Pada mulanya fokus perhatian Quthb adalah mengenai keadilan dalam mendistribusikan kekayaan dalam Islam (yang menurut Quthb bisa diadaptasi dari paham Sosialis) dan mengenai keadilan pemerintahan. Pembahasan ini tertuang dalam karya Quthb yang berjudul *Ma'arakat al-Islam wa al-Ra'samaliyyah* (1950) dan *al-'Adalah al-Ijtima'iyah fi al-Islam* (1951). Kemudian, wacana ini mengalami pergeseran prioritas. Yakni dari yang semula berfokus pada problem keadilan sosial, selanjutnya beralih kepada problem akidah.¹¹⁷ Perubahan ini, dalam analisis Abu Zayd, sebenarnya berasal dari pertentangan antarberbagai kekuatan yang memanas di dalam relitas sosial-politik, hingga bahkan menjadi pusat perhatian bagi wacana Mesir dan Arab pada tataran pemikiran sastra kala itu.¹¹⁸ Pada tahap ini, wacana berubah menjadi penolakan keras terhadap ijthad apa pun yang dilontarkan untuk menyelewengkan tujuan utama, yaitu pengakuan masyarakat manusia terhadap akidah. Adalah kewajiban para dai Islam untuk menolak penghinaan yang lucu yang disebut dengan *fiqh islami* dalam suatu masyarakat yang tidak mengumumkan sikap tunduknya pada syari'at Allah, dan masyarakat yang tidak menyatakan menolak setiap syari'at selain syari'at Allah. Seruan tersebut didasarkan pada prinsip *hâkimiyyah* sehingga tidak ada ijthad, tidak ada undang-undang, kecuali setelah prinsip ini diakui dan ditempatkan secara hegemonik sebagai inti dan substansi akidah. Oleh karena problem keadilan sosial berubah menjadi samar-samar, atau kepastian mengenai hal itu ditanggguhkan hingga setelah *hâkimiyyah* diakui, maka wajar apabila keadilan sosial pada akhirnya menjadi samar sebab konsep *hakimiyyah* itu sendiri, sebagaimana yang akan dijelaskan setelah ini, menolak pluralitas intelektual dan politik, dan memusuhi demokrasi: “Hanya ada satu partai milik Allah, sementara partai-partai lain seluruhnya milik setan dan *Thaghut*”.¹¹⁹

Konsep *hakimiyyah* pertama kali muncul ketika perang Shiffin, yakni ketika pihak perwakilan Muawiyah yang ketika itu

¹¹⁶ Hassan Hanafi, *Aku Bagian dari Fundamentalisme Islam*, h. 156.

¹¹⁷ Sayyid Quthb, *Ma'âlim fi al-Tharîq*, Yogyakarta: Dâr Uswah, 2009, h. 21, 28-29 dan 33.

¹¹⁸ Nashr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Agama*, h. 69.

¹¹⁹ Sayyid Quthb, *Ma'âlim fi al-Tharîq*, h. 136.

berhadapan dengan pihak ‘Âli mengangkat *mushhaf* dan menyeru untuk “menjadikan Kitab Allah sebagai hakim”.¹²⁰

Dalam hal ini, Abu Zayd sangat menekankan bahwa distorsi makna hakimiyyah sendiri berasal dari Bani Umayyah. Adapun kaum Khawarij, yang mengumumkan prinsip “tidak ada hukum selain milik Allah”, yang karena itu mereka disebut *al-Muhakkimah*, mengutarakannya dalam konteks reaksi terhadap keputusan para tokoh yang ada di hadapan mereka dalam masalah tertentu, yakni persoalan perbedaan politik antara dua pihak yang bertikai.¹²¹

Apabila kita telusuri konteks turunnya ayat-ayat yang menjadi landasan hakimiyyah ini; yakni Qs. Al-Maidah [5]: 44, Qs. Al-Maidah [5]: 45 dan Qs. Al-Maidah [5]: 47, adalah ketika Nabi Muhammad SAW memutuskan perkara orang Yahudi yang melakukan zina dengan putusan rajam.¹²²

Oleh karenanya, seruan untuk ber-tahkim kepada kitab Allah dalam konteks yang diserukan Muawiyah dapat dikatakan sebagai tipuan. Semua orang, pada saat itu sebenarnya menyadari kenyataan bahwa arbitrase kepada Al-Qur'an sudah barang tentu mengarah pada arbitrase kepada manusia. Al-Qur'an, sebagaimana yang dijelaskan Imam Ali kepada mereka “*hanyalah tulisan yang diam, yang menyembunyikannya adalah oknum-oknum*”.¹²³ Imam Ali bin Abi Thalib, yang menyadari tipuan ini juga mengatakan kepada para pasukannya:

“Wahai hamba Allah, teruskan memerangi musuhmu dengan benar dan jujur, sebab Muawiyah dan ‘Amr bin al-‘Ash (dan nama-nama lain yang ia sebutkan) bukan pemeluk agama yang baik, bukan ahli Al-Qur'an. Aku lebih mengetahui tentang mereka daripada kamu. Aku berkawan dengan mereka semenjak mereka masih kanak-kanak, dan aku berkawan dengan mereka ketika sama-sama sudah dewasa. Ternyata mereka anak-anak yang jahat, dan orang tua yang curang. Mereka mengangkat *mushaf*... untuk ditunjukkan kepada kamu, hanyalah sebuah tipuan dan kelicikan”.¹²⁴

Tipuan tersebut bagaimanapun akhirnya berhasil menghancurkan barisan kekuatan musuh, dan pada akhirnya mampu menciptakan perpecahan di antara mereka hingga menciptakan kemenangan berada di pihak Muawiyah.¹²⁵

¹²⁰ Nashr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Agama*, h. 59.

¹²¹ Nashr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Agama*, h. 75.

¹²² Al-Wahidi Al-Naisaburi, *Asbâb al-Nuzûl al-Qur'ân*, Kairo: Musthafa al-Babi al-Halabi, t.th, h. 133.

¹²³ Abî Ja'far Muhammad bin Jarîr al-Thabarî, *Târîkh al-Rusul wa al-Muluk*, Cet. IV, Juz V, tahqiq Muhammad Abu al-Fadl Ibrahim, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1979, h. 66

¹²⁴ Abî Ja'far Muhammad bin Jarîr al-Thabarî, *Târîkh al-Rusul wa al-Muluk*, juz V, h. 48-49.

¹²⁵ Nashr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Agama*, h. 60.

Konteks penggunaan makna ini kemudian terulang lagi pada seruan hakimiyyah Sayyid Quthb. Tulis Quthb:

“Persoalan ini memuat persoalan akidah dan manhaj Islam yang paling sensitif. Juga memuat peraturan hukum dan kehidupan dalam Islam. ... yang dikemas dengan bahasa yang tegas, yang ditunjuki oleh lafal-lafal dan kalimat-kalimatnya, bukan oleh mafhum dan isyaratnya.

Dalam pelajaran ini, Al-Qur'an menetapkan beberapa tolak ukur,

Pertama, ketetapan seluruh agama yang datang dari sisi Allah mewajibkan berhukum dengan apa yang diturunkan Allah, menegakkan seluruh kehidupan atas syari'at Allah, dan menjadikan persoalan ini sebagai persimpangan jalan antara iman dan kufur, antara Islam dan jahiliyah, antara syara' dan hawa nafsu.

Kedua, kepastian keutamaan syari'at Allah atas syari'at-syari'at buatan manusia.

Islam adalah satu-satunya manhaj untuk membebaskan manusia dari penyembahan dan penghambaan diri kepada sesama manusia.

Nash ini (Qs. Al-Maidah: 47) bersifat umum dan mutlak. Sifat fasik ini juga sebagai tambahan terhadap sifat kufur dan zhalim sebelumnya (Qs. Al-Maidah: 44 dan 45). ... yang melekat pada siapa saja yang tidak memutuskan perkara menurut apa yang diturunkan Allah, dari generasi dan golongan atau bangsa manapun”.¹²⁶

Konsep *hakimiyyah* seperti yang dilontarkan oleh Quthb di atas, menurut Abu Zayd, memiliki kemiripan dengan konsep *hakimiyyah* sebagaimana pertama kali ia dilontarkan, yakni pada konteks arbitrase yang diajukan oleh pihak Muawiyah. “Meskipun tentunya, antara keduanya ada perbedaan waktu, ruang, dan kompleksitas peristiwa. Namun sebenarnya peristiwa tersebut merupakan perebutan otoritas kekuasaan, dan salah satu pihak yang bertikai menggeser persoalan dari pertikaian dunia menjadi pertikaian agama”.¹²⁷

Menurut Abu Zayd, tipu daya dengan cara menyerukan agar *mushaf* dijadikan sebagai *hakim* (arbitrase/tahkim) memuat pandangan ideologis dimana ketika dilontarkan, seruan itu sebenarnya sedang mengalihkan pertentangan dari wilayah politik-sosial ke wilayah lain, yaitu wilayah agama dan teks.

Dan implikasi dari hal tersebut, yakni ketika pertentangan sosial politik bergeser dari wilayah realitas ke wilayah teks, maka nalar ikut bergeser menjadi membeo kepada teks, tugas utamanya terbatas hanya mengembangkan teks untuk mejustifikasi realitas secara ideologis. Sikap ini pada akhirnya mendukung status *quo*, baik oleh para pakar pemerintahan maupun oposisi selama

¹²⁶ Sayyid Quthb, *Tafsir Fî Zhilâl al-Qur'ân Di Bawah Naungan Al-Qur'an*, diterjemahkan oleh As'ad Yasin dari judul *Fî Zhilâl al-Qur'ân*, Jakarta: Gema Insani Press, 2003, jilid V, h. 225-241.

¹²⁷ Nashr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Agama*, h.73.

pertentangan bergeser menjadi perdebatan agama di seputar interpretasi teks. Di samping itu, teks dijadikan alat arbitrase dalam wilayah pertentangan sosial politik, menjadikan efektivitas teks sedemikian 'meluas' hingga mencapai batas hegemonik dalam wacana agama akhir-akhir ini sebagaimana yang tampak dalam prinsip *al-hakimiyyah* dalam wacana agama kontemporer.

Jika prinsip menjadikan teks sebagai arbitrase menyebabkan independensi nalar hancur karena nalar bergeser menjadi pengikut setia teks, berlindung dan bersembunyi di balik teks, maka kenyataannya justru itulah yang terjadi secara gradual dalam peradaban Arab Islam, hingga Mu'tazilah diberangus pasca era al-Ma'mun. Demikian pula nalar filsafat berhasil di giring ke dalam lingkaran sempit, yang kemudian oleh imam al-Ghazali nalar ini diberi pukulan mematikan. Tidak mengherankan apabila era yang menjadi saksi, dan yang setia dengan langkah-langkah al-Ghazali, merupakan era kehancuran politik, disintegrasi sosial dan dominasi "militer" terhadap persoalan negara, yaitu era yang berakhir dengan jatuhnya Baghdad dan hancurnya simbol terakhir negara Islam. Pukulan yang diberikan al-Ghazali terhadap nalar, sebagaimana yang telah disinggung, berbentuk dekonstruksi hubungan antara sebab-akibat, atau antara *ilat* dengan *ma'lul*-nya. Konsekuensi yang ditimbulkan oleh pukulan ini adalah para ahli fiqh berhasil mempengaruhi para penguasa -kira-kira satu abad setelah al-Ghazali meninggal- untuk memusuhi setiap orang yang bergumul dengan filsafat, mempelajari atau mengajarkannya.¹²⁸

Abu Zayd mengutip perkataan Imam Ghazali:

"Filsafat merupakan asal mula kebodohan dan dekadensi, penyebab kebingungan dan kesesatan, pembangkit penyimpangan dan atheis. Siapa saja yang berfilsafat, matanya akan tertutup dari keindahan syari'at suci yang didukung oleh argumen-argumen yang kuat dan bukti-bukti yang nyata. Siapa saja yang berusaha bergumul dengannya, mengajarkan dan mempelajarinya, pada saat itu ia menjadi hina dan malang, ia dikuasai setan... Maka, kewajiban penguasa adalah melindungi kaum muslimin dari kejahatan orang-orang yang tidak beruntung itu, membebaskan dan menjauhkan mereka dari sekolah-sekolah, memberikan ganjaran terhadap siapa saja yang berhubungan dengan disiplin ilmu tersebut, orang yang terlihat memiliki akidah filsafat harus memilih antara pedang atau Islam. Semua ini harus dilakukan untuk memadamkan bahaya api mereka, dan menghilangkan pengaruh dan jejak mereka."¹²⁹

¹²⁸ Nashr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Agama*, h. 60-61.

¹²⁹ Fatawa Ibnu as-Salah, hlm. 34-35. Dinukil dari Musthafa Abd ar-Raziq, *Tamhid li Tarikh al-Falsafah al-Islamiyyah*, Cet. 11, t.tp: Maktabah al-Nahdah al-Mishriyyah, 1966, hlm. 85-86.

Demikianlah, wacana *salafi* (konservatif) pada akhirnya bertentangan dengan Islam ketika ia berbenturan dengan salah satu fondasinya yang paling penting, yaitu "nalar". Wacana ini mengkonsepsikan, bahwa dengan cara demikian ia memberikan pondasi bagi *naql*, padahal realitasnya justru ia menegasikannya lantaran ia menegasikan landasan epistemologisnya. "Kembali kepada Islam" dapat dilakukan hanya dengan menjadikan kembali nalar sebagai landasan dalam pemikiran dan kebudayaan. Ini bertolak belakang dengan seruan wacana agama kontemporer yang menjadikan teks sebagai arbitrase. Wacana ini menggembar gemborkan gaung seruan nenek moyangnya, Bani Umayyah. Seruan ini memunculkan konsekuensi-konsekuensi logisnya dalam realitas Islam. Jika kebangkitan Eropa modern didasarkan pada landasan pembebasan nalar dari hegemoni arbitrase pada teks yang interpretasi dan pemahamannya dimonopoli oleh gereja, maka wajar apabila dalam rasionalisme peradaban Islam -rasionalisme yang senantiasa dikepung hingga dihancurkan- kita temukan adanya sandaran untuk memberikan arahan kepadanya (arbitrase kepada teks). Barangkali hal inilah yang menjelaskan kepada kita, bahwa konsep *jahili* dalam wacana agama kontemporer meluas mencakup seluruh aliran pemikiran rasional dalam peradaban Arab-Islam atau dalam peradaban Eropa juga.¹³⁰

Serangan terhadap pemikiran rasional dan penolakan atas perbedaan dan pluralitas, dulu dan sekarang, merepresentasikan salah satu dasar yang melandasi konsep hakimiyyah. Landasan kedua, yang paling penting, adalah menempatkan "yang manusiawi" berhadapan dengan "yang ilahi", senantiasa membandingkan antara metode ilahi dengan metode-metode manusia. Sangat wajar apabila perbandingan semacam ini memunculkan nihilisme upaya-upaya kemanusiaan:¹³¹

"Seluruh pengalaman manusia berputar dalam lingkaran kosong, berada dalam lingkaran ini, tidak dapat melampauinya-lingkaran konsepsi manusiawi, eksperimen manusiawi, dan pengalaman manusiawi yang diwarnai oleh kebodohan, kekurangan, kelemahan, dan nafsu. Untuk itu diperlukan jalan keluar untuk menghindari lingkaran kosong ini dan memulai pengalaman yang *genuine* yang di- dasarkan pada pondasi yang benar-benar berbeda, yaitu pondasi metode ilahi yang muncul dari pengetahuan (sebagai ganti dari kebodohan), kesempurnaan (sebagai ganti dari kekurangan), kekuasaan (sebagai ganti dari kelemahan), dan kebijaksanaan (sebagai ganti

¹³⁰ Nashr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Agama*, h. 62.

¹³¹ Nashr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Agama*, h. 63.

dari nafsu). Metode ini didasarkan pada landasan: membebaskan manusia dari menyembah hamba menjadi menyembah Allah semata."¹³²

Pemisahan yang tegas antara yang ilahi dengan yang manusiawi mengabaikan fakta penting yang sudah mapan mengenai hakikat wahyu ilahi itu sendiri sebagai "yang diturunkan," maksudnya sebagai rantai penghubung dan sebagai titah yang dipergunakan untuk sarana antara yang ilahi dengan yang manusiawi. Dengan kata lain, jika titah Ilahi -yang memuat metode-Nya-menggunakan bahasa manusia dalam "menurunkan" semua ilmu, kesempurnaan, kekuasaan dan kebijaksanaan-Nya, maka nalar manusia berkomunikasi dengan titah ilahi dalam bentuk "interpretasi" dengan segala kebodohan, kekurangan, kelemahan, dan kepentingannya. Akan tetapi, wacana agama mengabaikan fakta besar ini, bahkan terus - mengikuti langkah pendahulunya, al-Asy'ari, dan mentahbiskan ideologi yang serupa- menegaskan dan mengalienasi manusia dalam realitas dengan cara memperlebar wilayah bagi kesewenang-wenangan kekuasaan dengan pola khusus.¹³³

Islam datang membawa akidah tauhid untuk membebaskan akal manusia dari otoritas ilusi dan mitos, dan untuk memapankan kebebasannya di dalam mempraktikkan efektivitasnya dalam pemikiran, dan juga realitas alam dan sekaligus sosial. Di samping itu, akidah ini-akidah tauhid-juga ditujukan pada realitas sosial dan memberikan sumbangan dalam merumuskan kembali hubungan-hubungan antarkabilah yang bertikai. Dasar-dasar untuk membangun hubungan-hubungan baru adalah keadilan dan persamaan. Namun demikian, wacana agama ternyata mereduksi kenyataan ini, menginterpretasi kenyataan eksplisit, dan menyandarkan interpretasi yang direduksi tersebut pada orang Arab yang sezaman dengan wahyu: "Tidak ada tuhan selain Allah, sebagaimana yang ditangkap oleh orang Arab yang mengenali makna bahasa dari ungkapan tersebut: hakimiyyah hanya milik Allah, syari'at hanya berasal dari Allah, tidak ada kekuasaan seseorang atas orang lain sebab seluruh kekuasaan itu milik Allah."¹³⁴ Menyatukan antara ketuhanan dengan hakimiyyah mutlak yang mencakup semua urusan realitas dan kehidupan berakhir dengan mereduksi dimensi manusia hanya dalam dimensi "kehambaan." Wacana agama berkeyakinan, bahwa penekanan pada

¹³² Sayyid Quthb. *Al-Mustaqbal Li Hâdza al-Dîn*, Kairo: Dâr al-Syuruq,t.th, h. 8, 20,

¹³³ Nashr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Agama*, h. 63-64.

¹³⁴ Sayyid Quthb, *Ma'âlim fi al-Tharîq*, h. 24-25.

dimensi ini saja dalam masalah hubungan manusia dengan Allah, merupakan puncak kebebasan yang diberikan Islam kepada manusia. Sebenarnya, penekanan pada dimensi ini memiliki dampak yang berbahaya pada taraf hubungan individu dalam institusi-institusi sosial di satu sisi, dan hubungan antara mereka dengan para kekuasaan-kekuasaan apa pun pada taraf apa pun di sisi lain. Wacana agama di dalam mentahbiskan kehambaan manusia, mendasarkan pada otoritas teks-teks agama, tanpa memahami bahwa seluruh teks-teks (termasuk teks-teks agama) memiliki historisitasnya sendiri tanpa harus dipertentangkan dengan keimanan bahwa teks-teks tersebut memiliki sumber ilahiah. Wahyu, sebagaimana yang telah disinggung, merupakan realitas historis. Tidak ada alasan untuk mencopot bahasa wahyu dari konteks dimensi sosialnya. Dan hal ini, akan ada pembahasannya tersendiri di tempat lain (dalam karya Abu Zayd).¹³⁵

b. Teks

Abu Zayd mengatakan bahwa kelompok Islamis sedikit sekali mencurahkan upaya untuk mendefinisikan atau mendeskripsikan poros dasar bagi titik tolak dan mekanismenya, kecuali ketika mengutarakan mekanisme-mekanisme *ta'wil*. Namun dalam konteks ini Abu Zayd menilai tidak merasa perlu untuk membicarakan mekanisme- mekanisme tersebut ketika berbicara mengenai problematika teks. Menurutnya, problematika teks yang sesungguhnya bukanlah seperti yang kadang- kadang dilontarkan wacana agama, khususnya dalam rangka persaingannya dengan kelompok-kelompok Islam atau yang lainnya, melainkan justru problematika lain yang sengaja diabaikan oleh wacana agama.

Salah satu aspek penting yang diabaikan dalam problematika agama-yang barangkali secara umum paling penting- adalah dimensi sejarah teks-teks tersebut. Yang dimaksud dengan dimensi sejarah di sini bukan ilmu sebab-sebab turun (*asbab al-nuzul*) atau ilmu *al-nâsikh wa al-mansûkh* -mengubah hukum karena perubahan situasi dan kondisi- atau ilmu-ilmu Al-Qur'an lainnya yang tidak dapat diabaikan oleh wacana agama, meskipun ilmu-ilmu tersebut disinggung untuk kepentingan menegaskan realisme Islam di dalam melakukan perbaikan dan perubahan secara gradual. Sebenarnya hal tersebut memiliki problematikanya tersendiri, meskipun begitu, karena hal tersebut telah dibicarakan oleh Abu Zayd dalam kajian sebelumnya -dalam "*Mafhum al-Nash*"- maka dimensi sejarah yang

¹³⁵ Nashr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Agama*, h. 66-67.

akan dibahas oleh Abu Zayd pada konteks kali ini adalah yang berkaitan dengan historisitas konsep-konsep yang dilontarkan teks melalui aspek tersuratnya.¹³⁶ Ini sebagai konsekuensi dari watak historisitas bahasa yang dipakai untuk memformulasikan teks.¹³⁷

Disepakati bahwa historisitas bahasa terletak pada sosiologisitasnya. Ini menegaskan bahwa konsep-konsep memiliki dimensi sosialnya yang apabila diabaikan akan menyebabkan makna-makna teks itu sendiri akan terabaikan. Bersikukuh dengan historisitas teks sama sekali tidak berarti menunjukkan ketidakmampuan teks untuk mereproduksi maknanya, atau ketidakmampuannya untuk berbicara kepada masa-masa berikutnya atau masyarakat-masyarakat lainnya, sebab pembacaan yang dilakukan pada zaman berikutnya dalam masyarakat lain didasarkan pada dua mekanisme yang integral: menyembunyikan (*al-ikhfa*) dan menyingkapkan (*al-kasyf*), menyembunyikan sesuatu yang tidak substansial baginya yaitu aspek yang biasanya menunjuk waktu dan tempat dengan cara yang tidak dapat diinterpretasi-, dan pembacaan yang menyingkapkan sesuatu yang substansial untuk diinterpretasi. Tidak ada unsur yang substansial-konstan dalam teks, bahkan setiap pembacaan -dalam pengertian historis-sosiologis- memiliki substansinya yang disingkapkan oleh pembacaan di dalam teks. Wacana agama sepakat dengan sebagian dari apa yang dilontarkan di sini, meskipun hal tersebut diungkapkan dengan bahasanya sendiri yang sebenarnya merupakan pengulangan dari bahasa ulama kuno. Hal ini memiliki makna yang akan kami analisis nanti. Wacana agama sepakat bahwa teks-teks agama dapat dipahami ulang, diijtihadi secara beragam dalam ruang dan waktu, akan tetapi kesepakatan tersebut tidak melampaui pemahaman ahli fiqh terhadap fenomena tersebut. Oleh karena itu, mekanisme agama membatasinya hanya pada teks-teks *syari'at* (hukum), bukan teks-teks akidah atau kisah. Atas dasar pembatasan wilayah ijtihad ini wacana agama membangun semboyan kesesuaian *syari'at* untuk setiap waktu dan tempat, dan menentang hingga batas mengafirkan, ijtihad dalam wilayah akidah atau kisah-kisah agama.¹³⁸

Teks, baik agama maupun manusia, ditentukan oleh hukum-hukum yang mapan. Sumber ilahiah teks-teks agama tidak dapat melepaskannya dari hukum-hukum ini, sebab teks-teks tersebut "termanusiawikan" semenjak ia mewujud dalam sejarah dan bahasa,

¹³⁶ Nashr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Agama...*, h. 85.

¹³⁷ Nashr Hamid Abu Zayd, *Tekstualitas Al-Qur'an...*, h. 24-25.

¹³⁸ Nashr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Agama...*, h. 86-87.

dan sejak lafal dan maknanya ditujukan kepada manusia di dalam realitas sejarah tertentu. Teks ditentukan oleh dialektika konstanta (yang tetap) dan transformasi (realitas yang senantiasa berubah). Yang lebih penting dari itu adalah bahwa prinsip "tidak ada tempat bagi ijtihad pada persoalan yang ada *nashsh*-nya" sebenarnya merepresentasikan tipe tersendiri dari pola ijtihad yaitu pola yang dalam beberapa mekanismenya berbeda dari pola ijtihad melalui *tarjih* di antara berbagai pendapat ulama dan memilih di antaranya. Membicarakan prinsip ini menyingkapkan kepada kita perbedaan antara konsep teks di kalangan ulama kuno-yaitu konsep yang disembunyikan kontemporer- dengan konsep yang disingkapkan oleh sarjana kontemporer.yang berubah). Teks konstanta terletak pada aspek "tersurat"-nya, namun bergerak dan berkembang dalam aspek "tersirat"-nya. Di hadapan teks berdiri pembacaan yang juga ditentukan oleh dialektika antara menyembunyikan (*al-ikhfa'*) dan menyingkapkan (*al-kasyf*). Ini berkaitan dengan teks-teks yang dibukukan dan dicatat semenjak momen kelahirannya. Sementara itu, teks-teks yang tunduk pada mekanisme transmisi oral-meskipun untuk rentang waktu terbatas, seperti hadits-hadits nabi-justru memunculkan problematika yang jauh lebih kompleks pada dua aspeknya, yang tersurat dan tersirat sekaligus, sebab jenis teks ini tidak memiliki sifat konstanta pada aspek tersuratnya. Oleh karena itu, upaya untuk menentukannya menjadi persoalan ijtihadiah yang pada gilirannya tunduk pada mekanisme menyingkapkan dan menyembunyikan. Seiring dengan tingkat kompleksitas problematika teks ini wacana agama tidak hanya membatasi ijtihad pada sejumlah kecil teks, yaitu sejumlah teks hukum, bahkan kembali menafikan ijtihad secara umum ketika ia mengumumkan: "Tidak ada ijtihad bagi persoalan yang ada *nashsh* (teks)-nya," maka makna teks menjadi beku bahkan pada teks-teks hukum itu sendiri. Dalam konteks pembicaraan ini, kita akan melihat bahwa ini hanya sekadar klaim saja bahwa menarik kembali beberapa ijtihad lama dan menyuguhkannya untuk menjawab sejumlah persoalan yang muncul pada dasarnya merupakan ijtihad yang bertumpu pada "menyingkapkan" pendapat dan "menyembunyikan" pendapat lain.¹³⁹

Kita telah melihat beberapa bukti yang menegaskan pendapat kami. Yang lebih penting dari itu adalah bahwa prinsip "tidak ada tempat bagi ijtihad bagi persoalan yang ada *nash*-nya" sebenarnya merepresentasikan tipe tersendiri dari pola ijtihad, yaitu pola yang

¹³⁹ Nashr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Agama...*, h. 87.

dalam beberapa mekanismenya berbeda dari pola ijtihad melalui *tarjih* di antara berbagai pendapat ulama dan memilih di antaranya. Membicarakan prinsip ini menyingkapkan kepada kita perbedaan antara konsep teks di kalangan ulama kuno dengan konsep yang disingkatkan oleh sarjana kontemporer.¹⁴⁰

Ulama kuno tidak menyebut Al-Qur'an dan hadits dengan sebutan teks, sebagaimana yang kita lakukan dalam bahasa kontemporer. Mereka biasanya menggunakan sebutan-sebutan lain, seperti al-Kitab, *ta'wil*, dan Al-Qur'an untuk mengacu pada teks Al-Qur'an. Mereka memakai nama-nama seperti al-hadits, al-atsar, atau as-sunnah untuk mengacu pada teks-teks hadits. Mereka menyebut dengan wahyu atau *naql* untuk mengacu pada keduanya (Al-Qur'an dan al-hadits). Tatkala mereka menyebut "teks", yang mereka maksudkan dengan istilah tersebut adalah bagian kecil dari wahyu. Atau, dengan kata lain, ungkapan yang karena struktur bahasanya tidak mengandung sedikit pun pluralitas makna dan signifikasi. Dalam bahasa asy-Syafi'i, *nashsh* adalah ungkapan yang tidak memerlukan tafsir. Ungkapan yang tidak memiliki atribut makna yang sedemikian jelas seperti itu sehingga tidak memerlukan tafsir, bukan termasuk *nashsh*. Oleh karena itu, diperlukan *istinbath* dan panalaran untuk memahami ungkapan yang bukan *nashsh* dalam kitab Allah. Demikianlah Imam al-Syafi'i membedakan antara *nash* dan *muhkam* dalam Al-Qur'an.¹⁴¹

Ulama Al-Qur'an menyimpulkan bahwa yang terkandung dalam Al-Qur'an- ditinjau dari tingkat distingsi semantiknya- terbagi menjadi empat tingkat. Secara berurutan sebagai berikut:

1. Distingsi yang hanya mengandung satu makna, yaitu *nashsh*.
2. Yang mengandung dua makna, akan tetapi salah satunya merupakan makna yang lebih unggul (kuat) sementara yang lainnya hanya makna kemungkinan, yaitu *zhahir*.
3. Yang mengandung dua makna yang sama mengandung tingkat kemungkinan yang sama, yaitu *mujmal*.
4. Yang mengandung dua makna dengan tingkat kemungkinan yang tidak sama, akan tetapi makna yang diunggulkan (kuat) bukanlah makna yang dekat (*zhahir*) sebagaimana pada nomor dua,

¹⁴⁰ Nashr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Agama...*, h. 87-88.

¹⁴¹ Muhammad ibn Idris al-Syafi'i, *Al-Risalah*, Beirut: al-Maktabah al-'Ilmiyah, t.th. tahqiq oleh Ahmad Muhammad Syakir, h. 14, 19, 21 dan 22.

tetapi yang diunggulkan justru makna yang jauh, ini yang disebut dengan *mu'awwal*."¹⁴²

Sementara itu, Al-Suyuthi menambahkan bahwa keberadaan kata yang termasuk ke dalam *nash* ini sebenarnya digolongkan kepada hal yang langka menurut sebagian ulama ilmu kalam (*mutakallimin*), dan inilah yang mereka sebut sebagai kelangkaan teks (*nudrah al-nashsh*).¹⁴³ Kelangkaan tersebut, menurut analisis Abu Zayd, sangat mungkin berasal dari sifat bahasa Al-Qur'an yang maknanya didasarkan pada abstraksi dan generalisasi. Dan disebabkan kedua hal inilah, maka produk makna dari bahasa pada umumnya dan dari teks-teks unggulan tidak terbebas dari dialektika *teks-pembaca*.¹⁴⁴

Jika seperti itu konsep *nashsh* dalam tradisi, yaitu konsep yang berbeda dengan konsep kita, maka ketika wacana agama kita dapat memahami seberapa besar dan jauh tipuan tersebut Wacana agama kontemporer tidak hanya menjadikan gerak teks menjadi statis dan pasif akibat antara konsep modern dan makna lama kata *nashsh* dicampur aduk, lebih dari itu, wacana ini berusaha memapankan pengertiannya dengan cara menegasikan ijtihad. Pada saat yang sama wacana ini juga berusaha memperlebar wilayah untuk menegasikan pluralitas dan mempertahankan status *quo* sesuai dengan pendapat-pendapat dan ijtihad-ijtihad yang dilontarkannya. Al-Qur'an-sentral pembicaraan kami hingga saat ini-merupakan teks agama yang sudah mapan dari sisi tersuratnya. Akan tetapi, dari sisi bahwa teks tersebut dapat disentuh oleh nalar manusia dan menjadi sebuah 'konsep', teks tersebut kehilangan atribut kemapanannya. Ia senantiasa bergerak dan pengertiannya plural. Sifat mapan merupakan sifat Yang Mutlak dan Suci, sementara manusia bersifat relatif dan selalu berubah, maksudnya dari sisi manusia teks tersebut berubah menjadi teks manusia "yang termanusiakan." Di sini harus ditegaskan bahwa kondisi teks mentah yang suci bersifat metafisik yang sedikit pun tidak kita ketahui kecuali yang diceritakan oleh teks, dan tentunya kita pahami dari sisi manusia yang selalu berubah dan relatif, Teks semenjak momen pertama diturunkan-maksudnya bersamaan dengan bacaan nabi pada saat diwahyukan-berubah dari sebagai teks ilahi menjadi pemahaman (teks manusiawi), sebab ia berubah dari yang diturunkan menjadi yang diinterpretasi. Pemahaman nabi terhadap

¹⁴² Al-Suyuthi, *Al-itqan fi Ulüm Al-Qur'an*, Cet III, juz II, Kairo: Musthafâ al-Bâbi al-Halabî, 1951, h. 4.

¹⁴³ Al-Suyuthi, *Al-itqân fi 'Ulüm Al-Qur'ân...*, Cet III, juz II, h. 31.

¹⁴⁴ Nashr Hamid Abu Zayd, *Tekstualitas Al-Qur'an...*, h. 244.

teks merupakan fase pertama gerak teks di dalam interaksinya dengan nalar manusia. Kita tidak perlu memperhatikan klaim-klaim wacana agama bahwa pemahaman Rasulullah sama persis dengan makna objektif dari teks, dengan asumsi bahwa makna objektif semacam itu memang ada. Klaim semacam ini dapat memunculkan semacam syirik ditinjau dari segi bahwa pendapat tersebut menjadikan antara yang mutlak dengan yang relatif, antara yang konstan dengan yang transformatif, menjadi konkrue tatkala antara intensi Ilahi dengan pemahaman manusia terhadap intensi tersebut, meskipun itu pemahaman Rasulullah, disejajarkan. Klaim ini menimbulkan fenomena dituhankan atau dikultuskannya Nabi. Ada fakta yang disembunyikan bahwa beliau seorang manusia, sementara fakta yang dijadikan fokus utama hanya kenyataan bahwa beliau seorang nabi.¹⁴⁵

Kelompok Kiri Islam; Sebuah Cara Pandang Lain dalam Menghadapi Tradisi (*Turâts*) dan Pembaruan (*Tajdîd*)

Secara singkat dapat dikatakan bahwa kelompok Kiri Islam yang diangkat dalam analisis Abu Zayd di sini adalah kelompok pemikiran yang menyisakan Hassan Hanafi saja sebagai pihak yang paling representatif pada konteks ini.

Istilah “Kiri Islam” untuk pertama kalinya, sepanjang pengamatan Abu Zayd, dilontarkan pada permulaan tahun 80-an di Mesir oleh Hassan Hanafi, dalam edisi perdana majalah “*al-Urwah al-Wutsqa*”, majalah yang diterbitkan dalam rangka menghidupkan tradisi dan pernah diterbitkan oleh al-Afghani dan Muhammad Abduh.¹⁴⁶ Istilah “Kiri” sendiri, yang tampaknya dipinjam Hanafi dari karya orang lain,¹⁴⁷ diartikan sebagai kelompok yang mengangkat posisi kaum yang tertindas, kaum miskin, dan yang menderita. Dalam terminologi ilmu politik, Kiri berarti perjuangan dan kritisisme.¹⁴⁸ Kiri juga menempatkan kembali rasionalisme, naturalisme, liberalisme, dan

¹⁴⁵ Nashr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Agama...*, h. 97-99.

¹⁴⁶ Nashr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Agama...*, h. 126-127.

¹⁴⁷ Kazuo Shimogaki menilai definisi Hanafi terhadap istilah Hanafi mengacu pada definisi dan istilah yang digunakan oleh A.G. Shalih dalam karyanya: Ahmad Gabbas Salih, *Al-Yamin wa al-Yasar fi al-Islam*, Beirut: al-Muassasah al-‘Arabiyyah li Dirasah wa al-Nasyr, 1972, h. 6. Lihat Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam Antara Modernisme dan Post-Modernisme*, diterjemahkan oleh M. Imam Aziz dan M. Jadul Maula dari judul *Between Modernity and Post-modernity: The Islamic Left and Hassan Hanafi Thought: A Critical Reading*, Yogyakarta: LKiS, 2007, Cet. VII, h. 7.

¹⁴⁸ Hassan Hanafi, “Mádza Ya’ni al-Yasar al-Islami,” dalam *Al-Yasâr al-Islâmî*, Kairo: t.tp, 1981, h. 7.

demokrasi dalam khazanah intelektual Islam.¹⁴⁹ Kiri dan Kanan tidak "ada" dalam Islam itu sendiri, tetapi "ada" pada tataran sosial, politik, ekonomi, dan sejarah. Bagi Hassan Hanafi, mengenalkan terminologi Kiri dan 'orang-orang Kiri adalah penting bagi upaya menghapus seluruh sisa-sisa imperialisme.¹⁵⁰

Pengumuman kemunculannya di awal tahun 1980-an, dengan demikian, menurut Abu Zayd, bukan sekadar mengumumkan kelahiran aliran "Kiri Islam" tetapi lebih merupakan pengumuman untuk menegaskan eksistensinya di satu sisi, dan "menentukan" identitas di sisi lain. Dengan kata lain, pengumuman tersebut merupakan upaya menyusun kembali kertas-kertas dan menyusun kembali skala prioritas di dalam menghadapi bahaya-bahaya yang mungkin akan menimpanya, baik pada tataran politik maupun ideologis Kiri Islam mengira bahwa diumumkannya "maksud baik" cukup memberi jaminan untuk menjauhkan bahaya-bahaya politik darinya. Karena itu, kemudian ia menggunakan taqiyyah, sebuah prinsip tradisional dari Syi'ah, seraya mengumumkan bahwa ia bukan sebuah partai politik, bukan partai oposisi, dan bukan pula ditujukan untuk melawan terhadap siapa pun,¹⁵¹ sebab: "Ia memandang politik berada dalam peradaban dan kebangkitan umat... Pertentangan-pertentangan pada dasarnya berada dalam peradaban dan dalam kesadaran kulturalnya (umat)... Kiri Islam tidak bermaksud untuk menakut-nakuti atau memusuhi seseorang tetapi bertujuan untuk memberikan kesadaran kepada umat, memprakarsai kebangkitan umat secara modern, melontarkan berbagai alternatif di hadapan masyarakat, meletakkan kedaulatan di tangan rakyat, dan meninggalkan solusi-solusi partikular dan pandangan-pandangan individual menuju konsepsi yang dan menyeluruh untuk menempatkan umat dalam sejarah dan menentukan peran umat terhadap dirinya sendiri dan terhadap yang lain."¹⁵²

Akan tetapi puas dengan perjuangan pada taraf intelektual kembali berubah pada akhir tahun 80-an menjadi sikap bersikukuh untuk mengaitkan perjuangan intelektual dengan perjuangan politik. Sehingga tujuan dari rekonstruksi ilmu 'aqaid dalam buku *Min al-'Aqidah ila al-Tsaurah*, di samping meletakkan dasar ideologi revolusioner dengan karakter yang jelas yang bersandar pada akidah-akidah umat, atau meletakkan teologi revolusi, adalah "mewujudkan ideologi secara riil sebagai gerakan dalam sejarah setelah memobilisasi

¹⁴⁹ Hassan Hanafi, "Mádza Ya'ni al-Yasar al-Islami"..., h. 20.

¹⁵⁰ Hassan Hanafi, "Mádza Ya'ni al-Yasar al-Islami"..., h. 8.

¹⁵¹ Nashr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Agama*, h. 130.

¹⁵² Hassan Hanafi, "Mádza Ya'ni al-Yasar al-Islami"..., h. 46.

rakyat melalui revolusi akidah-akidahnya."¹⁵³ Kaitan ini terjadi dengan berdasar pada prinsip asli marxian: "Yang penting bagi kami bukanlah memahami alam sebagaimana menurut orang-orang dahulu, tetapi mengubah, mengembangkan dan menguasainya".¹⁵⁴ Tentunya, bahwa upaya merealisasi ideologi dan memunculkan perubahan yang diperlukan dapat terjadi hanya melalui mobilisasi rakyat dalam organisasi politik yang revolusioner, yang menentukan peran dasarnya setelah pembentukannya dalam "memimpin perjuangan bersenjata, sebab perjuangan bersenjata bukan hanya merupakan bagian dari bangunan ideologis, tetapi ia merupakan realitas zaman, zaman pembebasan dari imperialisme dan feodalisme"¹⁵⁵

Jika *tafiyyah* menjadi sebuah prinsip yang menjelaskan kepada kita tentang timbul-tenggelamnya suara wacana politik Kiri Islam, dalam rangka menghadapi bahaya-bahaya politik yang mengancamnya, sebagaimana juga mengancam segala bentuk aliran dan kelompok kiri, pada permulaan tahun 80-an, maka prinsip yang menjelaskan bagaimana Kiri Islam menghadapi ancaman ideologis yang muncul dari perkembangan aliran Kanan Islam adalah "kompromisme" pada tataran wacana filosofis/keagamaan. Kiri Islam terjebak di antara dua sisi medan pertempuran. Ia dituduh sebagai marxisme dan proletar oleh pihak sistem (kekuasaan) dan kelompok keagamaan di satu sisi, dan dituduh sebagai eklektisisme (*talfiqiyyah*) dan legitimatif (*tabrîriyyah*) oleh pihak kekuatan-kekuatan Kiri di sisi lain. "Kompromisme" yang terkait dengan konsep (ide) menyatukan berbagai saudara yang cerai-berai dalam tubuh umat merupakan respons ideologis terhadap tantangan tersebut.¹⁵⁶

"Kami menyusun buku *Min al-Aqidah ila ats-Tsaurah*...untuk merealisasi kepentingan umat, dan karena adanya keinginan yang besar terhadap kesatuan nasional umat setelah menjadi terpecah-pecah dalam banyak kelompok dalam menjalankan perjuangan nasional dan perubahan sosial, khususnya antara pendukung tradisi (*turâts*) dan pendukung pembaruan, anlara gerakan salaf (konservatif) dan gerakan sekular. Keduanya merupakan dua aliran utama dalam tubuh umat. Ini dilakukan sebagai ganti dari sikap saling mengafirkan, memperebutkan kekuasaan dan saling menyingkirkan satu sama lainnya. Aqidah-aqidah kami adalah gerakan menghubungkan antara dua sayap umat. Melalui gerakan ini tradisi konservatif (*turâts* salaf) dapat menghadapi problem-problem kontemporer yang mendasar, sebagaimana kelompok sekular progresif (Liberalisme, Sosialisme, atau Nasionalisme) dapat mewujudkan tujuan-tujuannya dimulai dari tradisi (*turâts*) dan jati diri umat. Dengan cara demikian,

¹⁵³ Hassan Hanafi, *Min al-Aqidah ila ats-Tsaurah*, juz I, Kairo: Maktabah Madbuli, 1988, h. 79.

¹⁵⁴ Hassan Hanafi, *Min al-'Aqidah ila al-Tsaurah*, jilid I, h. 33.

¹⁵⁵ Hassan Hanafi, *Min al-'Aqidah ila al-Tsaurah*, jilid V, h. 388.

¹⁵⁶ Nashr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Agama*, h. 132-133.

kelompok pertama tidak sampai melakukan pemberontakan kepada masyarakat, baik secara rahasia maupun terang-terangan, dan tidak sampai memusuhi rakyat dan tanah air, sementara kelompok yang kedua tidak sampai terjerumus ke dalam kemurtadan dan kontra revolusi. Inilah yang dibuktikan oleh realitas kontemporer kita, baik pada posisi (sikap) gerakan Islam terhadapnya (realitas), atau pada kekalahan revolusi Arab dan kemundurannya".¹⁵⁷

"Kompromisme" sebagai metode berpikir sejalan dengan *taqiyyah* sebagai metode politik sehingga kadang-kadang pemikir Kiri menggunakan *taqiyyah* pada konteks pemikiran, dan mempraktikkan kompromisme pada taraf wacana politik. Dalam konteks pembicaraan tentang problem penilaian "yang baik dan yang buruk" antara akal dan naql, ia mempertanyakan:

"Yang berada dalam ancaman, Allah atau akal? Apakah kita sedang membela *hakimiyyah* (otoritas) Allah atau *hakimiyyah* akal? Apakah kita yang membela Allah atau kita, manusia, yang membela hak-hak manusia? Terkadang manusia di hadapan pertarungan hanya dapat bersikap diam takut dengan tekanan massa, beban sejarah, dan tirani penguasa. Meskipun demikian mempertahankan otoritas akal merupakan tugas generasi kita sebagai bentuk upaya mempertahankan hak-hak manusia dan mengaktifkan akal mereka".¹⁵⁸

Hassan Hanafi mengalami apa yang dialami oleh sarjana lainnya yang keluar dan meninggalkan kelompok kiri, sebab afiliasi, yang terungkap melalui tulisan-tulisannya tahun 1970-an dan 1980-an, terhadap sayap konservatif (*salafi*), sayap lain dari umat, hanya dipermukaan saja sebagai respons atas tuntutan politis yang mendesak. Tampak jelas bahwa Kiri Islam terombang-ambing di dalam level-level wacana agama. Kondisi terombang-ambing ini bukan karena faktor-faktor pragmatis subjektif, dan tidak ada kaitannya dengan ambisi-ambisi pribadi yang berkuat dalam lingkaran suka dan tidak suka, melainkan dikarenakan metode kompromisme yang disinggung di atas.¹⁵⁹

Jika "kompromisme" merupakan struktur dalam pemikiran pada wacana Kiri Islam maka wajar apabila struktur permukaan wacana ini tunduk pada faktor-faktor penggerak realitas, sehingga pada tahun 1960-an kompromisme ini cenderung memihak sekularisme progresif, sementara pada akhir tahun 1970-an hingga saat ini cenderung memihak konservatif (*salafiyah*). Kami katakan bahwa ini adalah suatu hal yang wajar karena Kiri Islam bersikukuh untuk "membaurkan dalam wacananya antara yang politis, intelektual, ideologis dan epistemologis tanpa ada upaya menjadikan yang asal sebagai landasan bagi yang cabang. Jika kita tidak ingin memberikan interpretasi terhadap "pembauran" tersebut, dan konsekuensi-konsekuensi yang

¹⁵⁷ Hassan Hanafi, *Min al-'Aqidah ila al-Tsaurah*, jilid I, h. 39.

¹⁵⁸ Hassan Hanafi, *Min al-'Aqidah ila al-Tsaurah*, jilid III, h. 438.

¹⁵⁹ Nashr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Agama*, h. 134.

ditimbulkannya karena sebab- sebab subjektif personal, maka maksud baik yang terlihat pada kebingungan yang terus menerus antara peran "ilmuwan" dan peran "warga negara" tidak cukup untuk dapat menjustifikasi pembauran ini. Namun, kebimbangan tersebut merupakan aspek lain dari beberapa aspek "kompromisme" yang mendalam pada struktur wacana Kiri.¹⁶⁰ Titik tolak awal dalam wacana Kiri adalah bahwa wacana ini melukiskan fase "peradaban" temporer yang sedang dilalui oleh umat Islam pada umumnya dan bangsa Arab dan masyarakat khususnya sebagai sangat mirip dengan "masa kebangkitan" (Renaissance) Eropa.¹⁶¹ Sejalan dengan deskripsi tersebut strategi reformasi terarah pada: reformasi agama, orientasi kemanusiaan dan pertumbuhan ilmu pengetahuan. Meskipun reformasi agama di dunia Arab dan Islam telah dimulai sejak lebih dari satu abad, namun reformasi tersebut belum dapat merealisasikan hasil-hasil yang diharapkan. Dalam hal ini Kiri Islam mengarahkan kritik yang mendasar pada gerakan reformasi agama tersebut. Kritik tersebut tercermin pada kutipan berikut:¹⁶²

"Gerakan tersebut ingin mengalihkan pandangannya ke aksi tanpa memberikan landasan teoretik. Oleh karena itu, reformasi hanya sekadar petuah dan nasihat belaka, mendorong manusia untuk beramal. Padahal manusia tidak akan beramal hanya karena nasihat-nasihat tetapi harus disertai dengan upaya mengubah konsep-konsep mereka mengenai alam dan pandangannya terhadap dunia. Oleh karena itu kembali pada upaya pendasaran ilmu dan mentransfer tauhid menjadi teori, merupakan jalan menuju ke reformasi total dan menuju pergeseran dari reformasi ke revolusi yang sudah mengendap sejak awal dalam kesadaran rakyat, dan kemudian membekas mereka dengan konsep revolusioner mengenai alam sebelum secara nyata revolusi tersebut dapat terwujud".¹⁶³

Jika gerakan reformasi agama telah gagal dalam mewujudkan "pencerahan" intelektual sebagai akibat dari kebekuan intelektual dan ketidakmampuan para pemikirnya dalam melahirkan perubahan total mengenai pandangan terhadap dunia, maka dengan ketidakmampuan ini gerakan tersebut memberikan tempat bagi lawan intelektualnya, sekularisme, untuk memegang kendali perjuangan. Namun yang terakhir ini pada gilirannya juga gagal dalam memunculkan perubahan yang diinginkan, sebab ia mengabaikan akidah.¹⁶⁴ Kegagalan proyek-proyek Sekularisme menurut pandangan Kiri Islam disebabkan bahwa proyek-proyek tersebut mengarah pada titik keterpengaruhannya oleh proyek Barat, dan mengabaikan *tradisi (turats)* yang merupakan

¹⁶⁰ Nashr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Agama*, h. 135.

¹⁶¹ Lihat Hassan Hanafi, "Fi al-Fikr al-Gharbi al-Mu'ashir" dalam *Qadhaya Mu'ashirah*, Beirut: Dar at-Tanwir 1982, juz II, Cet. I, h. 22

¹⁶² Nashr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Agama*, h. 136-137.

¹⁶³ Hassan Hanafi, *Min al-'Aqidah ila al-Tsaurah*, jilid I, h. 243.

¹⁶⁴ Hassan Hanafi, *Min al-'Aqidah ila al-Tsaurah*, jilid I, h. 66.

lambung “endapan” psikologis rakyat, dan dasar teoretis bagi struktur-struktur realitas.¹⁶⁵ Sesungguhnya kita, menurut Kiri Islam: “Bekerja sama dengan Al-Kindi setiap hari, menghirup Al-Farabi setiap saat, dan kami melihat Ibn Sina berada di semua jalan, dan pada gilirannya tradisi (*turats*) kita akan menjadi hidup yang memberi anugerah dan mengarahkan kehidupan keseharian kita. Kami mengira bahwa kita sedang mencari anugerah (rezeki) dan merasa haus terengah-engah di balik kekuatan kita saat ini.¹⁶⁶ Ini berarti bahwa mengabaikan dan melompati *turats* ini hanya dapat mendasari proyek-proyek semacam bola balon, terbang di udara tanpa ada sandaran dari rakyat yang berkepentingan dengan upaya perubahan. Inilah deskripsi Kiri Islam terhadap proyek-proyek modernisasi sekularisme dengan segala macam bentuk dan alirannya.¹⁶⁷

Adalah sulit untuk menerima situasi "kontradiktif yang dibuat oleh Kiri Islam mengenai hubungan dua aliran besar dalam pemikiran modern kita, meskipun beberapa tesis tersebut dapat disetujui dengan syarat harus didasarkan pada landasan ilmiah ketat. Tidak ada perbedaan, umpamanya, bahwa tradisi (*turats*) memiliki efektivitasnya secara khusus dalam memformulasikan kesadaran kultural dan intelektual kita pada saat kiri. Tetapi tradisi tersebut bukan "Tradisi" (*Turats*) dengan huruf besar, maksudnya, tradisi (*turats*) dengan sejumlah trend dan alirannya yang kadang-kadang ditempatkan oleh Kiri (Islam), dalam satu level. Bahkan, efektivitas tradisi (*turats*) tergantung pada proses "seleksi" yang kompleks. Efektivitas ini pada dasarnya ditentukan oleh berbagai sikap dan posisi-yang kontradiksi sedemikian rupa hingga menimbulkan pertentangan-terhadap realitas konkret. Dalam proses "seleksi" tersebut, dengan segala unsur yang dikandungnya, yaitu unsur-unsur yang ditampakkan dan yang disamarkan, terjadilah "ideologisasi" yang dilakukan oleh aliran-aliran ini dan itu dalam tradisi (*turats*), yaitu ideologisasi yang melompati makna tradisi ke signifikansi yang telah ditentukan secara *a priori*. Kesamaan bersyarat dalam kaitannya dengan efektivitas tradisi (*turats*) di dalam membentuk kesadaran inilah yang mendasari perbedaan inti antara kami dengan Kiri Islam mengenai hubungan kontradiktif dan konfrontatif, yang diasumsikan Kiri Islam, antara aliran konservatif (*salafiyyah*) dan sekularisme. Aliran-aliran sekular tidak menutup diri untuk "bersandar", dengan tingkatan yang berbeda-beda, pada sebagian aliran tradisi (*turats*). Demikian pula kelompok *salafiyyah*-

¹⁶⁵ Hassan Hanafi, *Min al-'Aqidah ila al-Tsaurah*, jilid I, h. 323.

¹⁶⁶ Hassan Hanafi, *Al-Turats wa al-Tajdid*, Kairo: al-Markaz al-Araby lil Bahs wa al-Nasyr, 1980, h. 14

¹⁶⁷ Nashr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Agama*, h. 137.

reformis tidak menutup mata untuk memberikan "perhatiannya" terhadap kepentingan (kemaslahatan) rakyat. Tantangan yang muncul secara sosial dan kultural, adalah "keterbelakangan" yang terungkap melalui gesekannya dengan "Yang lain" (*The Other*, Barat). Tantangan inilah yang menentukan bagaimana mekanisme mental setiap kelompok di dalam memberikan respon sesuai dengan posisinya terhadap realitas. Para pengikut konservatif (*salafiyah*) berpendapat bahwa penyebab keterbelakangan merujuk pada terlepasnya nilai-nilai esensial dan asli dalam Islam, sementara yang lain (*the other*) dari sudut pandang ini dipandang sebagai pihak yang telah merealisasi nilai-nilai tersebut dalam kehidupan sosial dan dalam perilaku individu-individunya. Oleh karena itu, banyak dikenal ungkapan-ungkapan semacam, bahwa kami orang-orang muslim tanpa Islam, sementara di sana sedang berkembang Islam tanpa kaum muslimin. Dari sini mekanisme-mekanisme reformasi didefinisikan, yaitu keharusan kembali ke Islam murni sebagaimana yang terdapat dalam sumber-sumber awal dan aslinya. Masa lalu yang indah dan gemilang didefinisikan sebagai kerangka otoritatif di dalam memecahkan problem-problem kekinian. Kebalikan dari aliran di atas, aliran-aliran sekular mencoba menghadapi kekinian, dan berusaha memecahkan problem-problemnya dengan mekanisme-mekanisme yang memiliki corak temporer pada umumnya. Akan tetapi, aliran-aliran tersebut merasa perlu melemparkan mekanisme-mekanisme ini dengan cara yang dapat diterima oleh khalayak. Ternyata aliran-aliran tersebut menemukan di dalam beberapa trend tradisi (*turâts*) "sandaran" bagi orientasi-orientasinya. Atas dasar ini perbedaan antara dua sayap umat, sebagaimana yang digambarkan oleh Kiri Islam, bukan perbedaan yang mendasar sejauh masing-masing terkait dengan tradisi. Perbedaan tersebut terletak pada aliran tersebut gagal di dalam menjadikan pengetahuan ilmiah terhadap realitas atau tradisi sebagai landasan. Karenanya, keduanya gagal dalam menciptakan perubahan kualitatif sedikit pun dalam kesadaran kontemporer. Buktinya adalah bahwa kita tetap berputar dalam kerangka dualisme yang terbentuk dan muncul dalam kesadaran kita pada permulaan abad yang lalu, abad ke-19, padahal abad sekarang ini hampir berakhir. Dualisme tersebut semakin bertambah tajam dalam kesadaran kita, dan semakin dalam di kehidupan kita. Menurut Anda apakah Kiri Islam mampu merelisisir apa yang belum dapat terealisasi sejak permulaan era kebangkitan hingga sekarang ini?¹⁶⁸

¹⁶⁸ Nashr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Agama*, h. 137-139.

Menempatkan aliran konservatif (*salafiyyah*) dan sekular dalam hubungan kontradiktif sebagaimana yang disinggung menjadi justifikasi, tampaknya, bagi keberadaan Kiri Islam, dan karenanya penempatan inilah yang menentukan prioritas-prioritas dan mekanisme-mekanismenya juga. Jika momen kultural yang sedang dilalui umat masih merupakan fase "kebangkitan" dengan segala "pencerahan" yang dikandung dan dituntutnya, maka masing-masing dari aliran konservatif (*salafiyyah*) dan sekular melontarkan agenda di luar momen kultural: konservatif (*salafiyyah*) dengan orientasinya ke masa lalu, dan sekular melintasi masa kini menuju masa depan. Dalam kerangka ini konservatif merepresentasikan sikap "taklid", dan sekular merepresentasikan sikap "menyebal" (*ibtida'*). Kreativitas (*ibda'*) menjadi jalan yang tepat di antara sikap taklid (*ittiba'*) dan menyebal (*ibtida'*).¹⁶⁹ Sementara "pembaruan *turâts*" menjadi sarana yang mengekspresikan momen kultur kekinian sebagai jalan tengah antara konservatif yang berorientasi ke masa lalu, dengan sekularisme yang berorientasi futuristik.¹⁷⁰ Demikianlah, pembaruan tradisi menjadi problem inti. Ia menjadi prioritas utama dalam proyek Kiri Islam, bahkan itu menjadi temuan (kreativitas) orisinal dan kontribusinya yang paling besar. Oleh karena seluruh proyek berawal dari kecenderungan kompromisme, dan lantaran setiap kecenderungan kompromisme suatu ketika condong terhadap suatu aspek dan pada saat lain terhadap aspek yang lain, maka Kiri Islam cenderung memberikan prioritas kepada *turâts* daripada pembaruan yang berangkat dari horizon- horizon kebutuhan kultur kekinian.¹⁷¹

"Permulaannya adalah tradisi (*turâts*)... *Turâts* itulah yang merupakan titik awal sebagai tanggung jawab kultural dan nasionalisme. Sementara, pembaruan merupakan reinterpretasi terhadap tradisi (*turâts*) sesuai dengan kebutuhan-kebutuhan masa, sebab yang lama mendahului yang baru... *Turâts* tidak memiliki nilai dalam dirinya kecuali sejauh teori ilmiah yang diberikannya dalam menafsirkan realitas dan mengupayakan pengembangannya... Tak lain, dia adalah teori aksi, orientasi bagi perilaku dan kekayaan nasional yang dapat dieksplorasi, dieksploitasi, dan dikembangkan dalam rangka merekonstruksi manusia dan hubungannya dengan bumi (dunia).¹⁷²

Namun prioritas ini dengan cepat menyingkapkan adanya prioritas "eksploitatif" demi tujuan-tujuan praktis. Eksistensi *turâts* yang secara temporal sudah ada sebelumnya tergantung pada aspek manfaat yang dapat diberikan kepada kita tanpa mempertimbangkan makna (*dalâlah*) objektif, maksudnya dalam konteks eksistensi

¹⁶⁹ Nashr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Agama*, h. 139.

¹⁷⁰ Hassan Hanafi, *Min al-'Aqidah ila al-Tsaurah*, jilid I, h. 35, 75, dan 211.

¹⁷¹ Nashr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Agama*, h. 139-140.

¹⁷² Hassan Hanafi, *Al-Turâts wa al-Tajdid*, h. 9.

historisnya. Namun kita harus memperhatikan bahwa interaksi Kiri Islam dengan tradisi bergerak di antara anggapan-nya terhadap tradisi (*turâts*) sebagai landasan yang efektif dalam struktur kesadaran kontemporer, yang kehadiran-nya sangat dirasakan dalam peradaban kekinian, dan anggapan-nya terhadap tradisi sebagai objek pembaruan. Dalam konteks anggapan- anggapan pertama, tradisi sebagai subjek (pelaku) dan masa lalu sebagai landasan bagi masa kini. Dalam konteks anggapan kedua, tradisi (*turâts*) menjadi wilayah bagi efektivitas pembaruan dan masa kini sebagai landasan untuk memahami masa lalu. Dengan perkataan lain, dualisme masa lalu/kini, tradisi/pembaruan saling berganti posisi sesuai dengan sudut pengkajian dan analisis. Hubungan antara keduanya tidak didasarkan, sebagaimana layaknya, pada asas dialektis¹⁷³

C. Konsep Wahyu dalam Perspektif Abu Zayd

Setelah membahas fenomena dualitas kecenderungan berpikir umat Islam dalam konteks sejarah klasik maupun masa modern, selanjutnya kita akan mempelajari bagaimana pandangan Abu Zayd terhadap konsep wahyu. Pembahasan mengenai hal ini, menurut penulis merupakan hal yang penting karena akan memberi wawasan bagi kita untuk melihat metode interpretasi (*ta'wil*) yang dibangun oleh Abu Zayd secara mendasar dan komprehensif.

Bagi Abu Zayd, pandangan kita tentang hakikat atau status ontologisme teks al-Qur'an akan sangat berpengaruh terhadap bagaimana kita memahami maknanya (epistemologi). Karena itu, paradigma tentang interpretasi teks sangat tergantung pada konsep tentang teks itu sendiri.¹⁷⁴ Dalam pendahuluan karyanya yang berjudul "*Maqhum al-Nashsh*", Abu Zayd pernah mengungkapkan bahwa konsep teks (*maqhum al-nashsh*) adalah sisi lain dari interpretasi (*al-ta'wil*).¹⁷⁵

Konsep "wahyu" merupakan konsep sentral teks mengenai dirinya sendiri, di mana ia menunjuk dirinya dengan nama ini (wahyu) dalam banyak tempat. Selain itu, terdapat juga sebutan lain bagi teks seperti *Al-Qur'an*, *Al-Dzikir*, dan *Al-Kitab*.¹⁷⁶ Akan tetapi, nama "wahyu" dapat

¹⁷³ Nashr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Agama*, h. 140.

¹⁷⁴ Iqbal Hasanuddin, "Memertimbangkan Hermeneutik ala Nashr Hamid Abu Zayd", dalam jurnal *Refleksi*, Volume 13, Nomor 4, April 2013, h. 538-539.

¹⁷⁵ Nashr Hamid Abu Zayd, *Tekstualitas Al-Qur'an*, h. 2.

¹⁷⁶ Nashr mengatakan bahwa al-Suyuthi dan al-Zarkasyi telah berusaha menghimpun nama-nama al-Qur'an hingga mencapai lebih dari lima puluh nama dan memadukan antara nama dan atributnya, namun dalam konteks pembahasan wahyu di sini Nashr memilih beberapa nama yang paling populer saja seperti *Al-Kitab*, *Al-Qur'an*, *Risalah* dan *Balagh*. Lihat Jalaluddin Al-Suyuthi, *Al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, juz I, h. 50; Badruddin

mencakup semua nama tersebut sebagai konsep yang bermakna dalam peradaban, baik sebelum atau sesudah terbentuknya teks.¹⁷⁷

Meskipun sama-sama mengacu kepada teks al-Qur'an, kata "wahyu" bermakna lebih umum dibanding kata lainnya seperti *Al-Kitâb* dan *Al-Qur'ân*. Dalam konteks al-Qur'an, keluasan makna penggunaan kata wahyu mencakup semua teks keagamaan baik Islam maupun non-Islam, yakni pada semua teks yang mengacu pada titah Allah kepada manusia. Adapun pada konteks yang lebih umum, wahyu menunjuk pada setiap proses komunikasi yang mengandung semacam "pemberian informasi". Dalam kamus *Lisân al-'Arab* disebutkan: "Asal makna wahyu menurut semua bahasa adalah pemberian informasi secara tersembunyi".¹⁷⁸ Apabila pengarang kamus tersebut memasukkan makna-makna lain ke dalam makna wahyu seperti "ilham, isyarat, tulisan dan kalam", maka makna-makna tersebut semuanya terangkum dalam makna "pemberian informasi". Masing-masing makna itu menunjuk pada satu cara tertentu dalam pemberian informasi. Pemberian informasi bisa dalam bentuk ucapan, tulisan, isyarat, ataupun ilham.¹⁷⁹

Al-Qur'an banyak sekali menyebut kata wahyu yang digunakan bukan untuk menunjukkan kepada proses komunikasi antara Allah dan lain sebagainya.¹⁸⁰

Menurut Abu Zayd, proses komunikasi wahyu yang dialami oleh Nabi adalah perkara yang sudah lumrah dengan realitas orang Arab pada waktu itu. Bangsa Arab sebelum Islam telah mengenal praktek perdukunan sebagai fenomena yang memiliki asal usulnya sendiri yang berakar di dunia lain yang dikenal dengan masyarakat jin. Bahkan sebagian di antara mereka ada yang mengaku bisa dan terbiasa berkomunikasi dengan masyarakat jin. Akan tetapi, manusia yang mampu berhubungan dengan jin harus memiliki sifat-sifat tertentu, seperti kemahiran berkomunikasi dengan tingkat eksistensi berbeda. Menurut Abu Zayd, andaikata peradaban Islam itu tidak memiliki konsep-konsep seperti itu, niscaya memahami fenomena wahyu menjadi sesuatu yang mustahil terjadi dari sudut pandang budaya. Semua ini menegaskan bahwa fenomena wahyu bukanlah fenomena yang terpisah dari realitas,

Muhammad ibn 'Abdillah Al-Zarkasyi, *Al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Beirut: Dâr al-Ma'rifah li al-Tibâ'ah wa al-Nasr, 1972, Cet. III, juz I, h. 273-276.

¹⁷⁷ Nashr Hamid Abu Zayd, *Tekstualitas Al-Qur'an*, h. 33.

¹⁷⁸ Muhammad bin Mukrim bin Ali Abu al-Fadhl Jamaluddin Ibnu Manzhur, *Lisân al-'Arab*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th, Vol. 15, h. 379.

¹⁷⁹ Nashr Hamid Abu Zayd, *Tekstualisme Al-Qur'an*, h. 34.

¹⁸⁰ Shidqy Munjin, "Konsep Wahyu menurut Nashr Hamid Abu Zayd", dalam jurnal MAGHZA: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, Edisi Januari-Juni, Vol. 4, No. 1, 2019, h. 256.

tetapi ia merupakan bagian dari konsep budaya dan merupakan sesuatu yang muncul dari budaya itu sendiri. Bagi orang Arab yang meyakini bahwa jin dapat berkomunikasi dengan para dukun dan mengakui bahwa ramalan-ramalan mereka itu bersumber dari jin, tidaklah sulit baginya untuk membenarkan adanya malaikat yang turun membawa “*kalam*” kepada manusia. Maka dalam pandangan Abu Zayd, hal ini membuktikan bahwa Nabi dan tukang ramal itu berkedudukan sama. Yang membedakan Nabi dengan tukang ramal adalah bahwa hubungan Nabi didasarkan pada semacam fitrah, sementara tukang ramal membutuhkan peralatan dan sarana pembantu yang mesti diusahakan. Jadi hubungan antara kenabian dan praktik perdukunan dalam pandangan Abu Zayd adalah bahwa masing-masing merupakan “wahyu” komunikasi antara manusia dengan makhluk lain dalam tingkat eksistensi tertentu; malaikat dalam konteks Nabi, dan setan dalam konteks dukun.¹⁸¹

Jika apa yang diterima oleh dukun dari setan merupakan “wahyu” maka yang dimaksud adalah bahwa praktik perdukunan merupakan proses komunikasi yang mengandung pesan. Akan tetapi, proses komunikasi di sini berlangsung melalui media khusus sebab kedua belah pihak dalam komunikasi -pengirim dan penerima- tidak terkait dalam tingkat eksistensi yang sama. Dalam komunikasi/ wahyu yang menggunakan media khusus ini tidak memungkinkan bagi pihak ketiga untuk memahaminya, paling tidak saat komunikasi berlangsung. Dalam konteks ini, fenomena “wahyu” bukanlah fenomena baru bagi peradaban Arab dan tidak dipaksakan dari luar.¹⁸² Selain fenomena perdukunan, Abu Zayd juga menyebut fenomena pembuatan syair dalam budaya Arab pra-Islam sebagiannya memiliki kejadian yang serupa.¹⁸³

Abu Zayd menerangkan:

Dalam konsep yang sangat mendominasi peradaban Arab ini, -yang akarnya kita temukan dalam konsepsi-konsepsi pra-Islam, dunia tidaklah terbentuk dari alam yang terpisah-pisah, tapi berkaitan erat. Sementara gerak yang menaik dan menurun di antara alam-alam tersebut merupakan wilayah efektifitas yang memungkinkan manusia –sebagai alam yang paling terakhir dan sempurnaberhubungan dengan sebagian alam tersebut. Dalam hal ini, Nabi dan dukun itu berkedudukan sama. Yang membedakan hubungan Nabi dengan malaikat dan jucu dukun adalah bahwa hubungan Nabi didasarkan pada semacam fitrah penciptaan, yang landasan pemilihannya berdasarkan “pemilihan” dari Tuhan, sedangkan dukun membutuhkan peralatan dan sarana pembantu yang dapat membebaskannya –secara parsial- dari hambatan-hambatan alam materi dan supaya dapat berhubungan dengan dunia lain.¹⁸⁴

¹⁸¹ Nashr Hamid Abu Zayd, *Tekstualitas Al-Qur'an*, h. 37-41.

¹⁸² Nashr Hamid Abu Zayd, *Tekstualitas Al-Qur'an*, h. 43-44.

¹⁸³ Nashr Hamid Abu Zayd, *Tekstualitas Al-Qur'an*, h. 38.

¹⁸⁴ Nashr Hamid Abu Zayd, *Tekstualitas Al-Qur'an*, h. 41-42.

Setelah membicarakan sejumlah wawasan mengenai konsep wahyu secara umum, Abu Zayd lalu beranjak memfokuskan perhatiannya pada konsep wahyu dalam konteks al-Qur'an, dimana pada hal ini Abu Zayd menyebut situasinya "lebih kompleks. Karena dua sisi komunikasi yang mendasar dalam proses pewahyuan kenabian adalah Allah di satu sisi dan Rasul yang manusiawi di pihak lain".¹⁸⁵

Menurut, Abu Zayd, komunikasi Allah dengan manusia -atau *kalâm* Allah kepada manusia- (pasti) memiliki cara tertentu dalam penyampaiannya, yakni sebagaimana yang diungkapkan oleh teks (al-Qur'an) sendiri. Abu Zayd lalu mengutipkan QS. Al-Syura' [42]: 51-52 yang artinya sebagai berikut:

"Dan tidak mungkin bagi seorang manusiapun bahwa Allah berkata-kata dengan dia kecuali dengan perantaraan wahyu atau dibelakang tabir atau dengan mengutus seorang utusan (malaikat) lalu diwahyukan kepadanya dengan seizin-Nya apa yang Dia kehendaki. Sesungguhnya Dia Maha Tinggi lagi Maha Bijaksana. Dan demikianlah Kami wahyukan kepadamu wahyu (Al Quran) dengan perintah Kami. Sebelumnya kamu tidaklah mengetahui apakah Al Kitab (Al Quran) dan tidak pula mengetahui apakah iman itu, tetapi Kami menjadikan Al Quran itu cahaya, yang Kami tunjuki dengan dia siapa yang kami kehendaki di antara hamba-hamba Kami. Dan sesungguhnya kamu benar-benar memberi petunjuk kepada jalan yang lurus."

Cara pertama, yakni perantara wahyu dalam pengertian sebagaimana yang diistilahkan para ulama sebagai "ilham", yakni seperti wahyu kepada Ibu Musa (untuk menyusui Musa)¹⁸⁶ dan kepada lebah (untuk membuat sarang di gunung)¹⁸⁷. Cara seperti ini merupakan komunikasi yang hanya dapat dimengerti oleh dua pihak yang berkomunikasi, dan ditafsirkan sebagai wahyu yang berupa non-bahasa. Kesimpulan ini didapat setelah Abu Zayd membandingkannya dengan cara penyampaian wahyu yang kedua, yakni "melalui tabir" sebagaimana pada kasus Nabi Musa AS.

"Dan ketika Musa datang untuk (munajat) pada waktu yang telah Kami tentukan dan Tuhan telah berfirman (langsung) kepadanya, (Musa) berkata, "Ya Tuhanku, tampakkanlah (diri-Mu) kepadaku agar aku dapat melihat Engkau." (Allah) berfirman, "Engkau tidak akan (sanggup) melihat-Ku, namun lihatlah ke gunung itu, jika ia tetap di tempatnya (sebagai sediakala) niscaya engkau dapat melihat-Ku." Maka ketika Tuhannya menampakkan (keagungan-Nya) kepada gunung itu, gunung itu hancur luluh dan Musa pun tersungkur pingsan..."

¹⁸⁵ Nashr Hamid Abu Zayd, *Tekstualitas Al-Qur'an*, h. 46.

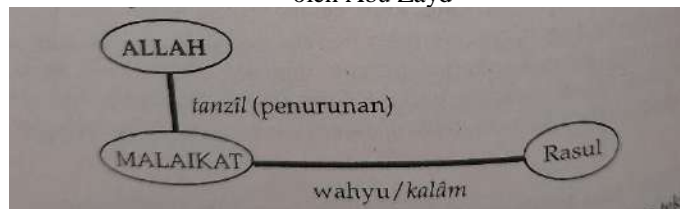
¹⁸⁶ QS. Al-Qashash [28]: 7

¹⁸⁷ QS. Al-Nahl [16]: 68

Penggunaan redaksi “*qâla*” (berkata) pada ayat di atas menegaskan perbedaan antara situasi pertama dan kedua pewahyuan di satu sisi, dan menegaskan sifat ‘bahasa’ yang dipergunakan dalam situasi kedua di sisi lain. Petunjuk lain dari perbedaan kedua situasi pewahyuan ini adalah pada ayat-ayat yang menggunakan kata “*ûhiya* (telah diwahyukan)” dan “*yûhâ* (diwahyukan)”. Kata pertama memberikan indikasi adanya komunikasi non-bahasa, tanpa adanya situasi tukar komunikasi antara pengirim dan penerima (sebagaimana terjadi pada kasus Ibu Musa dan lebah), sementara kata kedua menggambarkan ‘dialog’ sebagaimana yang terjadi pada “pembicaraan di balik tabir” bersama Nabi Musa AS.¹⁸⁸

Cara ketiga dari cara pewahyuan adalah melalui perantara malaikat, dalam hal ini adalah malaikat Jibril AS. Dan cara inilah yang berlaku dalam penyampaian dan penurunan al-Qur’an. Dalam hal ini, Abu Zayd menggambarkan situasi penurunan al-Qur’an sebagai berikut:

Gambar III.1
Ilustrasi proses penurunan dan penyampaian Al-Qur'an
oleh Abu Zayd



Pada titik ini, diskursus mengenai hakikat wahyu al-Qur’an dimulai, yakni melalui pertanyaan: “Bagaimana (proses) penurunan wahyu (al-Qur’an) dan seperti apa penjelasannya?”¹⁸⁹

Dari skema di atas, dapat diurai dua pertanyaan mendasar, yakni: “Bagaimana komunikasi vertikal antara Allah dengan Jibril, sekaligus media apa yang digunakan dalam komunikasi ini”, serta “Bagaimana komunikasi horizontal antara malaikat Jibril dengan Nabi Muhammad sekaligus media apa yang digunakannya?”.

Mengenai pertanyaan ini Abu Zayd terlebih dahulu mengutipkan pemetaan yang telah dibuat oleh al-Zarkasyi terkait sikap yang dipilih para ulama: *pertama*, bahwa al-Qur’an turun dengan lafal dan maknanya dari Allah SWT; *kedua*, bahwa al-Qur’an turun kepada Jibril AS hanya maknanya saja, kemudian Jibril membahasakannya dengan bahasa Arab ketika menyampaikannya kepada Nabi Muhammad SAW; *ketiga*, al-Qur’an turun secara makna kepada Jibril AS, lalu Jibril AS

¹⁸⁸ Nashr Hamid Abu Zayd, *Tekstualitas Al-Qur’an*, h. 48.

¹⁸⁹ Nashr Hamid Abu Zayd, *Tekstualitas Al-Qur’an*, h. 48-49.

menyampaikannya kepada Nabi Muhammad SAW secara makna, lalu Nabi Muhammad SAW-lah yang membahasakannya dengan menggunakan medium bahasa Arab.¹⁹⁰

Mengenai pendapat pertama, Abu Zayd menolaknya setidaknya karena dua alasan: *pertama*, keyakinan bahwa al-Qur'an diturunkan secara lafal dan makna akan berimplikasi pada pengkultusan teks secara berlebih dan pengubahan dari kenyataannya sebagai teks bahasa yang penuh makna dan dapat dipahami menjadi teks ilustratif; *dan kedua*, menimbulkan keyakinan terhadap kedalaman makna dan kemajemukan taraf-taraf maknanya disebabkan oleh makna dan indikasinya (semantiknya), di satu sisi, harus sesuai dengan kalam mental yang *qadim*-yang menyatu dengan ilmu Tuhan- dan di sisi lain harus sesuai dengan ukuran huruf yang secara riil tertulis di *Lauh Mahfudz* dalam wujud yang setiap hurufnya berukuran sebesar gunung *Qâf*. Menurut Abu Zayd, mengaitkan antara kemajemukan taraf-taraf indikasi makna dengan asal-usul ketuhanan dan eksistensi teks yang azali menyebabkan tertutupnya makna teks akibat ketidakmungkinan menembus taraf-taraf maknanya yang paling puncak. Akibatnya, teks yang seharusnya menjadi medan makna bahasa, sebagai risalah, berubah menjadi medan makna semiotik, teks sebagai ikon.¹⁹¹ Yakni sebagaimana banyak tercermin dalam kitab tafsir yang pada akhirnya bergantung kepada kepiawaian penafsir mengurai aspek bahasa al-Qur'an dan secara otomatis menjadikannya abai terhadap aspek realitas/ aspek *khithab* al-Qur'an.

Padahal, menurut Abu Zayd, sasaran wahyu adalah manusia itu sendiri. Karena fungsi teks adalah *risalah*. Dan hal ini sejalan dengan peradaban Arab pra-Islam yang digambarkan sebagai peradaban yang lebih mengarahkan sasaran pembicaraan daripada mengarah kepada pihak pembicara.¹⁹² Indikasi yang paling kuat terhadap arah ini dalam struktur dan mekanisme bahasa teks adalah banyaknya media seruan yang muncul di dalam teks, baik yang diseru "manusia", "bani Adam", "orang-orang yang beriman", "orang-orang kafir", ataupun "*ahl al-kitâb*", selain seruan terhadap sasaran pembicara pertama, yakni Nabi atau Rasul.¹⁹³ Keyakinan terhadap keberadaan tulisan teks yang sudah ada dalam *laûh al-mahfûdz*,

¹⁹⁰ Badr al-Din Muhammad bin Abdullah az-Zarkasyi, *Al-Burhân fî 'Ulûm Al-Qur'ân*, Jilid I, h. 9-17.

¹⁹¹ Nashr Hamid Abu Zayd, *Tekstualitas Al-Qur'an*, h. 50-52.

¹⁹² Perbedaan antara dua jenis teks tersebut, lalu perbedaan antara dua orientasi peradabannya dapat dilihat pada Yuri Lotman, "Nazhariyyat Haul al-Dirasah al-Simiyutiyyah li al-Tsaqafah", dalam *Madkhâl ilâ al-Simiyutiqâ*, Kairo: Dâr Ilyas al-Mishriyyah, t.th., h. 235-237. Tulisan Lotman versi Bahasa Arab ini diterjemahkan oleh Firyal al-Ghazuli di bawah bimbingan Siza Qasim dan Nashr Hamid Abu Zayd dari buku versi terjemah bahasa Inggris berjudul *Universe of the Mind: A Semiotic Theory of Culture*.

¹⁹³ Nashr Hamid Abu Zayd, *Tekstualitas Al-Qur'an*, h. 69-70.

menurut Abu Zayd, sesungguhnya akan melahirkan sikap abai terhadap dialektika antara teks dengan realitas sendiri. Yakni sebuah hubungan yang justru sebenarnya dinyatakan dan ditegaskan oleh berbagai ilmu Al-Qur'an, seperti dalam konteks ilmu *makkî-madânî*, *asbâb al-nuzûl*, *nasîkh-mansûkh*, dan lain sebagainya.¹⁹⁴

Adapun mengenai dua pendapat berikutnya, Abu Zayd mencoba menelusuri dalil-dalil baik *naqli* maupun *'aqli* sehingga melalui upaya tersebut dapat diperoleh gambaran mengenai proses penurunan al-Qur'an dan argumentasi tentang watak teks. Di antara sandaran Abu Zayd dalam menguraikan masalah gambaran turunnya wahyu adalah hadits riwayat Sayyidah 'Aisyah RA:

عَنْ عَائِشَةَ أُمِّ الْمُؤْمِنِينَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَنَّ الْحَارِثَ بْنَ هِشَامٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ سَأَلَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ كَيْفَ يَأْتِيكَ الْوَحْيُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أحيانًا يَأْتِينِي مِثْلَ صَلَاطَةِ الْجَرِّيسِ وَهُوَ أَشَدُّ عَلَيَّ فَيَقْصِمُ عَنِّي وَقَدْ وَعَيْتُ عَنْهُ مَا قَالَ وَأحيانًا يَتَمَثَّلُ لِي الْمَلَكُ رَجُلًا فَيُكَلِّمُنِي فَأَعْبَى مَا يَقُولُ قَالَتْ عَائِشَةُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا وَلَقَدْ رَأَيْتُهُ يَنْزِلُ عَلَيْهِ الْوَحْيُ فِي الْيَوْمِ الشَّدِيدِ الْبَرْدِ فَيَقْصِمُ عَنْهُ وَإِنْ جَبِينَهُ لَيَتَفَصَّدَ عَرَقًا

*"Dari Aisyah Ibu Kaum Mu'minin, bahwa Al Harits bin Hisyam bertanya kepada Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam: "Wahai Rasulullah, bagaimana caranya wahyu turun kepada engkau?" Maka Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam menjawab: "Terkadang datang kepadaku seperti suara gemerincing lonceng dan cara ini yang paling berat buatku, lalu terhenti sehingga aku dapat mengerti apa yang disampaikan. Dan terkadang datang Malaikat menyerupai seorang laki-laki lalu berbicara kepadaku maka aku ikuti apa yang diucapkannya". Aisyah berkata: "Sungguh aku pernah melihat turunnya wahyu kepada Beliau shallallahu 'alaihi wasallam pada suatu hari yang sangat dingin lalu terhenti, dan aku lihat dahi Beliau mengucurkan keringat (HR. Bukhari dan Muslim)."*¹⁹⁵

Selain itu, Abu Zayd juga mengutip pembahasan yang telah dilakukan oleh Ibnu Khaldun dalam masalah ini, yakni sebagai berikut:

Proses penerimaan wahyu oleh Nabi Muhammad SAW mengalami dua fase, sebagaimana tertera pada hadits di atas: *Fase pertama*, Nabi Muhammad SAW

¹⁹⁴ Nashr Hamid Abu Zayd, *Tekstualitas Al-Qur'an*, h. 50.

¹⁹⁵ Abi 'Abdillah Muhammad ibn Isma'il al-Bukhari, *Shahih Al-Bukhari*, Riyadh: Dâr al-Salâm li al-Nasyr wa al-Tauzî', t.th., hadits no. 3043.

menerima wahyu dalam bentuk dengungan. Situasi ini adalah situasi yang ditenggarai Ulama sebagai wahyu untuk tingkatan para Nabi yang bukan Rasul. Pada fase ini dirasakan Nabi sebagai situasi yang berat karena bentuk komunikasi yang berubah dari potensi ke aktual. Pada situasi ini bisa dikatakan indera yang berfungsi optimal hanya indera pendengaran saja dan sulit untuk yang lainnya. Pada *fase kedua*, malaikat muncul dalam bentuk seorang laki-laki yang berbicara. Ini adalah tingkatan Nabi dan Rasul. Ketika wahyu datang berulang-ulang dan sering menerima, maka komunikasi menjadi semakin mudah. Pada fase ke'terbiasa'-an ini, dapat dikatakan indera Nabi yang lain dapat berfungsi seperti biasa, khususnya indera penglihatan. Dalam redaksi hadits di atas, terdapat perbedaan ungkapan. Pada situasi pertama, diungkapkan dalam bentuk kata kerja lampau, *wa'aitu mâ qâla*, sementara yang kedua diungkapkan dengan bentuk kata kerja sedang berlangsung, *fa'â'î mâ yaqûlu*. Perbedaan ini mengandung retorika yang tinggi, yaitu kalam muncul sebagai perumpamaan bagi kedua situasi pewahyuan. Situasi yang pertama yang diungkapkan dengan dengungan yang dikenal sebagai bentuk komunikasi non-verbal, serta pemberitahuan bahwa pemahaman dan penangkapan terjadi setelah habisnya dengungan tersebut, maka sangat tepat sekali dipergunakan kata kerja lampau sebagai gambaran situasinya yang telah selesai dan terputus. Penggambaran malaikat sebagai seorang laki-laki dalam situasi pewahyuan yang kedua yang berbicara kepada Nabi, sementara perkataan disela-selai kesadaran, maka sangat tepat sekali kalau kata *wa'â* diungkapkan dengan bentuk kata kerja sedang (*'a'î*) yang menunjuk proses perubahan.¹⁹⁶

Dari dua macam bentuk pewahyuan berdasarkan analisis Ibnu Khaldun di atas, Abu Zayd kemudian menemukan kesesuaian keduanya dengan ayat Al-Qur'an. Sebagaimana pernah dipaparkan oleh Al-Zarkasyi:¹⁹⁷

Pertama, wahyu diturunkan dalam bentuk inspirasi/ ilham/ non-verbal, yang selanjutnya oleh Nabi diterjemahkan menjadi bahasa verbal.

Ini sesuai dengan firman Allah SWT:

نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿٦٦﴾ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿٦٧﴾

"Dia dibawa turun oleh Ar-Ruh Al-Amin (Jibril). Ke dalam hatimu (Muhammad) agar kamu menjadi salah seorang di antara orang-orang yang memberi peringatan"(Qs. Al-Syu'ara [26]: 193-194).

Kedua, wahyu disampaikan oleh Jibril AS (sudah) diterjemahkan dalam bentuk bahasa Arab.

Ini sejalan dengan bunyi ayat Qs. Al-Qiyamah [75]: 16-18.

لَا تُحْرِكُهُ ﴿١٦﴾ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ ﴿١٧﴾ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ ﴿١٨﴾ فَاذًا

قُرْآنَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ﴿١٩﴾

¹⁹⁶ 'Abdurrahman Ibnu Khaldun, *Al-Muqaddimah*, Beirut: Dâr Ihya' al-Turâts al-'Arabi, t.t., h. 198-199.

¹⁹⁷ Badr al-Din Muhammad bin Abdullah az-Zarkasyi, *Al-Burhân fî 'Ulûm Al-Qur'ân*, Jilid I, h. 230.

“*Jangan engkau (Muhammad) gerakkan lidahmu (untuk membaca Al-Qur'an) karena hendak cepat-cepat (menguasainya). Sesungguhnya Kami yang akan mengumpulkannya (di dadamu) dan membacakannya. Apabila Kami telah selesai membacakannya maka ikutilah bacaannya itu*”.

Ayat di atas juga senada dengan ayat-ayat lain, seperti: Qs. Al-Isra' [17]: 73 dan 86, serta Qs. Al-Kahfi [18]: 27.

Problematika watak media bahasa yang digunakan pada saat pewahyuan sebagaimana di atas, selanjutnya akan lebih jelas pada pembahasan ulama mengenai *cara-cara pewahyuan*, yakni cara komunikasi antara dua pihak yang berada dalam taraf eksistensi yang berbeda. Komunikasi tersebut, kemudian disimpulkan oleh Abu Zayd sebagai berikut: “Pertama, yaitu Rasulullah SAW terlepas dari kemanusiaannya dan masuk ke dalam status kemalaikatan, kemudian menerima wahyu dari Jibril. Kedua, malaikat mengubah diri masuk ke status kemanusiaan sehingga Rasulullah SAW dapat menerima (wahyu) dari Jibril AS. Yang pertama merupakan situasi yang paling berat”.¹⁹⁸

Kesimpulan ini didapatkan Abu Zayd berdasarkan analisis yang dikutipnya dari Ibn Khaldun terhadap hadits Harits ibn Hisyam sebagaimana telah diuraikan sebelumnya. Namun demikian, jika perbedaan media bahasa ini dijadikan landasan pembedaan terhadap ayat *makki-madani* oleh Ibnu Khaldun, lain halnya dengan Abu Zayd yang berhipotesis bahwa perbedaan kedua media wahyu tersebut merupakan landasan bagi pembedaan antara ayat yang mengandung pesan pada fase kenabian saja; yakni yang mengandung perintah secara khusus, seperti pada Qs. Al-‘Alaq [96]: 1-5 dengan ayat yang mengandung *risâlah* (wahyu kepada Nabi-Rasul), yang berarti pesan yang berisi perintah atau larangan; yakni pesan yang mengandung beban umum seperti pada Qs. Al-Mudatstsir [74]: 1-7.¹⁹⁹

Setelah mengetahui pendapat Abu Zayd mengenai cara penurunan wahyu, selanjutnya kita akan melihat pendapat Abu Zaid terkait relasi antara teks dengan realitas, yakni kaitan wahyu sebagai informasi yang bersifat Ilahi dengan bahasa Arab yang digunakan-Nya sebagai media penyampaian.

Bagi Abu Zayd, hakikat teks (al-Qur'an) adalah produk budaya (*muntaj al-tsaqafi*). Artinya, teks terbentuk dalam realitas dan budaya dalam rentang waktu lebih dari dua puluh tahun. Ungkapan ini dijelaskan oleh Abu Zayd sebagai bahwa Allah SWT ketika mewahyukan al-Qur'an kepada Rasulullah SAW, *memilih* sistem bahasa tertentu bagi penerima

¹⁹⁸ Nashr Hamid Abu Zayd, *Tekstualitas Al-Qur'an*, h. 54.

¹⁹⁹ Nashr Hamid Abu Zayd, *Tekstualitas Al-Qur'an*, h. 56-59.

pertamanya. Pemilihan sistem bahasa ini bukanlah pemilihan yang hampa (berangkat dari kekosongan).²⁰⁰ Hal itu karena bahasa merupakan sarana sosial (kelompok) yang paling penting dalam menangkap dan menyusun dunia. Atas dasar ini, tidaklah mungkin kita berbicara bahasa secara terpisah dari budaya dan realitas, sehingga juga tidak mungkin kita berbicara tentang teks terpisah dari budaya dan realitas selama teks berada di dalam kerangka sistem bahasa kebudayaan.²⁰¹ Segala macam teks, baik agama maupun manusia, ketika menggunakan medium bahasa, pada akhirnya harus tunduk pada hukum-hukum yang mapan. Dan dimensi keilahiyahan yang terdapat dalam teks keagamaan tidak bisa mengeluarkannya dari aturan ini, karena teks tersebut sudah termanusiawikan sejak terbentuknya teks tersebut dalam realitas sejarah tertentu.²⁰²

Sebenarnya, keyakinan terhadap sumber ilahiyah teks, dan karena itu kemungkinan adanya eksistensi yang mendahului wujud faktualnya dalam realitas dan budaya, merupakan persoalan yang tidak bertentangan dengan analisis teks melalui pemahaman budaya yang terkait.²⁰³ Hanya saja, karena manusia memiliki keterbatasan epistemologis dalam mengakses pengetahuan tentang eksistensi Allah SWT, dalam bahasa lain, bahwa Allah SWT tidak bisa diinvestigasi secara akademik (apalagi ilmiah), maka pengkajian akademik terhadap al-Qur'an hanya bisa dilakukan terhadap dua unsur hermeneutis lainnya,²⁰⁴ yakni Nabi Muhammad SAW (serta konteks kehidupannya) sebagai penerima pesan dan bahasa Arab sebagai kode yang digunakan dalam komunikasi (Abu Zayd menggunakan kalimat 'budaya yang menjelma dalam wujud bahasa').²⁰⁵

Setelah menyimpulkan bahwa hakikat teks adalah produk budaya, Abu Zayd selanjutnya mengatakan:

Akan tetapi, pendapat bahwa teks merupakan produk budaya, dalam konteks al-Qur'an, mencerminkan fase pembentukan dan penyempurnaan, yaitu fase dimana teks menjadi produsen budaya setelahnya, dalam pengertian bahwa teks tersebut menjadi teks hegemonik yang kepadanya teks-teks lain dianalogikan, dan legalitas teks-teks lain tersebut ditentukan. Perbedaan antara dua fase dalam sejarah teks adalah perbedaan antara teks bersumber dari budaya dan mengekspresikannya, dengan teks yang mempengaruhi dan mengubah budaya. Meskipun demikian, kita harus senantiasa sadar bahwa pendapat mengenai adanya dua fase dalam sejarah teks tidak berarti bahwa kedua fase tersebut

²⁰⁰ Sebagaimana keyakinan kelompok pertama dalam pemetaan al-Zarkasyi di atas.

²⁰¹ Nashr Hamid Abu Zayd, *Tekstualitas Al-Qur'an*, h. 22.

²⁰² Nashr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Agama*, diterjemahkan oleh Khoiron Nahdliyyin dari judul *Naqd al-Khithab al-Dini*. Yogyakarta: LKiS, 2003, h. 87.

²⁰³ Nashr Hamid Abu Zayd, *Tekstualitas Al-Qur'an*, h. 22.

²⁰⁴ Ini mengacu kepada unsur triadik dalam ilmu hermeneutika: konteks pengirim, penerima dan media komunikasi.

²⁰⁵ Iqbal Hasanuddin, "Memertimbangkan Hermeneutik ala Nashr Hamid Abu Zayd dalam Studi al-Qur'an Kontemporer", dalam jurnal *Rafleksi*, Vol. 13, Nomor 4, April 2013, h. 540. Lihat juga Nashr Hamid Abu Zayd, *Tekstualitas Al-Qur'an*, h. 23.

merupakan dua fase yang kontradiktif. Sebab, teks dalam fase pertamanya -dalam mengekspresikan budaya- tidak sekedar pembawa budaya secara pasif. Teks memiliki vitalitas uniknya dalam mewujudkan budaya dan realitas, yaitu vitalitas yang tidak merefleksikan keduanya secara mekanistik, tetapi menjelmakan keduanya secara struktural, maksudnya penjelmaan yang merekonstruksi fakta-fakta keduanya dalam bentuk baru.²⁰⁶

Dari perkataan Abu Zayd di atas, dapat disimpulkan pendapatnya mengenai dua fase teks, yakni: *yang pertama*, fase keterbentukan (*marhalah al-tasyakkul*), yaitu fase ketika teks al-Qur'an membentuk dan merekonstruksikan diri secara struktural dalam sistem budaya yang melatarinya, dimana aspek kebahasaan merupakan salah satu bagiannya; *dan kedua*, periode pembentukan (*marhalah al-tasykîl*), yaitu fase ketika al-Qur'an membentuk dan mengkonstruksi ulang sistem budayanya, yaitu dengan menciptakan sistem kebahasaan khusus yang berbeda dengan bahasa induknya dan kemudian memunculkan pengaruh dalam sistem kebudayaannya.²⁰⁷ Meskipun demikian, harus selalu diingat bahwa pendapat mengenai adanya dua fase dalam sejarah teks tidak berarti bahwa kedua fase tersebut merupakan dua fase yang kontradiktif..²⁰⁸ Artinya, hubungan teks dengan realitas di sini dapat dikatakan sebagai variabel budaya 'dipinjam' untuk memunculkan ide-ide ketuhanan (*Kalâmullâh*); *Kalâmullâh* memakai media variabel budaya, dan bukannya diproduksi oleh variabel budaya.²⁰⁹ Hal ini ditegaskan oleh Abu Zayd: "Perbedaan antara *dialektika teks dengan realitas* (fase *al-tasyakkul*) dengan *dialektika realitas dengan teks* (fase *al-tasykîl*) terletak hanya pada skala semata. Pada fase keterbentukan teks dalam kebudayaan, kebudayaan menjadi pelaku aktif sementara teks bersikap pasif, meskipun kepasifan tersebut hanya dari sisi mekanisme bahasa. Sementara pada fase pembentukan teks terhadap kebudayaan, teks berubah menjadi pelaku aktif, sementara kebudayaan bersikap pasif".²¹⁰ Keunggulan teks dalam konteks ini adalah vitalitasnya dalam merefleksikan budaya dan realitas bukan secara mekanistik, namun struktural, dalam arti ia merekonstruksi fakta-fakta keduanya dalam bentuk baru -di tahap keterbentukannya-. Dan seiring berjalan waktu, posisi yang disebut sebagai fase *teks sebagai produk budaya* akhirnya perlahan memudar seiring dengan interaksi budaya dengan teks, melalui mekanisme uniknya, yang membaca serta menginterpretasi ulang teks.²¹¹

²⁰⁶ Nashr Hamid Abu Zayd, *Tekstualitas Al-Qur'an*, h. 23.

²⁰⁷ Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an Tema-tema Kontroversial*, h. 102.

²⁰⁸ Nashr Hamid Abu Zayd, *Tekstualitas Al-Qur'an*, h. 23.

²⁰⁹ Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an Tema-tema Kontroversial*, h. 108-109.

²¹⁰ Nashr Hamid Abu Zayd, *Tekstualitas Al-Qur'an*, h. 238.

²¹¹ Nashr Hamid Abu Zayd, *Tekstualitas Al-Qur'an*, h. 23-24.

BAB IV

TAWARAN TAFSIR MODERAT OLEH ABU ZAYD

Menurut Abu Zayd, salah satu pertanyaan yang kerap kali muncul pada benak umat Islam adalah mengenai bagaimana sikap dalam menghadapi ilmu pengetahuan yang berasal dari asing (*The other*, Barat). Tulisnya: “Apakah itu merupakan *image* orisinalisasi yang menghadang kita sehingga setiap kali ada seruan dari Barat, maka kita buru-buru bernaung pada tradisi dan berapologi bahwa seakan-akan pengetahuan tidak akan ada dalam kesadaran kita kecuali jika disandarkan pada tradisi kita baik yang hakiki maupun yang asumtif?”¹

Itu adalah sebuah pertanyaan yang tidak bisa dipungkiri dan mutlak dihadapi, karena kita dari masa ke masa senantiasa melihat ulang tradisi kita dan kembali menelaahnya, menafsirkan dan menilainya. Mengulang secara berkesinambungan ini berlangsung tidak hanya secara sembrono dan sikap gegabah saja tanpa kematangan dan independensi, akan tetapi pengulangan yang tumbuh dari keniscayaan eksistensi dan keniscayaan epistemologis secara bersamaan. Dalam kesadaran modern, tradisi bukanlah sepenggal sejarah semata, akan tetapi inilah yang terpenting-sandaran dari praduga-praduga keberadaan kita, dan pengaruh aktif dalam realitas naluri kita yang tetap, dan pengaruh yang untuk pertama kalinya nampak tidak jelas, melainkan telah masuk ditengah-tengah kita dalam kesamaran dan mempengaruhi imajinasi kita baik sengaja atau tidak. Oleh karena itu, jelas bagi kita untuk selalu melakukan dialektika hermeneutis antara kesadaran kontemporer kita

¹ Nashr Hamid Abu Zayd, *Hermeneutika Inklusif...*, h. 65.

dengan kaidah-kaidah naluri dalam tradisi kita. Gerak ini di pastikan untuk tidak melupakan jarak waktu yang memisahkan kita dari tradisi, dan pada saat yang bersamaan harus tidak terjebak dalam kungkungan tradisi, baik menolak ataupun menerima tanpa syarat. Pada akhirnya, kita menetapkan bahwa *al-turats* adalah milik kita yang ditinggalkan para pendahulu kita, tidak untuk membelenggu pada kebebasan dan mobilitas kita, tetapi untuk menampilkannya dan kembali memahami, menafsirkan serta menilainya dari titik tolak perhatian kita yang tetap.

Jika ini adalah sikap yang membuat kita harus mengkaji tradisi, maka sikap itu sendiri mutlak kita gunakan untuk memahami tradisi orang lain. Orang lain di sini adalah orang lain yang harus dihadapi dan ditanya, yang dengan dialog ini kita berharap pertama kali untuk mendapat pemahaman yang tentang diri kita, serta tentang mereka. Biasanya, subyek kultural tidak menemukan dirinya kecuali dalam pertemuan dengan lebih orang lain dan dengan melakukan dialog. Demikian itulah yang dilakukan pendahulu kita atas kebudayaan-kebudayaan mereka dan kebudayaan yang sebelumnya. Melalui dialog ini mereka mampu membentuk kebudayaan dan peradaban masa mereka, dan semakin memperluas dan memajukan kebudayaan mereka dengan potensi yang tiada duanya.²

Jika Hassan Hanafi menilai bahwa gerakan reformasi agama (islamis/fundamentalis-*pen*) telah gagal dalam mewujudkan "pencerahan" intelektual sebagai akibat dari kebekuan intelektual dan ketidakmampuan para pemikirnya dalam melahirkan perubahan total mengenai pandangan terhadap dunia, dan kelompok Sekularis dinilainya gagal dalam memunculkan perubahan yang diinginkan, sebab ia mengabaikan akidah; karena proyek-proyek mereka dinilainya ter-'warna'-kan oleh proyek Barat, dan mengabaikan *tradisi (turats)* yang merupakan lumbung "endapan" psikologis rakyat, dan dasar teoretis bagi struktur-struktur realitas.³ Maka, tidak demikian halnya dengan sikap Abu Zayd.

Bagi Abu Zayd kategorisasi tersebut terlalu menyederhanakan, oleh karena sebenarnya efektivitas tradisi (*turâts*) tergantung pada proses "seleksi" yang kompleks. Efektivitas ini pada dasarnya ditentukan oleh berbagai sikap dan posisi-yang kontradiksi sedemikian rupa hingga menimbulkan pertentangan-terhadap realitas konkret. Dalam proses "seleksi" tersebut, dengan segala unsur yang dikandungnya, yaitu unsur-unsur yang ditampakkan dan yang disamarkan, terjadilah "ideologisasi" yang dilakukan oleh aliran-aliran

² Nashr Hamid Abu Zayd, *Hermeneutika Inklusif...*, h. 66-67.

³ Hassan Hanafi, *Min al-'Aqidah ila al-Tsaurah*, jilid I, h. 66 dan h. 323.

ini dan itu dalam tradisi (*turâts*), yaitu ideologisasi yang melompati makna tradisi ke signifikansi yang telah ditentukan secara *a priori*. Sementara itu, menurut Abu Zayd, aliran-aliran sekular tidak menutup diri untuk "bersandar", dengan tingkatan yang berbeda-beda, pada sebagian aliran tradisi (*turâts*). Demikian pula kelompok *salafiyyah*-reformis tidak menutup mata untuk memberikan "perhatiannya" terhadap kepentingan (kemaslahatan) rakyat. Tantangan yang muncul secara sosial dan kultural, adalah "keterbelakangan" yang terungkap melalui gesekannya dengan "Yang lain" (*The Other*, Barat). Tantangan inilah yang menentukan bagaimana mekanisme mental setiap kelompok di dalam memberikan respon sesuai dengan posisinya terhadap realitas. Para pengikut konservatif (*salafiyyah*) berpendapat bahwa penyebab keterbelakangan merujuk pada terlepasnya nilai-nilai esensial dan asli dalam Islam, sementara yang lain (*the other*) dari sudut pandang ini dipandang sebagai pihak yang telah merealisasi nilai-nilai tersebut dalam kehidupan sosial dan dalam perilaku individu-individunya. Oleh karena itu, banyak dikenal ungkapan-ungkapan semacam, bahwa kami orang-orang muslim tanpa Islam, sementara di sana sedang berkembang Islam tanpa kaum muslimin. Dari sini mekanisme-mekanisme reformasi didefinisikan, yaitu keharusan kembali ke Islam murni sebagaimana yang terdapat dalam sumber-sumber awal dan aslinya. Masa lalu yang indah dan gemilang didefinisikan sebagai kerangka otoritatif di dalam memecahkan problem-problem kekinian. Kebalikan dari aliran di atas, aliran-aliran sekular mencoba menghadapi kekinian, dan berusaha memecahkan problem-problemnya dengan mekanisme-mekanisme yang memiliki corak temporer pada umumnya. Akan tetapi, aliran-aliran tersebut merasa perlu melemparkan mekanisme-mekanisme ini dengan cara yang dapat diterima oleh khalayak. Ternyata aliran-aliran tersebut menemukan di dalam beberapa trend tradisi (*turâts*) "sandaran" bagi orientasi-orientasinya. Atas dasar ini perbedaan antara dua sayap umat, sebagaimana yang digambarkan oleh Kiri Islam, bukan perbedaan yang mendasar sejauh masing-masing terkait dengan tradisi. Perbedaan tersebut terletak pada aliran tersebut gagal di dalam menjadikan pengetahuan ilmiah terhadap realitas atau tradisi sebagai landasan. Karenanya, keduanya gagal dalam menciptakan perubahan kualitatif sedikit pun dalam kesadaran kontemporer. Buktinya adalah bahwa kita tetap berputar dalam kerangka dualisme yang terbentuk dan muncul dalam kesadaran kita pada permulaan abad yang lalu, abad ke-19, padahal abad sekarang ini hampir berakhir. Dualisme tersebut

semakin bertambah tajam dalam kesadaran kita, dan semakin dalam di kehidupan kita.⁴

Kajian ini tidaklah bertujuan menetapkan kesetaraan *al-turats* dengan pemikiran Barat, dan tidak juga menafsirkan tradisi dalam perspektif pemahaman-pemahaman Barat melalui metode penafsiran yang dibenci yang melupakan karakter tradisi dan mengabaikan obyektifitas keadaan dan wilayah internal yang khusus. Sebaliknya, tujuannya adalah menambah kesadaran atas tradisi ini. Mengungkap kembali sebagian aspek tradisi dengan gerakan semangat ke-modern-an, merupakan hal yang disarankan, selama hubungan kita dengan tradisi bukan hubungan yang sama dengan yang lain. Pembukaan kembali sisi-sisi tradisi akan mengabsahkan hubungan kita dengan yang lain dan membangun atas dasar kesadaran dan penghilangan ketertundukan kepada "*the others*" secara sempurna, sebagaimana hubungan kita dengan lainnya dan dialog kita bersamanya dapat melindungi kita dari ketundukan penuh pada tradisi.⁵

Atas dasar pemikiran di atas, Abu Zayd kemudia membangun metode interpretasi (*ta'wil*)-nya. Pembahasan ini akan kami bagi menjadi tiga bagian: *pertama*, pembedaan Abu Zayd atas arti interpretasi dengan ideologisasi; *kedua*, pembedaan Abu Zayd atas arti makna (*dalalah*) dengan signifikansi; dan *ketiga*, berisi kategorisasi Abu Zayd atas sejumlah tingkat makna dalam Al-Qur'an, lalu diikuti dengan operasionalisasi metode interpretasi serta akan kami coba berikan contohnya secara singkat.

A. Antara Interpretasi (*al-ta'wîl*) dan Ideologisasi (*al-talwîn*)

1. *Ta'wîl* (Interpretasi)

Secara bahasa kata *ta'wil* mengandung dua dimensi arti yang tampak kontradiksi, namun sebenarnya saling melengkapi. Dimensi pertama tercermin dalam makna dari bentuk kata kerja tiga huruf (*tsulasi*) *âla* dan derivasi-derivasinya, yang artinya adalah "kembali" (*al-'udah* dan *ar-ruju*). Di dalam kamus *Lisân al-'Arâb* disebutkan: *âla asy- syai'u, ya'ulu aulan wa ma'âlan*: artinya *raja'a* (kembali).⁶ Dari makna ini kita memahami bahwa *ta'wîl* adalah mengembalikan sesuatu atau fenomena sebagai objek kajian pada sebab-sebab pertama dan aslinya. Makna yang demikian itu terdapat dalam Al-Qur'an Surat Yusuf. Dalam surat tersebut dinyatakan bahwa tugas men-*ta'wil*, *ta'wil*

⁴ Nashr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Agama*, h. 137-139.

⁵ Nashr Hamid Abu Zayd, *Hermeneutika Inklusif...*, h. 68.

⁶ Muhammad bin Mukrim bin Ali Abu al-Fadhl Jamaluddin Ibnu Manzhur, *Lisân al-'Arab*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.

mimpi, adalah menyingkap makna pertama dan pengertian asli dari suatu kejadian,- atau objek-sebelum terbentuk dalam gambar-gambar mimpi. Dalam Surat al-Kahfi, *ta'wîl* merupakan penjelasan mengenai makna kejadian dan peristiwa, atau tepatnya penjelasan mengenai *'illat* atau sebab-sebabnya yang samar. Dimensi makna kedua dari bentuk kata tiga huruf (*tsulasi*) *âla* adalah tindakan yang telah sampai di ujung, ujung sesuatu, (tujuan akhir) *wa âla mâlahu iyâlatan*: apabila seseorang memperbaiki dan mengaturnya (harta, apa yang ada padanya). Kata *i'tiyal* artinya memperbaiki dan mengatur. Arti semacam ini juga, dengan pengertian akibat dan tujuan akhir, muncul dalam beberapa ayat Al-Qur'an, meskipun kemunculan arti pertama lebih banyak. Sebenarnya dua arti tersebut tidak kontradiksi, sebab sampai pada ujung sesuatu atau ujung fenomena tidak dapat terwujud apabila melepaskan pengetahuan mengenai *'illat* dan sebab-sebab aslinya tidak diketahui. Dua arti ini digunakan secara tumpang tindih dalam Al-Qur'an di akhir kisah Yusuf (ayat 100) " Dan ia mempersilakan kedua orang tuanya naik ke atas singgasana. Mereka menunduk bersujud kepadanya (Yusuf). Ia berkata: "Wahai ayahku, inilah mimpiku dulu yang sekarang telah dijadikan kenyataan oleh Tuhanku".⁷ *Ta'wil* di sini adalah realisasi dan sampai pada tujuan (sasaran), maksudnya terwujudnya makna pertama dan pengertian asli dari mimpi itu. Dapat dikatakan bahwa makna bahasa dari kata tiga huruf dan derivasinya, di antaranya kata *ta'wil*, nyaris merupakan bentuk kata dengan dua makna yang kontradiksi (*adhdâd*) karena hubungan antara dua maknanya merupakan hubungan sebab dan akibat.⁸

Ulama Al-Qur'an membicarakan makna istilah dari konsep *ta'wîl* biasanya dengan membandingkan makna tersebut dengan makna istilah lainnya, yaitu "*tafsîr*". Mereka mendefinisikan hubungan *'amm* dan *khashsh*, sebab *tafsîr* menurut mereka berkaitan dengan *riwâyah*, sementara *ta'wîl* berkaitan dengan *dirâyah*. Dengan kata lain, kata *tafsîr* berkaitan dengan *naql*, sementara *ta'wîl* berkaitan dengan *'aql*. Yang dimaksud dengan *naql* adalah sejumlah ilmu yang harus dimiliki untuk dapat menembus dunia teks dan untuk dapat membuka katup-katupnya agar sampai pada *ta'wil*-nya. Ilmu ini, di samping ilmu-ilmu bahasa, mencakup "ilmu tentang turunnya ayat, surat, kisah-kisah, dan tanda-tanda yang ada dalam ayat, kemudian susunan (tertib turun di) Makah dan Madinahnya, *muhkâm* dan *mutasyâbih*-nya, *nâsikh* dan

⁷ Qs. Yûsuf [12]: 100

⁸ Lihat, Sayyid Ya'qub Bakr, *Nushush fi Fiqh al-Lughah al-'Arabiyyah*, Beirut: Dâr al-Nahdah, 1971, h. 121.

mansukh-nya, *khassh* dan *amm*-nya, *muthlaq* dan *muqayyad*-nya, serta *mujmal* dan *mufashshal*-nya. Sekelompok ulama menambahkan: Ilmu tentang halal-haram-nya, janji dan ancamannya (ayat), perintah dan larangannya, serta *ibrah* (pelajaran yang dapat ditarik) dan perumpamaan-perumpamaannya. Pendapat akal dilarang turut campur dalam ilmu-ilmu tersebut.⁹ Semua ilmu tersebut dianggap sebagai pengantar yang harus dimiliki oleh setiap orang yang akan men-*ta'wil* teks. Tanpa ilmu-ilmu ini wilayah *ta'wil* teks akan menjadi meluas tanpa batas atau tanpa norma. Individu atau kelompok akan bebas menempatkan ideologinya di atas teks, maksudnya untuk lompatan dari *ta'wil* ke *talwîn*. Inilah yang disebut oleh ulama kuno dengan sebutan "*ta'wil* yang dibenci" atau *ta'wil* yang tercela. Yang mereka maksudkan dengan sebutan tersebut adalah *ta'wil Syi'i*, khususnya. Ulama Al-Qur'an bersikap toleran terhadap *ta'wil-ta'wil* sebagian ulama sufi atas dasar bahwa *ta'wil* tersebut merupakan "isyarat-isyarat" dan "ektase-ektase" (*mawâjid*) yang tidak bertentangan dengan makna-makna aslinya. Tidak disangsikan bahwa di balik sikap menolak *ta'wil-ta'wil Syi'ah* tetapi menerima *ta'wil-ta'wil* dari sebagian kaum sufi sementara sebagian yang lain ditolak, tersirat sikap ideologis yang mendukung kekuasaan. Akan tetapi, secara epistemologis prinsip yang mendasari perbedaan yang mereka lakukan antara "yang diterima" dan "yang dibenci" dalam wilayah *ta'wil* tetap valid (*shahîh*) dan tepat.¹⁰

Namun demikian, konsep *ta'wil* tidak terbatas kaitannya dengan teks-teks linguistik semata, lebih dari itu konsep tersebut mencakup pula, sebagaimana dapat dilihat dengan jelas dari konteks pemakaiannya dalam Al-Qur'an dan bahasa secara umum, seluruh peristiwa, kejadian dan fenomena. Artinya, bahwa konsep tersebut berkaitan dengan bagaimana berinteraksi dengan teks-teks dalam pengertian semiotika secara umum. Atas dasar ini sejumlah ilmu tafsir harus berubah agar ilmu-ilmu tersebut sesuai dengan watak (substansi) teks sebagai objek interpretasi. Atau dengan kata lain, watak (substansi) dari "*sample*" (*tafsîrah*) yang cocok untuk (dipakai) men-*ta'wil* teks sebagai tanda harus berubah. Setiap wilayah epistemologi memiliki perangkat dan sarana interpretatifnya sendiri di mana *ta'wil* dapat dilakukan hanya dengan dasar sarana tersebut. Namun bukan berarti bahwa aktivitas *ta'wil* hanya sekadar konsekuensi mekanik dari pengetahuan tentang perangkat penafsiran. Tafsir, sebagaimana yang

⁹ Badr ad-Din Muhammad bin Abdullah az-Zarkasyi, *Al-Burhân fî 'Ulûm Al-Qur'ân*, Jilid III, h. 148.

¹⁰ Nashr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Agama*, h. 118.

telah dijelaskan, berkaitan dengan riwayat dan *naql*, sementara wilayah *ta'wîl* senantiasa terkait dengan efektivitas akal dan *istinbath*. Di sini harus disadari bahwa wilayah-wilayah epistemologi saling bertukar peran sedemikian kompleks sehingga tidak mungkin wilayah-wilayah tersebut diklasifikasikan menurut dialektika *tafsir/ta'wil*. Kalau tidak demikian, kita akan terperangkap ke dalam dikotomi klasifikasi teologis terhadap ilmu. Ilmu dibagi menjadi ilmu-ilmu yang dilayani bukan yang melayani, dan ilmu-ilmu yang melayani bukan yang dilayani. Sementara di antara keduanya terdapat ilmu-ilmu yang melayani dan dilayani (sekaligus). Wilayah epistemologis apa pun dapat menjadi (alat) menafsirkan wilayah epistemologis lainnya. Demikian pula sebaliknya, wilayah epistemologis lainnya, dalam konteks yang berbeda, dapat dijadikan perangkat untuk menafsirkan wilayah epistemologis yang pertama.¹¹

Ta'wîl yang tidak berdasarkan pada “tafsir” adalah *ta'wîl* yang ditolak dan dibenci. Sebab, *istinbath* tidak sekedar berdasarkan pada “asumsi”, dan bukan pula merupakan upaya menundukkan teks demi kepentingan dan ideologi mufassir, betapapun baik nuraninya. *Istinbath* harus bersandarkan pada “fakta-fakta” teks di satu sisi, dan data-data kebahasaan di sisi lain. Baru kemudian beralih dari “makna” ke “tujuan”, bukan langsung mengadakan loncatan pada “tujuan” yang bertentangan dengan makna teks.¹²

Metode ulama kuno kadang-kadang terlalu terpaku kepada data teks sehingga terjatuh pada pentarjihan riwayat-riwayat, atau melupakan sama sekali sisi luar (konteks teks-*pen*) dengan mengandalkan analisis formal terhadap bahasa teks sehingga membawa kepada hipotesis murni saja (tanpa keputusan/penjelasan konteks). Sementara kelompok rasionalis terlalu mengandalkan pemahaman yang analitis, sehingga berlebihan dalam menggunakan metafora (*majâz*). Kedua kecenderungan yang bertolak belakang ini pada gilirannya akan membawa kepada pemahaman ideologis.¹³

Dengan demikian, perlu ada upaya dialektis antara kegiatan *ta'wîl* dan tafsir agar tidak jatuh kepada pembacaan yang ideologis. Oleh karenanya, aktifitas *ta'wîl* juga perlu melengkapi dirinya dengan syarat-syarat objektif ilmiah. Makna objektif, pada dasarnya -kata Abu Zayd- bukanlah sesuatu yang mustahil diwujudkan, sebagaimana yang digembor-gemborkan oleh beberapa aliran dalam filsafat *ta'wîl*

¹¹ Nashr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Agama*, h. 119.

¹² Nashr Hamid Abu Zayd, *Tekstualitas Al-Qur'an*, h. 320.

¹³ Nashr Hamid Abu Zayd, *Tekstualitas Al-Qur'an*, h. 146.

(hermeneutika) kontemporer, karena menolak objektifitas sebenarnya berarti memapankan subjektifitas.

Objektivitas yang dapat direalisasikan dalam "men-*ta'wil*-kan" teks adalah objektivitas kultural yang bergantung pada masa dan tempat, bukan objektivitas mutlak yang sudah pasti hanyalah sekadar "ilusi" hasil kreativitas ideologi barat kolonialis. Objektivitas kultural dapat terealisasi lewat upaya sungguh-sungguh pembaca dalam memakai masarana analisis melalui "sikap menceburkan diri" ke kedalaman teks dalam upaya menembus kedalamannya. Tidak ada aib bagi pen-*ta'wil* bila perangkat dan metode analisis mengalami perkembangan di masa berikutnya dan tersingkap aspek-aspek yang sebelumnya belum disingkapkan. Gerak teks dalam ruang dan waktu tak lain hanyalah gerak dalam realitas yang hidup dan berkembang. Penemuan makna-makna baru dari teks tidak dimaksudkan menggugurkan makna-makna yang telah ditemukan sebelumnya.¹⁴

2. *Talwin* (Ideologisasi)

Sepanjang *ta'wil* merupakan aktivitas mental dalam menarik makna maka sudah barang tentu subjek yang mengetahui mempunyai peran yang tidak dapat dipungkiri atau diabaikan. Akan tetapi beberapa teori kontemporer yang cenderung menekankan aspek teks menjadikan teks sebagai dunia hubungan-hubungan semantis yang tidak dapat mengekspresikan dirinya dan juga tidak dapat terungkap kecuali melalui horison pembaca yang terbatas. Pembaca ini secara epistemologis ditentukan oleh ruang dan waktu, bahkan sering kali juga oleh suasana waktu (sesaat). Demikianlah makna-makna teks menjadi beragam dan melebar seiring dengan perubahan, secara spasio-temporal, horison pembacaan. Dan di sini pembacaan berubah menjadi upaya mencipta teks di atas teks. Meskipun konsep ini tampak seperti baru dan modern, namun sebenarnya pembacaan tersebut membawa kita melalui pintu belakang pada semacam *impresionism*. Bahkan, kegigihan untuk memisahkan teks dari pengarang, dari masa dan realitas yang memproduksinya sedemikian rupa hingga memunculkan gejala era "kematian pengarang", memicu model pembacaan untuk membangunkan bagi teks sebuah dunia independen yang hukum-hukumnya sendiri. Pembacaan ini merupakan teori kritik baru (*new criticism*) yang mencabut jalinan-jalinan sebelumnya, menempatkan pembaca sebagai *creator*, dan mengganti mekanisme pembacaan dan *ta'wil* dengan mekanisme kreativitas dan pembentukan. Jika kita setuju dengan mereka yang berpendapat bahwa tidak ada

¹⁴ Nashr Hamid Abu Zayd, *Tekstualitas Al-Qur'an*, h. 327.

pembacaan yang bebas maka kita harus membedakan antara pembacaan "yang tidak bebas" (terikat) itu dengan pembacaan "tendensius". Ketiadaan kebebasan dalam aktivitas intelektual secara umum, dan dalam pembacaan teks khususnya, secara epistemologis memiliki interpretasinya, sepanjang tindak mengetahui tersebut tidak berangkat dari kekosongan mutlak, menyeluruh, sesuai dengan kondisi kekosongan asal dengan asumsi kondisi kekosongan itu ada. Sementara pembacaan tendensius kebalikan dari itu. Pembacaan ini selalu dalam (kerangka) ideologis. Pembedaan yang dilakukan ulama kuno antara dua tipe *ta'wil*, salah satunya diterima dan yang lainnya tercela, dapat dijadikan-setelah dasar ideologisnya dan memapankan dasar epistemologinya dibuang-sebagai dasar yang baik untuk membedakan antara *ta'wil* dan *talwin* (ideologisasi) upaya yang akan kita lakukan. Interaksi dengan teks atau interpretasi terhadapnya, harus berangkat dari dua sudut yang salah satunya tidak dapat dilepaskan dari yang lainnya, khususnya apabila kita berbicara tentang teks-teks tradisi (*turâts*): sudut pertama, sudut sejarah dalam pengertian epistemologis untuk menempatkan teks-teks dalam konteksnya dalam rangka menyingkapkan makna aslinya dan masuk ke dalam konteks sejarah tersebut, tentunya juga konteks linguistik yang terkait dengan teks-teks tersebut. Sudut kedua adalah sudut konteks sosiologis-budaya saat ini yang merupakan faktor pendorong untuk melakukan *ta'wil*, atau tepatnya reinterpretasi, terhadap teks. Hal ini dilakukan untuk membedakan antara makna asli yang historis (*ma'na*) dengan "signifikansi" (*maghza*) yang mungkin diambil dari makna tersebut. Pembedaan dalam men-*ta'wil* teks antara makna (*dalalah*) dengan signifikansi (*maghza*) harus menjadi tuntutan utama agar batas-batas antara masa lalu dan masa kini tidak mencair di satu sisi, dan agar metodologi *ta'wil* tidak tunduk pada ideologi pengkaji secara serampangan dan vulgar di sisi lain. Ini tidak berarti, bahwa kami mengingkari hak (alami dan intelektual) pengkaji dalam merumuskan posisinya terhadap realitas dan *turâts* melalui metodologinya dalam men-*ta'wil*, tanpa mempertimbangkan apakah posisi tersebut bercorak progresif atau konservatif. Namun, yang kami ingkari, bahkan tolak, apabila hal itu (proses *ta'wil*) berlangsung secara langsung, vulgar, dan sewenang-wenang. Kami menolak keras melakukan interaksi dengan teks dan interpretasi terhadapnya dengan landasan oportunistik-pragmatis, karena interaksi dan interpretasi semacam ini akan mengabaikan gerak teks dalam konteks historisnya di satu sisi, dan akan menolak fakta-fakta dan data-data yang menjadi media bagi terungkapnya makna teks, di sisi lain. Sikap ceroboh dalam berinteraksi dengan teks dan dalam menginterpretasikannya biasa

terjadi dalam kondisi ketika pengkaji tidak menyadari, atau mengabaikan, ideologinya. Hal inilah yang menyebabkan ideologi itu menjalankan perannya secara tersembunyi tanpa pengawasan, tanpa aturan atau kendali. Dalam kondisi seperti ini akan sangat mudah terjadi loncatan dari *ta'wil* ke *talwîn*, dan batas-batas antara makna dan signifikansi menjadi mencair.¹⁵

Aktivitas intelektual pada umumnya dan tindak pembacaan khususnya bertujuan untuk menyingkapkan fakta-fakta yang menikmati tataran tertentu dari tataran-tataran eksistensi di luar horison subjek yang mengetahui atau pembaca. Apabila horison pembaca membatasi sudut pandangannya, maka data-data teks tidak berposisi sebagai penerima pasif terhadap orientasi-orientasi subjek yang mengetahui. Ini berarti, bahwa pembacaan dan aktivitas intelektual yang benar pada umumnya, didasarkan pada "dialektika" yang subur dan kreatif antara subjek dan objek. Hubungan ini menghasilkan interpretasi, baik pada level pengkajian teks maupun fenomena. Kebalikan dari itu, pembacaan tendensius hanya menghasilkan ideologisasi. Di sini harus ditunjukkan bahwa ideologisasi tidak hanya muncul dari kecenderungan subjektif oportunistik dalam berinteraksi dengan teks atau fenomena, tetapi dengan taraf dan tingkat yang sama juga muncul dari kecenderungan positivistik-formal yang menyembunyikan orientasi-orientasi ideologis di bawah slogan "objektif-ilmiah" dan netralitas intelektual. Kecenderungan subjektivitas oportunistik mengabaikan (menggugurkan) sudut pertama dari dua sudut yang sebelumnya telah kami singgung, yaitu sudut konteks objektif-historis dari teks. Dari sini kecenderungan tersebut gagal di dalam menyingkapkan makna teks. Sementara, kecenderungan positivistik-formalistik mengklaim mampu mencapai makna dan menyingkapkan kebenaran, padahal sesungguhnya yang dicapai sebenarnya hanya apa yang dikehendakinya sejak awal. Oleh karena itu, kami menyebut kedua kecenderungan tersebut dengan sebutan "pembacaan tendensius" (*al-qira'ah al-mughridhah*) untuk membedakan dari "pembacaan terikat" (*al-qira'ah ghair al-bari'ah*) yang berdasarkan, di dalam ketidakbebasannya, pada dialektika hubungan antara subjek dengan objek.¹⁶

B. Antara Makna (*al-ma'nâ*) dan Signifikansi (*al-maghzâ*)

Dua sudut untuk berinteraksi dengan teks dan memberikan interpretasi terhadapnya seperti diuraikan sebelumnya adalah tidak

¹⁵ Nashr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Agama*, h. 119-121.

¹⁶ Nashr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Agama*, h. 121-122.

terpisahkan, meskipun pemisahan antara keduanya merupakan keharusan dari sudut metodologis. Keharusan-keharusan metodologis pulalah yang membenarkan pemisahan antara makna (*dalâlah*) dengan signifikansi (*maghza*) di dalam teks. Sebenarnya keduanya merupakan dua sisi mata uang di dalam menginterpretasi teks. Sebenarnya keduanya merupakan dua sisi mata uang.

Hal itu karena signifikansi tidak terlepas dari sentuhan makna (*dalalah*), sebagaimana signifikansi mengarah (berorientasi) pada dimensi-dimensi makna (*dalalah*). Apabila dapat dikatakan bahwa signifikansi (*maghza*), atau tepatnya upaya mencapainya, men cerminkan "tujuan" dan sasaran dari tindak pembacaan maka tujuan tersebut dapat dicapai hanya melalui penyingkapan makna, meskipun dari sisi lain tujuan tersebut memberikan andil dengan taraf tertentu dalam membentuk sebagian dimensi-dimensinya. Apabila penyingkapan makna hanya dapat terjadi melalui "*sample*" (*tafsirah*) dalam pengertian sebagaimana yang telah kami jelaskan maka kedua dimensi interpretasi, yaitu makna dan signifikansi, selaras dengan dua makna bahasa dari istilah ta'wil sebagaimana yang telah ditunjukkan. Penyingkapan makna mencerminkan upaya kembali ke asal, sementara sampai pada signifikansi mencerminkan tujuan dan sasaran dari tindak pembacaan. Kedua makna tersebut bertemu pada dua level, dalam pengertian bahasa dan istilah, melalui makna dari bentuk morfologis, tafil, istilah tersebut. Bentuk ini menunjuk pada peristiwa yang terjadi ber- ulang-ulang. Makna ini dimunculkan dari tasydîd pada huruf ain dari kata kerja asli tiga huruf (*tsulasi*). Ini berarti bahwa ta'wil merupakan gerak bolak-balik antara dua dimensi "asal" dan "tujuan", atau antara "makna" dan "signifikansi" seperti gerak bandul. Gerakan tersebut bukan gerak satu arah. Gerakan ini merupakan gerakan yang berawal dari realitas/signifikansi untuk menyingkapkan makna teks/masa lalu, kemudian makna tersebut kembali lagi untuk menetapkan signifikansi dan mengubah titik permulaan. Tanpa gerak bandul antara signifikansi dengan makna keduanya akan terlihat cerai-berai, dan pembacaan akan semakin menjauh dari horison interpretasi dan terperangkap ke dalam jurang ideologisasi. Dengan lain kata, pembacaan akan bergeser dari pembacaan yang legal, meskipun tidak bebas, ke pembacaan tendensius. Di sini perlu ditegaskan bahwa signifikansi yang merupakan titik awal dalam pembacaan bersifat hipotesis- embrional yang dapat diubah, ditolak, atau dpositifkan sesuai dengan makna yang dihasilkan oleh pembacaan. Signifikansi yang mapan dan sudah ditetapkan sebelumnya secara pasti dan beku, hanya akan menjadi hambatan dalam perjalanan menuju pembacaan yang produktif, yaitu pembacaan yang mengiku proses, bahkan proses proses, awal

penyingkapan yang dari sini muncul signifikansi hipotesis-embrional yang disinggung, di atas¹⁷

Pembedaan ala sufisme antara dua level, yang zahir dan yang batin dalam menta'wil teks dapat berguna untuk menjelaskan hubungan makna dengan signifikansi, dengan syarat kita menafikan pada hubungan tersebut penilaian salah-benar yang tercermin dalam hubungan bawah/atas pada tradisi (*turâts*) sufi. Sebagai gantinya kami membuat hubungan interaksi dialektis yang men dasari hubungan signifikansi dan makna. Yang zahir dalam hubungan model ini mencerminkan taraf makna yang tidak definitif kecuali melalui konteks yang mencakup sejumlah besar situasi dan kondisi yang memproduksi makna. Sementara yang batin mencerminkan taraf signifikansi yang terpendam di dalam makna Teks sebagai tanda yang universal terdiri dari serangkaian tanda yang dalam garis besarnya menunjuk pada makna-makna spasio- temporal yang terjadi di luar teks. Akan tetapi sebagian dari tanda- tanda tersebut mampu menembus dari horison yang terbatas ke horison-horison futuristik yang mampu berbicara dengan masa- masa berikutnya. Dalam teks-teks agung (*masterpiece*) tanda-tanda tersebut dapat diperbarui maknanya seiring dengan adanya pembacaan baru, dengan syarat-syarat yang telah disebutkan sebelumnya. Hal ini tidak menafikan keharusan melakukan pem- bacaan yang produktif terhadap tanda-tanda yang memiliki sifat spasio-temporal. Sesungguhnya tindak pembacaan tidak bersentuhan dengan tanda-tanda yang membentuk teks, yang sebagiannya terpisah dari sebagian lainnya, kecuali untuk analisis mendahului susunan (struktur). Dalam fase ini dimungkinkan memisahkan antara dua tipe tanda yang salah satunya mendasari makna dan yang lainnya mendasari signifikansi, di samping yang terakhir ini dengan yang pertama mempunyai andil dalam meletakkan makna sebagai dasar. Setelah itu diikuti oleh peran pembacaan struktural-interpretatif yang memandang makna sebagai salah satu level makna teks, yaitu level zahir, sebuah level yang menunjuk, lewat dalam teks bukan lewat luar, pada lain yang lebih dalam, yaitu taraf batin atau signifikansi.¹⁸

Dialektika makna/signifikansi, atau zahir/batin pada level teks, khususnya teks-teks agung merupakan kenyataan yang tidak diabaikan. Pembacaan produktif-interpretatif sebenarnya mampu untuk menyingkapkannya dan membedakan antara dus dapat kutub dialektika tersebut. Kami tidak bermaksud keluar dari konteks kajian ini dengan

¹⁷ Nashr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Agama*, h. 122-124.

¹⁸ Nashr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Agama*, h. 124-125.

mengemukakan satu contoh dari pembacaan produktif terhadap beberapa teks. Oleh karena itu, kami rasa cukuplah apa yang telah kami sajikan di atas yang berupa pembacaan terhadap konsep *ta'wil* menurut ulama Al Qur'an, dan konsep *zahir* dan *batin* dalam tradisi (*turáts*) sufi. Pembacaan sekilas ini berusaha untuk menyingkapkan signifikansi dari konsep-konsep tersebut, yang sesuai dengan horison kesadaran kita, dan pada saat yang sama didasarkan pada makna historisnya dengan menekankan pada aspek epistemologis dan menarikan aspek ideologis. Kami telah mengatakan bahwa ulama Al-Qur'an menerima beberapa pembacaan model sufisme terhadap Al-Qur'an, dan memasukkannya ke wilayah pembacaan "yang diperbolehkan" (*mubah*), sementara mereka menolak pembacaan model Syi'ah dan meletakkannya ke bingkai pembacaan "yang tercela". Kita melihat bahwa perbedaan ini sah ditinjau dari signifikansi epistemologis, meskipun dalam konteks sejarahnya didasarkan pada sikap ideologis. Sekarang kita dapat meletakkan dalam kerangka epistemologis sebagian besar teks yang menegaskan pluralitas level makna dalam teks-teks keagamaan khususnya, dengan syarat kita menggeneralisasikan konsep tersebut agar mencakup teks-teks non-keagamaan di satu sisi, dan mendasarkan pluralitas tersebut pada hubungan dialektis antar level-level makna, di sisi lain.¹⁹

Dengan perbedaan di atas, diharapkan akan menjadi jelas antara aktifitas *ta'wil* dan *talwîn* (ideologisasi), dan antara pembacaan yang tidak bebas, dengan pembacaan tendensius, yang tentunya tidak produktif.

C. Level Makna dan Penerapan Langkah Kerja Interpretasi

Sudah menjadi fakta yang tidak terbantahkan, bahwa pemikiran pemikiran manusia, termasuk di dalamnya pemikiran agama, merupakan produk alamiah dari sejumlah situasi historis dan fakta-fakta sosial pada masanya. Ini tidak berarti bahwa ia merupakan produk yang negatif. Namun, yang paling tepat untuk dikatakan adalah pemikiran positif yang menganalisis, menginterpretasi, dan mengevaluasi fakta-fakta zaman di mana pemikiran tersebut terkait dengannya, berusaha menyingkapkan dan mendukung unsur-unsur progresif, dan berusaha menghilangkan dan memerangi unsur-unsur keterbelakangannya. Pemikiran yang hanya melegitimasi realitas dan mempertahankan status *quo* adalah pemikiran yang semu. Juga, pemikiran yang berusaha membawa realitas sosial-historis kemasa-masa sebelumnya. Karena, pemikiran seperti itu bukanlah pemikiran, karena ia hakikatnya merupakan gerak mengeksplorasi hal-hal

¹⁹ Nashr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Agama*, h. 125.

yang tidak diketahui dengan berpijak pada horison-horison yang diketahui.²⁰

Pemikiran agama, dengan demikian, tidak terlepas dari hukum-hukum yang menentukan gerak pemikiran manusia pada umumnya. Itu karena, pemikiran agama tidak mendapatkan sakralitas dan kemutlakannya hanya karena objeknya adalah agama. Di sini harus dibedakan antara "agama" dan pemikiran agama. Agama merupakan sejumlah teks suci yang secara historis sudah mapan, sementara pemikiran agama merupakan ijtihad-ijtihad manusia dalam memahami teks-teks tersebut, menginterpretasikan dan menghasilkan maknanya. Oleh karena itu, wajar apabila ijtihad- ijtihad tersebut berbeda dari masa ke masa, wajar juga apabila ijtihad tersebut berbeda-beda dari suatu lingkungan sosial, historis, geografis, dan etnis tertentu, ke lingkungan yang lain. Bahkan, wajar pula apabila ijtihad-ijtihad tersebut menjadi beragam antara seorang pemikir dengan pemikir lainnya dalam lingkungan yang sama. Semua itu telah berstatus fakta-fakta yang tidak terbantahkan. Itu pula yang diperjuangkan oleh para pelopor kebangkitan dan pencerahan sejak lama untuk ditanamkan di bumi peradaban kita, seperti at-Tahtawi, al-Afghani, Muhammad Abduh, Lutfi Sayyid, Thaha Husain, Ali Abd ar-Rahman, Qasim Amin, Salamah Musa, al-Aqqad, Ahmad Amin, dan Amin al-Khuli, masing-masing dalam wilayah epistemologi dan spesialisasinya sendiri.²¹

Akan tetapi, ada sebuah masalah menyedihkan yang muncul, tatkala kita sedang beramai-ramai merayakan penghormatan terhadap para pelopor tersebut: Bagaimana mungkin pemikiran agama kontemporer dapat menyembunyikan fakta-fakta tak terbantah itu, dan berusaha menaburkan pasir kealpaan terhadap fakta-fakta tersebut demi memutlakkan-bahkan hampir-hampir menyakralkan- dirinya sendiri secara tidak langsung? Sebelum mencoba menjawab pertanyaan tersebut, kami akan menunjukkan fenomena sakralisasi yang diupayakan dalam bentuk muktamar, klub, pertemuan-pertemuan, dan tulisan-tulisan di mana objek semua itu adalah apa yang mereka sebut dengan "islamisasi" seluruh wilayah aktivitas manusia. Jika seruan islamisasi undang-undang dengan mengacu pada syari'at Islam masih bisa dipahami untuk konteks sejarah kebudayaan kita,- meskipun masih ada kontroversi mengenai wilayah-wilayah aplikasi dan mekanisme-mekanismenya-maka seruan islamisasi ilmu pengetahuan, sastra, dan seni merupakan seruan yang tampak seperti anugerah, namun sesungguhnya adalah petaka. Ajakan ini telah menempatkan pemikiran agama yang sebetulnya tunduk pada

²⁰ Nashr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Agama*, h. 201.

²¹ Nashr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Agama*, h. 202.

pengaruh waktu, ruang, dan kondisi sosiologis, justru menjadi penentu dalam wilayah-wilayah pemikiran rasional-kreatif, yang memang tak tersentuh teks-teks keagamaan, meskipun pemikiran agama dengan metode interpretatif yang berputar-putar senantiasa berusaha menguji teks-teks keagamaan sesuai dengan perspektifnya terhadap wilayah-wilayah tersebut.²²

Teks-teks keagamaan banyak menyebutkan fenomena alam dan kemanusiaan dalam konteks nikmat-nikmat yang diberikan Allah kepada manusia, dan pemikiran agama di sepanjang sejarah kita berusaha menafsirkan teks-teks tersebut. Tafsir-tafsir itu senantiasa merefleksikan taraf perkembangan ilmiah-rasional dari masa, lingkungan, dan pribadi penafsir. Yang patut diperhatikan adalah bahwa seorang mufassir tidak berasumsi bahwa penafsirannya itu merupakan "Islam". Jika sahabat Abdullah Ibnu Abbas yang menyandang gelar "interpreter Al-Qur'an" dan "tinta umat" menafsirkan kata *al-ra'd* sebagai "malaikat yang menggiring awan dengan ketapel perak",²³ dan tafsir ini dinisbatkan kepada Rasulullah Saw. dalam beberapa buku hadits, maka dalam hal ini kaum muslimin tidak menganggap penafsiran ini sebagai pengertian agama yang suci dan mutlak, di mana studi ilmiah tidak boleh bertentangan dengan penafsiran tersebut. Kaum muslimin memahami bahwa teks-teks keagamaan tidak melontarkan penafsiran terhadap fenomena alam dan kemanusiaan, dan bahwa penafsiran terhadap fenomena tersebut diserahkan untuk kerja akal manusia yang senantiasa berkembang untuk mengeksplorasi horison-horison alam dan manusia. Pemahaman ini merupakan salah satu sebab terpenting mengapa prestasi-prestasi ilmiah dan teknologi berhasil dicapai oleh cendekiawan muslim. Mereka inilah yang sering dipuji oleh pemikiran agama kontemporer dan dibanggakan sebagai perintis metode eksperimental yang mereka berikan kepada Eropa pada permulaan era renaissance. Andaikata para pendahulu kita sibuk dengan ide islamisasi seperti yang menyibukkan para tokoh agama kontemporer niscaya terjadi perbenturan sebagaimana terjadi di Eropa, dan niscaya tidak akan ada kebanggaan yang memenuhi wacana agama kontemporer, sebuah kebanggaan yang didasarkan pada klaim tidak ada kontradiksi antara akidah dan kajian ilmiah rasional bebas.²⁴

Dalam wilayah historis fenomena kultural-intelektual-kreatif, dan historisitas pemikiran agama khususnya, tokoh-tokoh wacana pencerahan sebenarnya telah mampu mengangkat katup sakral dari wacana agama lama dan-juga-baru. Dengan cara demikian, wacana

²² Nashr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Agama*, h. 202-203.

²³ Lihat Abu Ja'far Muhammad bin Jarir ath-Thabari, *Jami' al-Bayân 'an Tawil al-Qur'an*, juz 1, h. 338-349.

²⁴ Nashr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Agama*, h. 203-204.

pencerahan tersebut telah dapat meletakkan dasar-dasar berinteraksi dengan tradisi secara multidimensional sebagai fenomena historis yang selalu berkembang. Lebih penting lagi, tradisi dipandang sebagai didasarkan pada pluralitas dan pertentangan antar-*trend* dan aliran tradisi yang ada. Ini merupakan prestasi yang signifikan, hanya saja belum cukup. Oleh karena hubungan antara wacana pencerahan dan wacana konservatif bercorak kontestasi ideologis, maka kaum pencerahan tidak dapat melepaskan diri dari kaum konservatif dalam memproduksi kesadaran historis ilmiah terhadap teks-teks agama itu sendiri, sehingga wawasan *a* historis terhadap teks-teks agama menjadi prestasi sangat dominan pada masing-masing kelompok tersebut. Tidak disangsikan bahwa kekurangan yang terdapat dalam kaum pencerahan ini telah memberikan andil, dalam bingkai faktor-faktor objektif-sosial-ekonomi, bagi wacana agama untuk menarik kembali bumi yang hilang itu.²⁵

Namun, apa yang dimaksud dengan memproduksi kesadaran historis ilmiah terhadap teks-teks agama? Perlu ditegaskan bahwa yang kami maksud bukanlah fakta-fakta historis oleh wacana agama itu sendiri tentang turunnya yang teks-teks dikenal agama secara bertahap, sesuai dengan situasi dan kondisi serta peristiwa-peristiwa nyata dan langsung, yaitu yang dikenal dengan "sebab-sebab turun" (*asbâb al-nuzûl*), meskipun hal itu penting dan mengacu pada realitas nyata keagamaan dan aspek praksis dari teks-teks tersebut. Perlu ditegaskan pula bahwa yang kami maksudkan bukan fakta-fakta *nasâkh*, yaitu perubahan hukum-hukum agama dan penggantinya dengan hukum-hukum yang lain seiring dengan gerak realitas kaum muslimin masa awal, yaitu fakta-fakta yang tidak kalah penting dan erat kaitannya dengan realitas wahyu daripada *asbâb al-nuzûl*.²⁶

Kesadaran historis ilmiah terhadap teks-teks agama jelas tidak terbatas pada tesis-tesis pemikiran agama kuno ataupun modern. Kesadaran tersebut bertumpu pada temuan-temuan ilmu linguistik, khususnya dalam wilayah kajian teks. Jika pemikiran agama menjadikan pembicara teks, Allah, sebagai sentral perhatian dan titik pangkalnya, maka kami menjadikan sang penerimanya, manusia, dengan segala realitas sosial historis yang melingkupinya, sebagai titik permulaan dan rujukan.²⁷

Pemilihan metode analisis bahasa dalam memahami teks dan sampai kepada pemahaman mengenai teks bukanlah pilihan yang serampangan yang muncul dari kebingungan di antara berbagai macam

²⁵ Nashr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Agama*, h. 205-206.

²⁶ Nashr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Agama*, h. 206.

²⁷ Nashr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Agama*, h. 206.

metode yang ada, tetapi yang paling tepat dikatakan bahwa metode inilah satu- satunya metode yang sesuai dengan objek kajian dan materinya. Objek kajian (objek formal) adalah "Islam". Tidak ada perbedaan pendapat di kalangan ulama, meskipun metode dan sasaran mereka dulu dan sekarang berbeda-beda bahwa Islam didasarkan pada dua sumber, yaitu: "Al-Qur'an dan Hadits" Nabi Saw yang sah. Ini merupakan fakta yang tidak dapat diragukan validitasnya. Fakta kedua adalah bahwa teks-teks tersebut tidak disampaikan secara sempurna dan final secara serentak, tetapi teks-teks tersebut merupakan teks bahasa yang terbentuk dalam rentang waktu lebih dari dua puluh tahun. Tatkala kami mengatakan "terbentuk", maka yang kami maksudkan adalah eksistensi faktualnya dalam realitas dan budaya tanpa memandang eksistensi apapun yang mendahului keduanya (realitas dan budaya) dalam ilmu Tuhan ataupun dalam *Laûh al-Mahfûdz*.²⁸

Problem pemikiran agama adalah bahwa pemikiran tersebut berangkat dari konsep-konsep abstrak akidah yang bercorak sektarian mengenai watak ketuhanan, watak kemanusiaan, dan hubungan masing-masing dengan lainnya. Setelah itu teks-teks agama diambil untuk dijadikan sebagai yang mengatakan konsep-konsep dan akidah-akidah tersebut. Dengan perkataan lain kita dapatkan makna dipaksakan terhadap teks-teks tersebut dari luar teks, dan makna tersebut tentunya merupakan makna buatan manusia yang historis yang oleh pemikiran agama senantiasa diupayakan untuk dibungkus secara metafisik agar memiliki sifat keabadian.²⁹

Kiranya, di sinilah letak perbedaan metode kami dengan wacana agama. Metode semacam itu -yang memulai diskursusnya pada pembicaraan tentang Allah SWT sebagai pengata teks, kemudian diikuti dengan pembicaraan tentang Rasulullah SAW sebagai penerima pertama teks, baru kemudian diikuti pembicaraan mengenai realitas di bawah topik "sebab-sebab turun", "*makkah-madînah*", "*nasîkh-mansûkh*", dan seterusnya- jika memiliki perangkat kajian metodologis yang cermat dan tuntas, dapat disebut sebagai dialektika menurun. Sementara metode yang kami paparkan dalam kajian ini dapat disebut sebagai dialektika menaik.

Metode yang pertama dimulai dari yang Mutlak dan Ideal dalam gerak turunnya menuju ke yang *Visible* dan Faktual, sementara metode yang kedua berawal dari fakta-fakta dan aksioma-aksioma agar sampai pada yang tidak diketahui dan agar dapat mengungkapkan apa yang samar. Kesulitan metode yang pertama adalah karena ia mengandalkan perenungan sehingga dapat menjerumuskan ke dalam ungkapan-

²⁸ Nashr Hamid Abu Zayd, *Tekstualitas Al-Qur'an...*, h. 24-25.

²⁹ Nashr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Agama*, h. 206-207.

ungkapan retorik. Dengan cara demikian, wacana ilmiah dengan metode ini akan menyimpang dari tugas sebenarnya untuk menjalankan tugas lain, yaitu tugas menasihati dan memberi wejangan. Barangkali, inilah yang dapat memberikan penjelasan kepada kita mengapa konsep "cendekiawan" dikaburkan dengan konsep "pemberi pengajian" dalam budaya keagamaan kita. Kami berharap, metode yang diadopsi oleh kajian ini dapat mengatasi problem ini. Problem kedua, yang ke dalamnya metode pertama terperosok, adalah bahaya terperangkap dalam "jawaban-jawaban instan", dan terseret masuk ke dalam pusaran "manipulasi ideologis", di mana sang peneliti, dalam kerangka metode ini, tampak seperti mengungkap hal baru padahal sebenarnya ia sedang memainkan peran pawang ular dan tukang sulap, yang dari pakaiannya ia dapat mengeluarkan apa yang sebelumnya ia sembunyikan untuk membuat penonton terkagum-kagum. Apa yang sebelumnya disimpan oleh peneliti tersebut, dalam konteks ini, tidak lain hanyalah apa yang dikatakan oleh para ulama dahulu dalam dan mengenai masalah yang sama.³⁰

Berangkat dari realitas, artinya berangkat dari fakta-fakta yang kita ketahui dari sejarah. Kajian kita terhadap konsep teks dalam upaya untuk menetapkan hakikat Islam, tidak sepatutnya melupakan realitas Kita harus mempertimbangkan bahwa realitas merupakan sebuah konsep luas yang mencakup struktur-struktur ekonomi, sosial, politik, dan budaya, juga mencakup penerima teks yang pertama dan penyampai teks sebagaimana pula mencakup masyarakat yang menjadi sasaran teks. Teks merupakan media komunikasi yang menjalankan fungsi informatif, sementara itu tidaklah mungkin memahami watak risalah yang dikandung teks kecuali dengan menganalisis fakta-fakta bahasanya menurut realitas di mana teks terbentuk. Pendapat yang mengatakan bahwa setiap teks merupakan risalah menegaskan bahwa Al-Qur'an dan hadits Nabi Saw merupakan teks-teks yang dapat dianalisis dengan menggunakan metode-metode analisis teks. Ini sejauh ada kesepakatan bahwa keduanya merupakan risalah. Ini berarti bahwa penerapan metode analisis teks bahasa-sastra terhadap teks-teks keagamaan bukan memaksakan metode yang tidak sesuai dengan watak teks-teks tersebut. Metode ini muncul dari watak materi (objek material) dan sesuai dengan objeknya.³¹

Keberatan yang mungkin muncul adalah: bagaimana mungkin menerapkan metode analisis teks terhadap teks ketuhanan? Keberatan ini mengandung semacam tuduhan seputar penerapan konsep-konsep manusia dan metodenya terhadap teks nonmanusiawi ditinjau dari asal

³⁰ Nashr Hamid Abu Zayd, *Tekstualitas Al-Qur'an...*, h. 25-26.

³¹ Nashr Hamid Abu Zayd, *Tekstualitas Al-Qur'an...*, h. 26.

dan sumbernya. Sebenarnya, keberatan ini hanya muncul dari pola pikir kontemplatif-idealis yang sudah kita singgung secara ilmiah dengan nama "dialektika menurun" itu. Penganut metode ini sepakat dengan kita bahwa Allah SWT bukanlah objek bagi analisis dan kajian dan sepakat bahwa Allah SWT sudah menghendaki kalau kalam-Nya yang diturunkan kepada manusia menggunakan bahasa mereka, maksudnya melalui pusat sistem budaya mereka.³² Bagi mereka Al-Qur'an merupakan kalam Allah yang *qadîm* dan azali. Kalam tersebut ditulis dalam *Laûh Mahfûzh* dengan bahasa Arab sebelum langit dan bumi diciptakan dan sebelum ada realitas apa pun. Sementara pembicaraan tentang sebab-sebab turunnya ayat atau *nasakh*, semua itu telah diketahui oleh Allah sejak azali, kemudian diturunkan secara bertahap sesuai dengan kejadian-kejadian persis seperti perencanaan dari Tuhan yang sudah dipersiapkan sebelumnya Atas dasar ini, maka tidak ada prioritas realitas atas wahyu tidak ada pengaruh dan tidak ada hubungan sepanjang ilmu Allah mencakup masa kini, masa lalu, dan mendatang, dan juga ilmu Nya mencakup yang partikular sebagaimana yang universal pula Bahkan, semua yang sedang kita bicarakan, sudah diketahui dan dikehendaki oleh Allah. Segala sesuatu, peristiwa, kejadian, pemikiran, dan ungkapan-ungkapan yang ada di alam ini telah dikehendaki oleh-Nya dan merupakan bagian dari kalimat-Nya yang tidak akan pernah habis, sebagaimana yang diterangkan dalam Al-Qur'an.³³

Namun bagi kajian ilmiah, justru satu-satunya yang terhidangkan adalah kajian terhadap "*kalâm*" ketuhanan melalui analisis fakta-fakta dalam kerangka sistem budaya yang melaluinya *kalâm* terlihat jelas. Oleh karena itu, metode analisis bahasa merupakan satu-satunya metode humaniora yang mungkin dapat digunakan untuk memahami *risâlah* dan memahami Islam sekaligus³⁴

Teks-teks agama dalam analisis terakhir sebenarnya teks-teks dengan struktur kebudayaan tertentu yang diproduksi sesuai dengan aturan-aturan dari kultur tersebut yang menganggap bahasa sebagai sistem semantisnya yang sentral. Ini tidak berarti bahwa teks-teks tersebut merupakan representasi yang pasif di dalam mengekspresikan kode-kode kultural melalui sistem bahasa. Teks-teks tersebut memiliki efektivitasnya sendiri yang muncul dari keunikan struktur bahasanya. Perbedaan yang dilakukan oleh sarjana linguistik Ferdinand de Saussure antara *langue* dan *parole* di sini dapat kita pergunakan untuk menjelaskan perbedaan antara struktur linguistik teks, khususnya teks-teks monumental, dengan sistem

³² Nashr Hamid Abu Zayd, *Tekstualitas Al-Qur'an...*, h. 26.

³³ Nashr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Agama*, h. 207-208.

³⁴ Nashr Hamid Abu Zayd, *Tekstualitas Al-Qur'an...*, h. 26.

linguistik kultural yang memproduksinya.³⁵ *Langue* dalam universalitas dan pluralitas tingkatan-tingkatannya, fonologi, morfologi, sintaksis, dan semantik merupakan sistem semantis bagi kelompok (masyarakat). Ia merupakan lumbung simpanan yang diandalkan oleh individu-individu di dalam memformulasikan *parole*. Jadi, *parole* dalam kaitannya dengan *langue* bersifat partikular dan riil, mencerminkan sebuah sistem partikular, atau kode khusus, dalam sistem universal yang tersimpan dalam memori masyarakat.³⁶ Jika *parole*, meskipun bersifat partikular dan unik, merupakan penyingkap struktur sistem bahasa yang universal, maka hal itu berarti bahwa hubungan antara *parole* dan *langue* bersifat dialektis, dan bahwa memisahkan antara keduanya merupakan bentuk simplifikasi yang tidak diperlukan dalam analisis ilmiah.³⁷

Sekarang kita dapat menggunakan perbedaan tersebut untuk mendefinisikan watak hubungan antara teks dengan sistem linguistik yang memproduksinya. Teks tidak dapat dipisahkan dari sistem bahasa umum dari budaya terkait. Akan tetapi dari sisi lain teks menciptakan kodenya sendiri yang merekonstruksi lagi unsur-unsur dari sistem semantis yang asli. Orisinalitas dan tingkat kreativitas teks dapat ditentukan lewat perkembangan yang ditimbulkannya dalam sistem bahasa, dan konsekuensi yang dimunculkannya, yaitu perkembangan budaya sekaligus realitas. Atas dasar hal ini dapat dikatakan bahwa teks terkait dengan realitas linguistik dan kulturalnya, sehingga teks-teks itu terbentuk oleh realitas di satu sisi, dan menciptakan kodenya sendiri. Melalui kode ini teks-teks tersebut membentuk kembali bahasa dan kebudayaan, di sisi lain. Antara dua sisi tersebut terdapat titik persentuhan. Titik inilah yang memungkinkan teks menjalankan fungsinya dalam struktur budaya pada fase produksi teks, maksudnya menjadikan teks sebagai tanda dan dapat dipahami oleh mereka yang sezaman dengan masa diproduksinya teks. Wilayah ini penuh dengan makna-makna yang mengacu pada realitas dan sejarah. Di luar wilayah persentuhan ini makna-makna terbuka dan dapat diperbarui seiring dengan perubahan horison pembacaan yang sangat dipengaruhi perkembangan realitas bahasa dan budaya.³⁸

Di sini muncul sebuah pertanyaan yang harus ditangani jika ingin berbicara tentang teks-teks agama secara khusus. Yaitu pertanyaan yang memunculkan problem perbedaan antara teks- teks agama dan teks-teks bahasa lainnya yang dengan mudah tunduk pada metode analisis, sesuai dengan model pembedaan Saussure antara *langue* dan *parole*. Yang

³⁵ Nashr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Agama*, h. 210-211.

³⁶ Ferdinand De Saussure, *Course in General Linguistics*, diterjemahkan oleh Wode Baskin, Mc Craw-Hill Book Company, New York, London: 1966, h. 9-13.

³⁷ Nashr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Agama*, h. 211.

³⁸ Nashr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Agama*, h. 211-212.

menjadi hambatan dalam upaya menundukkan teks-teks agama terhadap metode analisis linguistik adalah adanya anggapan bahwa *parole* Tuhan, yang mestinya bertentangan dengan *parole* manusia, ditundukkan pada metode-metode analisis rasional manusiawi. "Dugaan" di sini didasarkan pada sebuah hipotesa bahwa hubungan antara yang ilahi dengan yang manusiawi merupakan hubungan keterpisahan bahkan kontradiksi. Dugaan ini dibangun oleh konsepsi Asy'ariyah mengenai alam. Pengaruh-pengaruh yang ditimbulkan oleh konsepsi ini terhadap kehidupan kontemporer kita telah dibicarakan sebelumnya. Barangkali problem hubungan antara yang ilahi dengan yang manusiawi dapat menjadi jelas, dan dugaan yang disinggung di atas dapat mencair, apabila kita membicarakannya dalam wilayah lain di luar wilayah teks-teks agama. Wilayah yang kami pilih untuk menyingkapkan dugaan tersebut dan menjelaskan sebab-sebab dan akibat-akibatnya adalah wilayah "akidah-akidah Kristiani yang terkait dengan hakikat *al-Sayyîd al-Masîh* (Nabi Isa) 'alaihissalam Tidak perlu dikatakan bahwa kami di sini tidak membicarakan persoalan tersebut dari sudut pandang teologis yang dapat menjebak kita membentuk kelompok tersendiri dalam masalah kontroversi teologis. Kami berinteraksi dengan akidah tersebut sekadar sebagai contoh yang dapat menyingkapkan kontradiksi pemikiran agama Islam. Kontradiksi tersebut dapat disingkapkan tatkala sudut pandangan umum Kristiani terhadap sosok *al-Sayyîd al-Masîh* diadopsi untuk memahami watak Al-Qur'an, meskipun dalam wilayah aslinya ditolak.³⁹

Posisi pemikiran agama Islam di dalam mensikapi sosok as-Sayyid al-Masih bersifat negatif, artinya menolak watak apa pun selain watak kemanusiaan yang bersih dan suci. Sikap ini bukan merupakan sikap eksternal yang dipaksakan pada teks-teks agama Islam, justru sikap tersebut disandarkan pada makna-makna langsung dari teks, makna-makna yang menegaskan penghambaan al-Masih terhadap Allah, dan menegaskan bahwa peristiwa khusus berkaitan dengan kelahirannya dari seorang ibu tanpa bapak sama sekali tidak dimaksudkan mengubah watak kemanusiaannya. "Persoalan Isa dalam hal ini seperti persoalan Adam: Allah men- ciptakannya dari tanah" (QS. Ali Imran [3]: 59). Perbandingan antara "turunnya" Al-Qur'an dengan "kelahiran" *al-Sayyîd al-Masîh* menyingkapkan adanya aspek-aspek kesamaan antara struktur agama dari masing-masing (persoalan) dalam struktur akidah Islam itu sendiri.

Barangkali tidak berlebihan apabila kami mengatakan, bahwa keduanya bukan dua struktur, tetapi satu struktur meskipun unsur- unsur pembentuk dari masing-masing berbeda. Al-Qur'an kalam Allah dan demikian pula Isa a.s. merupakan utusan-Nya dan kalimah- Nya (OS. an-

³⁹ Nashr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Agama*, h. 212-213.

Nisa' [4]: 171) Kabar gembira untuk Maryam: Sesungguhnya Allah memberi berita gembira kepadamu berupa kalimat dari-Nya, yang bernama al-Masih Isa bin Maryam (QS. Ali Imran [3]: 45). Jika Al-Quran merupakan sebuah firman yang dikirimkan kepada Muhammad Saw., maka Isa juga merupakan kalimat Allah "yang disampaikan kepada Maryam, dan ruh dari-Nya" (QS. an-Nisa (4):171). Maksudnya bahwa Muhammad-Maryam. Perantara pada dua kasus tersebut satu, yaitu malaikat Jibril yang menampakkan diri kepada Maryam sebagai "manusia sempurna" (QS. Maryam [19]:17), sementara ia menampakkan diri kepada Muhammad dalam rupa orang Badui. Pada dua kasus tersebut dapat dikatakan bahwa kalam Allah terwujud dalam bentuk yang dapat disentuh (konkret) pada kedua agama tersebut: Dalam Kristen ia berwujud dalam rupa makhluk yang namanya manusia, yaitu *al-Masîh*, sementara dalam Islam ia berwujud sebagai teks dalam bahasa manusia, yaitu bahasa Arab. Pada kedua kasus tersebut yang ilahi menjadi manusiawi, atau yang ilahi menjadi termanusia-kan. Bahasa Arab dalam wahyu Islam merupakan medium yang di dalamnya, dan karenanya, perubahan dapat terjadi, sementara daging dan darah (Maryam) merupakan medium yang di dalamnya, dan karenanya, perubahan dapat terwujud dalam (akidah) Kristiani.⁴⁰

Jika pemikiran agama Islam menolak pemikiran agama Kristiani yang "beranggapan" adanya sifat ganda pada *al-Sayyîd al-Masîh* dan bersikukuh memegang watak kemanusiaannya saja, maka sikap bersikukuh memegang watak ganda teks Al-Qur'an dan teks- teks agama pada umumnya dapat dianggap sebagai terperangkap dalam "anggapan" yang sama. Anggapan dalam dua kasus tersebut muncul: *pertama*, karena fakta-fakta objektif sejarah yang mengiringi fenomena tersebut diabaikan; *kedua*, asal usul metafisiknya yang menjadi tekanannya; *ketiga*, bersikukuh memegang pendapat bahwa asal usul itulah yang merupakan satu-satunya yang menafsirkan dan menentukan wataknya. "Anggapan" tersebut, karenanya, merupakan kondisi intelektual-kultural yang merefleksikan posisi ideologis dalam realitas sejarah tertentu. Jika anggapan tersebut telah menyebabkan terjadinya praktik penyembahan terhadap anak manusia dalam akidah-akidah Kristiani, maka anggapan tersebut juga memunculkan dalam akidah-akidah Islam pendapat tentang ke-*qadîm*-an dan kezalihan Al-Qur'an sebagai salah satu sifat *qadîm* Zat Tuhan. Dalam dua kasus tersebut manusia dipisahkan dan diasingkan dari realitasnya bukan demi kepentingan yang ilahi dan yang mutlak

⁴⁰ Nashr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Agama*, h. 213-214.

sebagaimana yang tampak di permukaan tetapi demi kelas (kelompok) yang diposisikan pada kedudukan yang mutlak dan yang ilahi.⁴¹

Oleh karena realitas bukan merupakan keseluruhan yang seragam dan menyatu maka kekuatan-kekuatan yang kontra melontarkan alternatif pemikiran agama. Dalam konteks Islam tercermin pada pendapat Mu'tazilah yang mengatakan Al-Qur'an itu baru, bahwa ia makhluk bukan azali. Hal ini tercermin dalam penjelasan Al-Qadhi 'Abd al-Jabbar:

و الذي يذهب إليه شيوخنا : أن كلام الله عز وجل من جنس الكلام المعقول في الشاهد وهو حروف منظومة و يخلقه الله سبحانه في الأجسام على وجه يسمع ويفهم معناه و يود الملك إلى الأنبياء وهو عرض اصوات مقطعة . عليهم السلام بحسب ما يأمر به عز و جل و يعلمه صلاحا ويشتمل على الأمر والنهي والخير وسائر الأقسام.
ككلام العبادا

“Menurut para mahaguru kami, Firman Allah termasuk jenis kalam *ma'qul* dalam alam *syahid* (yang disaksikan, alam fisik sebagai lawan dari *ghaib*; alam metafisik). (*Kalām*) adalah rangkaian huruf dan suara, berupa *'aradh* yang diciptakan oleh Allah pada *jism* dengan mekanisme tertentu agar dapat didengar dan dipahami maknanya dan disampaikan oleh malaikat kepada para nabi sesuai yang diperintahkan oleh Allah, (dengan tujuan) sebagai maslahat serta mengandung perintah, larangan, berita dan segala bentuk (kalam) seperti perkataan manusia.”⁴²

Pendapat Mu'tazilah ini jika dianalogikan dalam konteks perdebatan umat Kristiani dengan umat Islam mengenai status *Al-Masīh* tercermin dalam pendapat umat Islam yang berpendapat bahwa *Al-Masīh* adalah manusia. Namun bukan karena aliran-aliran pemikiran agama-legitimatif tersebut dominan dan menguasai dalam sejarah, baik dalam konteks pembicaraan *Al-Masīh* dalam umat Kristiani maupun status Al-Qur'an dalam Islam, lalu berarti bahwa tesis-tesisnya benar, tidak dapat diperbincangkan dan ditolak, sebab dominasi dan hegemoni sebuah aliran pemikiran terjadi hanya karena pertentangan kekuatan-kekuatan sosial/politik dalam realitas sejarah tertentu.

Barangkali sekarang kami berada dalam posisi di mana dimungkinkan bagi kami untuk menyatakan bahwa teks-teks agama merupakan teks-teks linguistik yang mesti diperlakukan sebagaimana layaknya teks-teks lain mana pun dalam peradaban; bahwa asal usulnya yang ilahi tidak berarti teks-teks tersebut, ketika dikaji dan dianalisis, membutuhkan metode-metode khusus yang sesuai dengan watak ketuhanannya yang khas.⁴³

⁴¹ Nashr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Agama*, h. 214.

⁴² Al-Qadhi 'Abd al-Jabbar, *Al-Mughni...*, juz VII, h. 3.

⁴³ Nashr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Agama*, h. 214-215.

Pendapat bahwa teks-teks bersifat ketuhanan (*ilâhiyyah*), dan bersikukuh dengan watak ketuhanannya itu, membawa konsekuensi bahwa manusia dengan metode-metodenya tidak mampu memahaminya selama tidak ada campur tangan Tuhan (*inayah ilahiyah*) dengan cara menganugerahkan kepada sebagian manusia kekuatan-kekuatan khusus yang memungkinkan mereka untuk dapat memahami. Inilah yang dikatakan oleh orang-orang sufi. Demikianlah leks-teks agama berubah menjadi teks-teks yang tertutup bagi pemahaman manusia biasa, sebagai interlocutor wahyu. Kode ketuhanan menjadi tidak dapat dipecahkan kecuali oleh kekuatan ayyah tertentu. Demikianlah, tampak seolah-olah Allah berbicara kepada diri-Nya sendiri dan berbisik kepada zat-Nya, sementara fungsi-fungsi risalah, balagh, hidayah, nûr...dst., menjadi lenyap dari teks-teks agama. Jika kami di sini mengadopsi pendapat yang memegang adanya sifat-sifat manusiawi pada teks-teks agama maka adopsi tersebut tidak didasarkan pada asas pragmatis ideologis untuk menghadapi pemikiran agama yang dominan dan hegemoni tetapi didasarkan pada asas objektif yang bersandar pada fakta-fakta sejarah dan fakta-fakta teks itu sendiri. Dalam tesis semacam ini bersandar pada tradisi Mu'tazilah serta tesisnya mengenai kebaruan dan penciptaan teks tidak bersifat fundamental. Dalam pengertian bahwa posisi Mu'tazilah meskipun secara historis penting, tetaplah merupakan posisi tradisional yang tidak semata-mata mendasari kesadaran ilmiah kita terhadap watak teks-teks agama. Posisi Mu'tazilah merupakan saksi sejarah yang menjadi tanda adanya gejala-gejala awal progresivitas ilmiah. Bukannya saksi sejarah, tetapi signifikansilah yang menjadi perhatian kita untuk meletakkan dasar-dasar kesadaran terhadap watak teks-teks agama.⁴⁴

Jika teks-teks agama merupakan teks-teks manusiawi lantaran ia terkait dengan bahasa dan peradaban dalam rentang masa sejarah tertentu, yaitu masa formatisasi dan produksinya, maka teks-teks tersebut sudah barang tentu merupakan teks-teks historis dalam pengertian bahwa maknanya tidak terlepas dari sistem bahasa-budaya di mana teks dianggap sebagai bagian darinya. Dari sudut ini bahasa dan lingkungan kulturalnya merupakan rujukan bagi tafsir dan interpretasi. Termasuk dalam kategori rujukan (otoritas) tafsir dan interpretasi adalah seluruh ilmu-ilmu Al-Qur'an, yaitu ilmu-ilmu *naqliyyah* yang memuat banyak fakta yang berkaitan dengan teks setelah fakta-fakta tersebut ditundukkan pada perangkat-perangkat kritis pengujian dan otentisitas. Di antara ilmu-ilmu tersebut yang paling terkait dengan konsep historisitas teks adalah ilmu *al-Makki wa al-Madani*, dan *al-Nâsikh wa al-Mansukh*.

⁴⁴ Nashr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Agama*, h. 215-216.

Jika dikatakan bahwa makna bersifat historis, itu tidak berarti makna agama dimapankan pada fase keterbentukan teks. Hal itu lantaran bahasa, acuan otoritatif tafsir dan interpretasi, tidak diam dan tetap, tetapi bergerak dan berkembang seiring dengan kebudayaan dan realitas. Jika teks-teks tersebut, sebagaimana yang telah disinggung, mempunyai andil di dalam mengembangkan bahasa dan peradaban, dari sisi bahwa teks-teks tersebut merupakan *parole* dalam model Saussurian, maka perkembangan bahasa akan kembali menggerakkan makna teks dan menggeserkannya, pada dari makna hakiki ke metafora. Fakta ini akan terlihat umumnya, jelas secara lebih mendalam lewat analisis terhadap beberapa contoh teks agama dasar, yaitu Al-Qur'an.

Banyak ayat Al-Qur'an yang berbicara tentang Allah sebagai Raja yang memiliki Singgasana, Kursi, dan Bala Tentara. Banyak pula ayat yang berbicara tentang Pena dan Papan (*Lauh*). Di dalam banyak riwayat yang dinisbatkan pada teks agama sekunder (hadits nabi), terdapat penjelasan detil mengenai Pena, Lauh, Kursi, dan Singgasana. Semuanya mempunyai andil, apabila dipahami secara *letterlijk* di dalam membentuk gambaran mitologis mengenai alam di balik alam kita yang konkret yang dapat disaksikan dan diraba, yaitu alam yang dalam wacana agama disebut dengan alam *malakût* dan *jabarût*. Barangkali para generasi yang sezaman dengan fase formatisasi teks, memahami teks-teks tersebut secara *letterlijk*, dan barangkali gambaran-gambaran yang dimunculkan oleh teks berangkat dari konsep-konsep kultur masyarakat pada fase tersebut. Adalah wajar apabila keadaannya demikian. Namun tidak wajar apabila wacana agama dalam beberapa *trend*-nya (aliran) bersikukuh untuk menetapkan makna agama berhenti pada masa pertama, meskipun perkembangan realitas dan peradaban telah meninggalkan konsep-konsep yang memiliki corak mitologis itu.⁴⁵

Gambaran raja dan kerajaan dengan seluruh gambaran partikular yang realitas ideal-historis tertentu, di samping juga merefleksikan konsep- mendukungnya secara semantis merefleksikan konsep (imaji-imaji) kultural-historis. Memaknai secara harfiah terhadap gambaran tersebut, yang telah ditinggalkan peradaban dan lenyap dari realitas, dapat dianggap sebagai penolakan terhadap perkembangan dan memapankan gambaran realitas yang telah ditinggalkan oleh sejarah. Berseberangan dengan posisi status Interpretasi ini membangun dasar-dasar bagi konsep-konsep quo di atas interpretasi metaforis menolak gambaran mitologis. rasional untuk mewujudkan realitas kemanusiaan yang lebih baik, Dari sini kita memahami bahwa medan-medan pertempuran yang dimasuki oleh Mu'tazilah dalam wilayah interpretasi teks-teks agama melawan

⁴⁵ Nashr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Agama*, h. 216-217.

aliran-aliran literal bukan semata-mata medan intelektual yang bercorak elitis, melainkan merupakan medan pertempuran di seputar gambaran realitas sosial serta konsep-konsep kultural yang terkait dengannya. Kalau demikian keadaannya, tidaklah mengherankan apabila Asy'ariyah memegang gambaran raja otoriter yang menyiksa tanpa peduli, dan yang: *"Dia tidak dimintai tanggung jawab atas perbuatannya, sementara merekalah yang dimintai pertanggungjawaban"* (QS. al-Anbiya' [21]: 23), sementara Mu'tazilah berpegang pada sikap menolak kezaliman dari tindakan tuhan untuk menetapkan prinsip "keadilan" dalam realitas dan masyarakat.⁴⁶

Teks sendiri melontarkan secara tidak langsung sinyal-sinyal pembacaan secara metaforis terhadap berbagai ungkapannya. Di sini kami tidak akan memberikan bukti yang diberikan oleh Mu'tazilah, seperti firman Allah ta'ala: Tidak ada sesuatu pun yang mirip dengan-Nya (QS. asy-Syura [42]: 11), agar kita tidak terperangkap ke dalam problematika lain mengenai watak teks dan mekanisme-mekanismenya dalam memproduksi makna, yaitu problematika *"muhkâm dan mutasyâbih"* yang telah kami bicarakan dalam kajian-kajian sebelumnya.⁴⁷ Sinyal yang akan kami jadikan bukti di sini dari teks (Al-Qur'an) adalah sanggahan teks atas pembacaan orang-orang Yahudi, atau tepatnya pemahaman mereka terhadap ayat-ayat yang menuntut kaum mukmin untuk memberikan pinjaman kepada Allah dengan baik. (QS. al-Ma'idah [5]: 12; al-Hadid [57]: 8; at-Taghabun [64]: 17; al-Baqarah [2]: 245; al-Hadid [57]: 11; serta al-Muzammil [73]: 20). Orang-orang Yahudi melontarkan pemahaman literal terhadap ayat-ayat tersebut. Pemahaman literal mereka menjadikan mereka mengatakan: Sesungguhnya Allah itu fakir dan kami kaya (QS. Ali Imran [3]: 181). Ketika ayat mengenai larangan riba diturunkan, riba merupakan urat nadi ekonomi Yahudi pada saat itu, mereka mengatakan: "Aneh sekali tindakan Tuhan Muhammad, bagaimana mungkin Dia melarang kami mengambil (menjalankan) riba sementara Dia memberi kami riba?"⁴⁸ Sanggahan teks atas pemahaman Yahudi yang literal terhadap ayat-ayat tersebut bagi kita merupakan sinyal yang menunjukkan kepada kita, bahwa pembacaan metaforis merupakan keniscayaan.⁴⁹

Demikianlah kaum muslimin membaca semua yang ada dalam Al-Qur'an berkaitan dengan tindakan kaum mukminin yang menjual diri dan hartanya di jalan Allah demi mendapatkan surga. Demikian pula mereka memahami hubungan antara Allah dan kaum mukmin sebagaimana yang

⁴⁶ Nashr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Agama*, h. 217-218.

⁴⁷ Nashr Hamid Abu Zayd, *Menalar Firman Tuhan...*, h. 180-189.

⁴⁸ Abu al-Hasan Ali bin Ahmad al-Wahidi al-Naisaburi, *Asbab al-Nuzul*, h. 76.

⁴⁹ Lihat Nasr Hamid Abu Zaid, *Kritik Wacana Agama*, h. 219.

ada (dalam Al-Qur'an) sebagai hubungan "dagang". Kosakata-kosakata seperti "dagang", "pinjaman", "jual-beli" dan sebagainya, merupakan kosakata-kosakata bahasa yang terkait dengan wilayah semantik tertentu. Frekuensi kemunculan yang tinggi dalam teks Al-Qur'an memperlihatkan secara semantik realitas budaya terefleksi dalam teks. Namun, kemunculannya secara metaforis, bukan hakiki, memperlihatkan bahwa refleksi tersebut tidak bersifat mekanis seperti benda dengan gambarnya dalam cermin, sebab teks mempunyai mekanisme bahasanya sendiri di mana metafora dianggap sebagai mekanisme yang paling penting.⁵⁰

Selain kosa kata atau kalimat yang seiring waktu lebih relevan diambil makna metaforanya dibanding makna hakikinya, beberapa makna partikular, khususnya dalam wilayah hukum dan *tasyri'*, digugurkan oleh perkembangan realitas sosial-historis, dan karenanya makna tersebut berubah menjadi bukti-bukti semantis-historis. Dengan uraian di atas, dapat disimpulkan bahwasanya kita berhadapan dengan tiga level makna dalam teks-teks agama; *level pertama* adalah level makna yang hanya merupakan bukti-bukti historis yang tidak dapat diinterpretasi secara metaforis atau lainnya; *level kedua* adalah level makna yang dapat diinterpretasi secara metaforis; dan *level ketiga* adalah level makna yang dapat diperluas atas dasar "signifikansi" yang dapat disingkapkan dari konteks kultur-sosial di mana teks-teks tersebut bergerak, dan melalui mana teks-teks tersebut mereproduksi maknanya. Masing-masing dari ketiga level tersebut memerlukan kajian khusus yang tentunya akan bergulat dengan tesis-tesis wacana agama lama maupun baru.⁵¹

Mengenai penerapan kerangka teori tadi ke dalam cara kerja interpretasi teks, Abu Zayd memberikan langkah-langkah sebagai berikut:

Pertama, untuk mengungkapkan makna tersembunyi teks, *interpreter* harus mulai dengan pembacaan permulaan (*preliminary reading*). Pembacaan ini diikuti oleh pembacaan analitis, agar kunci dan gagasan-gagasan sentral teks terkuak. Melalui gagasan sentral ini, *interpreter* menemukan makna tersembunyi lain dan mengembangkan pembacaan-pembacaan baru.

Kedua, dalam mencerna makna teks, *interpreter* harus memperhatikan makna sosio-kultural kontekstual, dengan menggunakan kritik historis (*historical criticism*) sebagai analisis permulaan yang diikuti oleh analisis lingustik dan kritik sastra dengan memanfaatkan sejumlah teori sastra. Dari sini akan diketahui level makna pesan teks itu.

Ketiga, bila suatu teks mempunyai level makna pertama, maka kritik yang dilakukan hanya sampai pada kritik historis. Bila suatu teks

⁵⁰ Nashr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Agama*, h. 219

⁵¹ Nashr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Agama*, h. 222.

mempunyai level makna kedua, maka kritik dilanjutkan dengan kritik sastra dengan menganggap teks tersebut sebagai metafor. Ketika suatu teks punya level makna ketiga, maka harus dicari signifikansinya, yang merupakan turunan dari makna objektifnya. Makna ini akan membimbing interpreter untuk mendapatkan “pesan baru” dengan bergerak dari “makna” teks kepada “signifikansi”-nya di dalam konteks sosio-kultural interpreter.

Keempat, mencari “arah teks” (*ittijâh al-nashsh*) dengan menganalisis transformasi dari makna ke signifikansi tadi, dan transformasi dari bahasa pra-Qur’an kepada bahasa religious Qur’an, sehingga interpreter bisa mengenali apa yang “historis” dan apa yang “temporal” dalam teks Al-Qur’an.⁵²

Contoh Klasifikasi Level Ayat berdasarkan Makna dan Signifikansi yang Dikandungnya menurut Abu Zayd

1. Level Makna Pertama

Salah satu makna yang telah digugurkan oleh perkembangan sejarah dan pemikiran keagamaan mesti membicarakannya sebagai bukti-bukti sejarah adalah masalah hubungan antara muslim dan nonmuslim. Dalam wacana agama kontemporer kita temukan orang-orang ekstrem memegang makna literal dalam memahami "pungutan upeti" dan "tunduk", sementara mereka yang moderat berusaha menegaskan prinsip "persamaan", dan bersikeras untuk mengikutsertakan dalam (masalah) kenegaraan atau memberikan persamaan dari sisi "kewarganegaraan". Yang pasti, bahwa bersandar pada makna literal teks justru menguatkan posisi mereka yang ekstrem dalam menghadapi orang-orang moderat yang tidak memberikan pemecahan atau interpretasi terhadap teks-teks tersebut. Kaum muslimin menangkap bahwa apa yang muncul dalam teks berkaitan dengan keharusan membunuh orang-orang musyrik yang tidak termasuk dalam kategori istilah ahl al-kitab, muncul dalam konteks ancaman dan peringatan. Oleh karena itu tidak terjadi proses pembunuhan massal terhadap mereka yang tidak masuk Islam dan tidak termasuk masyarakat berkitab. Ahli fiqh telah melakukan ijtihad dan menganggap orang-orang Persia yang Majusi adalah penyembah api, demikian pula orang-orang yang menganut aliran Manichaeisme dan Zoroaster, bahkan Hindu, dianggap seperti ahli kitab atas dasar analogi (*qiyas*), dan mereka (kaum muslimin) menerima *jizyah* dari mereka. Faktor pendorong di balik ijtihad tersebut adalah kepentingan umat. Umat akan mengalami bahaya apabila dilakukan pembunuhan massal terhadap kekuatan-

⁵² Hilman Latief, “Kritisisme Tekstual dan Relasi Interkontekstualitas dalam Interpretasi Teks Al-Qur’an”, dalam Jurnal Media Inovasi, No. 2, Th. X/2000, h. 102.

kekuatan produktif di dalam masyarakat yang ditaklukkan. Kepentingan tersebut sesuai dengan realitas sosial-historis mereka dan menurut pandangan ahli fiqh yang sesuai dengan realitas tersebut adalah memungut *jizyâh*. Dan, sekarang prinsip persamaan hak dan kewajiban sudah diterima tanpa melihat agama, warna kulit, dan etnis sehingga memegangi makna-makna historis dari masalah jizyah tidaklah dibenarkan.⁵³

Masyarakat Arab pra-Islam merupakan masyarakat tribal, perbudakan, dan perdagangan. Perdagangan budak merupakan bagian esensial dari struktur ekonominya. Adalah wajar apabila realitas tersebut terefleksi dalam bahasa, makna, hukum-hukum, dan tasyri' teks. Dalam hukum pernikahan, umpamanya, teks menempatkan *milk al-yamîn* (budak) untuk dipergauli di luar empat istri (yang sah). Dalam hukum zina saja teks memberikan hukuman kepada budak, mengenai jumlah cambukan, setengah hukuman yang diberikan kepada wanita merdeka. Teks menjadikan tindakan "memerdekakan budak" sebagai tebusan bagi beberapa tindakan dosa. Dapat dikatakan bahwa Islam, meskipun tidak menggugurkan secara langsung perbudakan, namun telah mempersempit jalan ke arah perbudakan, dan pada saat yang sama memperluas jalan untuk menghapusnya. Di samping itu, terdapat banyak wasiat agar memberikan perlakuan yang baik dan mempersaudarakan antara yang merdeka dan budak. Bahkan teks menilai bahwa menikahi budak muslim lebih baik daripada menikahi orang kafir atau musyrik. Namun yang pasti, bahwa hukum-hukum yang beragam ini telah digugurkan oleh perkembangan historis ketika perbudakan sebagai sebuah sistem sosial-ekonomi terpuruk ke dalam sumur masa lalu sejarah. Kalau demikian, tidaklah mungkin memegangi makna apapun dari makna-makna di atas. Bahkan tidak berguna pula memegangi tujuan dari sikap Islam, sebagaimana yang terlihat jelas dari teks-teks, terhadap persoalan perbudakan, kecuali hanya sebagai upaya memberikan bukti sejarah saja, karena konsepnya yang sudah tidak lagi relevan dengan zaman.⁵⁴ Oleh karena itu, sangat aneh apabila kita menemukan dalam kurikulum pengajaran agama di sekolah-sekolah umum ada bagian-bagian yang menunjukkan adanya *milk al-yamin* (budak) sebagai salah satu kondisi yang menghalalkan hubungan laki-laki terhadap perempuan.⁵⁵

⁵³ Nashr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Agama*, h. 223-224.

⁵⁴ Nashr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Agama*, h. 222-223.

⁵⁵ Lihat *At-Tarbiyyah ad-Diniyyah li as-Saffi ats-Tsani ats-Tsanawi*, Kairo: Wizarah al-Tarbiyyah wa at-Ta'lim, t.th., h. 100, dinukil dari Hamid Ammar, "Haula al-Kutub al-Madrasiiyyah" dalam surat kabar *al-Ahali al-Misriyyah*, 1 Februari, 1989.

Penting, bahwa semua

Sebagaimana hal ini juga masih dibahas dalam kitab-kitab tafsir klasik maupun kontemporer.⁵⁶

Di antara teks-teks yang makna-maknanya harus dianggap sebagai termasuk bukti-bukti sejarah adalah teks-teks yang khusus terkait dengan hasad, jin, setan dan sihir. Beberapa tafsir modern dan kontemporer berusaha menakwilkan jin dan setan dengan bersandar pada data psikologi Freudian khususnya, bahwa jin dan setan merupakan sebagian dari potensi-potensi psikis. Namun, interpretasi-interpretasi tersebut tidak berangkat dari dasar-dasar epistemologis apa pun mengenai watak teks. Interpretasi-interpretasi tersebut tidak lebih hanya bertujuan untuk meraih tujuan-tujuan pragmatis, yaitu berusaha menghilangkan kontradiksi antara agama dan sains.⁵⁷ Interpretasi tersebut sebenarnya merupakan upaya-upaya eklektik yang senantiasa berlangsung dalam wacana agama, meskipun mengambil corak-corak lain seperti "islamisasi ilmu pengetahuan". Perbedaan antara corak yang terakhir ini dengan sebelumnya tercermin dalam hal, bahwa yang terakhir (islamisasi) menjadikan Islam sebagai titik pusat kompromi, sementara yang pertama menjadikan sains sebagai fokusnya.⁵⁸

Fenomena "dengki" (*hasâd*) dan praktik-praktik serta ritual-ritual yang mengiringinya seperti mantera dan sulap, serta keyakinan-keyakinan, seperti kepercayaan terhadap kekuatan mata dan bahasa menjadi salah satu contoh pada tataran makna pertama ini juga. Munculnya kata *hasâd* dalam teks agama bukan merupakan petunjuk akan eksistensi riil dari kata tersebut, melainkan merupakan petunjuk akan eksistensinya dalam kebudayaan sebagai konsep kognitif.⁵⁹ Bertolak belakang dengan klasifikasi logik-filosofis tradisional terhadap tataran eksistensi: yang nyata, kemudian yang bersifat kognisi, yang terucap kemudian yang tertulis, linguistik modern memandang, bahwa kosakata-kosakata bahasa tidak menunjuk pada eksistensi-eksistensi eksternal dan tidak pula membayangkannya. Kosakata-kosakata tersebut hanya menunjuk pada konsep kognitif. Oleh karena itu, bahasa terkadang menunjuk pada petanda-petanda yang tidak memiliki eksistensi materiil. Dalam bahasa Arab terdapat penanda-penanda linguistik, seperti *al-'anqa'* yang tidak memiliki petanda materiil yang riil. Mereka yang membuktikan adanya fenomena sihir dan hasad berdasarkan adanya kata-

⁵⁶ Muhammad Ulinuha dan Nur Hamidah Arifah, "Perkembangan Makna Milk al-Yamîn (Kajian Tafsir al-Thabarî, al-Qurthubî, fi Zhilâl Al-Qur'ân dan al-Munîr)", dalam jurnal Institut Ilmu Al-Qur'an (IIQ) Jakarta, Volume 3, Nomor 2, 2020, h. 167-192.

⁵⁷ Lihat Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha, *Tafsir al-Manar*, Beirut: Dâr al-Kutûb al-'Ilmiyyah, t.th, Jilid I, h. 223-224, dan 329-330.

⁵⁸ Nashr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Agama*, h. 226.

⁵⁹ Ferdinand De Saussure, *Course in General Linguistics*, No. 2, h. 65-67.

kata yang mengacu pada fenomena tersebut dalam teks, akan terperangkap ke dalam kesalahan menyamakan antara penanda dan petanda, dan mereka akan terperangkap dalam penyamaan tradisional-konsevatif antara tingkatan-tingkatan eksistensi, yang materiil (konkret), kognisi, dan linguistik.⁶⁰

Masuk akal bahwa surat yang berbicara tentang sihir dan *hasâd* secara mendetil adalah surat *makiyyah*, yaitu Q.S. al-Falaq. Surat ini memuat isyarat mengenai *tiupan-tiupan ke dalam ikatan- ikatan (buhul)* dan *kejahatan hasud dan orangnya*. Di luar surat ini kita temukan kata *hasâd* dipergunakan dalam Al-Qur'an secara metaforis. Kata tersebut muncul dalam Surat al-Baqarah 109:

“Banyak di antara ahli kitab yang menginginkan andai mereka dapat mengembalikan kamu sekalian menjadi kafir setelah kamu beriman, lantaran mereka hasad terhadap apa yang ada pada diri mereka setelah jelas bagi mereka kebenaran. Maka, maafkanlah dan berlapang dadalah sampai Allah mendatangkan perintah-Nya. Sesungguhnya Allah Mahakuasa atas segala sesuatu”. (QS. al-Baqarah [2]: 109).

Dalam konteks dan makna metaforis yang sama, kata tersebut muncul kembali dalam Surat an-Nisa' ayat 54, demikian pula dalam Surat al-Fath ayat 15. Di tempat-tempat itulah kata tersebut terdapat dalam Al-Qur'an; tiga di antaranya dengan makna metaforis yang sekarang dipergunakan dalam bahasa kita yang masih hidup, dan satu tempat dengan makna literal yang terkait dengan sistem kepercayaan dan konsep-konsep yang mirip dengan mitologi kuno.⁶¹

Transformasi semantis yang dimunculkan oleh teks di dalam menggunakan kita *hasâd* tentunya memiliki signifikansinya di dalam menyingkapkan orientasi teks untuk mengubah struktur kebudayaan yang dominan, dan menggesernya dari fase "mitologi" ke pintu gerbang "akal". Setiap interpretasi terhadap teks-teks agama yang berada dalam proses pergeseran seperti ini merupakan interpretasi dari dalam teks, bukan dipaksakan dari luar. Sementara menetapkan makna (tafsir) agama menurut fase tertentu yang hendak dilampaui oleh teks melalui mekanisme linguistiknya yang khas, merupakan interpretasi yang dipaksakan dari luar, bahkan sebenarnya merupakan upaya "pewarnaan" yang ideologis oportunistis-pragmatis.⁶²

Kemudian Abu Zayd mengambil contoh fenomena sihir, jin, dan setan sebagai kosakata-kosakata Al-Qur'an yang terdapat dalam struktur

⁶⁰ Nashr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Agama*, h. 226-227.

⁶¹ Nashr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Agama*, h. 227.

⁶² Nashr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Agama*, h. 227.

kognisi yang terkait dengan fase tertentu dari perkembangan kesadaran manusia. Teks telah mengubah setan menjadi kekuatan-kekuatan penghalang, dan menjadikan sihir sebagai salah satu perangkat setan untuk menyerobot manusia:⁶³

“Mereka mengikuti apa yang dibacakan setan-setan di masa kerajaan Sulaiman, padahal Sulaiman tidak kafir. Namun setan-setan itulah yang kafir. Mereka mengajarkan kepada manusia sihir dan apa yang diturunkan kepada dua malaikat di negeri Babil, yaitu malaikat Harut dan Marut. Padahal keduanya tidak akan mengajari seorang pun kecuali sebelumnya keduanya mengatakan: Kami hanya berfungsi sebagai ujian, karenanya jangan menjadi kafir. Namun, ternyata mereka belajar dari keduanya sesuatu yang dapat memisahkan antara suami dengan istrinya. Padahal mereka itu tidak akan membahayakan seseorang pun kecuali dengan seizin Allah. Mereka mempelajari apa yang membahayakan dan tidak berguna bagi mereka. Mereka, padahal, menyadari bahwa siapa saja yang menjualnya pastilah ia tidak mendapatkan bagian apa pun di akhirat. Tindakan menjual di sendiri dengan sihir merupakan tindakan yang paling kotor, andaikata mereka mengetahui”. (QS.al-Baqarah [2]: 102).

Isyarat-isyarat Al-Qur'an muncul hanya dalam konteks narasi historis, dalam pengertian mengenai sihir bahwa teks berbicara tentang itu sebagai bukti sejarah. Posisi teks terhadapnya adalah posisi penilaian sebagai kejahatan sebagaimana yang terlihat jelas dalam konteks teks di atas. Tidakkah dibenarkan menjadikan riwayat tentang sihir yang dialami nabi karena tindakan salah seorang Yahudi dijadikan sebagai bukti, sebab realitas kultural mengimani dan meyakini sihir. Jika di sini kita berangkat dari fakta bahwa teks-teks agama merupakan teks-teks humanistik ditinjau dari bahasa dan budayanya maka kemanusiaan nabi dengan segala konsekuensi logisnya, bahwa ia terkait dengan sebuah masa, kultur, dan realitas, tidak perlu ditegaskan lagi.⁶⁴

Dalam contoh di atas, sebenarnya penulis kurang setuju dengan pendapat Abu Zayd karena berdasarkan pengamatan penulis sendiri praktek sihir dalam arti ilmu hitam, sebagaimana peristiwa yang pernah dialami Nabi Muhammad SAW dari perbuatan seorang Yahudi, sebenarnya masih terus hidup di tengah masyarakat. Di sini, penulis ragu terhadap maksud contoh Abu Zayd di atas. Apakah ia memberikannya dalam konteks mengatakan bahwa praktek sihir sudah tidak ada lagi setelah masa turunnya Al-Qur'an atau dalam konteks penggunaan

⁶³ Nashr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Agama*, h. 225.

⁶⁴ Nashr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Agama*, h. 226.

istilahnya saja yang sama sekali sudah tidak populer atau bahkan sama sekali tidak digunakan dalam masyarakat.

Jika maksudnya mengacu kepada yang pertama, maka penulis setuju kepada komentar salah seorang penulis:

“Hal yang disayangkan adalah metode *ta'wil* yang dianjurkan oleh Abu Zayd menggunakan epistemologi nalar burhani yang dipengaruhi oleh semangat postivistik. Implikasinya, ia mendekonstruksi semua fenomena transenden agama ke bawah penelitian/pemikiran empirik, sehingga beragama terasa kering karena nilai-nilai spiritualitasnya selalu dicarikan alasan rasionalnya.

Di sini, terlihat bahwa tantangan yang dihadapi oleh studi Islam (khususnya studi Al-Qur'an) akan selalu berujung pada antagonisme antara dua kutub besar dalam pemikiran Islam. Tradisionalisme yang dianggap mewakili tradisi nalar *bayâni* (teks) dan modernitas sebagai representasi nalar *burhâni* (nalar). Padahal tidaklah demikian, yang terjadi adalah belum adanya proses dialektis antara keduanya: menjembatani, mendialogkan dan memadukan antara tradisi dan modernitas”.⁶⁵

2. Level Makna Kedua

Penghambaan, berbeda dengan konsep-konsep dan kosakata- yang telah kami bicarakan sebelumnya, merupakan konsep yang masih memiliki eksistensi dalam peradaban. kosakata bahasa. Penanda yang mengacunya masih tetap dipergunakan dalam bahasa meskipun sistem sosial-ekonomi yang mengacu ke konsep itu dalam pemakaian asal bahasanya dan dalam hakikatnya tidak ada lagi. Jika kosakata-kosakata seperti sihir, hasad, dan riba menjadi sekadar penanda-penanda historis dari segi acuannya pada sistem-sistem masa lampau, maka pemakaian kontemporeranya, khususnya kosakata sihir dan hasad, nyaris tidak memerlukan makna historisnya.⁶⁶

Dengan ungkapan lain seiring dengan pendapat Abd al-Qahir al-Jurjani, dapat dikatakan bahwa pergeseran semantis yang terjadi dalam kosakata-kosakata tersebut termasuk pergeseran semantis yang langsung, maksudnya bukan metaforis. Pergeseran ini dalam pandangan Abd al-Qahir, seperti pergeseran nama (kata benda) dan sifat (kata sifat) yang menunjuk pada person- person. Nama-nama dan sifat-sifat tersebut berubah dari konsep kata benda atau sifat dalam pengertian linguistik untuk menunjuk sekadar menunjuk, pada person itu sendiri, maka nama-nama dan sifat-sifat tersebut menjadi nama "diri". Ini merupakan pergeseran yang langsung dalam pengertian bahwa hal tersebut merupakan perubahan semantis yang tidak mengenal waktu. berbeda dengan perubahan semantis metaforis yang merupakan pergeseran tidak

⁶⁵ Alfitri, "Studi Qur'an Kontemporer...", h. 64-65.

⁶⁶ Nashr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Agama*, h. 231.

langsung, sebab dalam pergeseran ini harus diperhatikan hubungan antara makna hakiki dan metaforanya.⁶⁷

Jika kita menamai seseorang dengan nama apa pun dari nama-nama atau sifat-sifat yang ada kita akan segera melupakan makna aslinya, sehingga lenyaplah hubungan antara makna baru, nama diri, dengan makna asal bahasanya. Dengan bahasa yang lebih kontemporer kami katakan bahwa kosakata-kosakata seperti sihir dan hasad di mana makna-makna aslinya tertutup oleh pemakaian kontemporer, termasuk dalam metafora-metafora mati yang maknanya bergeser dari satu wilayah ke wilayah lain.

Kata "penghambaan" (*ubûdiyyah*) dalam pemakaian kontemporer bukan merupakan metafora-metafora mati, sebab bentuk-bentuk perbudakan manusia oleh manusia, penguasaan manusia atas manusia, dan eksploitasi manusia atas manusia tetap ada dengan segala macam bentuknya dalam masyarakat kontemporer. Barangkali tidaklah berlebihan kalau kita menganggap "diskriminasi ras" dengan segala warna dan bentuknya, baik yang dipraktikkan oleh kulit putih terhadap kulit hitam di Afrika dan Amerika, maupun yang dipraktikkan oleh agresor Zionis terhadap bangsa Arab, sebagai bentuk baru dari bentuk-bentuk penindasan (perbudakan). Perbudakan sangat beragam dan tingkatan-tingkatannya berbeda-beda, akan tetapi perbudakan tersebut tidak berarti kepemilikan secara penuh terhadap ruh dan jasad sebagaimana kondisinya dalam sistem sosial/ekonomi yang disebut dengan kata '*ubûdiyyah*' pada masa Al-Qur'an turun⁶⁸

Demikianlah dapat dipetakan dengan jelas perbedaan semantik antara penggunaan kata '*ubûdiyyah*' dalam bahasa kontemporer kita dengan kata-kata sihir dan hasad, bahwa yang pertama dipergunakan secara dinamis, yaitu sebagai metafora di mana hubungan antara makna asli dan makna cabang (sekunder) tetap terlihat. Ketika wacana agama membatasi hubungan antara Allah dengan manusia hanya dalam dimensi '*ubûdiyyah*' semata, wacana tersebut tidak menghadirkan makna metaforis dari kata '*ubûdiyyah*' tersebut, malahan bersikukuh menegaskan makna literalnya, yaitu makna yang ditekankan secara mutlak ketika ditempatkan pada konteks interpretasi literal terhadap gambaran sang raja pemilik singgasana, kursi, tongkat, kerajaan, dan bala tentara yang tak terhitung jumlahnya.⁶⁹

3. Level Makna Ketiga

⁶⁷ Lihat *Asrar al-Balaghah*, komentar oleh Muhammad Abd al-Mun'im Khata, t.tp: t.p., 1972, h. 123-128

⁶⁸ Nashr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Agama*, h. 231.

⁶⁹ Nashr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Agama*, h. 232-232.

Sekarang kita sampai pada pola ketiga dari pola-pola signifikansi dalam teks-teks agama. Pola ini merupakan pola yang secara langsung akan mengantarkan kita ke jantung proses ijtihad dalam pengertian yang kami pandang sesuai dengan konteks teks- teks historis sosiologis. Benar, bahwa pada dua pola sebelumnya kami tidak berada di luar wilayah ijtihad dalam menakwilkan teks, namun ijtihad yang dimaksudkan di sini terkait dengan pengertian teknis *fiqhiyyah* yang dibatasi pada teks-teks hukum. Dalam pembicaraan kami mengenai pola signifikansi pertama, pola signifikansi yang hanya menjadi saksi sejarah saja, kami telah menyingkapkan bagaimana gerak sejarah dan perkembangan realitas masyarakat manusia telah melampaui beberapa hukum syari'at yang berkaitan dengan sistem perbudakan. Namun dalam pola ketiga ini kami ingin menyingkap makna dari beberapa hukum syari'at yang ada dalam teks. Di dalam menyingkapkan makna tersebut kami mendasarkan pada konteks semantik internal teks di satu pihak, dan pada konteks historis/sosiologis eksternal di pihak lain. Daripada mendasarkan pada mekanisme analogi (*qiyâs*) dalam menggeserkan hukum dari yang asal ke cabang lantaran keduanya sama '*illat*, yang merupakan masalah ijtihadiyah juga , kami di sini mendasarkan pada perbedaan antara "makna" dan "signifikansi" (*maghzâ*). Perbedaan ini dilontarkan dalam bidang signifikansi teks pada umumnya, meskipun di sini kami akan melakukan adaptasi (modifikasi) sesuai dengan watak teks yang menjadi objek analisis kami.⁷⁰

Pemahaman Abu Zayd tentang makna dan signifikansi secara umum didatangkan dari Hirsch.⁷¹ Sebagaimana Hirsch, Abû Zayd juga membedakan antara makna yang dimaksudkan oleh penulis dan makna yang dipresentasikan oleh teks. Dan Abu Zayd lebih menekankan pada makna pengertian yang terakhir. Namun tidak seperti Hirsch yang berkeinginan untuk merehabilitasi "makna *authorial*", atau makna sebagaimana dipahami oleh penulisnya, Abû Zayd - dalam konteks hermeneutik Qur'an membalik diskusi ini dari makna *authorial* kepada makna teks sebagaimana dipahami oleh Nabi dan generasi Muslim pertama. Apabila makna bergantung kepada maksud penulis (Allah), ini akan menutup maknanya dari signifikansi apa pun.⁷²

⁷⁰ "Di sini Abu Zayd mendasarkan pendapatnya pada tesis Hirsch. Lihat Hirsch, ED, Gr. *Validity in Interpretation*, Lk.: Yale University Press, 1969, h. 1-10.

⁷¹ E.D Hirsch, Jr. adalah salah seorang sarjana pendukung mazhab obyektivis dalam hermeneutika. Pendapatnya yang terkemuka selain perbedaan makna dan signifikansi, adalah "hermeneutic of innocence".

⁷² Wawancara pribadi M. Nur Ichwan dengan Nashr Hamid Abu Zayd pada tanggal 2 Juni 1999. Lihat Moch. Nur Ichwan, *A New Horizon in Qur'anic Hermeneutics: Nashr*

Makna dalam hal ini haruslah diperoleh secara obyektif, sehingga signifikansi dapat diturunkan darinya secara lebih valid. Namun, signifikansi tidak boleh merusak makna. Makna berdasarkan atas teks, sementara signifikansi berdasarkan atas pembaca dan proses pembacaan. Signifikansi memberikan ruang bagi subyektifitas pembaca, yang diarahkan oleh makna yang obyektif itu.⁷³

Makna merupakan apa yang dipahami secara langsung dari ujaran teks yang muncul dari analisis terhadap struktur bahasa teks dalam konteks kebudayaannya. Ia merupakan pemahaman yang diperoleh oleh generasi yang sezaman dengan teks dari ujarannya (*mantiq*). Dengan ungkapan lain dapat dikatakan, makna merupakan arti historis teks dalam konteks keterbentukannya. Makna ini tidak banyak menimbulkan kontroversi di kalangan para generasi awal penerima teks dengan pembacanya. Namun, berhenti pada acuan makna semata berarti membekukan teks dalam fase tertentu dan mengubahnya menjadi prasasti atau saksi sejarah. Karena teks-teks agama dalam kebudayaan tertentu memiliki kedudukan epistemologis yang istimewa, maka maknanya tidak berhenti bergerak. Sering kali terjadi pertentangan antar-kekuatan-kekuatan sosial yang berbeda-beda di kalangan penganut sebuah agama. Perselisihan mengenai pengertian teks merupakan salah satu sisi pertentangan tersebut, bahkan merupakan aspek dan perwujudannya yang paling menonjol.⁷⁴

Oleh karena biasanya perselisihan tersebut *equivocal*, kompleks. dan banyak pihak yang terlibat, maka di sini pengetahuan akan bercampur aduk dengan ideologi. Dan semua yang terlibat akan menggerakkan perselisihan mereka di kawasan signifikansi dan makna seraya. Dengan tingkat kehati-hatian yang berbeda-beda, mereka mengklaim bahwa pemahaman mereka dan interpretasi mereka itulah yang merupakan "makna" yang dimaksudkan. Tatkala makna berbaur dengan intensi (kepentingan) -dalam teks agama atau lainnya- interpretasi menjadi semacam "ramalan", dan dalam konteks teks-teks agama khususnya makna berubah menjadi pemaksaan konsep-konsep internal metafisis tentang Allah -pembicara (pengirim) tersebut- terhadap makna teks. Sehingga, makna menjadi upaya menetapkan apa yang sudah ditetapkan dengan cara mengeksplisitkan teks, bukan melalui analisis terhadapnya.⁷⁵

Perbedaan antara makna dan signifikansi dari sudut pandang kajian Abu Zayd ini terfokus dalam dua dimensi yang tidak terpisah Dimensi

Hamid Abu Zayd's Contribution to Critical Qur'anic Scholarship, M.A. Thesis: Leiden University, 1999, h. 65.

⁷³ Moch. Nur Ichwan, *A New Horizon...*, h. 68-69.

⁷⁴ Nashr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Agama*, h. 239.

⁷⁵ Nashr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Agama*, h. 239-240.

pertama, bahwa makna, sebagaimana yang telah diutarakan sebelumnya, memiliki ciri historis, maksudnya bahwa ia dapat diraih hanya dengan pengetahuan yang cermat mengenai konteks linguistik (internal) dan konteks kultural-sosiologis (eksternal). Sementara signifikansi (*maghza*), meskipun tidak dapat dipisahkan dari makna, bahkan saling bersentuhan dan berangkat dari makna, memiliki corak kontemporer dalam pengertian ia merupakan hasil dari pembacaan masa di luar masa (terbentuknya) teks. Jika signifikansi tidak bersentuhan dengan makna dan tidak berangkat dari horison-horisonnya, maka pembacaan akan masuk ke dalam wilayah "ideologisasi" sejauh pembacaan tersebut mengambil jarak dari wilayah "interpretasi".⁷⁶ Dimensi kedua dari perbedaan antara makna dan signifikansi, di mana signifikansi dianggap sebagai konsekuensi dari makna, adalah bahwa *al-ma'nâ* adalah makna yang ditampilkan oleh teks, adapun signifikansi (*al-maghzâ*) adalah apa muncul dalam hubungan antara makna dan pembaca. Makna adalah "makna kontekstual original, yang hampir-hampir mapan (*fixed*) disebabkan karena historisitasnya, sedangkan signifikansi bisa berubah (*changeable*).⁷⁷ seiring dengan perubahan horison-horison pembacaan, meskipun hubungannya dengan makna mengendalikan dan mengarahkan gerakannya, karena memang demikianlah yang harus dilakukan (oleh pembacaan).

Pendapat bahwa *maghza* (signifikansi) harus bersentuhan dengan makna dan harus berangkat dari horison-horison makna, tampak tidak berbeda secara mendasar dengan analogi fihiyyah yang didasarkan pada temuan 'illat, dan menjadikan temuan tersebut sebagai pengikat bagi pengembangan pengertian teks ke peristiwa- peristiwa yang serupa yang tidak dieksplisitkan teks. Namun sebenarnya, kemiripan ini hanya di permukaan saja, sementara perbedaannya sangat mendasar dan dalam. Illat (sebab) yang merupakan tempat bergantungnya hukum menurut ulama ahli fiqh bisa jadi merupakan bagian dari makna, maksudnya ditegaskan secara eksplisit atau implisit, dan terkadang dapat dicapai hanya dengan sekadar ijtihad ahli fiqh saja. Dalam kedua konteks ini analogi bersifat partikular (parsial), maksudnya berkaitan dengan hukum partikular dari hukum-hukum syari'at, dan tidak melampauinya sampai pada hukum-hukum lainnya. Apalagi kalau mekanisme analogi, yang sedemikian parsial ini, dapat merambah pada teks-teks non hukum, ini sangat tidak mungkin. Ahli fiqh kuno tidak menyingkapkan signifikansi, dan puncak yang diraihnya hanya pembicaraan mengenai tujuan-tujuan umum (*al-maqashid al-kulliyyah*) yang dibatasi pada upaya memelihara

⁷⁶ Nashr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Agama*, h. 240.

⁷⁷ . Nur Ichwan, *A New Horizon...*, h. 64.

agama, jiwa, harga diri, dan harta. Kata "memelihara" di sini tidak lepas dari konotasi yang menyingkapkan bagaimana watak posisi fiqh lama.⁷⁸

Jadi "signifikansi" bukan merupakan tujuan-tujuan umum sebagaimana yang didefinisikan oleh ulama fiqh, melainkan ia merupakan hasil dari pengukuran gerak yang ditimbulkan oleh teks dalam struktur bahasa, dan karenanya juga dalam kebudayaan dan realitas. Bersamaan dengan pengukuran gerak, orientasi gerak harus dibatasi, sebab beberapa teks tidak hanya mengulang bahasa yang sudah umum, dan karenanya memapankan gerak realitas dan kebudayaan semata, tetapi juga dalam struktur bahasanya kembali ke masa lalu dengan mengulanginya dan mengembalikan kebudayaan dan realitas ke belakang. Tidak perlu dijelaskan bahwa "alat ukur (norma)" yang membatasi gerak dan orientasi teks adalah norma kontemporer. Ini artinya, bahwa "signifikansi" tidak saja ditentukan harus bersentuhan dengan makna, tetapi gerakanya juga mengarahkan horison-horison realitas kekinian. Oleh karena itu, kami mengatakan bahwa "signifikansi" bergerak lantaran persentuhannya dengan horison-horison kekinian dan realitas, meskipun gerakannya harus ditentukan dengan sentuhan "makna". Oleh karena itu pula kami mengatakan bahwa "makna" relatif konstan, sebab menemukan makna historis yang dipahami oleh mereka yang sezaman dengan teks, merupakan sebuah proses yang tidak dapat terealisasi sekali saja dan kemudian berhenti. Proses tersebut sebagaimana kajian sejarah, merupakan proses penemuan kembali yang terus-menerus. Jika "signifikansi" sebagaimana yang telah kami definisikan secara mendasar berbeda dengan analogi fiqhiyyah, maka signifikansi, di samping itu, ditentukan secara lebih ketat oleh tujuan-tujuan riil wahyu. Barangkali perbedaan-perbedaan ini akan terlihat jelas melalui contoh praksis.⁷⁹

Isu mengenai warisan bagi anak perempuan dimunculkan sejak beberapa bulan lamanya dalam media massa Mesir. Sebagian mengusulkan untuk menggunakan ijtihad fiqh Syi'ah yang menyamakan antara laki-laki dan perempuan dalam masalah warisan, atau paling tidak menjadikan anak perempuan satu-satunya dapat menghalangi (menghijab), sebagaimana laki-laki (anak) dapat menghalangi. Wacana agama bak kebakaran jenggot atas tindakan berani yang menyimpang dari pengertian teks. Oleh karena dalam pasal pertama kami telah membicarakan tentang watak dari prinsip yang dijunjung wacana agama pada saat itu untuk menyelesaikan secara tuntas isu tersebut, prinsip "tidak ada ijtihad bagi persoalan yang ada teksnya", dan kami telah menyingkapkan kekeliruan- kekeliruan semantis yang terkandung di

⁷⁸ Nashr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Agama*, h. 240-241.

⁷⁹ Nashr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Agama*, h. 241-242.

dalamnya, maka di sini kami akan menangani isu tersebut dari sudut perbedaan antara makna dan signifikansi.

Isu warisan anak-anak perempuan mempunyai dua sisi yang tidak terpisahkan; sisi pertama berkaitan dengan isu wanita pada umumnya dan posisinya dalam Islam khususnya, sisi kedua berkaitan dengan problem warisan secara keseluruhan sebagaimana yang diekspresikan oleh teks. Makna-makna (teks) jelas, bahwa teks-teks tersebut tidak menyamakan antara laki-laki dan perempuan dalam masalah warisan saja, tetapi dalam keseluruhan hukum syari'at meskipun teks-teks tersebut menyamakan keduanya dalam masalah amalan dan balasan keagamaan. Dalam masalah warisan juga tidak ada perselisihan pendapat mengenai makna, sebab hubungan darah patriarkhi menjadi norma pembagian. Perselisihan-perselisihan dalam wilayah warisan, yang ditandai dengan sebutan furud (bagian-bagian yang sudah ditentukan), diputuskan dengan bersandar pada norma hubungan darah patriarkhi

Namun makna-makna yang ditunjukkan oleh teks-teks secara langsung bukanlah inti persoalan, sebab wajar apabila gerak-gerak perundang-undangan oleh teks tidak berbenturan dengan adat-istiadat, tradisi, dan nilai-nilai yang merupakan poros dasar dalam sistem kultur dan sosial. Tidak adanya benturan tersebut tidak berarti bahwa teks-teks tersebut tidak menimbulkan guncangan dalam sistem nilai tersebut, guncangan yang menyingkapkan signifikansi yang bersembunyi di balik makna. Namun guncangan tersebut membuahkan hasil-hasilnya hanya melalui gerak realitas dengan segala pertentangan sosial-intelektual yang terdapat di dalam gerak tersebut. Gerak masyarakat Arab-Islam pada abad pertama hijriyah cenderung memapankan tradisi dan adat-istiadat yang ingin digoncang oleh teks. Oleh karena itu, skala timbangan selalu cenderung mengokohkan makna keagamaan dalam peradaban Arab, sementara upaya menemukan signifikansi, kecuali kelompok-kelompok kecil yang pengaruhnya senantiasa terbatas, senantiasa tenggelam.⁸⁰

Pentahapan dalam wacana agama, baik yang berkaitan dengan hukum ataupun bukan, menyingkapkan watak hubungan antara teks dan kebudayaan yang memproduksinya dari dua sisi: sisi pertama adalah aspek keterbentukan di mana kebudayaan/bahasa menjadi subjek dan teks sebagai objek. Pada fase ini, teks bersifat pasif, meski kepasifan tersebut hanya dari sisi mekanisme bahasa. Kemudian sisi kedua adalah aspek pembentukan struktur bahasa tertentu dari teks, di mana hubungan tersebut terefleksi sehingga teks menjadi subjek dan kebudayaan/bahasa

⁸⁰ Nashr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Agama*, h. 243.

menjadi objek. Pada fase ini, teks berubah menjadi pelaku aktif, sementara kebudayaan bersifat pasif.⁸¹

Apa yang didiamkan dalam wacana digambarkan oleh salah satu mekanisme teks dalam fase pembentukan sebagai sesuatu bagian dari struktur semantiknya. Terkadang yang didiamkan tersebut diindikasikan dalam teks secara implisit, dan kadang kadang ditunjukkan melalui konteks eksternal. Kedua cara pengindikasian terhadap apa yang didiamkan dapat ditemukan dalam isu- isu yang sedang kita perbincangkan. Yang didiamkan diindikasikan dalam konteks eksternal dapat kita temukan dalam isu perempuan umumnya dan dalam masalah bagian warisannya khususnya Sementara yang didiamkan diindikasikan dalam wacana secara implisit kita temukan dalam problem warisan secara umum.⁸²

Banyak hukum yang khusus berkaitan dengan perempuan tidak tersingkap maknanya, dan berarti juga signifikansinya di luar kedudukan perempuan dalam masyarakat Arab pra Islam. Dulu, perempuan diperlakukan sebagai makhluk yang tidak memiliki kecakapan. Nilai perempuan hanya bersumber dari laki- laki, tempat perempuan menisbatkan diri, apakah laki-laki itu ayah, saudara laki-laki ataupun suami. Bukti-bukti tentang hal itu tidak dapat dihitng. Kami cukup mengajukan bukti mengenai topik yang sedang kita bicarakan. Bukti tersebut adalah keengganan masyarakat (Arab) untuk mewariskan kepada anak perempuan, sebab mereka tidak mau mewariskan kepada perempuan dan tidak pula kepada anak kecil laki-laki. Norma (yang dipergunakan) murni ekonomi.⁸³ Mereka mengatakan: "*Kami tidak akan memberikan warisan kepada orang yang tidak (pandai) menunggang kuda, tidak kuat memikul beban, dan tidak dapat melukai musuh*".⁸⁴

Ini artinya, bahwa normanya adalah kemampuan produksi dan tanggung jawab yang terkait dengannya. Tidak ada tempat untuk memberikan bukti akan rendahnya kedudukan perempuan (kecuali fakta tentang) kebebasan laki-laki dalam "menyulitkan perempuan" dan memadunya. Kalau perempuan itu istrinya, sang suami berhak menceraikannya kemudian rujuk dengan semaunya tanpa tujuan selain menghinakannya. Apabila ia seorang perempuan yang ditinggal mati suaminya, ia tidak memiliki hak untuk menikah apabila datang seorang laki-laki dari garis keturunan suaminya tersebut melemparkan jubah kepada perempuan tersebut sebagai tanda ingin menikahinya. Sebab

⁸¹ Nashr Hamid Abu Zayd, *Tekstualitas Al-Qur'an...*, h. 238.

⁸² Nashr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Agama*, h. 244.

⁸³ Nashr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Agama*, h. 244.

⁸⁴ Abu al-Hasan Ali bin Ahmad al-Wahidi an-Naisaburi, *Asbab al-Nuzul*, h. 82-84.

perempuan tersebut tetap terikat dengan keinginan itu sampai ia dengan segala yang dimilikinya diberikan.⁸⁵

Kalau kondisinya demikian, bukankah pesan-pesan mengenai perempuan yang terdapat dalam teks-teks tersebut, termasuk di dalamnya pemberian waris separo bagian dari laki-laki, memiliki signifikansi yang ditentukan melalui pengukuran sejauh mana gerak yang dimunculkan teks dan ditentukan melalui upaya menetapkan dari gerak tersebut? Gerak tersebut melampaui kondisi misoginis, dan mengarah pada persamaan yang disembunyikan dan diindikasikan sekaligus (oleh teks). Upaya menyingkapkan yang tersembunyi dalam isu perempuan dan persamaannya dengan laki-laki tidak dapat dilakukan di luar konteks menyingkapkan gerak keseluruhan teks. Di sini indikasi keseluruhan dari yang tersembunyi dapat tersingkap tatkala diletakkan dalam konteks gerak teks dari 'ubudiyah (perbudakan) yang sudah kami paparkan sebelumnya. Yang disembunyikan secara total adalah upaya membebaskan manusia, laki-laki dan perempuan, dari belenggu belenggu sosial dan intelektual. Oleh karena itu, "nalar" dilontarkan sebagai lawan dari "jahiliah", keadilan sebagai lawan dari perbudakan. Nilai-nilai tersebut hanya dapat disembunyikan seraya diindikasikan, sebab teks tidak akan memaksakan terhadap realitas apa saja yang secara total bertabrakan dengan realitas, namun teks menggerakkannya secara parsial. Barangkali alur ijtihad sekarang sudah terbatas hanya dalam masalah warisan bagi anak perempuan. Bahkan terbatas dalam seluruh masalah wanita yang dimunculkan dalam realitas kita, yang oleh wacana agama diupayakan dengan keras untuk tetap diperbincangkan dalam batas-batas makna teks tetapi signifikansinya diabaikan. Wacana agama memapankan sejarah dan membekukan pengertian teks.⁸⁶

Namun, masalah warisan untuk perempuan, sebagaimana yang kami bicarakan dari sudut kedudukan perempuan dalam masyarakat pra-Islam, harus dibicarakan dari sudut lainnya: problem warisan dalam Islam pada umumnya. Pesan-pesan yang diindikasikan dalam teks membagi bagian-bagian menurut hubungan-hubungan darah patriarkhis. Ini wajar dalam masyarakat yang didasarkan pada struktur keturunan. Dalam Surat an-Nisa' ayat mengenai warisan (ayat 11) terdapat ungkapan yang memiliki indikasi terhadap apa yang didiamkan, yaitu: Bapak-bapak kantu, anak-anak kamu di antara mereka, kamu tidak mengetahui siapa yang lebih bermanfaat bagimu. Ungkapan ini dapat dipahami dengan dua sisi: sisi pertama, bahwa ungkapan tersebut menolak orang-orang yang keberatan memberikan warisan kepada anak perempuan dengan dalih tidak berguna.

⁸⁵ Abu al-Hasan Ali bin Ahmad al-Wahidi an-Naisaburi, *Asbab al-Nuzul*, h. 42-45.

⁸⁶ Nashr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Agama*, h. 245-246.

Pemahaman ini seiring dengan konteks sebab turunnya ayat, maksudnya konteks eksternal, dan tidak bertentangan dengan struktur bahasa. Sisi kedua mengaitkan ungkapan tersebut dengan fashilah (rima, akhir) ayat tersebut. Sesungguhnya Allah Mahatahu dan Bijaksana untuk membatasi makna bahwa manusia itu tidak mengetahui dibandingkan dengan ilmu Allah sambil memisahkan ayat tersebut dari konteks eksternal. Pada sisi kedua ini makna langsung dapat dipegangi dan signifikansi dapat diabaikan. Jika ungkapan tersebut menolak orang-orang yang berkeberatan, menurut sisi pertama, maka ungkapan tersebut mengesampingkan norma "manfaat" dalam masalah warisan.⁸⁷

Sebenarnya hal yang didiamkan namun diindikasikan dalam masalah warisan tidak berhenti sampai di situ, bahkan menimbulkan goncangan bagi norma "keturunan" itu sendiri. Sebab, orang non- am tidak diperkenankan mewarisi muslim betapa pun tingg agkat kekerabatannya. Ini tentunya merupakan upaya meretakkan masalah keturunan sebagai norma bagi pembagian warisan Lantaran berupaya untuk tidak memusatkan kekayaan, Islam melarang satu individu, betapa pun dekat tingkat kekerabatan dan hubungan darahnya dengan yang meninggal, untuk memono poli warisan dan wasiat. Namun, pengertian yang didiamkan dalam masalah warisan tidak berhenti pada batas ini saja, la bergerak tak tertahankan ke arah keadilan dan distribusi kekayaan Kami para nabi, tidak memberikan warisan, apa yang kami anggalkan merupakan sedekah". Benar, bahwa teks di sini khushsh bukan ammt, tetapi signifikansinya jelas bagi orang yang memang menghendaki, hanya saja wacana agama yang menyerukan menela dani tindakan-tindakan nabi yang lebih ringan dari itu dan tindakan yang merupakan privasinya, seperti seruan mengenakan pakaian, jenggot dan cara makan, di sini bersikeras menganggapnya sebagai kekhususan (nabi). Tak seorang pun yang mempertanyakan hikmah di balik prinsip tersebut. Barangkali mempertanyakan hal tersebut justru akan membuka apa yang didiamkan dalam masalah warisan, sebuah penyingkapan yang hendak disembunyikan.⁸⁸

Wacana agama tidak bermaksud menyembunyikan pertanyaan-pertanyaan itu lantaran ia tidak mengetahuinya, bahkan memunculkan pertanyaan-pertanyaan tersebut akan bertentangan dengan kepentingan-kepentingan dari kekuatan-kekuatan yang diwakili dan didukungnya. Sejak beberapa bulan yang lalu wacana agama memunculkan masalah "pajak warisan" dan "bukti penyerahan warisan", dan tiba-tiba terkuak bahwa keduanya haram, bahwa negara tidak boleh menjadi ahli waris

⁸⁷ Nashr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Agama*, h. 246.

⁸⁸ Nashr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Agama*, h. 246-247.

bersama-sama dengan ahli waris-ahli waris yang sah. Kedok wacana agama yang mengagetkan itu tidak akan sampai tersingkap andaikata kelas-kelas yang berkuasa tidak mengarahkannya menentang keadilan sosial yang merupakan tujuan dari hukum syari'at dan signifikansi dari makna teks. Sikap wacana agama yang berhenti pada makna-makna saja, dalam analisis terakhir, berujung dengan menarik mundur realitas sekaligus membekukan teks. Ini merupakan kesimpulan yang tidak mungkin diakui, sebab kesimpulan tersebut akan menjadikan wacana agama kehilangan legitimasi bagi keberadaannya sendiri.⁸⁹

⁸⁹ Nashr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Agama*, h. 247-248.

BAB V

PENUTUP

Sebagai penutup dari tesis ini akan disajikan kesimpulan dari hasil penelitian dan pembahasan pada bab sebelumnya. Kemudian, akan disampaikan pula saran yang didasarkan pada hasil kesimpulan. Saran dari kesimpulan ini diharapkan dapat bermanfaat bagi masyarakat pada umumnya, dan bagi penggiat kajian Al-Qur'an khususnya, dalam menambah referensi dalam ilmu tafsir Al-Qur'an secara khusus dan keilmuan Islam secara umum.

A. Kesimpulan

Di dalam wacana pemikiran di era klasik, ditemukan dualitas kecenderungan berpikir antara yang cenderung kepada tekstualitas (*naqliyyah*) dan rasionalitas (*'aqliyyah*). Kemudian di masa modern ditemukan pula keserupaan masalah ini di mana umat Islam terafiliasi dalam kelompok-kelompok yang kurang lebih sama; Sebagian cenderung kepada literal ayat, seperti pada kelompok fundamentalis dan tradisional, serta sebagian lagi cenderung kepada kontekstual ayat, seperti pada kelompok liberal/sekuler. Meskipun demikian harus diakui bahwa kecenderungan ini tidak selalu bersifat murni dalam arti suatu kelompok hanya menggunakan metode literal saja, karena adakalanya mereka menggabungkan kedua metode, dengan catatan mereka tetap memprioritaskan salah satu di antara yang lain.

Kemudian dari penelitian ini penulis menemukan catatan Abu Zayd mengenai peran bahasa dalam menetralkan ke-ekstriman salah satu

kecenderungan sikap tersebut. Hal ini disebabkan oleh karena bahasa Al-Qur'an, berdasarkan temuan Abu Zayd, menggunakan bahasa yang bersifat abstraksi dan generalisasi, sehingga sedikit sekali ia bersifat *letterlijk*, yang oleh karenanya mendorong penggunaan akal untuk memaknainya.

Namun demikian, kata Abu Zayd, perlu dibedakan antara makna (*al-ma'nâ*) dan signifikansi (*al-maghzâ*). Makna historis, jangan sampai menyatu dengan signifikansi/konteks pembaca. Oleh karenanya, perlu pembedaan mengenai dua hal tersebut agar yang terjadi dalam proses menafsirkan adalah benar-benar proses interpretasi (*al-ta'wîl*) dan bukan ideologisasi (*al-talwîn*).

B. Saran

Berdasarkan kesimpulan tersebut, penulis ingin memberi saran agar kiranya hasil kajian Abu Zayd dapat menjadi salah satu acuan yang unggul dalam memandu cara memahami teks-teks keagamaan, yakni Al-Qur'an, hadits, dan karya para ulama. Selain itu, diharapkan hasil kajian ini juga dijadikan panduan bagi umat Islam dalam menapaki kehidupan sosial di era modern ini.

DAFTAR PUSTAKA

BUKU BAHASA INDONESIA

- A'la, Abd. *Dari Neomodernisme ke Islam Liberal: Jejak Fazlur Rahman dalam Wacana Islam di Indonesia*. Jakarta: Paramadina. 2001.
- Abu Zayd, Nashr Hamid. *Al-Qur'an, Hermeneutika dan Kekuasaan*, diterjemahkan oleh Dede Iswandi, Jajang A. Rohmana dan Ali Mursyid dari berbagai artikel Nashr Hamid. Bandung: RQiS, 2003.
- . *Kritik Wacana Agama*, diterjemahkan oleh Khoiron Nahdliyyin dari judul *Naqad al-Fiqh al-Islami*. Bandung: Mizan, 2003.
- . *Menalar Firman Tuhan*, diterjemahkan oleh Abdurrahman Kosdi dan Hamka Hasan dari judul *Al-Ittijâh Al-'Aqlî fi Al-Tafsîr: Dirâsah fi Qadhiyyat Al-Majâz fi Al-Qur'ân 'inda Al-Mu'tazilah*. Bandung: Mizan, 2003.
- . *Tekstualitas Al-Qur'an*, diterjemahkan oleh Khoiron Nahdliyyin dari judul *Mafhûm al-Nash Dirâsah fi 'Ulûm al-Qur'ân*. Yogyakarta: LKiS, 2001.
- Abdullah, M. Amin. *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 1996.
- Aizid, Rizem. *Sejarah Peradaban Islam Terlengkap Periode Klasik, Pertengahan dan Modern*. Yogyakarta: Diva Press. 2021.
- Al-Munawwar, Said Agil Husin. *Al-Qur'an Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki*. Jakarta: Ciputat Press, 2002.
- Asmuni, Yusran. *Pengantar Studi Pemikiran dan Gerakan Pembaharuan dalam Dunia Islam*, Jakarta: Raja Grafindo. 1995.
- Azra, Azyumardi. *Pergolakan Politik Islam dari Fundamentalisme, Modernisme hingga Postmodernisme*, Jakarta: Paramadina. 1996.
- Djamil, Fathurrahman. *Metode Ijtihad Majelis Tarjih Muhammadiyah*. Jakarta: Logos. 1995.
- Effendi, Djohan. *Pembaruan Tanpa Membongkar Tradisi*, Jakarta: Kompas. 2010.
- El-Fadl, M. Khaled Abou., *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, dari judul *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremist*, Jakarta: PT Serambi Ilmu, Semesta, 2006.
- Esposito, John L. (ed.). *Dinamika Kebangunan Islam: Watak, Proses dan Tantangan*, Jakarta: Rajawali Press. 1987.
- Esposito, John L. *Islam dan Pembaharuan: Ensiklopedi Masalah-Masalah*. Terjemah oleh Machnun Husain. Jakarta: PT Grafindo Persada, 1995.
- Faiz, Fahrudin. *Hermeneutika Al-Qur'an: Tema-Tema Kontroversial*, Yogyakarta: Kalimedia, 2015.

- Hanafi, Hasan., *Aku bagian dari Fundamentalisme Islam*, diterjemahkan oleh Kamran As'ad Irsyadi dan Mufliha Wijayanti dari judul *Al-Ushûliyyah al-Islâmiyyah dalam al-Dîn wa al-Tsaurah fî Mishr*, Yogyakarta: Islamika, 2003.
- Ichwan, Moch. Nur. *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'an: Teori Hermeneutika Nashr Abu Zayd*. Jakarta: Teraju, 2003.
- Imarah, Muhammad. *Hermeneutika [versus] Takwil: Pergulatan Rasionalitas dengan Dogma..* Terjemah oleh M. Anis Mashduqi, Yogyakarta: Istana Publishing.
- Ma'arif, Ahmad Syafi'i. *Peta Bumi Intelektualisme Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1995.
- Madjid, Nurcholis (ed.). *Kaki Langit Peradaban Islam*. Jakarta: Paramadina. 1997.
- Mahendra, Yusril Ihza., *Modernisme dan Fundamentalisme dalam Politik Islam*. Jakarta. Paramadina. 1999.
- Mughni, Syafiq A. *Nilai-Nilai Islam, Perumusan Ajaran dan Upaya Aktualisasi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2001.
- Muhaimin. *Wacana Pengembangan Pendidikan Islam*. Surabaya: PSAPM. 2004.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Menjelajah Dunia Modern*, terjemah oleh Hasti Tarekat dari judul *A Young Muslim's Guide to the Modern World*, Bandung: Mizan, 1993, h. 126.
- Nasution, Harun. *Akal dan Wahyu dalam Islam*. Jakarta: UI Press. 1986.
- *Islam Rasional*, Bandung: Mizan. 1995.
- *Pembaruan dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 2001.
- *Teologi Islam (Aliran-Aliran, Sejarah Analisa Perbandingan)*. Jakarta: UI Press, 2010.
- Noer, Deliar. *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*. Jakarta: LP3ES. 2006.
- Purwanto, Muhammad Roy.o, *Keadilan dan Negara (Pemikiran Sayyid Quthb tentang Negara yang Berkeadilan)*. Yogyakarta: Universitas Islam Indonesia. 2019.
- Quthb, Sayyid. *Tafsir Fî Zhilâl al-Qur'ân Di Bawah Naungan Al-Qur'an*, diterjemahkan oleh As'ad Yasin dari judul *Fî Zhilâl al-Qur'ân*, Jakarta: Gema Insani Press, 2003, jilid V, h. 225-241.
- Rubaidi, Ahmad. *Radikalisme Islam, Nahdlatul Ulama dan Masa Depan Fundamentalisme Islam di Indonesia*. Yogyakarta: Logung Pustaka. 2007.
- Shimogaki, Kazuo. *Kiri Islam Antara Modernisme dan Post-Modernisme*, diterjemahkan oleh M. Imam Aziz dan M. Jadul Maula dari judul *Between Modernity and Post-modernity: The Islamic Left and*

Hassan Hanafi Thought: A Critical Reading, Yogyakarta: LKiS, 2007, Cet. VII.

Zahrah, Muhammad Abu. *Aliran Politik dan Aqidah dalam Islam*, diterjemahkan oleh Abd. Rahman Dahlan dan Ahmad Qarib dari judul *Târîkh al-Madzâhib al-Islâmiyah*,. Jakarta: Logos Publishing House. 1996.

BUKU BAHASA INGGRIS

Ali, Sayyid Amier, *The Spirit of Islam*, Delhi: Idarath-I Adabayat-I Delhi. t.th.

Esposito, John L. *Islam: The Straight Path*. New York: Oxford University Press. 1998.

Gibb, Hamilton A.R. *Modern Trends in Islam*, Chicago: The Chicago University Press. 1977.

Hasan, Ahmad. *The Doctrine of Ijma' in Islam*. Islamabad: Islamic Institute. 1976.

Ichwan, Moch. Nur. *A New Horizon in Qur'anic Hermeneutics: Nashr Hamid Abu Zayd's Contribution to Critical Qur'anic Scholarship*, M.A. Thesis: Leiden University, 1999

Rabi, Ibrahim M. Abu. *Contemporary Arab Thought: Studies in Post-1967 Arab Intellectual History*. London: Pluto Press. 2004.

Rahman, Fazlur. *Islam*, Chicago: The University of Chicago Press. 1982.

Saussure, Ferdinand De. *Course in General Linguistics*. Translated by Wode Baskin. Mc Craw-Hill Book Company. New York. London: 1966.

Smith, Wilfred C. *Modern Islam in India: A Social Analysis*. New York: Russel and Russel. 1946.

Tibi, Bassam. *The Crisis of Modern Islam: A Preindustrial Culture in the Scientific-Tecnological Age*. Salt Lake City: The University of Utah Press. 1988.

BUKU BAHASA ARAB

Al-Asy'ari, Abî al-Hasan 'Ali bin Ismail. *Al-Ibânah fî Ushûl al-Diyânah*. Kairo: Maktabah al-Tsaqâfah al-Dîniyyah. 2009.

----- *Al-Maqâlat al-Islamiyyîn wa iKhtilâfu al-Mushallîn*, Beirut: al-Maktabah al-'Ashriyyâh, 1411 H/ 1990 M.

Abduh, Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha, *Tafsir al-Manar*, Beirut: Dâr al-Kutûb al-'Ilmiyyah, t.th.

Bakr, Sayyid Ya'qub. *Nushûsh fî Fiqh al-Lughah al-'Arabiyyah*. Beirut: Dâr al-Nahdah, 1971.

- Al-Bâqillânî, Abû Bakar. *Tamhîd al-Awâil wa al-Talkhîs al-Dalâil*. Beirut: Muassasah al-Kutub al-Tsaqâfah. 1987.
- *Al-Inshâf fî mâ Yajibu I'tiqâduh wa lâ yajûzu al-Jahl bih*. Beirut: 'Alam al-Kutub. t.th.
- Al-Bashri, Abû 'Utsmân 'Amr ibn Bahr al-Kinanî. *Hâdzâ Kitâb al-Hayâwân*. Kairo: al-Mathba'ah al-Hamidiyah al-Mishriyyah. 1905. Jilid I.
- *Rasâil al-Jâhidz*. Beirut: Maktabah Ali Abû Malham. 1964. Jilid I.
- Al-Bukhari, Abi 'Abdillah Muhammad ibn Isma'il. *Shahih Al-Bukhari*. Riyadh: Dâr al-Salâm li al-Nasyr wa al-Tauzî'. T.th.
- Hanafî, Hasan., "al-Harakah al-Diniyah al-Mu'ashirah", *dalam al-Din wa al-Tsaurah fî al-Mishr 1952-1971*, Vol. 5, Kairo: Maktabah Madbuli, t.th.
- *Al-Turâts wa al-Tajdid*, Kairo: al-Markaz al-Araby lil Bahs wa al-Nasyr. 1980.
- *Min al-Aqidah ila ats-Tsaurah*, juz I, Kairo: Maktabah Madbuli, 1988.
- *Qadhaya Mu'ashirah*. Juz II, "Fi al-Fikr al-Gharbi al-Mu'ashir", Cet. I. Beirut: Dar at-Tanwir, 1982.
- Hasan, Hasan Ibrahim. *Târîkh Al-Islâm: Al-Siyâsî, wa Al-Dînî, wa Al-Tsaqâfî, wa Al-Ijtimâ'iy*. Kairo: Maktabah al-Nahdhah al-Mishriyyah, t.th.
- Ibn Jinni, Abi al-Fath Utsmân., *Al-Khashaish li Ibn al-Jinnî*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2013. Jilid I.
- Ibn Khaldun, Abdurrahman. *Al-Muqaddimah*. Beirut: Dâr Ihya' al-Turâts al-'Arabî, t.th.
- Ibn Manzbur, Muhammad bin Mukrim bin Ali Abu al-Fadhl Jamaluddin. *Lisân al-'Arab*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah. T.th. Vol. 15.
- Al-Jabbar, Al-Qadhî Abu al-Hasan 'Abd. *Firâq wa Thabaqât al-Mu'tazilah*. Iskandariyah: : Dâr al-Ham'iyyah. 1972.
- *Al-Mughnî fî Abwâb al-Tauhîd wa al-'Adl*. T.tp: al-Dâr al-Mishriyyah li al-Ta'lîf wa al-Tarjamah. 1965. Jilid V.
- *Syarh Ushul al-Khamsah*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1965.
- Al-Khayyath, Abu al-Husain, *Al-Intishâr*, t.tp: t.p., t.th.
- Al-Muhasibi, Al-Harits., *al-Masâ'il fî 'Amal al-Qulûb wa al-Jawârih wa al-Makâsib wa al-'Aql*. Kairo: 'Alam al-Kutub. 1969.
- Al-Naisaburi, Al-Wahidi. *Asbâb al-Nuzûl al-Qur'ân*, Kairo: Musthafa al-Babi al-Halabi, t.th.,
- Quthb, Sayyid. *Ma'âlim fî al-Tharîq*, Yogyakarta: Dâr Uswah, 2009.
- Al-Razi, Abî al-Husain Ahmad ibn Fâris ibn Zakariyâ al-Qazwinî. *Al-Shahîbî fî Fiqh al-Lughah al-'Arabiyyah, wa Masâilihâ wa*

- Sunan al-'Arab fî Kalâmihâ*. Beirut: Maktabah al-Ma'arif. 1993.
- Al-Raziq, Musthafa 'Abd. *Tamhid li Tarikh al- Falsafah al-Islamiyyah*, Cet. 11, t.tp: Maktabah al-Nahdah al-Mishriyyah, 1966.
- Sa'dif, Artsur dan Taufiq Sallûm. *Al-Falsafah al-'Arabiyyah al-Islamiyyah: al-Kalâ wa al-Masyâiyyah wa al-Tashawwuf*, Beirut: Dar al-Farabi, 2001.
- Salih, Ahmad Gabbas. *Al-Yamin wa al-Yasar fi al-Islam*, Beirut: al-Muassasah al-'Arabiyyah li Dirasah wa al-Nasyr, 1972.
- Al-Suyuthi, Jalal al-Din. *Al-itqan fî Ulûm Al-Qur'an*, Cet III, juz II, Kairo: Musthafâ al-Bâbi al-Halabî, 1951.
- *Al-Muzhîr fî 'Ulûm al-Lughâh wa Anwâihâ*, Kairo: Dâr al-Hadîts, 2010. Jilid I.
- Al-Syafi'i, Muhammad ibn Idris. *Al-Risalah*, Beirut: al-Maktabah al-'Ilmiyyah, t.th. tahqiq oleh Ahmad Muhammad Syakir.
- Al-Thabari, Abî Ja'far Muhammad bin Jarîr, *Jami' al-Bayân 'an Ta'wîl al-Qur'ân*, Kairo: Dar al-Ma'arif, 1971.
- *Târîkh al-Rusul wa al-Muluk*, Cet. IV, Juz V, tahqiq Muhammad Abu al-Fadl Ibrahim, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1979.
- Al-Zamakhsyari, Abî al-Qâsim Jârallah Mahmûd ibn 'Umar. *Tafsîr al-Kasysyâf*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah. 2006. Jilid.
- Al-Zarkasyi, Badruddin Muhammad ibn 'Abdillah. *Al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Kairo: Maktabah Dâr al-Turâts. 1984. Cet. III. Juz I.

JURNAL

- Ammar, Hamid. "Haula al-Kutub al-Madrasiyyah", dalam surat kabar *al-Ahali al-Misriyyah*, 1 Februari, 1989, dalam *Al-Tarbiyyah al-Diniyyah li al-Saffî al-Tsani al-Tsanawi*, Kairo: Wizarah al-Tarbiyyah wa at-Ta'lim, t.th.
- Din, Syamsudin, M. "Mengapa Pembaruan Islam" dalam *Jurnal Ilmu dan Kebudayaan Ulumul Qur'an*, No. 1, vol. IV, tahun 1993.
- Hasanudin, Iqbal. "Memertimbangkan Hermeneutik ala Nashr Hamid Abu Zayd dalam Studi al-Qur'an Kontemporer", dalam jurnal *Rafleksi*, Vol. 13, Nomor 4, April 2013.
- Jamaluddin, "Perkembangan dan Pengaruh Pemikiran Teologi Mu'tazilah tentang Kemakhlukan Al-Qur'an Tahun 124-218 H/742-838 M", dalam jurnal *THAQÂFIYYÂT* Vol. 16, No. 1, Juni 2015, h. 83.
- Latief, Hilman. "Kritisisme Tekstual dan Relasi Interkontekstualitas dalam Interpretasi Teks Al-Qur'an", dalam *Jurnal Media Inovasi*, No. 2, Th. X/2000.

- Mahmudah, Siti. “Islamisme: Kemunculan dan Perkembangannya di Indonesia”, dalam JURNAL AQLAM: Journal of Islam and Plurality, Volume 3, Nomor 1, Juni 2018.
- Masbukin & Alimuddin Hasan, “Akali dan Wahyu: Antara Perdebatan dan Pembelaan dalam Sejarah”, dalam jurnal TOLERANSI: Media Komunikasi umat Beragama, Vol. 8, No. 2, Juli-Desember 2016.
- Miftahuddin dan Irma Riyani, “Wahyu dalam Pandangan Nashr Hamid Abu Zayd”, dalam Al-Bayan: Jurnal Studi Al-Qur’an dan Tafsir 3, 1 Juni 2018
- Munjid, Shidqy. “Konsep Wahyu menurut Nashr Hamid Abu Zayd”, dalam jurnal MAGHZA: Jurnal Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir, Edisi Januari-Juni, Vol. 4, No. 1, 2019.
- Nugroho, Anjar, “Pemetaan dan Diskursus Pemikiran Islam Timur Tengah Era Modern”, dalam jurnal ISLAMADINA, Vol. VII, No. 3, September 2008.
- Rabi, Ibrahim M. Abu. “Sayyid Qutb: From Religious Realism to Radical Social Criticism”, dalam Jurnal Islamic Quarterly, Vol. XXVIII, No. 2, 1984.
- Rohidin, “Mu’tazilah; Sejarah dan Perkembangannya”, dalam jurnal El-Afkar Vol. 7 Nomor II, Juli-Desember 2018.
- Shabry, Muhammad Shadiq, “Perdebatan antara Teks dan Konteks”, dalam jurnal Al-Fikr, Volume 15, Nomor 1, Tahun 2011.
- Tampubolon, Ichwansyah. “Orientasi dan Corak Pembaruan dalam Islam: Kajian terhadap Respon Masyarakat Islam”, Jurnal MADANIA Vol. XVIII, No. 1, Juni 2014.
- Ulinuha, Muhammad dan Nur Hamidah Arifah. “Perkembangan Makna Milk al-Yamîn (Kajian Tafsir al-Thabarî, al-Qurthubî, fi Zhilâl Al-Qur’ân dan al-Munîr)”, dalam jurnal Institut Ilmu Al-Qur’an (IIQ) Jakarta, Volume 3, Nomor 2, 2020.
- Yanggo, Huzaemah Tahido, “Al-Qur’an sebagai Mukjizat Terbesar” dalam jurnal Waratsah, Volume 01, Nomor 02, Desember 2016.

DATA ELEKTRONIK

<http://ejournal.kopertais4.or.id/mataraman/index.php/wutsqa/article/download/1014/749/> diakses pada 15/03/2023.

<https://repository.iainkediri.ac.id/19/10/BAB%20VIII.pdf/> diakses pada 15/03/2023.

<https://www.askara.co/read/2021/02/04/14817/peristiwa-tahkim-antara-ali-dan-muawiyah/> diakses pada 14/03/2023.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

Nama : Ingrid Desmi Vanlismar Victress
Tempat, tanggal lahir : Jakarta, 22 Desember 1993
Jenis Kelamin : Perempuan
Alamat : Jl. KH Wahid Hasyim, No. 05, RT 008, RW 05, Kec. Pondok Aren, Kel. Jurang Mangu Timur, Kota Tangerang Selatan, Prov. Banten, ID 15222.

Riwayat Pendidikan :

1. SDN 21 Jati Utara – Padang : Tahun 1999-2001
2. MI Al-Ikhwaniyah : Tahun 2001-2005.
3. SMP IT Al-Qur'aniyyah : Tahun 2005-2008.
4. MAN 4 Model Jakarta : Tahun 2008-2009.
5. SMA Nurul Iman : Tahun 2009-2011.
6. STAI Nurul Iman : Tahun 2011-2017.

Pendidikan non-formal :

1. Pondok Pesantren Al-Qur'aniyyah (2001-2008)
2. Pondok Pesantren Al-Ashriyyah Nurul Iman (2009-2017)
3. Kursus Bahasa Inggris Global English – Pare (Maret-April 2019)

Riwayat Pekerjaan :

1. Staff Pengajar Diniyah PP. Ar-Risalah : Tahun 2017-2018.
2. Administrasi PP. Ar-Risalah, Cariu : Tahun 2018-2019.