

KONSTRUKSI PEMIKIRAN TAFSIR NAṢR ḤĀMID ABŪ ZAYD

Kamaruddin Mustamin

Institut Agama Islam Negeri Gorontalo

Abstract:

This paper discusses the construction of interpretation thinking by Nasr Hamid Abu Zaid. He was a contemporary thinker who has a great interest in the study of the Qur'an. By study of literature, he argued that the text of the Qur'an always dialectic in popular context with the language 'muntaz tsaqafi' (cultural products). As Consequences, textual and socio-histories studies are necessary to the text of the Qur'an to get a correct understanding. On this basis, he said the Qur'an should be understood with the help of modern linguistic science including hermeneutic texts as others scripture. This kind of reading is not at all diminish the divinity of the Qur'an.

Key words: Tafsir, Hermeneutic, Nasr Hamid

Abstrak:

Makalah ini membahas konstruksi pemikiran Tasir Nasr Hamid Abu Zaid. Dia seorang pemikir kontemporer yang memiliki perhatian besar pada kajian Al-Qur'an. Dengan *background* kajian sastra, ia berpandangan bahwa teks al-Qur'an senantiasa berdialektika dengan konteks yang populer dengan bahasa 'muntaz tsaqafi' (produk budaya). Konsekuensinya, diperlukan kajian tekstual dan sosiohistoris terhadap teks Al-Qur'an untuk mendapat pemahaman yang benar. Dengan dasar ini, ia pun mengatakan al-Qur'an harus dipahami dengan bantuan ilmu linguistic modern termasuk hermeneutic sebagaimana teks-teks kitab suci yang lain. Pembacaan ini tidak sama sekali mengurangi sisi ketuhanan al-Qur'an.

Kata Kunci: Tafsir, Hermeneutic, Nasr Hamid

A. Pendahuluan

Tidak ada yang membantah bahwa Alquran adalah hasil proses metamorfosa dari teks oral (*al-naṣṣus syafahīy*) menjadi teks tertulis (*al-naṣṣ al-maktūb*). Proses metamorfosis ini menunjukkan bahwa Alquran adalah teks bahasa (*naṣ lughawīy*), yang menggunakan bahasa sebagai mediumnya. Teks apapun merupakan fenomena sejarah dan memiliki konteks spesifik, tidak terkecuali Alquran. Sebagai firman yang memanusawi (*ta'ansan*), Alquran tidak lahir dalam ruang hampa budaya, tapi lahir dalam ruang-waktu yang sarat budaya. Atas dasar ini, teks Alquran, seperti teks-teks linguistik lain, adalah teks historis (*naṣ tārikhīy*).

Adalah Nasr Hamid Abu Zaid, salah seorang intelektual Muslim yang membidik tema-tema keislaman, khususnya yang berkaitan dengan bahasa, yang menjadi objek kajiannya sejak ia mengawali debut ilmiahnya dari bawah hingga meraih gelar doctoral. Hanya saja, ia tidak memperlakukan ilmu-ilmu tersebut sebagai ilmu itu sendiri, tetapi sebagai ilmu bantu untuk menjelaskan ilmu-ilmu lain. Oleh karena ilmu ini dalam tradisi Arab Islam tidak berkembang, ia memanfaatkan perkembangan lain yang terjadi di luar dalam disiplin yang sama.

Oleh sejumlah ulama Mesir, Abū Zayd divonis murtad (keluar dari Islam). Vonis tersebut disebabkan pandangannya yang dianggap “terlampau berani” terhadap Alquran. Misalnya, Alquran menurutnya adalah teks linguistik yang bersifat kemanusiaan, betapa pun ia memiliki unsur keilahian. Alquran, ketika disampaikan dengan menggunakan piranti kultural dalam bentuk bahasa, diakui atau tidak telah bermetamorfosa menjadi teks yang terkena hukum sejarah. Makanya, Alquran adalah produk budaya, tandasnya dalam buku *Mafhūmun Naṣ*. Dengan demikian, Alquran tak bisa diposisikan pada

hirarki transendental, dilucuti dari konteks budaya yang melingkupinya.

Dalam membaca Alquran, Abu Zayd berseru agar mengambil posisi yang benar. Sebagai pembaca, setiap orang mesti sadar akan ideologi dan subyektivitas dirinya sendiri, sehingga tidak mudah terjerembab pada sikap pemutlakan. Seorang pembaca tidak dibenarkan bertindak sewenang-wenang dalam memaknai sebuah teks, misalnya dengan mensubordinasi teks ke dalam kehendak-kehendak si pembaca. Hubungan antara teks dan pembaca tak terpisahkan. Selalu ada jalinan yang dialektis antara teks dan pembaca. Bagi Abū Zayd, relasi antara teks dan pembaca bersifat dialektis (*jadaliyah*), bukan penundukan (*ikhḍāʿ*). Dengan cara ini, subyektivisme dalam proses pemaknaan diharapkan dapat diminimalisasi.

B. *Riwayat Hidup dan Latar Belakang Sosial/Intelektual*

Naṣr Ḥāmid Abū Zayd¹ adalah salah satu intelektual kontroversi Arab Mesir bahkan di Timur Tengah dan Afrika. Ia adalah salah satu dari sekian banyak deretan nama yang harus menerima “konsekuensi” sebuah pemikiran “pembaharuan” yang mengedepankan nilai ilmiah sebuah “produk pemikiran” daripada nilai budaya atau dogma agama yang telah berakar di tengah komunitas masyarakat yang pluralis.

Sejarah intelektual Mesir telah melahirkan sebuah karakteristik terhadap berbagai macam benturan pemikiran. Jika benang sejarah ini ditarik jauh ke belakang, maka akan tampak sosok seperti Ṭāha Husain dengan *fī al syiʿir al-jāhiliyah*-nya, Khalafullah dengan *al-Fan al-Qiṣāṣī fī al-Qurʾān*-Nya, Hasan Hanafi dengan *al-Yasār al-Islāmī*-nya. *Clash*

¹Selanjutnya disebut Abu Zayd, ia dilahirkan di salah satu kampung Mesir bernama Qahafah, salah satu kampung yang terindah di Thantha (ibu kota propinsi Al-Gharbiyah) pada 10 Juli 1943.

pemikiran antara mereka dengan pemikiran-pemikiran yang sedang berkembang pada saat itu, dikatakan hampir serupa dengan benturan pemikiran di zaman Hegel dan Syattar Wouse, yaitu benturan antara *scholastic* sejarah dengan *scholastic* mitos. Dalam hal ini, Abū Zayd mengalami rintangan yang tidak kalah beratnya. Ia harus menerima tuduhan murtad dan kafir dari kalangan ulama Mesir. Mesir termasuk salah satu negara yang sarat dengan persinggungan antara berbagai kelompok pemikiran Islam ekstrim, moderat, sekuler dan non Islam.

Terkenalnya Abū Zayd bermula dari sebuah karya ilmiah yang diajukan sebagai salah satu syarat untuk menjadi Guru Besar di Universitas Kairo Fakultas Sastra Jurusan Filsafat dengan tema sentral *al-Naqd al-Khitāb al-Dīnī* dan *Imam Syāfi'ī wa Ta'sīs al-Idiulūjīah al-Waṣafīyah*.

Pemikiran Abū Zayd dapat dipahami dengan melihat *background* akedemisnya yang singkat. Pengalaman akademis yang dijalannya di Universitas Kairo, Fakultas Sastra menjadikannya banyak berinteraksi dengan ilmu-ilmu linguistik dan perangkat metodologi analisa yang merupakan salah satu teori teks dalam semiotika. Ilmu-ilmu linguistik itu mengantarkan Abū Zayd untuk mengatakan historisitas teks. Teks tidak lepas dari dealiktika realitas budaya.

1. Metodologi dan Landasan Memahami Teks

Kenyataan umat Islam di sepanjang Barat dan Timur, membuktikan sebuah sinyal kelesuan yang memprihatinkan. Orang-orang Barat menuduh Islam sebagai agama yang menghambat kemajuan, hingga muncul sebuah jargon, “Islam adalah musuh barat pasca runtuhnya komunisme”.² Indikasi ini akan berpengaruh pada

²Hasan Hanafi, *Dakwah li al-Hiwār* (Kairo: Balai Pustaka, 1996), h. 34-35.

pemahaman non muslim terhadap Islam yang ajarannya komprehensif dan universal. Mungkin merupakan sebuah realita yang semakin kental di tengah-tengah umat Islam, bahwa pertautan antara Alquran dan kebudayaan semakin dihilangkan, Alquran diletakkan pada sebuah lembah, dan kebudayaan diletakkan pada lembah yang lain. Umat Islam saat ini, menurut Hasan Hanafi, lebih mengutamakan *ḥākīmīyah Allah* (otoritas Allah) dibanding *ḥākīmīyah al-basyar*.³ Menurut Zaki Naguib Mahmud, peradaban umat Islam pada era kontemporer ini, cenderung melangit daripada membumi.⁴ Maka sudah saatnya umat Islam kembali untuk menyelesaikan masalah-masalah kemanusiaan yang semakin membuat penghuni dunia ini menjerit dan menanti uluran tangan. Dengan demikian upaya mengaplikasikan sebuah teori pada tataran realitas merupakan solusi yang harus dikembangkan dalam pelbagai aspek kehidupan.⁵

Ketika Alquran menjadi sentral peradaban Islam setelah melalui masa dan sejarah yang panjang, maka mencari *style* atau metode memahami Alquran sesuai dengan perspektif perkembangan kebudayaan merupakan sebuah kebutuhan. Sehingga *ṣalahiat al-Islam* (kompetensi Islam) mendapat pengakuan yang riil. Dalam hal ini, Abū Zayd mengajukan sebuah metode kontemporer yang asli bersumber dari filsafat kontemporer. Oleh karena itu landasan pembahasannya adalah sekumpulan realitas yang telah dibentuk oleh kebudayaan Arab tentang teks Alquran dan konsep-konsep yang disampaikan oleh teks itu sendiri tentang kawasan eksistensinya.

2. Implikasi Sebuah Dekonstruksi

³Zaki Naguib Mahmud, *Tajdīd al-Fikr al-‘Arabīyah* (Kairo: Dār Syurūq, 1993), h. 274.

⁴*Ibid.*

⁵Naṣr Ḥamīd Abū Zayd, *Mafhūm al-Naṣ; Dirāsah fī ‘Ulūm al-Qur’ān* (Beirut: al-Markaz al-Ṣaqāfi al-‘Arabī 1990), h. 24 (selanjutnya disebut *Mafhūm*)

Sebelum lebih jauh menelaah pemikiran Abū Zayd (metodologi, paradigma teori, prestasinya), ada baiknya jika kembali bernostalgia sambil mencermati problem yang ia hadapi ketika itu (14 Juni 1995), ketika sebuah pengadilan memutuskan bahwa Naṣr Ḥāmid Abū Zayd adalah murtad, sebagai konsekuensinya, ia harus bercerai dengan isteri tercintanya Ibtihal Yunus.

Murtad adalah sebuah kata yang terkait dengan masalah teologi. Teologi adalah berhubungan dengan “Tuhan”. Manusia adalah tidak lebih hanya sebagai makhluk atau dalam bahasa Alquran adalah khalifah yang tidak mempunyai otoritas untuk meraba ruang ketuhanan. Sebab, dalam segi bahasa saja, bahasa langit berbeda dengan bahasa bumi.

Pada perbincangan Radio Suara Amerika seksi bahasa Arab, Imarah, salah seorang intelektual Mesir yang fokus terhadap masalah kontemporer, ketika itu ia dalam pembaringan setelah menjalani operasi, mengatakan⁶: “masalah yang sedang dihadapi Abū Zayd adalah masalah yang berhubungan dengan pemikiran. Pemikiran adalah sebuah refleksi terhadap pemahaman terhadap Alquran, hadis, dan fenomena alam (sosial, politik, ekonomi dan budaya) yang tentunya merupakan garapan seorang pemikir dan intelektual dan bukan garapan pengadilan apalagi tiang gantungan. Namun tidak berarti bahwa tanggapan ini mengeritik upaya-upaya pengadilan dalam menangani masalah ini. Pada prinsipnya, jika ingin ditelaah kembali ternyata masalah yang dihadapi Abū Zayd bukanlah masalah yang berhubungan dengan teologi sebagaimana yang digembor-gemborkan, akan tetapi hanya masalah *al-ahwāl al-syakhṣīyah*, yaitu keputusan pengadilan yang mengharuskan Abū Zayd untuk menceraikan isterinya yang

⁶Disamping itu, dengan konteks yang sama, masalah ini juga dimuat dalam surat kabar: *al-‘Arabī* (Kairo: 19-6-1995); *al-Sya’b* (Kairo: 20-6-1995); *al-Muṣawwīr* (Kairo: 23-6-1995).

tercinta. Oleh karena itu, jangan gegabah untuk menghukumi akidah seseorang. Pada dasarnya yang paling urgen dan mendesak untuk dicermati adalah pemikiran-pemikiran yang ia tampilkan. Ada kemungkinan setelah pembacaan terhadap pemikiran-pemikirannya akan tampak dengan jelas sesuatu yang tidak membuktikan bahwa dirinya itu seorang murtad.”

Jika membuka lembaran sejarah keislaman klasik, tampak adanya kehati-hatian ulama ketika menilai hati seseorang, dalam hal ini Imām Muhammad Abduh dalam salah satu bukunya mengatakan:

انه إذا صدر عن إنسان قول يحتمل الكفر من مائة وجه، ويحتمل الإيمان من وجه واحد، وجب حمّله على الإيمان⁷

“Jika pemikiran seseorang mengandung seratus indikasi kekafiran dan hanya satu indikasi keimanan, maka orang itu tetap dianggap sebagai orang yang beriman”

Dengan redaksi yang berbeda Imām al-Gazālī berkata:

إنه لايسرع إلى التكفير إلا الجهلة⁸

“Hanya orang bodoh tergesa-gesa menghukumkan seseorang sebagai orang kafir”.

Abū Zayd setelah mendengar komentar dari Imarah, dengan bahagia ia berkata: “masih harus banyak belajar tentang tata cara berpolemik tentang sebuah “kebebasan”, komentar Imarah dapat dijadikan titik tolak sekaligus awal sebuah pencerahan dalam memulai pembelajaran ini. Namun seblum sesuatunya terlambat ada baiknya jika semua pihak menelaah kembali karya-karyanya, khususnya yang terakhir, yaitu: *al-Tafkīr fī Zaman al-Takfīr*.

⁷Muhammad Abduh, *al-A'māl al-Kāmilah li Imām Muhammad 'Abduh*, juz III (Kairo: Dār Syurūq, 1993), h. 8.

⁸Imām al-Ghazālī, *Faiṣal al-Tafarruqah baina al-Islām wa al-Zindiqah* (Kairo: al-Halabī, t.th.) h. 27.

3. Fenomena Pengkafiran

Jika sekiranya ikut disaksikan ataupun ikut berpartisipasi ketika terjadi polemik Abū Zayd, paling tidak terasa nuansa polemik yang tengah terjadi atau ada usaha memposisikan diri sebagai pemain. Namun, terlepas dari pro dan kontra polemik itu, hal yang mendasar yang harus dicermati adalah fenomena pengkafiran yang begitu mudah diucapkan. Dengan demikian perlu kiranya dibahas lebih jauh tentang konsep kafir atau pengkafiran yang konfrehensif, minimal dalam wacana pemikiran kontemporer atau tinjauan sejarahnya.

Kafir adalah lawan dari iman. Iman adalah *al-taṣḍiq* (membenarkan), sementara kafir adalah *al-kizb* (dusta). Lebih jauh jika terminologi ini ditelusuri, maka akan didapatkan berbagai macam bentuk kekafiran, namun intinya adalah pengingkaran atau “ketidakpercayaan” terhadap sesuatu. Pembuktian mengenai pengkafiran ini lebih didasarkan pada dua aspek: 1) dapat berupa ucapan seseorang yang mengingkari tentang sesuatu, jika mengingkari Tuhan berarti dia kafir akidah; 2) disamping itu dapat berbentuk perbuatan yang menunjukkan pada hal-hal pengingkaran terhadap sesuatu. Oleh karena itu jika salah satu aspek tersebut tidak didapatkan, maka tidak ada alasan untuk mengkafirkan seseorang.⁹

Jika demikian, maka label kafir dan iman tidak hanya terkait dengan agama, bahkan term ini dengan segala konsekuensinya dapat ditemukan dalam dunia filsafat, ideologi, nasionalisme dan sebagainya. Relasi antara keimanan dan kekafiran tampak pada setiap manusia. Dialog keimanan dan kekafiran berlangsung dalam hati setiap insan. Ketika seseorang beriman kepada Tuhan, maka pada saat yang bersamaan dia harus kafir kepada selain Tuhan. Seseorang yang

⁹Masalah ini dapat dikaji lebih jauh dalam: *Muʿjam Alfāz al-Qurʾān al-Karīm* (Kairo: Majma' al-Lughah al-ʿArabiyah, 1970) dan *al-Mufradāt fī Ghariḅ al-Qurʾān*.

beriman kepada komunis dengan sendirinya harus kafir terhadap kapitalis dan seterusnya.

Lebih jauh mengenai term ini, perlu melihatnya secara substantif. Tidak hanya dengan label kafir atau iman, kafir dapat berarti sesuatu yang mulia dan sebaliknya, demikian pula iman dapat saja menjadi sesuatu yang buruk. Paradigma ini dengan jelas tampak dalam firman Allah swt. QS al-Baqarah/2: 256.

فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى (البقرة/2: 256)

Terjemahnya:

Maka barang siapa mengingkari *tāgūt* (semua yang disembah selain Tuhan), dan beriman kepada Allah swt., maka mereka itu telah berpegang teguh pada tali Allah swt”.

Islam adalah agama yang menjunjung tinggi nilai pluralis terutama dalam hal perbedaan agama, sekalipun agama tersebut secara terang-terangan menentang Islam. Islam menganggap Yahudi dan Nasrani sebagai agama samawi serta nabi yang membawanya merupakan utusan Tuhan, kepercayaan tersebut merupakan bagian dari akidah Islam yang harus diyakini. Perbedaan itu tidak hanya sebatas pengakuan kepada mereka namun lebih dari itu eksistensinya menjadi perhatian utama. Oleh karena itu, wacana kafir mengkafirkan tengah bergulir dalam dunia “kebebasan berpikir”. Terkait dengan masalah ini, kritikan yang muncul ketika itu belum ada yang berusaha mencermati lebih jauh tentang fenomena pengkafiran. Pada hal jika ingin objektif, dapat saja term ini ditelusuri dari Alquran dan hadis. Kafir dapat dibuktikan secara langsung dari pengakuan seseorang melalui ucapannya atau perbuatannya. Sementara pengkafiran adalah wacana yang dikembangkan oleh orang lain terhadap seseorang sebagaimana dalam ungkapan Imam al-Ghazālī. Alquran memberikan petunjuk bahwa hanya Allah swt. yang berhak menilai seseorang dalam firman-Nya QS al-Nisā’/4: 94.

يأبها الذين آمنوا إذا ضربتم في سبيل الله فتبينوا ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلام لست منا
تبتغون عرض الحياة الدنيا فعند الله مغانم كثيرة كذلك كنتم من قبل فمن الله عليكم فتبينوا إن
الله كان تعملون خبير. (النساء/4: 94)

Terjemahnya:

Hai orang-orang yang beriman, apa bila kalian pergi (berperang) di jalan Allah, maka telitilah dan janganlah kamu mengatakan kepada orang mengucapkan salam kepadamu: “kamu bukan seorang mukmin” (lalu kamu membunuhnya), dengan maksud mencari harta benda kehidupan di dunia, karena di sisi Allah menganugerahkan nikmat-Nya atas kalian, maka telitilah. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan”.

4. Murtad dan Pemurtadan

Jika kembali menengok fikih klasik, maka tampak bahwa orang murtad akan diberlakukan *had* (hukuman mati), namun demikian ada hal-hal yang perlu dikembangkan diantaranya:

1. Tidak didapatkan kesepakatan di kalangan ulama/fukaha bahwa orang murtad diberlakukan *had*. Mereka hanya sepakat bahwa *had* ditujukan kepada lima masalah, yaitu: *al-Zinā*, *al-Qazaf*, *al-Sakrān*, *al-Sirqah*, *Qat’u al-Tarīq*. Sementara Imam Mālik mengkategorikan murtad sebagai salah satu bentuk kriminal yang di-*had*.¹⁰
2. Alquran dan hadis tidak memberikan petunjuk dengan jelas mengenai *had* bagi orang murtad. Hanya saja fukaha menyandarkan pandangannya tentang *had* bagi orang murtad dengan hadis Nabi:¹¹

¹⁰ *Al-Mausu’ah al-Fiqhiyah* (Kuwait: Kementerian Agama dan Waqaf Kuwait, 1990), h. 304.

¹¹ Ahmad bin Hambal Abū ‘Abdullah, *HR Imam Ahmad, kitab: Musnad al-Mukatšširīna min al-Šahābah, bāb: Musnad ‘Abdullah bin Mas’ūd*, (Mesir: Muassasah al-Qurṭubah, t.th.), hadis ke-4197.

قام فينا رسول الله صلى الله فقال: والذي لا اله الا غيره، لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا اله الا الله وأنى رسول الله إلا بإحدى ثلاث: الثيب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة

Artinya:

Rasulullah saw. bersabda: “Tidak halal darah seorang Muslim yang telah mengucapkan *syahadat*, kecuali tiga golongan, yaitu: orang janda/duda berzina, pembunuhan harus diqisas, meninggalkan agamanya”.

Jika hadis ini diteliti, ada kemungkinan sangat sulit dijadikan sebagai dalil representatif, karena disamping ia sebagai *hadis ahad*, juga tidak menunjukkan adanya *had* bagi orang murtad, namun ia menitikberatkan pada orang yang ingin memisahkan diri dari kesatuan umat.

Islam melarang pemaksaan dalam agama. Bahkan segala sesuatu yang bersifat pemaksaan Islam membencinya. Oleh karena itu tidak ada keyakinan yang hakiki akibat pemaksaan, tidak ada keimanan sebagai hasil pemaksaan. Hadis nabi hanya menerangkan *had* bagi mereka yang memisahkan diri dari umat atau memerangi umat atau berkhianat dari “kekusaan” yang sah. Alquran dan hadis sama sekali tidak memberikan petunjuk *had* bagi mereka yang dilanda krisis akidah.

Krisis sebuah pemikiran dapat dianalogikan pada tubuh yang sakit. Proses penyembuhan dapat dilakukan oleh ahlinya, tidak membiarkan penyakit itu terus berkembang bahkan menular yang akan menghancurkan masyarakat secara umum. Harus ada keinginan untuk senantiasa berusaha untuk sembuh dengan berbagai macam terapi. Seorang pemikir yang sedang dilanda “krisis” pemikiran dalam proses “pencariannya”, maka terapi harus ditempuh lewat dialog konstruktif dan terbuka dengan argumentasi yang meyakinkan. Dalam hal ini ulama *ahl al-sunnah* mengatakan: “bagi mereka yang mencari

kebenaran (Tuhan) dan meninggal dunia dalam keadaan “ragu” sebelum kebenaran (Tuhan) itu didapatkan, maka ia termasuk orang yang selamat”¹²

5. Tuduhan Marxisme terhadap Abū Zayd

Tanggal 14 Juni 1995 adalah sebuah hari yang sangat bersejarah pada diri Naṣr Ḥāmid Abū Zayd. 14 Juni 1995 adalah sebuah hari bersejarah bagi intelektual Timur Tengah dan Mesir secara khusus. 14 Juni 1995 adalah hari penentuan bagi Abū Zayd untuk berpisah dengan istrinya yang tercinta ketika ketukan palu memaksanya menerima kenyataan itu.

Beberapa hari berselang Abū Zayd kembali melontarkan beberapa pernyataan melalui media massa yang isinya bahwa ia adalah seorang muslim sejati, ia sangat bahagia dalam keislaman, ia percaya adanya Tuhan Yang Mahakuasa, Rasulullah saw., hari akhirat, takdir Tuhan. Pada satu sisi ia bangga dengan menjadikan Islam sebagai pijakan pemikirannya, pada saat yang bersamaan pula, ia bangga dengan ijtihad-ijtihad yang pernah ia lakukan. Ia tidak akan membatalkan ijtihad itu sebelum ia menemukan argumentasi yang meyakinkan bahwa ijtihad tersebut keliru.¹³ Beberapa hari kemudian, ia kembali mengulang pernyataannya dengan redaksi yang sama bahwa ia bahagia jika sekiranya dunia memberikan waktu kepada ia untuk memberikan klarifikasi atas beberapa pemikirannya yang dianggap keliru oleh sebahagian orang¹⁴.

Pertanggungjawaban ilmiah yang ia kembangkan dengan keinginan untuk memberikan klarifikasi kepada publik dan bersedia mengembangkan dialog terbuka merupakan kesadaran intelektual yang

¹²Muhammad Abduh, *op. cit.*, h. 301.

¹³Surat Kabar *al-Ahram* (Kairo: 19-6-1995).

¹⁴Majallah *Rouz Yousuf* (Kairo: 26-6-1995).

ia miliki. Berdasarkan paradigma tersebut, kajian ini akan memberikan pembacaan yang baru terhadap pemikiran Abū Zayd pada salah satu sisi pemikirannya, yaitu dari segi metodologi yang dikembangkannya.

Ada beberapa point dari pemikiran Abū Zayd yang perlu ditampilkan dalam pembacaan ini, di antaranya: *Pertama*,

”إن الآفاق المعرفية للجماعات التاريخية، هي آفاق تحكمها طبيعة البنى الاقتصادية والاجتماعية لهذا الجماعات“¹⁵

“Perkembangan pengetahuan manusia akan menentukan struktur bangunan perekonomian dan soail-masyarakat sebuah bangsa”.

Salah satu hal yang mendasari pernyataan tersebut menurut Abū Zayd adalah bahwa pengalaman sejarah membuktikan keinginan bangsa Arab memeluk Islam sebagai pengembangan ajaran Nabi Ibrahim as., dalam rangka merealisasikan beberapa keinginannya yang tidak didapatkan dalam ajaran dan tradisi Yahudi dan Gereja. Dengan demikian, maka dapat dikatakan bahwa sejarah keberagamaan masyarakat berpengaruh terhadap bangunan struktur ekonomi dan sosial kemasyarakatan¹⁶.

Seakan-akan suprastruktur dan infrastruktur bertemu dalam dialektika¹⁷ dan suprastruktur dipengaruhi/tunduk pada infrastruktur¹⁸. Menurut pemahamannya agama merupakan reaksi atas realita. Penerapan metodologi ini, tidak saja didasarkan pada pengalaman sejarah yang panjang, namun lebih dari itu fenomena keberagamaan dipengaruhi oleh aktivitas ekonomi dan sosial kemasyarakatan. Oleh karena itu pada tempat yang lain ia mengatakan:

¹⁵Naṣr Ḥamīd Abū Zayd, *Maḥmūm*, h. 63.

¹⁶*Ibid.*

¹⁷*Ibid.*, h. 64.

¹⁸*Ibid.*, h. 62.

Penentuan bulan-bulan yang diharamkan untuk berperang pada dasarnya terkait dengan adanya kesepakatan bersama untuk memelihara dan mempertahankan aktivitas dan struktur perekonomian..., Penerimaan orang Arab terhadap Islam-sebagai mata rantai dari ajaran Ibrahim lebih disebabkan sebagai salah satu solusi krisis sumber daya perekonomian ketika itu.¹⁹

Kedua, pernyataannya bahwa persinggungan antara retorika keagamaan dan Marxisme hanya pada tataran konsep materialisme dan ateismenya.²⁰ Menurut Abū Zayd, banyak kesamaan antara Islam dan Marxisme. Jika pun ada pertentangan itu hanyalah pertentangan dalam nuansa figuratif saja dan bukan substansi. Dengan bahasa yang digunakannya, bahwa perbedaan itu adalah perbedaan pada tataran pemikiran.

Namun jika ingin ditelusuri lebih jauh ternyata pertentangan antara konsep Marxisme dan Islam justru pada substansinya. Sebab antara Islam dan Marxisme tidak hanya terjadi persinggungan pada level materialisme dan ateismenya, namun lebih dari itu Islam memerangi Marxisme dengan segala konsekuensinya, termasuk konsepnya tentang kepemilikan, kebebasan, benturan strata sosial, nilai dan akhlak, dan lain-lain.

6. Abū Zayd dan Ikhwan Muslimin

Dalam sejarah perkembangan dan pertumbuhan Ikhwān al-Muslimīn²¹ tercatat bahwa pergerakan ini berkembang pesat pada daerah dimana Abū Zayd tumbuh dan dibesarkan. Bahkan pendirian cabang IM di kampungnya berdiri sebagaimana daerah lain di Mesir. Keterlibatan rakyat di IM tidak sekecil keterlibatan mereka di partai

¹⁹*Ibid.*, 63-64.

²⁰Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Naqd Khitab al-Dinī* (Beirut: Dār al-Šaqafah, 1992), h. 1992.

²¹Selanjutnya disebut IM.

politik. Aktivitas IM melibatkan berbagai segmen masyarakat. Aktivitas itu meliputi bantuan kemanusiaan bagi rakyat miskin dan fakir dalam berbagai kesempatan. Aktivitas itu tentu saja selalu bersifat keagamaan, budaya dan olah raga. Kegiatan keagamaan misalnya mencakup penutupan tempat hura-hura dan tempat keramaian ketika salat berjamaah berlangsung, atau pelaksanaan salat Id di lapangan terbuka. Hal ini tentu saja menggambarkan dukungan besar masyarakat terhadap IM, sehingga mereka mampu membedakan aktivitas sosial dan politik, yang ketika itu selalu dimenangkan oleh Partai al-Wafd di kampungnya. Sementara itu, aktivitas budaya mencakup berbagai kegiatan seperti pertemuan mingguan dan bantuan beasiswa dalam berbagai tingkat pendidikan. Aktivitas olah raga pun juga mendapat dukungan besar, mulai dari anak-anak, remaja, sampai orang dewasa.

Ketika itu, Abū Zayd aktif dalam IM sebagaimana anak-anak lainnya di daerah tersebut. Ia hanya lebih unggul dari anak-anak lainnya dalam hafalan Alquran dan pelaksanaan salat berjamaah tepat waktu di mesjid walaupun listrik belum masuk di kampungnya saat itu. Menurut informasi, ia pernah azan salat Jumat dengan azan versi IM,²² azan seperti ini tentunya mengundang protes di kalangan masyarakat ketika itu. Protes tersebut berkembang menjadi diskusi kalam dan mereka menganggap bahwa model itu adalah bid'ah. Hubungan Abū Zayd dengan IM semakin dalam ketika Gubernur al-Gharbiyah, Hasan Hudaiby yang terpilih sebagai pembimbing umum (*al-mursyid 'am*) berkunjung ke markas IM untuk mengadakan muktamar di Klub Olah Raga Thantha yang melibatkan semua cabang di Propinsi al-Gharbiyah. Muktamar dihiasi dengan pertunjukan olah raga besar yang didemonstrasikan oleh *al-asyba'*²³ dimana Abū Zayd sebagai

²²Azan yang tidak dilagukan dan tidak memiliki ibtihal pada akhirnya.

²³Sebutan anak-anak di kalangan IM.

pemimpinnya. Dalam penyambutan gubernur, Abū Zayd memimpin sebuah lagu mars IM yang diikuti oleh anak-anak lainnya.²⁴

7. *Abū Zayd di tengah Komunitas Intelektual*

Pada suatu kesempatan Abū Zayd mengaku bahwa dirinya telah merasakan revolusi pemikiran pada usianya yang masih relatif muda. Ia sangat tertarik membaca hal-hal yang bertentangan dengan pelajarannya di sekolah. Pada masa remaja, ia lebih suka membaca karya-karya sastra Prancis yang banyak diterjemahkan oleh Mustafa Luthfi al-Manfaluti, sejarah oleh George Zaydan, Yusuf al-Siba'ī, Nājib Mahfūz²⁵, Ibrāhim Nāji, Ali Mahmūd Ṭahā, Jibrān Khafil Jibrān, Abu al-Qāsim al-Syāba, al-Barūdi, Syauqī, Hāfiz, Sālāh 'Abd Ṣabūr dan Ahmad 'Abd al-Mu'ti Hijāzī. Semua nama-nama yang mencerahkannya dikenal sebagai kalangan yang bergelut di bidang sastra. Oleh karena itu ia menganggap bahwa sastra dapat menjadi gerbang pertama yang mampu mencerahkan pemikiran manusia.²⁶

Pencerahan yang dialaminya semakin cerah ketika menginjakkan kaki di Universitas Kairo Mesir dan bersentuhan dengan ide-ide sosialisme Islam yang didengung-dengungkan oleh pemimpin IM seperti Sayid Qutub (*al-'Adālah wa al-Ijtimā'iyah fī al-Islām*, *Ma'rakah al-Islām wa al-Ra'sumāliyah*, *Musyāhadah al-Qiyāmah fī al-Qur'ān*, *al-Taṣwīr al-Fanny fī al-Qur'ān*, *Manhaj al-Fann fī al-Islām*) dan Mustafa al-Siba'īy, pemimpin IM Suriah (*isytirākiah al-Islām*), walaupun secara formal, ia telah meninggalkan IM pada tahun 1964. Ia juga menggagumi karya-karya Abbas Mahmud 'Aqqad (*Allah*), Thaha

²⁴Majallah *al-Muṣawwir*, *loc. cit.*

²⁵Menurut pengakuannya, Najib Mahfuzlah yang mencerahkan serta mampu membuka pikiran dan kesadaran intelektualnya. Ia telah membaca habis hampir semua karya-karya Najib Mahfuz seperti karya-karya sejarahnya, *Khan al-Khalifī*, *Zuqāq al-Madq*, *al-Qāhirah al-Jadīdah*, *Trilogi*, *Awlād Harātina*, *Hams al-Junūn*, *Dunyā Allah*, dan lain-lain.

²⁶*Al-Ahrām*, *loc. cit.*

Husain ('*Alā Ḥāmisi al-Sīrah, al-Fitnah al-Kubrā*), Husail Haikal (*Fī Manzīl al-Wahyi, Hayāt Muhammad*), Nuzma Liqa, Khalid Muhammad Khalid (*Min Hunā Nabda', Hāzā al-Taufān, Hattā lā Tahrusu fī al-Bahr, Muwātinūn Lā Ri'āya, al-Demoqrāṭiyah Abadan*). Dengan membaca karya-karya Khalid Muhammad Khalid tersebut, ia merasa telah berkonfrontasi secara intelektual dengan Syekh Muhammad Ghazālī yang dikenal sebagai representasi pemikir konservatif Mesir saat itu²⁷.

8. Masa Pembentukan Pemikiran: Generasi Revolusi 1952

Abū Zayd tumbuh di masa revolusi yang secara tidak langsung akan membentuk kesadarannya. Pada masa yang relatif muda, ia mulai memfokuskan diri pada bacaan-bacaan bebas selain *text book* (*muqarrar*) sekolah. Seperti biasanya, novel-novel sastra merupakan langganan bacaan pendahuluannya. Bacaan terpenting dan utama adalah sastra Prancis terjemahan Mustafā Lutfī al-Manfalūtī. Setelah itu, barulah membaca novel-novel sejarah dan pengetahuan karya George Zaydān, Yūsuf Al-Sibā'ī dan Ihsān 'Abd Al-Qudūs. Secara khusus Najīb Mahfūz mampu membuka kesadaran dan cakrawala berpikinya dengan karya-karya sejarahnya, *Khān al-Khalīfī, Zuqāq al-Madq, al-Qāhirah al-Jadīdah, Trilogi, Awlād Hāratinā, Hams al-Junūn, Dunyā Allah*, dan lain-lain. Sementara itu, syair yang membuka kesadarannya adalah syair-syair romantisme karya Ibrāhīm Nājī, 'Alī Mahmūd Thāhā, Jibrān Khalīl Jibrān, Abū Al-Qāsim al-Syābī. Begitu juga dengan syair-syair al-Bārūdī, Syauqī, Hāfiz, Salāh 'Abd al-Sabūr dan Ahmad 'Abd al-Mu'tī Hijāzī.

Hal penting yang ia masih ingat adalah bahwa sastra dapat menjadi gerbang pertama masuk ke dunia budaya dan pemikiran. Ia banyak menghabiskan waktunya sejak usia relatif muda untuk menulis syair dan novel pendek. Seluruh perhatiannya tertuju pada sastra ketika

²⁷ *Ibid.*

masih berusia 27 tahun. Ia bahkan sering memenangkan penghargaan bidang syair dan novel. Sebelum masa kuliah yang terlambat, ia sangat terlibat dalam kegiatan-kegiatan sastra di Istana Budaya Republik (*Quṣūr al-Ṣaqāfah al-Jamāhīriyah*) yang didirikan oleh revolusi di hampir semua daerah Mesir. Di Thantha, Ia bersama rekan-rekannya mendirikan klub sastra Jamā'ah al-'Adab yang kegiatannya dilakukan di Qahāfah berupa pembacaan syair dan seminar-seminar budaya dalam rangka hari-hari besar agama dan negara. Klub sastra itu berdiri di tengah-tengah kegiatan perkumpulan nelayan yang sangat apresiatif terhadap kegiatannya.

Di kota al-Mahallah al-Kubrā, mereka juga mendirikan klub sastra Nādī al-Adab di bawah Istana Sastra (*Quṣūr al-Ṣaqāfah*), di mana ia menyampaikan sastra melalui radio sejak tahun 1961 sampai tahun 1968. Anggota klub-klub itu memiliki orientasi politik dan pemikiran yang berbeda-beda, walaupun mereka disatukan oleh misi sastra dan budaya. Mereka berbeda dan bersepatat dalam kiri atau kanan, ortodoksi atau pembaharu. Isu-isu syair al-'Amūdi dan syair merupakan isu-isu panas dalam dunia sastra, lebih khusus lagi ketika munculnya tuduhan kepada penyair-penyair muda yang merusak bahasa arab dan menghancurkan Islam.²⁸

Ia masih teringat dengan perang pemikiran ketika Louis 'Iwadh menulis tentang Abū al-A'lā al-Ma'rī di rubrik sastra Harian Al-Ahrām, yang kemudian dikomentari oleh Muhammad Syākir di majalah *al-Risālah*. Mereka selalu mengikuti perdebatan itu yang kemudian berbeda pendapat atau sealur dengan para pendukung 'Iwadh dan Syākir. Ketika itu, ia cenderung lebih dekat dengan kalangan tradisionalis di Nādī al-Adab. Sementara itu, keterlibatannya di IM mencapai puncaknya, lebih khusus lagi pada masa penangkapan kedua aktivis IM pada tahun 1964. Mereka semua anggota Nādī al-Adab

²⁸ *Majallah al-'Arabī, loc. cit.*

dipanggil untuk diinterogasi dan selanjutnya mendapat pengawasan ketat sehari-hari dari inteligen Mesir di propinsi al-Gharbiyah, bahkan ia sudah akan ditangkap. Sebabnya adalah, salah satu rekannya pernah ditangkap karena keterlibatannya di agen rahasia IM. Dia adalah salah satu rekan terdekatnya, sehingga tidak terlalu merasa khawatir bahkan sering mengunjungi orang tuanya pada saat-saat yang sangat diinginkan dan sangat mudah dapat menghadiri sidang karena dia masih mempunyai hubungan kekeluargaan dengannya. Beberapa kali juga mengunjunginya di penjara setelah divonis 15 tahun.²⁹

Nādī al-‘Adab kemudian ditutup. Ketua Quṣūr al-Ṣaqāfah pun dimutasi dari al-Mahallah al-Kubrā ke Gīzah sebagai hukuman keterlibatannya dalam klub itu. Tidak lama setelah itu, berbagai media publikasi Departemen Budaya Mesir seperti *al-Risālah*, *al-Ṣaqāfah*, *al-Syi’r*, *al-Qiṣāṣ* dan *al-Masrah* mengeluarkan kecaman tidak adanya keseimbangan. Krisis 1967 itu mirip dengan penobatan yang sinis, sehingga mengubur harapan-harapan generasi revolusi untuk meraih masa depan. Ia mulai memasuki dunia perguruan tinggi pada 1968. Hal pertama yang disaksikannya adalah perlawanan mahasiswa terhadap hukum militer yang kemudian mereka mendapat resiko tertentu.

Melalui sastra, Abū Zayd mulai meneliti berbagai pemikiran. Ia mulai mengenal al-‘Aqqād dan Thāha Husain melalui karya-karya inovatifnya. Ia membaca “*Allāh*” serta buku-buku al-‘Aqqād. Ia melahap “*Alā Ḥāmisy al-Sīrah*” dan “*al-Fitnah al-Kubrā*” karya Thāha Husain. Ia juga mendalami “*Fī Manzil al-Wahy*” dan “*Hayāt Muhammad*” karya Husain Haikal serta buku-buku *Nuzmā Lūqā* tentang Islam. Secara khusus, “*Min Hunā Nabda*”, “*Hāzā aw al-Ṭaufān*”, “*Hattā La Tahrusū fī al-Bahr*”, “*Muwāṭinūn lā Ri’āyā*” karya Khālīd Muhammad Khālīd merupakan buku-buku yang banyak didiskusikan bahkan membuka friksi pemikiran dengan Syeikh

²⁹ *Ibid.*

Muhammad Al-Ghazālī. Sejak itu kemudian, ia mulai terfokus pada pemikiran keagamaan. Ia mulai menelaah karya-karya Sayyid Qutub dan Muhammad Qutub pada tahun 1960-an, di mana pada tahun-tahun itu, karya kedua tokoh itu dilarang beredar. Ia sangat kagum dan menikmati “*al-‘Adālah al-Ijtimā’iyah fī al-Islām*”, “*Ma’rakah al-Islām wa al-Ra’sumāliyah*” karya Sayyid Qutub. Dalam masa yang sama, wacana keagamaan ketika beredarnya buku-buku itu pada 1950-an, merupakan bagian dari wacana nasionalisme yang digelar oleh kelompok al-Taharrur al-Waṭanī dan kelompok al’Adl al-Ijtimā’ī, yang bukan hanya terjadi di Mesir, tetapi juga meledak di berbagai negara Arab. Hal ini sangat tergambar dalam “*Isytirākīyyah al-Islām*” karya Muṣṭafā al-Sibā’ī, pemimpin IM Syria.³⁰

Fokus sastra ia ini semakin terjawab dengan analisa sastra terhadap Alquran yang dilakukan oleh Sayyid Qutub dalam “*Masyāhid al-Qiyāmah fī al-Qur’ān*” dan “*al-Taṣwīr al-Fannī fī al-Qur’ān*” yang merupakan kelanjutan dari “*Manhaj al-Fann al-Islāmī*” karya Muhammad Qutub”. Keduanya digelar dan dikaji di dunia akademik, tepat setelah ia masuk perguruan tinggi. Metode yang ditawarkan oleh Amīn al-Khūli tentang urgensi pendekatan sastra terhadap Alquran, merupakan perkembangan dari tawaran Muhammad ‘Abduh dan Thāha Husain. Metode inilah yang kemudian dikembangkan oleh kedua muridnya; Syukrī ‘Iyādh dalam “*Yaum al-Dīn wa al-Hisāb fī al-Qur’ān*” (1948) dan Muhammad Ahmad Khalafallāh dalam “*al-Fann al-Qaṣaṣī fī al-Qur’ān al-Karīm*”. Sebelum dikaji, karya Khalafallāh ini memunculkan wacana besar yang pada akhirnya ditolak oleh pihak universitas. Padahal, kritik sastra terhadap Alquran sudah dikembangkan sejak Najīb Mahfūz dalam “*Awlād Hāratinā*” yang ditentang habis-habisan oleh Syeikh Muhammad al-Ghazālī, representasi ortodoksi agama, yang sebelumnya mengomentari karya-

³⁰Rouz Yusuf, *loc. cit.*

karya Khālīd Muhammad Khālīd, sehingga kemudian buku itu dilarang beredar.

Cita-cita mengecap dunia perguruan tinggi terus menyala dalam dirinya. Setelah menyelesaikan Tsanawiyah Umum (1968), ia masuk di Jurusan Bahasa dan Sastra Arab Universitas Kairo dan selesai pada 1972 dengan predikat *summa cum laude (mumtāz)*. Ia kemudian bekerja sebagai asisten dosen sejak Tisyārīn al-Awwal 1972. Pos ini merupakan hasil mutasi dari bagian Fann Lā Silkī (1961-1972) ke bagian akademis sejak tahun itu. Dunia akademis semakin membuka kesadaran kritiknya yang sudah terbentuk dari eksperimentasi kehidupan dan pengalaman sosial sebelum memasuki dunia akademis. Pengalaman-pengalaman masa muda itu yang paling membekas untuk berjuang pada nilai-nilai kemerdekaan dan kebebasan berpikir. Selain itu, ia juga menumbuhkan sikap bisa bergandengan hidup dengan orang lain, sebagaimana kondisi ia yang yatim, yang kemudian terus menemani hidupnya. Oleh karena itu, ia mudah berkomunikasi dan berhubungan dengan siapa pun tanpa memandang perbedaan. Dari pengalaman itu juga, ia meyakini bahwa miskin dan kaya, sehat dan sakit, kebodohan dan kecerdasan, bahkan jelek dan cantik, merupakan persoalan-persoalan sosial. Persoalannya, bahwa hanya manusia yang terpaksa melakukan sesuatu di luar keinginannya, yang pada gilirannya merampas kesadaran dan kebebasan manusia.³¹

9. Abū Zayd sebagai Warga Negara dan Peneliti

Abū Zayd adalah warga negara Mesir Arab yang juga mewarisi dan menyaksikan berbagai sejarah dan peradabannya sejak awal. Melalui berbagai eksperimentasi hidup, berbagai hal telah digelutinya, yang pada akhirnya membimbingnya memilih dan menetapkan beberapa prinsip hidup. Ketika sudah mantap (*sinn al-ikhtiyār*), ia memilih hidup bersama orang fakir, karena ia juga termasuk bagian

³¹ *Ibid.*

dari mereka, sebagaimana para nabi yang fakir dan hidup bersama mereka. Kehidupan bersama mereka membimbingnya untuk mengejar dan menegakkan keadilan. Keadilan tidak bisa tegak tanpa kebebasan. Begitu pun, kebebasan dengan segala bentuknya, tidak bisa menjadi kenyataan di alam irrasional. Inilah aktivitas-aktivitas sosial dalam sejarah dan dunia nyata. Karena itu juga, ia mengidentifikasi diri dengan tradisi rasionalitas yang dibawa oleh Mu'tazilah, Ibn Rusyd, Muhammad 'Abduh, Thāha Husain, Qāsim Amīn dan Amīn al-Khūlī. Hal ini mengharuskan adanya kritik ketika berhadapan dengan *turaś*, sebagai metodologi yang terbuka bagi pemikiran manusia dalam ilmu-ilmu sosial, khususnya takwil dan semiologi. Tanpa kritik terhadap *turaś* (*turaś* apa saja, karena semua *turaś* adalah *khitāb*, begitu pun sebaliknya), maka berbagai kajian tidak akan mendekati kesempurnaan. *Turaś* mirip dengan identitas yang akan terus-menerus mencari bentuknya dan tidak akan berhenti pada titik apa pun. Bahkan, ketika peneliti atau seorang cendekiawan meninggal, maka hal ini akan terus berjalan dan membentuk inovasi-inovasi baru. Tidak ada sesuatu pun berasal dari ketidakadaan (*lā syay'u yūjad min 'adam*).

Menurut Abū Zayd, seruan serta metode "*Qatl al-Qadīm Bahsan*" yang dipropagandakan oleh Amīn al-Khūlī merupakan pijakan pembaharuan terbaik dan penting. *Al-qadīm* yang dimaksud di sini bukanlah segala hal yang telah berlalu. Tetapi *al-qadīm* dalam proyek itu adalah segala produk pemikiran yang telah sempurna dan telah menjadi berbagai retorika keagamaan. Dekonstruksi terhadap struktur retorika keagamaan dan melepaskan berbagai unsur sakralnya yang dilekatkan di luar konteks pengetahuan. Setelah dekonstruksi itu, maka perlu dibuka kritisisme terhadap wacana yang telah sempurna secara politis, sosial, dan teologis, misalnya mempertanyakan status teks suci (*al-khitāb al-ilāhī*) termasuk kitab suci lainnya serta hubungannya dengan sejarah, budaya dan bahasa. Atau mempertanyakan susunan

surah-surah Alqur'ān yang tersusun bukan berdasarkan kronologi turunnya. Apakah surah itu disusun berdasarkan pertimbangan-pertimbangan teks, bahasa, teologis, atau pertimbangan sosial-politik? Apakah teks Tuhan dan teks nabi berbeda atau sama, dan bagaimana posisi serta status hadis qudsi? Oleh karena itu, isu-isu *turaś* dalam berbagai disiplin ilmu seperti fiqh, uṣūl al-fiqh, kalām, filsafat dan tasawuf, tidak bersifat final dengan menjamurnya berbagai penelitian. Teks-teks suci masih menyimpan berbagai misteri yang terselubung³².

Berbagai stimulus dan misteri inilah yang menjadi obyek studinya selama berada di pengasingan sejak 1955. Ia telah menfokuskan diri pada *Islamic Studies* sejak menyelesaikan kuliah di Jurusan Bahasa dan Sastra Arab, Universitas Kairo pada 1972. Salah satu sebab kecenderungannya itu adalah inferioritas perguruan tinggi (Universitas Kairo) dalam mengadvokasi Muhammad Ahmad Khalafallāh yang mengajukan disertasi berjudul “al-Fann al-Qasāṣī fī al-Qur’ān al-Karīm” di bawah bimbingan Amīn al-Khūlī pada tahun 1947. Pihak universitas bahkan menggagalkan disertasi itu setelah menganiaya Muhammad Ahmad Khalafallāh dan Amīn al-Khūlī secara akademis dan dipublikasikan di media massa. Pada akhirnya, Khalafallāh dimutasikan pada pos-pos administrasi (bukan dosen), dan Amīn al-Khūlī tidak diizinkan lagi memberi materi kuliah ‘Ulūm al-Qur’ān dan Hadis, bahkan matakuliah-matakuliah studi Islam. Kekosongan di studi Islam itu berjalan sampai seperempat abad, sampai pada akhirnya ia mengajukan spesialisasi studi Islam di Jurusan Bahasa Arab pada 1972. Ia sangat menyadari bahaya yang mengintai di balik pengajuan itu. Ia mengajukan judul *tulisan* “*Qaḍīyyah al-Majāz fī al-Qur’ān ‘inda al-Mu’tazilah*” di bawah bimbingan pemikir sekuler ‘Abd al-‘Azīz Al-Ahwānī. Dalam *tulisan* itu, ia ingin menganalisa

³² *Al-Muṣawwir, loc. cit.*

pemikiran serta metode takwil Mu'tazilah yang mengungkap metode ilmiah kritis dan berbagai problematikanya.

Pertama, Mu'tazilah berpendapat bahwa *muhkam-mutasyābih* dapat menjadi pijakan melakukan takwil. Sekiranya Alquran tidak mendefinisikan/membatasi kategori *muhkam* dan *mutasyābih*, bahkan sekalipun Alquran memberikan indikasi untuk membuat *mutasyābih* menjadi *muhkam*, Mu'tazilah menganggap semua makna eksoteris/zahir ayat sebagai *muhkam*, dan lebihnya merupakan *mutasyābih* yang boleh bahkan harus ditakwil. Oleh karena itu, Mu'tazilah menganggap seluruh masalah khilafiyah itu muncul, karena Alquran mengandung ayat-ayat *muhkam* dan *mutasyābih*.³³

Kedua, eksisnya dikotomi *muhkam* dan *mutasyābih* mengantar kalangan Mu'tazilah berbeda dalam penentuan ayat-ayat *muhkam* dan *mutasyābih*. Semua pihak pada akhirnya merasa benar dan mengklaim dirinya sebagai *al-rāsikhūn fī al-'ilm* sebagaimana yang disinyalir dalam QS Āli 'Imrān/3: 7. Alquran pada akhirnya hanya menjadi sumber konflik, perbedaan dan perdebatan berbagai pihak, sebagaimana yang diungkap oleh Pieter Fierfiernafles, seorang teolog pengikut Gereja Baru, dalam menafsirkan Injil (dikutip dari Ignaz Goldziher, *Mazāhib al-Tafsīr al-Islāmī*) bahwa setiap orang mencari keyakinan dari kitab suci ini, dan setiap orang menemukan apa yang ia cari".³⁴

Ketika majāz digunakan sebagai alasan untuk melakukan takwil untuk menuntaskan kontradiksi antara sesama nas Alquran di satu sisi, dan dengan dalil 'aqlī di sisi lain. Mu'tazilah tidak selalu sukses menuntaskan kontradiksi itu. Mereka bahkan lebih cenderung

³³Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *al-Ittijāh al-Aqlīy fī al-Tafsīr; Dirasah fī Qadiyah al-Majāz fī al-Qur'ān 'inda al-Mu'tazilah* (Beirut: al-Tanwir, 1993 H), h. 164.

³⁴*Ibid.*, h. 168, 190 dan 221.

melepaskan Alquran dari konteksnya dan diperkuat dengan dalil ‘aqī.³⁵

Studi doktoralnya berjudul “Ta’wīl al-Qur’ān ‘inda Muhy al-Dīn Ibn ‘Arabī” lebih terfokus pada perbedaan rasionalitas Mu’tazilah dan gnogtisme tasawuf. Studi ini akhirnya beralih pada medan pemikiran keagamaan yang lain, yakni tasawuf untuk mengungkap relasi antara pemikiran dan teks agama.³⁶ Melalui studi itu, ia berkesimpulan bahwa upaya takwil Alquran Ibn ‘Arabī tidak lepas dari problematika keduniaan, sebagaimana yang dialamatkan pada tasawuf. Upaya-upaya Ibn ‘Arabī bahkan berkisar pada problematika kehidupan di Andalusia dan Islam. Seluruh nalar filsafatnya, lebih khusus lagi filsafat takwilnya, merupakan upaya menyelesaikan konflik di tingkat masyarakat, pemikiran, dan akidah. Filsafat Ibn ‘Arabi mencapai puncaknya pada akidah cinta universal, agama universal dan terbuka, serta rahmat ketuhanan universal. *Hulūl* Ibn ‘Arabī merupakan *hulūl fikrī* sebagai cita-cita terakhir yang mencela keduniawian serta konflik yang melanda manusia di berbagai tingkatnya. Ibn ‘Arabī bercita-cita untuk membawa dan membimbing dunia. Akan tetapi, ia keablasan dan mengklaim sebagai *insān kāmil* dengan berbagai tata keadilan, rahmat, dan cinta. Ia juga mengklaim sebagai *Khātām al-Wilāyah al-Muhammadiyah* dengan menanti *Khātām al-Wilāyah al-‘Ammah*, ‘Isā as. Sebagai al-Mahdi yang ditunggu-tunggu untuk mengembalikan keseimbangan dunia.³⁷

C. *Pandangan Abū Zayd tentang Tafsir*

Perjalanan panjang Abū Zayd di Universitas Kairo Jurusan Sastra dan Bahasa Arab mengantarkannya banyak berinteraksi dengan

³⁵ *Ibid.*, h. 239.

³⁶ *Ibid.*, h. 5.

³⁷ *Ibid.*, h. 413.

kajian-kajian sastra baik produk luar negeri maupun produk dalam negeri. Oleh karena itu, tidaklah mengherankan jika ia banyak menyebut sastrawan dan pakar bahasa pada setiap karyanya. Perjalanannya yang panjang itu dapat memberikan arah dan orientasi pada pengembangan daya kritis dan akademisnya.

Abū Zayd telah menulis tiga buku yang berkenaan dengan *'ulūm al-Qur'ān* disamping beberapa makalah baik yang diterbitkan maupun yang tidak. Tiga buku tersebut adalah: 1) *al-Ittijāh al-'Aql fī al-Tafsīr; Dirāsah fī Qaḍīyah al-Majāz fī al-Qur'ān 'inda al-Mu'tazilah*, sebuah studi tentang majaz Alquran menurut Mu'tazilah. 2) *Falsafah al-Takwil; Dirāsah fī Takwil al-Qur'ān 'inda Muhy al-Dīn Ibn 'Arabī*, sebuah kajian tentang metodologi takwil Ibn 'Arabī. 3) *Mafhūm al-Naṣ* yang sedang dikaji ini merupakan kajian ketiga Abū Zayd secara mendalam (*tahfīliyan*) dan kritis (*naqḍiyan*) dalam studi ilmu-ilmu Alquran.

Buku yang pertama dan kedua, lebih difokuskan kajiannya pada tokoh dengan pandangannya terhadap salah satu unsur *'ulūm al-Qur'ān*. Hanya bukunya yang ketiga yaitu *Mafhūm al-Naṣ; Dirāsah fī 'ulūm al-Qur'ān*, membahas *'ulūm al-Qur'ān*. Sebagaimana ulama *'ulūm al-Qur'ān*, Abū Zayd mengkaji *'ulūm al-Qur'ān*, dalam buku ini, mulai dari pengertian wahyu, *al-makkī* dan *al-madanī*, *asbāb nuzūl*, *al-nāsikh wa al-mansūkh*, *al-ījāz*, *al-munāsabah*, *al-manṭūq wa al-mafhūm*, *al'ām wa al-khāṣ* sampai pada polemik tafsir dan takwil. Melihat daftar referensi yang digunakannya, dapat dikatakan bahwa buku ini merupakan kajian yang serius terhadap *'ulūm al-Qur'ān*. Sesuai dengan jargonnya untuk menelaah *turaṣ* secara kritis. Abū Zayd mengutip dan mengkritisi karya-karya al-Zarkāsyi, al-Suyūṭi, al-Gazāli, al-Baqilāni dan tokoh-tokoh klasik lainnya.

Pada prinsipnya Abū Zayd menggunakan pendekatan modern untuk memahami teks sebagaimana metode yang dikembangkan Barat

seperti hermeneutika dan semiotika. Pada beberapa kesempatan ia mengakui metode tersebut. Pada pengantarnya untuk penerbitan *tulisan* ini, ia menyatakan bahwa jika al-Jurjānī telah belajar, tidak hanya dari upaya-upaya para pendahulunya, terutama al-Qāḍī ‘Abd al-Qāhir al-Asdābādī, akan tetapi juga dari pemikiran filosof Yunani Aristoteles dalam bukunya *al-syi’r* dan *al-khiṭābah*, maka kewajiban adalah belajar dari hasil metode-metode modern dan kontemporer dalam linguistik, analisa wacana, dan semiologi, serta seluruh mekanisme dan terapan mumpuni yang diajukan untuk memahami dan menganalisa Alquran. Kekhawatiran terhadap kreasi-kreasi ini dan asumsi bahwa ia merupakan ancaman terhadap kesucian teks, adalah kondisi yang menggambarkan kerapuhan iman dan lemahnya kepercayaan pada diri sendiri, sekalipun dengan niat baik. Adapun jika niat baik itu tidak ada, maka kecemasan itu merupakan ungkapan dari sikap implisit yang menggambarkan keinginan kuat untuk tetap hidup dalam keadaan seperti saat ini, demi kepentingan pihak yang mengancam pembaharuan dan kemajuan. Abū Zayd kembali menegaskan bahwa Alquran adalah teks agama yang didasarkan pada gaya bahasa (*style/uslubi*) dan bahasa sastra. Ia adalah jenis dari wacana yang berdiri sendiri. Dengan tepat Thāha Husain menegaskan bahwa Alquran adalah bukan puisi dan bukan prosa, akan tetapi ia adalah Alquran.³⁸

Ada tiga poin yang dapat dipahami dari pernyataannya tersebut: *Pertama*, perlu dikembangkan pendekatan modern dalam memahami Alquran jika ingin keluar dari kondisi yang dialami saat ini. Artinya harus mengadakan reinterpretasi terhadap penafsiran Alquran yang dianggap oleh sebagian kalangan sebagai sesuatu yang telah baku; *Kedua*, ketidakmampuan seorang peneliti untuk menggunakan

³⁸Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, “Maḥmūd al-Naṣ dan Orisinalitas Teks Suci”, *Makalah*, pengantar untuk penerbitan *Tulisan* ini (Leiden: 18 Februari 2002).

metode tersebut dengan alasan dapat mengancam kesucian Alquran, Abū Zayd menganggapnya sebagai sikap pesimis seorang intelektual muslim. Oleh karena itu, pengembangan penafsiran dengan pendekatan modern perlu direalisasikan; *Ketiga*, penegasannya bahwa Alquran adalah adalah teks agama yang didasarkan pada struktur gaya bahasa dan bahasa sastra.

Aplikasi pendekatan tersebut mengandung kontroversi, padahal ulama terdahulu telah melakukan hal yang sama, bahkan Abū Zayd mengakui bahwa ‘Abd al-Qādir al-Jarjānī telah melakukannya dengan membagi *isti’arah* di dalam Alquran, menjadi *isti’arah tahqīqiyah tahrīriah* dan *isti’arah takhayyuliah mumkinah*. Meskipun demikian, klasifikasi ini tidak mengandung kontroversi, malah justru sebaliknya akan memperkaya khazanah intelektual. Pada dasarnya kontroversi itu tidak lahir atas pendekatan Abū Zayd, namun kontroversi itu lahir sebagai reaksi atas perlakuannya yang tidak wajar terhadap Alquran.

Abū Zayd dapat dianggap sebagai salah seorang pemikir yang memiliki kepedulian sosial, ia berusaha menghubungkan fenomena sosial dengan teks yang ada, sehingga memungkinkan adanya interpretasi baru yang lebih sesuai dengan konteks sosio-kultural di sekelilingnya. Sebagai contoh, zakat yang harus dikeluarkan dari harta seorang muslim, apakah harus sesuai dengan apa yang termaktub dalam Alquran atau membuka perluasan pemahaman baru dengan menganalogikan ke beberapa bentuk materi yang tidak termasuk di dalam katagori Alquran ?

Disamping pendekatan hermeneutika dan semiotika, Abū Zayd menggunakan pendekatan kritik sastra untuk memahami Alquran, karena ia menganggap bahwa Alquran disamping sebagai kitab suci, ia juga merupakan kitab kebahasaan. Salah satu ciri kajiannya selalu menggunakan peranti-peranti indrawi. Selanjutnya diarahkan pada metode pemahaman semantik dan baru pada akhirnya menuju

pemaknaan teks secara terminologis. Sistem kajian ini terkenal sebagai kajian yang subyektif dan tidak mengenal nilai obyektivitas pada sebuah objek kajian, termasuk Alquran. Dengan kata lain, Abū Zayd menggunakan sistem kajian yang bebas nilai yakni Alquran sebagai obyek kajian berkedudukan sama dengan teks-teks lain ciptaan manusia. Untuk itu, muara kajiannya akan menyejajarkan teks-teks apapun sebagai matakajian, baik yang memiliki teks terbuka untuk dikaji, dikritik atau jika perlu diubah, sampai bisa dianggap tepat dengan alur metode yang dipakai.

Salah satu alasan sehingga Abū Zayd melakukan pendekatan kesusatraan, hermeneutika, semiotika terhadap Alquran, adalah karena ia menganggap bahwa tidak mungkin Allah swt. yang merupakan sumber Alquran menjadi obyek kajian. Oleh karena itu, Alquran sebagai wahyu yang merupakan respon atas interaksi antara manusia sebagai obyek wahyu dengan realita yang harus dikaji. Dalam hal ini ia mengungkapkan bahwa dalam kasus Alquran, Allah swt. sebagai *al-mursil* tidak mungkin menjadi obyek kajian ilmiah. Maka kemudian, realitas (yaitu aktivitas manusia sebagai *mukhātab* teks) dan budayalah yang menjadi obyek kajian itu. Maka selanjutnya adalah sangat niscaya melakukan kritisisme ilmiah (metode kritik teks) terhadap Alquran. Memahami Islam berarti berhadapan dengan Alquran dan hadis yang sarat dengan teks. Teks Alquran dan hadis tidak turun atau terjadi dalam seketika, tetapi keduanya turun dalam kurung waktu 23 tahun sesuai dengan proses perkembangan masyarakat”.³⁹

Abū Zayd mengungkapkan bahwa kritik sastra bukanlah metode baru. Jadi jangan dianggap sebagai metode eksternal terhadap teks-teks agama. Harus diakui bahwa teks agama juga merupakan teks sastra dengan beberapa keistimewaan tertentu. *Pertama*, teks agama memiliki pengaruh besar terhadap konsumennya, baik dari sisi-sisi

³⁹Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Maḥmū al-Naṣ; Dirasah., op. cit., 26-27*

redaksi, struktur bahasa syair dan kisahnya yang luar biasa. *Kedua*, teks-teks agama selalu dinyanyikan, atau dalam bahasa Alquran, dibaca setelah melaksanakan ibadah-ibadah sunah. Bahkan Alquran di beberapa tempat, selalu memerintahkan nabi dan umat Islam untuk membaca Alquran, firman Allah Swt. dalam QS al-Muzzammil/73: 4.

أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا (المزمل/73: 4)

Terjemahnya:

“Atau lebih dari seperdua itu. Dan bacalah al-Qur’an dengan perlahan-lahan”.

Alquran memerintahkan nabi melakukan itu setelah menjalankan salat malam. Bahkan, dianjurkan untuk membaca Alquran dalam suasana tenang dan kosong seperti malam hari atau subuh, dengan tujuan memantapkan hubungan dengan teks-teks itu. Renungkanlah misalnya, mengapa Alquran yang dibaca pada subuh hari menjadi *masyhūd* (disaksikan). Firman Allah swt. dalam QS al-Isrā’/17: 78.

أَقِمِ الصَّلَاةَ لَدُلُوكَ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا (الإسراء/78: 17)

Terjemahnya:

“Dirikanlah shalat dari sesudah matahari tergelincir sampai gelap malam dan (dirikanlah pula shalat) subuh. Sesungguhnya shalat subuh itu disaksikan (oleh malaikat).

Siapa yang menyaksikannya? Riwayat-riwayat yang berbicara tentang pengaruh Alquran bagi yang pertama kali mendengarnya, memunculkan keadaan tercengang dan takjub, bahkan juga memunculkan kegoncangan pikiran serta urat saraf. Alquran menegaskan kepada keadaan-keadaan orang yang menetapkan (*qaddara*) dan berpikir (*fakkara*), kemudian memikirkan (*nazara*), bermuka masam (*‘abasa*) dan merengut (*basara*), lalu berpaling (*adbara*) dan sombong (*istakbara*). Akhirnya manusia menuduh bahwa

semua ini adalah sihir yang dapat dipelajari, sebagaimana firman Allah swt., dalam al-Mudatstsir/74: 18-24:

إنه فكر وقدر(18) فقتل كيف قدر(19) ثم قتل كيف قدر(20) ثم نظر(21) ثم عبس وبسر(22) ثم أدبر واستكبر(23) فقال إن هذا إلا سحر يؤثر(24) إن هذا إلا قول البشر

Terjemahnya:

(18) Sesungguhnya dia telah memikirkan dan menetapkan (apa yang ditetapkannya (19) Maka celakalah dia! Bagaimanakah dia menetapkan? (20) Kemudian celakalah dia! Bagaimanakah dia menetapkan? (21) Kemudian dia memikirkan (22) Sesudah itu dia bermasam muka dan merengut (23) Kemudian dia berpaling (dari kebenaran) dan menyombongkan diri (24) Lalu dia berkata: "al-Qur'an ini tidak lain hanyalah sihir yang dipelajari (dari orang-orang dahulu)".

Sebelum 'Abd Al-Qāhir al-Jurjānī, pakar-pakar bahasa, *balaghah* dan kalam telah mengkaji *al-i'jāz* dalam Alquran, dengan berangkat dari mengkaji kekhususan *uslub* serta *balaghah*-nya, atau dengan kata lain, mengkaji Alquran dari sisi sastra. Apakah hal itu masih membutuhkan penegasan lagi? Dari sisi pengetahuan yang netral misalnya, juga dapat dipertanyakan, bukankah teks-teks agama merupakan teks bahasa yang memiliki struktur berangkai dan pengibaratan (kisah dan syair)? Jika demikian, adakah metode lain selain metode yang justru muncul dari diri teks?⁴⁰

Abū Zayd mengakui bahwa sistem penalaran yang dikembangkannya adalah seperti sistem penalaran Ibn 'Arabī. Ibn 'Arabī melalui pendekatan bahasa terhadap teks kemudian menyusupkannya pada visi kehidupan sufi. Ibn 'Arabī mencermati nilai *'i'jāz* Alquran dari sisi bahasanya, kemudian mengarahkan pembahasannya kepada eksistensi Alquran sebagai wahyu dari Allah swt., yang sangat Tinggi dan Agung, sehingga dibutuhkan pendekatan

⁴⁰Naṣr Ḥamīd Abū Zayd, *Maṭhūm al-Naṣr dan Orisinalitas Teks Suci*, loc. cit.

sufisme yang cukup mendalam manakala hendak menyentuh norma-norma Ilahi tersebut. Tanpa pendekatan sufisme, menurut Ibn ‘Arabī, seseorang dapat terjebak pada pemahaman Alquran secara dangkal yang dapat berdampak pada perlakuan terhadap ayat-ayat Alquran.

Jika dicermati lebih jauh tentang metode penalaran yang dikembangkan Abū Zayd dengan bersembunyi pada kebesaran Ibn ‘Arabī, maka sedikit ada perbedaan mendasar. Secara sepintas ditemukan kesamaan premis awal antara Abū Zayd dengan Ibn ‘Arabī, yang keduanya sama-sama menggunakan pendekatan linguistik sebagai pijakan pertamanya. Abū Zayd dengan metodenya memosisikan semua bentuk teks baik itu berupa Alquran maupun ciptaan manusia dianggap sama. Oleh karena itu ketika ia mendapatkan kesalahan terhadap Alquran, tidak ada jalan lain kecuali merekonstruksinya. Ibn ‘Arabī adalah salah seorang tokoh yang dikagumi oleh dunia Islam.

Sebagaimana golongan filosof bahasa lainnya, Abū Zayd juga melakukan sekularisasi dan historisasi terhadap seluruh bentuk teks, termasuk Alquran. Teks Alquran adalah produk budaya/peradaban selama kurang lebih 23 tahun,⁴¹ namun yang perlu dicatat bahwa Abū Zayd tetap menganggap Alquran sebagai sesuatu yang mulia (*al-kitāb al-Akbar*).⁴²

D. Karya-karyanya

Abū Zayd menulis karya-karyanya dalam bentuk buku dengan bahasa Arab, disamping itu banyak bertebaran di jurnal dalam bahasa Arab dan Inggris. Hingga saat ini penerbit Indonesia telah menerbitkan dua buah karyanya dan satu buah

⁴¹Nasr Ḥāmid Abū Zayd, *Maḥmūd al-Naṣ; Dirasah., op. cit.*, h. 26-27.

⁴²*Ibid.*

dalam proses penerbitan. Dengan beberapa karyanya yang telah/akan diterbitkan diharapkan masyarakat Indonesia akan lebih mengenalnya. Ada fenomena mahasiswa yang berkecimpung dalam studi keislaman tertarik untuk mengakses pemikiran yang terkesan “rekonstruktif dan dekonstruktif”. Abū Zayd adalah salah seorang pemikir dalam level tersebut. Berikut karya-karyanya dan abstraksi yang penulis susun secara kronologis:

1. *Mafhūm al-Naṣ; Dirāsah fi ‘Ulūm al-Qur’ān.*
2. *Al-Imām al-Syāfi’ī wa Ta’sīs al-Idlūjiah al-Waṣaṭiyah.* Buku ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan judul: *Imām Syāfi’ī; Moderatisme, Eklektisime, Arabisme.*

Buku ini secara umum mengkritik wacana al-Syāfi’iy. Abū Zayd melihat bahwa Imām Syāfi’ī bersama al-Asy’arīy (w. 330) dan al-Ghazālī (w. 505) sebagai tokoh utama pendiri moderatisme. Pemahaman Imam Syāfi’ī tidak bisa dipahami jika dilepaskan dari konteks polemik pemikiran antara *ahl al-hadiṣ* dan *ahl al-Ra’yi* atau dalam konteks perang pemikiran teologis antara Mu’tazilah dan musuh-musuhnya dari kalangan *Musyabbihah* dan *Murji’ah*.⁴³

Fikih atau Ushul Fikih Imām Syāfi’ī berpusat pada empat sumber yang tersusun secara hirarkis, yaitu: *al-kitāb*, *al-Sunnah*, *al-Ijma’* dan *al-Qiyāṣ*. Artinya yang paling terakhir akan selalu bersandar dan berlindung pada sumber yang mendahuluinya. Secara berturut-turut Abū Zayd mengemukakan kritiknya terhadap Imām Syāfi’ī dalam wacana *alkitāb*, *al-Sunnah*, *al-Ijmā’* dan *al-Qiyāṣ*.

3. *Al-Ittijāh al-‘Aqly fi al-Tafsīr; Dirāsah fi Qaḍiyyah al-Majāz fi Al-Qur’ān ‘inda al-Mu’tazilah.*

⁴³Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *al-Imām al-Syāfi’ī wa Ta’sīs al-Idlūjiah al-Waṣaṭiyah* (Kairo: Sina li al-Nasyr, 1992), h. 3.

Dalam buku ini ia menyebutkan bahwa salah satu problem hermeneutika adalah proses memahami kehendak Tuhan yang memakai bahasa langit dengan bahasa bumi yang digunakan manusia. Proses transformasi bahasa langit menjadi bahasa bumi tentu saja mengalami distorsi. Relasi bahasa langit dan bahasa bumi ini, dengan mengambil kasus Mu'tazilah, menjadi perhatian utama Abū Zayd dalam buku ini.

Pengaruh Alquran terhadap perkembangan ilmu bahasa Arab, kritik sastra dan *balaghah* merupakan fakta historis.⁴⁴ Hal yang tidak dapat diingkari bahwa Mu'tazilah cenderung memakai pendekatan bahasa (majaz) dalam memahami Alquran.⁴⁵ Sejarah Mu'tazilah merupakan sejarah emas pencerahan pemikiran dalam Islam, yang baru bisa diwujudkan di Eropa pada abad ke-18.

Dalam kata pengantarnya (*tamhīd*) berjudul *al-Itār al-Tarīkh li Nasy'a al-Fikr al-I'tizālīy*, Abū Zayd menjelaskan secara historis-sosiologis sejarah perkembangan pemikiran Mu'tazilah sejak awal-awal abad pertama Hijriah. Relasi sosiologis perkembangan sosial-politik dengan pemikiran kebahasaan Mu'tazilah sangat terasa dalam *tamhīd*-nya.⁴⁶ Pada bagian *pertama*, Abū Zayd membahas relasi pengetahuan dengan iman dan tanda-tanda bahasa. Sese kali, ia mengutip al-Hāris al-Mahāsibī, al-Baqilānī sekalipun ia lebih banyak mengutip pendapat-pendapat Mu'tazilah lainnya. Di bagian *kedua*, kemunculan dan perkembangan Majaz dikaji secara umum. Abū Zayd juga menjelaskan pendapat-pendapat Muqātil Ibn Sulaiman, Abū 'Ubaidah, al-Farrā dan mufassir lainnya tentang problematika *majāz*.

⁴⁴Nasr Ḥamid Abū Zayd, *al-Ittijāh al-'Aqlī fi al-Tasīr; Dirāsah fī Qaḍīyah al-Majāz al-Qur'ān 'inda al-Mu'tazilah*, *op. cit.*, h. 5.

⁴⁵*Ibid.*

⁴⁶*Ibid.*, h. 11-42.

Kajian komparatif antara majaz dan takwil dilakukannya pada bagian ketiga.

4. *Naqd al-Khitāb al-Dīni*.

Dalam lingkungan intelektual Mesir: 1) kelompok Universitas al-Azhar (secara struktural/formal); 2) kelompok kiri Islam Hasan Hanafi; dan 3) kelompok sekuler,⁴⁷ merupakan tiga kelompok besar. Masing-masing memiliki metodologi dalam memahami teks agama termasuk teks-teks sosial, politik, budaya dan ekonomi. Tiga kelompok pemikiran inilah yang menjadi obyek buku ini.

Pada bagian *pertama*, teks dan kekuasaan teks yang menurut al-Maudūfī dan Sayyid Qutub mampu memenangkan teks ketika nash betentangan dengan akal, dibahas secara khusus. Istilah *al-Hākimiyyah* dan *Tahkīm al-Naṣ* –dua jargon al-Maudūfī dan Sayyid Qutb- dikritik secara lugas. Pada bagian *kedua*, Abū Zayd juga melakukan kritik terhadap metodologi pemikiran kiri Hasan Hanafi dalam memahami *turaṣ* sebagai *al-Talwīn*.⁴⁸

Pada bagian *terakhir*, menurut Abū Zayd, dikotomi agama dan pemikiran keagamaan merupakan kemutlakan.⁴⁹ Teks-teks agama (*turaṣ*) tidak lepas dari aturan-aturan bahasa serta budaya yang memeliharanya. Tapi mengkritisi teks Alquran sekalipun dengan kajian-kajian linguistik, tidak menghilangkan atau mengurangi nuansa transendensitas Alquran. Jika ini tidak dilakukan, maka teks hanya menjadi teks yang lepas dari jangkauan pikiran manusia. Dalam hal ini, Abū Zayd sepakat dengan Mu'tazilah bahwa Alquran adalah *al-makhlūq* (tercipta dan historis). Mungkin inilah yang mendesak para tim penguji Abū Zayd untuk menilai rendah karya ilmiahnya.

⁴⁷Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Naqd Khitāb al-Dīnī*, *op. cit.*, h. 10.

⁴⁸*Ibid.*, h. 10-11.

⁴⁹*Ibid.*, h. 197.

5. *Al-Tafkīr fī Zaman al-Takfīr, Did al-Jahl wa al-Zauf wa al-Khurāfah.*

Terhambatnya penyegaran pemikiran Islam, salah satunya justru disebabkan oleh dunia akademis. Dunia akademis yang seharusnya bersih dari intervensi kekuasaan, bahkan dijadikan wadah untuk mengekang kebebasan berpikir, yang mungkin secara politis mengganggu posisi mereka. Apa yang menimpa Abū Zayd bukanlah kasus pribadi antara Syāhin dan Abū Zayd, melainkan adalah kasus struktural antara arus besar pemikiran (wacana resmi) dengan front-front oposisi pemikiran.⁵⁰ Kepentingan *status quo* wacana resmi berada di belakang layar akademis. Karena kekuasaan -termasuk kekuasaan akademis- selalu menggunakan segala cara untuk mengamankan posisinya, maka kekuasaan di balik dunia akademis pun tega melakukan pemasangan terhadap kebebasan berpikir.

Buku ini lebih dikenal sebagai pledoi epistemologis Abū Zayd terhadap dakwaan-dakwaan yang ditujukan kepadanya. Persoalan-persoalan utama yang muncul dalam sidang *munāqasyah* pengangkatannya sebagai *al-ustāz* tidak selesai dalam forum itu, ditindaklanjuti oleh Abū Zayd mengkaji kebebasan berpikir dalam Islam serta peranan dunia akademis selama ini. Ulasan Abū Zayd tentang pemikiran yang tentu saja tidak meniscayakan adanya pengkafiran, secara khusus terangkum dalam bagian pertama. Tanggapan epistemologis Abū Zayd tentang Imam Syafī'ī yang sangat dicela para pengujinya, terangkum dalam bagian kedua. Secara filosofis, Abū Zayd menjelaskan persoalan-persoalan Kalam yang historis dalam bagian ketiga. Abū Zayd melengkapi pledoi epistemologisnya ini dengan lampiran-lampiran pengadilan tentang dakwaan-dakwaan yang ia terima.

⁵⁰Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *al-Tafkīr fī Zaman al-Takfīr, Did al-Jahl wa al-Zauf wa al-Khurāfah* (Kairo: Sina li al-Nasyr, 1995), h. 7.

6. *Falsafah al-Ta'wīl; Dirāsah fī Ta'wīl al-Qur'ān 'inda Ibn 'Arabī.*

Sebagian orang menganggap bahwa generasi sahabat dan tab'īn merupakan generasi Islam terbaik, sehingga semua produk-produk mereka dianggap final dan telah menyelesaikan segala persoalan dari A sampai Z. Bahkan ada jargon bahwa *al-Naṣ* (*turaṣ* produk mereka) *sālih li kulli zamān wa makān wa yahtawi kulla al-haqā'iq wa yuaddu jama'an li al-ma'rifah al-tamāmah*.⁵¹ Padahal teks-teks keagamaan seperti *turaṣ* merupakan produk pemikiran yang historis dan sangat nyata terjadi dalam kehidupan sehari-hari (ketika itu). Ia merupakan hasil dialektika pemikiran manusia dan budaya/peradaban. Oleh karena itu, *turaṣ* tidak mengandung unsur-unsur transenden/sakralitas sekalipun.

Karena tidak transenden, maka *turaṣ* sangat layak untuk dikritisi. Metodologi kritik majaz yang dikembangkan oleh Ibn 'Arabī (studi tokoh buku ini) serupa dengan yang dikembangkan Mu'tazilah. Bisa dimaklumi mengingat Ibn 'Arabī hidup ketika berbagai kelompok/aliran Kristen dan Islam seperti Sunni, Asy'āriyah, Mu'tazilah, Fikahā, Filsafat atau Tasawwuf, sedang berkembang. Ibnu 'Arabī cenderung memilih pendekatan tasawuf (*mantiqah al-tasawuf*) dalam melihat relasi pemikiran dan teks agama. Dalam *mantiqah al-tasawuf*, sisi rasio (*al-'aqlī*) yang digandrungi Mu'tazilah dan sisi rasa (*zauqī*) milik sufi merupakan bagian intern *mantiqah al-tasawuf*. Inilah filsafat takwil menurut Ibn 'Arabī.

Buku ini merupakan lanjutan kajian Abū Zayd dalam masalah takwil dari bukunya yang lain berjudul *al-Ittijah al'Aqlī fī al-Tafsīr; Dirāsah fī Qaḍiyah al-Majaz fī al-Qur'ān 'inda al-Mu'tazilah*.⁵² Dalam

⁵¹Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Falsafah al-Ta'wīl; Dirāsah fī Ta'wīl al-Qur'ān 'inda Ibn 'Arabī* (Beirut: al-Markaz al-Saqāfī al-'Arabiyah, 1996), h. 11.

⁵²*Ibid.*, 95.

buku ini (*falsafah al-takwil*), Abū Zayd menjelaskan berbagai persoalan takwil dalam kerangka pemikiran Ibn ‘Arabī. Pada bagian *pertama*, masalah takwil wujud dan beberapa persoalan ilmu kalam seperti tingkatan wujud dari alam ghaib sampai *hissi, haqiqah muhammadiyah*, alam perantara dan lain-lain, menjadi perhatian utama. Pada bagian *kedua*, pembahasan tertuju pada takwil dan manusia. Pada bagian ini, Abū Zayd menjelaskan relasi manusia dengan alam, yaitu sisi-sisi ketuhanan manusia. Dengan sangat indah, Abū Zayd mengelaborasi relasi Alquran, bahasa, dan wujud pada bagian ketiga.

7. *Isykāliat al-Qira’ah wa Āliyat al-Tawīl.*

Buku ini merupakan kelanjutan polemik prospek penerapan hermeneutika dan semiotika dalam teks-teks agama. Polemik sebelumnya telah terjadi di beberapa harian dan majalah di Mesir seperti majalah *Fuṣūl* dan majalah *Alf*,⁵³ Urgensi hermeneutika dan semiotika dalam memahami teks dan wacana keagamaan semakin terbukti. Problematika memahami (*al-qirā’ah*) tidak hanya berhenti pada argumentasi-argumentasi yang kontekstual dan historis, melainkan proses memaknai itu terus berlanjut ke masa depan (transhistoris)⁵⁴. Sehingga makna *turas* misalnya yang ditulis dalam konteks tertentu dapat dipahami dalam konteks yang lain.

Secara khusus, pada bagian *pertama* (*al-Musykilāt al-Nazarīyah*) dan *kedua* (*Qirā’at Tajribīyah*) Abū Zayd berusaha melakukan studi komparatif tentang urgensi hermeneutika dan semiotika, urgensi *balaghah* dan urgensi *nahwu* (tata bahasa Arab) dalam memahami khazanah klasik Islam. Dalam persoalan hermeneutika dan semiotika, buku Sizzā Qāsim berjudul *Anzimah al-*

⁵³Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Falsafah al-Ta’wīl; Dirāsah fi Ta’wīl al-Qur’ān ‘inda Ibn ‘Arabī*, *op. cit.*, h. 8.

⁵⁴*Ibid.*, h. 6.

‘*Alamāt fī al-Luhghah wa al-Adāb wa al-Saqāfah; Madkhal ilā Semiotika* (1986) menjadi rujukan utama. Sedangkan dalam ilmu *balaghah*, Abū Zayd lebih percaya dengan karya ‘Abd ‘Azīz al-Ahwānī berjudul *Dirāsāt fī al-Fan wa al-Falsafah wa al-Fikr al-Qaumī* (1983). Sedangkan dalam *Nahwu*, kitab Sibawaih yang menjadi rujukan utama.⁵⁵

Pada bagian *ketiga* (*Qirā’at ‘alā Qirā’at*), Abū Zayd mengomentari salah satu karya Adonis berjudul *al-Sābit wa al-Mutahawwil* (1980) dan karya Ilyas Khairi berjudul *al-Zākirah al-Mafqūdah* (1984). Karya Adonis dan al-Khairi ini, dengan pendekatannya masing-masing, memang mengkaji *turaś*, dalam rangka revitalisasi dan reaktualisasi khazanah klasik itu. Abū Zayd digolongkan dalam pencetus gerakan *Ihyā al-Turās* di Mesir. Karya Abū Zayd ini merupakan salah satu kontribusinya dalam gerakan tersebut.

8. *Al-Qawl al-Mufīd fī Qaḍīyah Abū Zayd.*

Kasus Abū Zayd bukanlah semata-mata kasus pribadi, melainkan menjadi persoalan global yang melanda dunia akademis, khususnya universitas Islam. Vonis murtad dan kafir harus diterima Abū Zayd menjadi pelajaran berharga bagi kaum akademisi Muslim yang lain. Analisa kritik terhadap tradisi pemikiran Islam ternyata dapat melukai wacana keagamaan dan dengan cepat membangkitkan emosi keagamaan. Padahal jargon kebanggaan Islam (*al-Sahwah al-Islāmiyah*) mengandaikan adanya pembaharuan pemikiran keagamaan tidak akan mungkin berlangsung tanpa kritisisme yang membebaskan umat Islam dari model seremoni tradisional yang hanya mengulang, merangkum dan akhirnya kehilangan elemen vitalnya dan hanya menjadi pengetahuan beku. Padahal generasi salaf mampu melakukan

⁵⁵ *Ibid.*, h. 7.

kritik tanpa mensakralkan dan tanpa membuat kerusakan. Inilah beberapa kegelisahan Abū Zayd.

Kebebasan berpikir bahkan di dunia akademis sekalipun, memang masih menjadi polemik bahkan menjadi ancaman di dunia Islam. Kasus Abū Zayd di Universitas Kairo Mesir menjadi pelajaran berharga bagi kaum-kaum akademis Islam. Sidang pengangkatan guru besar Abū Zayd tidak hanya berakhir di situ. Setelah sidang itu, berbagai komentar pro dan kontra bermunculan di media massa. Para *muqarrir* (tim penguji) yang tidak sependapat dengan Abū Zayd dan disponsori oleh ‘Abd al-Sābūr Syāhīn, mengoleksi berbagai komentar yang kontra dalam sebuah buku berjudul *Qissah Abū Zayd wa Inhisār al-‘Almāniyah fī Jāmi’ah al-Qāhirah*. Buku ini diedit dan diberi pengantar langsung oleh Syāhīn. Terbit juga buku-buku kontra lainnya yang ditulis oleh Ismail Salim dan Kamil Sa’fan. Buku ini (*al-Qawl al-Mufīd*) merupakan penyeimbang dari buku-buku terkait yang terbit sebelumnya. Kurang lebih 70 artikel yang diedit langsung oleh Abū Zayd, dimuat dalam buku ini. Walaupun sedikit emosional, Abū Zayd memberi pengantar setebal 77 halaman.⁵⁶

Selain menulis buku, Abū Zayd juga menulis beberapa artikel/naskah dalam majalah atau jurnal, diantaranya:

1. *Al-Maqāṣid al-Kulliah li al-Syarī’ah; Qira’ah Jadīdah* dalam al-‘Arabī, No. 426, Mei 1994.

Artikel pernah dikomentari oleh Muhammad Imārah dalam jurnal yang sama dengan judul “*Tahrīr Madāmin al-Mustalahāt*” (al-‘Arabī, No. 428, Juli 1994. Komentar ini ditanggapi Abū Zayd dalam artikel berikut:

2. *Na’am li Tahrīr Madamīn al-Mushtalahāt*, al’Arabī, Agustus 1994.

⁵⁶Naṣr Hāmīd Abū Zayd, *al-Qawl al-Mufīd fī Qaḍiyah Abū Zayd* (Kairo: Maktabah Madbūfī, 1996), h. 5-82.

3. *Al-Sīrah al-Nabawiyah Sīrah Sya'biyah* dalam *Fuṣūl*, Jilid 5, No. 1, Kairo, 1985.
4. *Al-Ghazali's Theori of Interpretation*" dalam *Journal of Osaka University of Foreign Studies*, No. 72, 1987.
5. *Al-Heurmenetika wa Mu'dilah Tafsir al-Nas*" dalam *Majallah Fuṣul al-Miṣrīyah*, No. 03, 1981.

Demikianlah beberapa karya Abū Zayd yang penulis temukan. Hingga hijrahnya ke Leiden, mungkin banyak karya yang telah ia tulis. Pada 4 juni 1996, Abū Zayd sebagai wakil Universitas Leiden dan INIS, dipercayakan mempresentasikan tema *Islam and Moderity* dalam First International Convergence on Islam and the 21st Century yang berlangsung pada 3-7 juni 1996 di Universitas Leiden Belanda.

E. Penutup

Dengan menegaskan tekstualitas Alquran, Abū Zayd hendak mengaitkan kembali kajian ilmu Alquran dengan konteks studi kritik sastra. Artinya, layaknya teks-teks lain, Alquran mungkin didekati dengan pelbagai perangkat kajian tekstual modern. Sebagaimana dikatakan Abu Zayd, Alquran adalah teks bahasa yang dapat digambarkan sebagai teks sentral dalam peradaban Arab. Jika demikian, mendudukkannya sebagai teks historis tidak berarti mereduksi keilahannya. Justru historisitas tekslah yang menjadikan Alquran sebagai subjek pemahaman dan takwil. Dengan demikian, analisis sosiohistoris diperlukan dalam proses pemahaman Alquran, dan pemanfaatan metodologi linguistik modern menjadi sesuatu yang niscaya dalam praktek takwil.

Di sinilah arti penting tekstualitas dan historisitas Alquran. Mengabaikan tekstualitas Alquran hanya akan mengarahkan pada pembekuan makna pesan. Ketika makna pesan dibekukan, maka ia akan sangat mudah disalahgunakan pada arah dan kepentingan ideologis sang pembaca. Di sisi lain, mengabaikan historitas Alquran

akan berdampak pada tercerabutnya makna Alquran dari konteks yang melingkupinya. Inilah yang kerap dilakukan kalangan konservatif dalam pembacaan Alquran.

Karena itu, di samping memperhatikan jalinan intertekstualitas teks Alquran dalam pelbagai dimensinya, yang tak kalah penting adalah mengamati faktor ekstratekstualitas teks, termasuk di dalamnya ragam konteks yang mengitarinya, tidak saja konteks seputar penurunan wahyu, termasuk konteks pada saat teks itu menyebar dan dibaca masyarakat di sepanjang waktu dan segala ruang. Setidaknya ada tiga langkah yang patut dilakukan ketika membaca Alquran: 1) membaca Alquran sebagai teks, yaitu membaca dalam kerangka menangkap dan mengungkap maksud Tuhan; 2) membaca apa yang ada di balik teks, yaitu merekonstruksi konteks historis di mana teks itu lahir; dan 3) membaca apa yang ada di hadapan teks, yaitu rekontekstualisasi pesan-pesan teks dalam konteks kebutuhan saat ini .

Dengan upaya semacam ini, penundukan teks demi kepentingan pembaca dapat dihindari. Abū Zayd dalam hal ini sebenarnya hendak mewartakan model pembacaan yang produktif atas teks, sebagai lawan pembacaan ideologis-tendensius.

DAFTAR PUSTAKA

- Abduh, Muhammad. *al-A'māl al-Kāmilah li Imām Muhammad 'Abduh*, juz III. Kairo: Dār Syurūq, 1993.
- Abū 'Abdullah, Ahmad bin Hambal. *Musnad Ahmad Bin Hanbal*. Mesir: Muassasah al-Qurṭubah, t.th.
- Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid. "Maḥmūm al-Naṣ dan Orisinalitas Teks Suci", *Makalah*, pengantar untuk penerbitan *Tulisan* ini. Leiden: 18 Februari 2002.
- _____. *al-Imām al-Syāfi'ī wa Ta'sīs al-Idīlujiah al-Waṣaṭiyah*. Kairo: Sina li al-Nasyr, 1992.
- _____. *al-Ittijah al-Aqlīy fi al-Tafsīr; Dirasah fi Qadiyah al-Majaz fi al-Qur'ān 'inda al-Mu'tazilah*. Beirut: al-Tanwir, 1993 H.
- _____. *al-Qawl al-Mufīd fi Qadiyah Abū Zayd*. Kairo: Maktabah Madbūfi, 1996.
- _____. *al-Takfīr fi Zaman al-Takfīr, Did al-Jahl wa al-Zauf wa al-Khurāfah*. Kairo: Sina li al-Nasyr, 1995.
- _____. *Falsafah al-Ta'wīl; Dirāsah fi Ta'wīl al-Qur'ān 'inda Ibn 'Arabī*. Beirut: al-Markaz al-Ṣaqāfi al-'Arabiyah, 1996.
- _____. *Maḥmūm al-Naṣ; Dirāsah fi 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: al-Markaz al-Ṣaqāfi al-'Arabī 1990.
- _____. *Naqd Khitab al-Dinī*. Beirut: Dār al-Ṣaqafah, 1992.
- al-'Arabī*. Kairo: 19-6-1995
- al-Ahram*. Kairo: 19-6-1995).
- Al-Mausu'ah al-Fiqhiyah*. Kuwait: Kementerian Agama dan Waqaf Kuwait, 1990.
- al-Mufradāt fi Gharīb al-Qur'ān al-Muṣawwīr*. Kairo: 23-6-1995.
- al-Sya'b*. Kairo: 20-6-1995

Al-Ghazālī, Imām. *Faiṣal al-Tafarruqah baina al-Islām wa al-Zindiqah*. Kairo: al-Halabī, t.th.

Hanafi, Hasan. *Dakwah li al-Hiwār*. Kairo: Balai Pustaka, 1996.

Mahmud, Zaki Naguib. *Tajdīd al-Fikr al-‘Arabīyah*. Kairo: Dār Syurūq, 1993.

Mu’jam Alfāz al-Qur’ān al-Karīm. Kairo: Majma' al-Lughah al-‘Arabiyah, 1970