

PEMIKIRAN NAŞR HÂMID ABÛ ZAYD TENTANG *FIQH AL-TA'WÎL WA AL-TAFSÎR*

Abd. Kholid

Universitas Islam Negeri Sunan Ampel, Surabaya
alidoktaf_85@gmail.com

Abstract: Abû Zayd was born on July 1, 1943 in a village called Tanta, the provincial capital of al-Gharbîyah, Egypt. Abû Zayd is very concerned with the study of the Koran. Several important works were written *al-Ittijâb al-'Aqlî fî al-Tafsîr: Qaḍîyat al-Majâz 'ind al-Mu'tazilah al-Wasaṭîyah* and *Naqd al-Khiṭâb al-Dînî*. intellectual adventure Abû Zayd peaked when he wrote a short treatise as one of the main requirement professor appointment at the university of Cairo. Abû Zayd has given the feel of a more powerful, though that's not easily penetrate the fortress-establishment of religious understanding which is wrapped in the name of Islam. The most obvious influence of Abû Zayd's thought is in epistemology level of reviewing and interpreting the Koran. Which has been much less touched by classical interpreter.

Keywords: Interpreting the Koran, epistemology, *fiqh al-ta'wîl*.

Pendahuluan

Fenomena gelombang pasang agama Islam yang oleh para penganutnya disebut sebagai kebangkitan menarik perhatian para peneliti dan pemerhati dari berbagai disiplin dengan arah dan wawasan yang berbeda-beda. Namun dalam hal ini sulit untuk melakukan survey secara komprehensif terhadap alur dan tren-tren umum melalui kajian dan studi yang telah dilakukan. Meski demikian, ada beberapa tren yang dapat dipetakan; *Pertama* adalah tren lembaga agama formal Negara yang direpresentasikan Universitas al-Azhar Kairo. Tren ini memandang bahwa fenomena tersebut secara umum positif, baik dari segi penanda maupun signifikansinya, meskipun masih memerlukan rasionalisasi dan penyadaran secara khusus. *Kedua* adalah tren yang menyikapi fenomena tersebut sebagai ekspresi kultural mengenai realitas baru. Tren ini

menolak ketergantungan dan hegemoni Amerika-Eropa. Tren ini pada umumnya membangun konsep keunikan dengan didasarkan pada sikap isolatif, eksklusif, dan independen. Pada saat yang sama tren ini lupa bahwa melepaskan diri dari ketergantungan dan hegemoni tidak dapat dilakukan hanya dengan sekadar kembali ke akar peradaban dan kebudayaan umat, yaitu akar-akar yang tersimpul dalam Islam semata.¹ *Ketiga*, diwakili kaum pencerahan yang disebut dengan kelompok skuler, sebuah nama yang kadang-kadang dimaksudkan sebagai cap kekafiran, kemurtadan, dan penyimpangan dari agama serta segala cap lain yang ditimbulkan oleh sebutan-sebutan di atas. Cap seperti ini pernah menimpa Ṭāhā Ḥusayn, Aḥmad Muḥammad Khalāf Allāh, dan Naṣr Ḥāmid Abū Zayd. Mereka berusaha memecahkan problem-problem keagamaan secara ilmiah-obyektif. Padahal sebenarnya sekularisme hanyalah interpretasi realistik dan pemahaman ilmiah terhadap agama, bukan seperti informasi yang dikembangkan selama ini bahwa sekularisme merupakan kemurtadan yang memisahkan agama dari masyarakat dan kehidupan²

Ada sebuah kesepakatan bersama, bahwa agama harus menjadi unsur utama dalam proyek apapun untuk kebangkitan.³ Namun masalahnya, apa yang dimaksud dengan agama? Apakah yang dimaksud agama itu sebagaimana yang dilontarkan dan dipraktikkan dalam bentuk ideologis-oportunis oleh kelompok kanan maupun kiri? Atau, yang dimaksud dengan agama itu setelah dianalisis, dipahami, dan diinterpretasi secara ilmiah, walau ditolak oleh pemikiran mitis? Bahwa di dalam agama hanya ada potensi yang mendorong ke arah kemajuan, keadilan dan kebebasan.

Biografi Naṣr Ḥāmid Abū Zayd dan Kegelisahan Akademisnya

Abū Zayd dilahirkan pada tanggal 1 Juli 1943 di sebuah desa yang bernama Ṭanṭā, ibukota propinsi al-Gharbiyah Mesir. Orang tuanya memberi nama Naṣr dengan harapan agar dia selalu membawa kemenangan atas lawan-lawannya, mengingat kelahirannya bertepatan

¹Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Naqḍ al-Khiṭāb al-Dīnī* (Kairo: Shinā li al-Naṣr,1994), 61.

²Ibid., 62.

³Ibid., 63.

dengan Perang Dunia II. Pada tahun 1952 Mesir dilanda krisis kepemimpinan yang melahirkan Revolusi Juli pada tanggal 26 Juli 1952, sekaligus peralihan status dari kerajaan menjadi republik dari tangan Raja Fâruq ke tangan Jamâl ‘Abd Naşr. Situasi Perang Dunia II, Revolus Juli, dan kehidupan keluarganya telah membentuk kepribadiannya menjadi sosok seorang yang kritis, penuh tantangan, dan bertanggung jawab. Pada usia 14 tahun setelah ayahnya wafat pada Oktober 1957 dia menjadi tumpuan harapan orang tuanya untuk mampu menjaga seluruh keluarganya.

Pendidikannya dimulai sebagai peserta pengajian al-Qur’an, 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-Qur’an. Pada tahun 1951, ayahnya menyekolahkan Abû Zayd di Madrasah Ibtidâ’iyah Negeri di kampungnya. Pada tahun 1957, beberapa bulan sebelum ayahnya meninggal, dia telah tamat di Madrasah tersebut. 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 bisa mendapatkan pekerjaan dalam waktu singkat. Pada tahun 1960, dia telah meraih gelar diploma teknik, dan pada tahun 1961 dia mulai bekerja sebagai teknisi di Dinas Perhubungan. Keinginannya untuk melanjutkan ke sekolah menengah umum masih menggebu hingga akhirnya lulus ujian akhir persamaan.⁴

Pada tahun 1968, dia kemudian melanjutkan studi ke Fakultas Adab, Jurusan Bahasa Arab Universitas Kairo. Pada tahun 1972 dia lulus dengan predikat *cumlaude* sehingga dia diangkat sebagai dosen 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.⁵

⁴Naşr Hâmid Abû Zayd, *Menalar Firman Tuhan: Wacana Majas dalam al-Qur’an Menurut Mu’tazilab*, terj. Abdurrahman Kasdi dan Hamka Hasan (Bandung: Mizan, 2003), 10.

⁵Ibid., 11.

Abû Zayd sangat concern dengan studi al-Qur'an. Beberapa karya penting yang ditulis adalah *al-Ittijâh al-'Aqlî fî al-Tafsîr: Qaḍîyat al-Majāz 'ind al-Mu'tazilab*, *al-Naşş al-Sulṭab al-Haqîqab*, *al-Imâm al-Shâfi'î wa Ta'sîs al-Idulâjîyah al-Wasaṭîyah*, dan *Naqd al-Khitâb al-Dînî*.

Petualangan intelektual Abû Zayd mencapai puncaknya ketika menulis sebuah risalah pendek sebagai salah satu syarat utama pengangkatan guru besar di Universitas Kairo. Risalah tersebut sebagai anti klimaks karier akademiknya di Universitas tersebut karena ternyata sidang senat yang dipimpin Dr. 'Abd. al-Şabûr Shâhîn dengan didampingi empat doktor penilai lainnya mengklaim bahwa wilayah kajian sastra yang menjadi *concern*-nya tidak sesuai dengan pokok risalah (topik) utama. Tema risalah dianggap berlawanan dengan jurusan sastra yang selama ini digeluti. Pada saat itu, 16 Desember 1993, muncul sekian interpretasi dan persepsi terhadap Abû Zayd. Ternyata, persoalannya bukan terletak pada tema yang tidak sesuai dengan *concern* jurusan, melainkan muatan (*content*) makalah yang dianggap menyimpang dari tradisi akademik universitas yang dapat mengganggu keamanan bermazhab. Menurut mereka, Abû Zayd dianggap telah melecehkan al-Imâm al-Shâfi'î dengan tuduhan-tuduhan keji.⁶

Ajakan Abû Zayd untuk membebaskan diri dari kekuasaan teks, dalam penilaian mereka adalah sebuah ajakan untuk meninggalkan al-Qur'an dan hadis. Tidak selesai di situ, masalah "pengafiran" terus merembes keluar. Bertebarlah polemik di media massa. Massa terbelah menjadi dua, antara yang mengutuk dan membela, meskipun jumlah pembelanya sangat terbatas. Maka terjadilah pertarungan opini antara pengutuk dan pembela. Pengutuk mengumpulkan tulisan-tulisan yang bernada kecaman dengan menerbitkan sebuah buku *Qisṣat Abû Zayd wa Inḥiṣâr al-'Almânîyah fî Jâmi'at al-Qâhirab*, sementara pembelanya juga menerbitkan buku, *al-Qawl al-Muṣfîd*. Puncak perlawanan terhadap Abû Zayd dengan putusan hakim *Sharî'ah* yang menvonisnya sebagai kafir dan murtad dengan segala konsekwensi-konsekwensi yang harus diterimanya, salah satunya harus keluar dari Mesir.⁷

⁶Naşr Hâmid Abû Zayd, *Imam Syafi'î: Moderatisme, Eklektisisme, Arabisme*, terj. Khairon Nahdliyyin (Yogyakarta: LkiS, 1997), vi.

⁷Ibid.

Dalam tulisan-tulisannya, Abû Zayd sangat kritis. Dari setting keilmuannya, fakultas sastra, ia berkenalan dan melengkapi kerja-intelektualnya dengan perangkat metodologi analisis wacana,⁸ suatu jenis varian dari dinamika teori teks dalam semiotika. Semangat utama yang kemudian menggerakkan Abû Zayd adalah membaca kembali warisan-warisan intelektual Islam sebagai teks-teks keagamaan yang bekerja di dalam wacana tertentu yang bersifat ideologis. Artinya, kajian epistemologis tidak berhenti pada terpahaminya makna literal suatu teks, namun juga melangkah ke luar untuk menguak signifikansi sosial-kultural-ekonomi-politik. Dari sini tergambar suatu ideologi, yakni pandangan dunia yang memberikan kepada manusia norma benar atau salah, pahala-siksa, halal-haram dalam pengertian sosiologis. Pembacaan seperti ini, tentu saja berguna untuk menguak jarak epistemologis antara pemahaman dan keyakinan. Karena dalam kehidupan beragama yang mapan dan sakral disadari atau tidak selalu terjadi percampuran yang misterius antara keyakinan dan pemahaman. Faktor inilah yang merupakan embrio munculnya kegelisahan epistemologis Abû Zayd dalam menangkap seluruh persoalan keagamaan, terutama keyakinan dan pemahaman terhadap teks-teks suci (al-Qur'an) untuk dibongkar ulang (bukan berarti harus diganti) agar ideologisasi terhadap pemahaman teks yang cenderung subyektif dapat dikurangi.

Mekanisme dan Titik Tolak Pemikiran Naşr Hâmid Abû Zayd

Kajian ini mendasarkan pada sejumlah wacana agama sebagai objeknya, tanpa mempertimbangkan perbedaan antara yang moderat dan yang ekstrem. Perbedaan antara dua tipe wacana tersebut hanya

⁸Ada yang mengartikan wacana sebagai unit bahasa yang lebih besar dari kalimat. Ada juga yang mengartikan sebagai bahasa atau diskursus. Kata wacana juga banyak dipakai oleh berbagai kalangan mulai dari sosiologi, psikologi, bahasa, politik, komunikasi, dan sebagainya. Pemakaian istilah ini seringkali diikuti dengan beragamnya istilah. Luasnya makna ini dikarenakan oleh perbedaan lingkup dan disiplin ilmu yang memakai istilah wacana tersebut. Dalam konteks ini analisis wacana merupakan reaksi dari bentuk linguistik formal yang lebih memperhatikan pada unit kata, tanpa melihat keterkaitan antar unsur tersebut. Dalam lapangan sosiologi, analisis wacana adalah hubungan antara konteks sosial dari pemakaian bahasa. Sementara dalam politik, praktik pemakaian bahasa dalam politik bahasa. Lihat Eriyanto, *Analisis Wacana* (Yogyakarta: LkiS, 2001), 1-3.

perbedaan kadar bukan perbedaan jenis. Buktinya, tidak ada perbedaan antara keduanya dari sisi titik tolak pemikiran atau mekanisme. Justru kesamaannya yang terlihat jelas. Kedua tipe wacana tersebut mengandalkan unsur-unsur dasar yang mapan dalam struktur wacana agama pada umumnya, unsur-unsur dasar yang tidak dapat diperdebatkan, didialogkan, atau ditawar. Secara kritis, ada dua unsur inti yang akan diperbincangkan dalam kajian ini, yaitu teks (*naṣṣ*) dan yurisdiksi (*ḥâkimîyah*).⁹

1. *Ḥâkimîyah*.

Islam menyerukan untuk menjadikan akal sebagai landasan dalam wilayah pemikiran, dan keadilan sebagai landasan dalam perilaku sosial. Hal itu karena keduanya berfungsi sebagai antitesis bagi kebodohan dan kezaliman, dua hal yang merupakan realitas masyarakat Arab yang menjadi sasaran pertama wahyu. Wacana agama dalam sejarah peradaban Islam dengan segala aliran dan kecenderungannya mencoba untuk menghilangkan kesan kontradiksi yang mungkin muncul lantaran gerak realitas berjalan terus menerus, sementara teks tetap adanya. Kontradiksi yang dimaksud adalah antara wahyu dan akal. Semua sarjana Muslim hampir dapat dikatakan sepakat bahwa *naql* hanya dapat ditetapkan dengan *‘aql*, bukan sebaliknya. Akal-lah yang menjadi dasar mengapa wahyu harus diterima.¹⁰

Upaya-upaya awal untuk mengeliminir nalar demi kepentingan teks bermula dari peristiwa pengangkatan mushaf di atas ujung tombak, dan seruan untuk menjadikan kitab Allah sebagai hakim oleh pihak Mu‘awiyah dalam perang Siffin. Semua sepakat bahwa sikap tersebut merupakan tipuan ideologis, yang dengan mengatasnamakan teks, tipuan tersebut mampu memorak-porandakan barisan kekuatan pasukan ‘Alî b. Abî Tâlib, dan mampu menciptakan perpecahan di antara mereka. Perpecahan ini pada akhirnya mampu mengakhiri pertikaian untuk kemenangan Banî Umayyah. Tipu daya dengan cara menyerukan agar mushaf dijadikan sebagai hakim (*taḥkîm*) memperlihatkan muatan ideologisnya manakala kita menangkap bahwa tipuan tersebut mengalihkan pertentangan dari wilayah politik-sosial ke wilayah agama

⁹Abû Zayd, *Menalar Firman Tuhan*, 67.

¹⁰Ibid., 101

dan teks. 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'mûn.¹¹

Jadi, wacana *salafî* (konservatif) pada akhirnya bertentangan dengan Islam ketika ia berbenturan dengan salah satu pondasinya yang paling penting, yaitu nalar. Wacana ini mengonsepsikan 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 menggembarkan gembarkan gaung seruan nenek moyangnya, Banî Umayyah.¹²

Konsep dasar yang melandasi *hâkimîyah* antara lain; *Pertama*, melakukan serangan terhadap pemikiran rasional dan penolakan atas perbedaan dan pluralitas. *Kedua*, 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. Seluruh pengalaman manusia berputar dalam lingkaran kosong, tidak dapat melampaui 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 didasarkan pada 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 dari nafsu).

Metode tersebut didasarkan pada landasan membebaskan manusia dari menyembah hamba menjadi menyembah Allah semata. Pemisahan yang tegas antara yang ilahi dengan yang manusiawi mengabaikan fakta penting yang sudah mapan mengenai hakikat wahyu ilahi itu sendiri

¹¹Ibid., 102

¹²Ibid., 103

sebagai “yang diturunkan”, maksudnya sebagai rantai penghubung dan sebagai titah yang dipergunakan untuk sarana komunikasi antara yang ilahi dengan yang manusiawi. Dengan kata lain, jika titah ilahi 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 kontemporer mengabaikan fakta besar ini, bahkan terus menerus mengikuti langkah pendahulunya, al-Ash‘arî, dan menahbiskan ideologi yang serupa, yaitu menegasikan dan mengalienasi manusia dalam realitas dengan cara memperlebar wilayah dalam kesewenang-wenangan kekuasaan dengan pola khusus.¹³

2. *Naṣ*

Salah satu aspek penting yang diabaikan dalam problematika teks agama adalah dimensi sejarah teks-teks tersebut. Dimensi sejarah di sini bukan ilmu *asbâb al-nuzûl*, *al-nâsikh wa al-mansûkh*, atau ilmu-ilmu al-Qur‘an lainnya, akan tetapi terkait hubungan teks dengan realitas, dan kebutuhan-kebutuhan yang timbul dalam masyarakat dan realitas.¹⁴

Teks, baik agama maupun manusia, ditentukan oleh hukum-hukum yang mapan. Sumber *ilâhîyah* teks-teks agama tidak dapat melepaskannya dari hukum-hukum ini, sebab teks-teks tersebut termanusiawikan semenjak ia mewujud dalam sejarah dan bahasa, dan sejak lafal dan maknanya ditujukan kepada manusia di dalam realitas sejarah tertentu. Lebih lanjut, teks ditentukan oleh dialektika konstanta (yang tetap) dan transformasi (yang berubah). Teks konstanta terletak pada aspek yang tersurat, namun bergerak dan berkembang dalam aspek yang tersirat. Di hadapan teks berdiri kajian yang juga ditentukan oleh dialektika antara menyembunyikan (*al-ikhfâ‘*) dan menyingkapkan (*al-kashf*). *Al-Ikhfâ‘* maksudnya menyembunyikan sesuatu yang tidak substansial, yaitu aspek yang biasanya menunjuk waktu dan tempat dengan cara yang tidak dapat diinterpretasi, sementara *al-kashf* adalah

¹³Ibid., 104

¹⁴Ibid., 118.

menyingkapkan sesuatu yang substansial untuk diinterpretasi.¹⁵ Oleh karena itu tidak ada unsur substansial yang konstan dalam teks.

Ulama kuno tidak menyebut al-Qur'an dan hadis dengan sebutan teks (*nasy*), sebagaimana yang kita lakukan dalam bahasa kontemporer. Mereka biasanya menggunakan sebutan-sebutan lain seperti *al-Kitāb* dan *al-Qur'ān* untuk mengacu pada teks al-Qur'an. Mereka memakai nama-nama seperti *al-Ḥadīth*, *al-Aṭḥār*, atau *al-Sunnah* untuk mengacu pada teks-teks hadis. Mereka menyebut dengan wahyu atau *naql* untuk mengacu pada keduanya (*al-Qur'ān wa al-Ḥadīth*). Tatkala mereka menyebut “teks”, maka yang mereka maksudkan dari istilah tersebut adalah bagian kecil dari wahyu. Dengan kata lain, ungkapan yang karena struktur bahasanya tidak mengandung sedikitpun pluralitas makna dan signifikansi. Dalam bahasa al-Shāfi'ī, *nasy* adalah ungkapan yang tidak memerlukan tafsir. Sedangkan ungkapan yang tidak memiliki atribut makna yang jelas sehingga memerlukan tafsir, bukan termasuk *nasy*.¹⁶ Oleh karena itu diperlukan *istinbāt* dan penalaran untuk memahami ungkapan yang bukan *nasy* dalam kitab Allah.

Ulama al-Qur'an menyimpulkan bahwa yang terkandung dalam al-Qur'an bila ditinjau dari tingkat distingsi semantiknya terbagi menjadi empat tingkat. *Pertama*, distingsi yang hanya mengandung satu makna, yaitu *nasy*. *Kedua*, yang mengandung dua makna, akan tetapi salah satunya merupakan makna yang lebih unggul (kuat), sementara yang lainnya hanya makna kemungkinan, distingsi seperti ini disebut *ẓāhir*. *Ketiga*, distingsi yang mengandung dua makna yang sama, yang mengandung tingkat kemungkinan yang sama, yang disebut *mujmal*. *Keempat*, distingsi yang mengandung dua makna dengan kemungkinan yang tidak sama, akan tetapi makna yang diunggulkan (kuat) bukanlah makna yang kuat (*ẓāhir*) sebagaimana urutan kedua, tetapi yang diunggulkan justru makna yang jauh, ini yang disebut dengan *mu'ammal*.

Jika konsep *nasy* dalam tradisi berbeda dengan konsep tersebut, maka ketika wacana di depan nalar dan ijtihad menghadapkan prinsip “tidak ada jalan ijtihad terhadap persoalan yang ada *nasy*-nya”, pada dasarnya prinsip tersebut berfungsi sebagai tipuan ideologis, sebab yang

¹⁵Ibid., 119

¹⁶Ibid., 121

dimaksudkan dengan *nasy* dalam ungkapan tersebut justru bukan seperti konsep di atas, yaitu yang distingtif dan jarang adanya. Di samping itu apabila menentukan apa yang merupakan *nasy* dan perbedaan antara *nasy* dengan yang bukan *nasy* merupakan persoalan yang mengundang kontroversi dan ijtihad dalam peradaban Islam, maka kita dapat memahami seberapa besar dan jauh tipuan tersebut.¹⁷ Wacana agama kontemporer tidak hanya menjadikan gerak teks menjadi statis dan pasif akibat antara konsep modern dan makna lama kata *nasy* dicampur-adukkan, lebih dari itu wacana ini berusaha memaparkan pengertiannya dengan cara menegaskan ijtihad. Pada saat yang sama wacana ini juga berusaha memperlebar wilayah untuk menegaskan pluralitas dan mempertahankan *status quo* sesuai dengan pendapat-pendapat dan ijtihad-ijtihad yang dilontarkannya.

Teks, semenjak momen pertama diturunkan 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.¹⁸ Pemahaman Nabi terhadap teks merupakan fase pertama gerak teks di dalam interaksinya dengan nalar manusia.

Interpretasi dan Ideologisasi Warisan Intelektual Islam (*Turâth*)

Bagi Naşr Hâmid, konsep interpretasi (*ta'wîl*) perlu didefinisikan secara cermat maknanya. Apalagi setelah maknanya meluas dan wilayah aplikasinya semakin beragam, di mana pemakaian konsep *ta'wîl* telah bergeser dari wilayah pembacaan atas teks-teks keagamaan dan interpretasi terhadapnya ke wilayah ilmu-ilmu humaniora dan sosiologis, dan dari yang terakhir ini ke wilayah teori-teori ilmu pengetahuan (epistemologi) dalam filsafat, dari sini ke kritik sastra dan semiotika. Definisi yang dilontarkan di sini mencerminkan upaya kembali makna istilah sebagaimana dalam penggunaan aslinya, maksudnya dalam wilayah pembacaan dan interpretasi teks-teks agama dalam warisan intelektual (*turâth*) Arab khususnya, dengan sedikit penambahan dan perubahan yang

¹⁷Abû Zayd, *Naqd al-Khiṭâb*, 125. Lihat juga Naşr Hâmid Abû Zayd, *Teks Otoritas Kebenaran*, terj. Sunarwoto (Yogyakarta: LkiS, 2003), 189.

¹⁸Abû Zayd, *Naqd al-Khiṭâb*, 126.

semestinya lantaran perkembangan ilmu pengetahuan dan kemajuan horizon kesadaran. Upaya kembali ke dasar untuk mendefinisikan makna hanyalah sebuah upaya untuk menembus tumpukan lapisan makna yang tebal yang menyebabkan istilah tersebut samar. Antara interpretasi (*ta'wîl*) dengan ideologisasi (*talwîn madhbabi*) telah dicampur-adukkan.¹⁹

1. *Ta'wîl*

Makna bahasa dari kata *ta'wîl*, memiliki dua dimensi yang tampak kontradiksi, namun keduanya sebenarnya saling melengkapi. Dimensi pertama tercermin dalam makna dari bentuk kata kerja tiga huruf (*thulâthî*) *âla* dan derivasi-derivasinya, yang artinya adalah “kembali” (*al-'andah* dan *al-rujû'*). Di dalam kamus *Lisân al-'Arab* disebutkan, '*alâ al-shay'*, *ya'ûlû 'awwl wa ma'âl*, artinya kembali. 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 ini terdapat dalam al-Qur'an surat Yûsuf. Dalam surat tersebut dinyatakan bahwa tugas melakukan *ta'wîl* adalah menyingkap makna pertama dan pengertian asli dari suatu kejadian atau objek sebelum terbentuk dalam gambar-gambar mimpi.²⁰

Dalam surat al-Kahf, *ta'wîl* merupakan penjelasan mengenai kejadian dan peristiwa, atau tepatnya penjelasan mengenai *illah* atau sebab-sebabnya yang samar. Dimensi makna kedua dari bentuk kata tiga huruf (*thulâthî*) adalah tindakan yang telah sampai ke ujung, ujung sesuatu (tujuan akhir), *wa âl mâ lah 'iyâlat*, apabila seseorang memperbaiki dan mengaturnya (harta, apa yang ada padanya). Kata *i'tiyâl* 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 *illah* dan sebab-sebab aslinya tidak diketahui. Dua arti ini digunakan secara tumpang tindih dalam al-Qur'an di ujung kisah Yûsuf (QS. Yâsuf [12]: 100), “Dan ia mempersilahkan kedua orang tuanya naik ke atas singgasana. Mereka menunduk bersujud kepadanya (Yûsuf). Ia

¹⁹Tbid, 139.

²⁰Tbid., 140.

berkata, ”Wahai ayahku, inilah *ta’wîl* mimpiku dulu yang sekarang telah dijadikan kenyataan oleh Tuhanku”.²¹ *Ta’wîl* 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’wîl*, nyaris merupakan bentuk kata dengan dua makna yang kontradiksi (*aḍḍâd*) karena hubungan antara dua maknanya merupakan hubungan sebab dan akibat.²²

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 antara keduanya sebagai hubungan *‘amm-ḵbâs*, 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 membuka katup-katupnya agar sampai pada *ta’wîl*. 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) *makkî-madani*, *majhûm-mutashâbih*, *ḵbâs-‘amm*, *mutlaq-muqayyad*, serta *mujmal-mufaṣṣal*. Sebagian ulama menambahkan ilmu tentang halal-haramnya ayat, janji dan ancaman, perintah dan larangannya, serta *‘ibrah* (pelajaran yang dapat ditarik), dan perumpamaan-perumpamaannya.²³ Pendapat akal dilarang turut campur dalam ilmu-ilmu tersebut.

Semua ilmu tersebut dianggap sebagai pengantar yang harus dimiliki oleh setiap orang yang akan melakukan *ta’wîl* terhadap teks. Tanpa ilmu-ilmu ini wilayah *ta’wîl* teks akan menjadi meluas tanpa batas atau tanpa norma. Individu atau kelompok akan bebas menempatkan ideologinya di atas teks, maksudnya untuk lompatan dari *ta’wîl* ke *taḵwîn*. Inilah yang disebutkan ulama kuno dengan sebutan “*ta’wîl* yang dibenci” atau “*ta’wîl* yang tercela”. Bagi mereka, yang dimaksudkan dengan sebutan tersebut adalah *ta’wîl shi’î*, khususnya. Ulama al-Qur’an bersikap

²¹Departemen Agama RI, *al-Qur’an dan Terjemahannya* (Semarang: Toha Putra, 2000), 469.

²²Abû Zayd, *Naqd al-Ḵhiṭâb al-Dîni*, 140.

²³Ibid., 140.

toleran terhadap *ta'wîl* yang dilakukan sebagian ulama sufi atas dasar bahwa *ta'wîl* tersebut merupakan isyarat-isyarat dan ektase-ektase (*mawâjîd*) yang tidak bertentangan dengan makna aslinya. Sebenarnya di balik sikap menolak *ta'wîl shi'î* tetapi menerima *ta'wîl* dari sebagian kaum sufi, tersirat sikap ideologis yang mendukung kekuasaan.²⁴ Akan tetapi, secara epistemologis prinsip yang mendasari perbedaan yang mereka lakukan antara “yang diterima” dan “yang dibenci” dalam wilayah *ta'wîl* tetap valid (*ṣahîh*) dan tepat.

Namun demikian, konsep *ta'wîl* tidak terbatas hanya dalam 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 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 substansi teks sebagai objek interpretasi. Atau dengan kata lain, substansi dari sampel (*tafsîrah*) yang cocok untuk dipakai melakukan *ta'wîl* pada teks sebagai tanda harus berubah. Setiap wilayah epistemologi memiliki perangkat dan sarana-sarana interpretatifnya sendiri di mana *ta'wîl* dapat dilakukan hanya dengan dasar sarana tersebut.²⁵ Namun bukan berarti bahwa aktivitas *ta'wîl* hanya sekedar konsekuensi mekanik dari pengetahuan tentang perangkat penafsiran.

Tafsir, sebagaimana telah dijelaskan, berkaitan dengan *riwâyah* dan *naql*, sementara wilayah *ta'wîl* senantiasa terkait dengan efektifitas *'aql* dan *istinbât*. Di sini harus disadari bahwa wilayah-wilayah epistemologi saling bertukar peran sedemikian kompleks sehingga tidak mungkin wilayah-wilayah tersebut diklasifikasikan menurut dialektika *tafsîr-ta'wîl*. Kalau tidak demikian, kita akan terperangkap ke dalam dikotomi klasifikasi teologis terhadap ilmu. Ilmu dibagi menjadi ilmu-ilmu yang dilayani bukan ilmu yang melayani, dan ilmu-ilmu yang melayani bukan ilmu yang dilayani. Sementara di antara keduanya terdapat ilmu-ilmu yang melayani dan dilayani (sekaligus). Wilayah epistemologis apapun dapat menjadi alat

²⁴ Ibid., 141.

²⁵ Ibid., 141.

menafsirkan wilayah epistemologis lainnya.²⁶ Demikian pula sebaliknya, wilayah epistemologis lainnya, dalam konteks yang berbeda, dapat dijadikan perangkat untuk menafsirkan wilayah epistemologis yang pertama.

2. Ideologisasi (*talwîn madhbabî*).

Sepanjang *ta'wil* merupakan aktivitas mental dalam menarik makna maka sudah barang tentu subjek mempunyai peran yang tidak dapat dipungkiri. 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 horizon pembaca yang terbatas. Kajian ini secara epistemologis ditentukan oleh ruang dan waktu, bahkan seringkali juga oleh suasana waktu (sesaat). Demikianlah makna-makna teks menjadi beragam dan melebar seiring dengan perubahan, secara spasio-temporal, horizon pembacaan. Di sini pembacaan berubah menjadi upaya mencipta teks di atas teks.

Meskipun konsep ini tampak seperti baru dan modern, namun sebenarnya kajian tersebut membawa kita melalui pintu belakang 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 memiliki hukum-hukumnya sendiri. Pembacaan ini merupakan teori kritik baru (*new criticism*) yang mencabut jalinan-jalinan sebelumnya, menempatkan pembaca sebagai kreator, dan mengganti mekanisme pembacaan dan *ta'wil* dengan mekanisme kreativitas dan pembentukan. Jika kita setuju dengan mereka yang berpendapat bahwa tidak ada kajian yang bebas, maka kita harus membedakan antara kajian “yang tidak bebas” itu dengan kajian “tendensius”. Ketidakbebasan dalam aktivitas intelektual secara umum, dan dalam kajian teks khususnya, secara epistemologis memiliki interpretasinya, sepanjang tindakan epistemologis tersebut tidak berangkat dari kekosongan mutlak, menyeluruh, sesuai dengan kondisi kekosongan asal dengan asumsi kondisi kekosongan itu ada. Sementara kajian tendensius kebalikan dari itu. Kajian ini selalu

²⁶ Ibid, 142.

dalam kerangka ideologis. Perbedaan yang dilakukan ulama kuno antara dua tipe *ta'wîl*, salah satunya diterima dan yang lainnya tercela, dapat dijadikan (setelah dasar ideologisnya dan upaya memapankan dasar epistemologinya dibuang) sebagai dasar yang baik untuk membedakan antara *ta'wîl* dan *talwîn* (ideologisasi) 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 warisan intelektual (*turâth*). Pertama, sudut sejarah dalam pengertian epistemologis untuk menempatkan teks-teks dalam konteknya yang dipakai untuk menyingkapkan makna aslinya. Yang masuk ke dalam konteks sejarah tersebut, tentunya juga konteks linguistik yang terkait dengan teks-teks tersebut.²⁷ Kedua adalah sudut konteks sosiologis-budaya saat ini yang merupakan faktor pendorong untuk melakukan *ta'wîl*, atau tepatnya interpretasi terhadap teks. Hal ini dilakukan untuk membedakan antara “makna asli” yang historis dengan “signifikansi” (*maghẓâ*) yang mungkin diambil dari makna tersebut.

Pembedaan dalam men-*ta'wîl* teks antara makna (*dalâlah*) dengan signifikansi (*maghẓâ*) harus menjadi tuntutan utama agar batas-batas antara masa lalu dan masa kini tidak tercampur di satu sisi, dan agar metodologi *ta'wîl* tidak tunduk pada ideologi pengkaji secara serampangan dan vulgar di sisi lain. Ini tidak berarti bahwa kita mengingkari hak (alami dan intelektual) pengkaji dalam merumuskan posisinya terhadap realitas dan *turâth* melalui metodologinya dalam melakukan *ta'wîl*, tanpa mempertimbangkan apakah posisi tersebut bercorak progresif atau konservatif. Namun, yang kita ingkari, bahkan kita tolak, apabila proses *ta'wîl* berlangsung secara langsung, vulgar, dan sewenang-wenang. Kita 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

²⁷ Ibid., 142.

menyadari, atau mengabaikan ideologinya. Hal inilah yang menyebabkan ideologi itu menjalankan perannya secara tersembunyi tanpa pengawasan, tanpa aturan atau kendali. Dalam kondisi seperti itu akan sangat mudah terjadi loncatan dari *ta'wîl* ke *tahwîn*, dan batas-batas antara makna dan signifikansinya menjadi campur-aduk.²⁸

Aktivitas intelektual pada umumnya dan tindak kajian khususnya, bertujuan untuk menyingkap fakta-fakta yang menikmati tataran tertentu dari tataran-tataran eksistensi di luar horizon subyek atau pengkaji. Apabila horizon pengkaji membatasi sudut pandanginya, maka data-data teks tidak berposisi sebagai penerima pasif terhadap orientasi-orientasi subyek. Ini berarti bahwa pengkajian dan aktivitas intelektual yang benar pada umumnya, didasarkan pada dialektika yang subur dan kreatif antara subyek dan objek. Hubungan ini menghasilkan interpretasi, baik pada level pengkajian teks maupun fenomena. Kebalikan dari itu, pengkajian 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 subjektifitas oportunistik mengabaikan sudut pertama dari dua sudut yang sebelumnya telah kita singgung, yaitu sudut konteks objektif-historis dari teks. Dari sini kecenderungan tersebut gagal di dalam menyingkap makna teks. Sementara, kecenderungan positivistik-formalistik mengklaim mampu mencapai makna dan menyingkap kebenaran, padahal sesungguhnya yang dicapai sebenarnya hanya apa yang dikehendakinya sejak awal. Oleh karena itu, kita menyebut kedua kecenderungan tersebut dengan sebutan kajian tendensius (*al-qirâ'ah al-mughbridah*) untuk membedakan dari kajian terikat (*al-qirâ'ah al-barî'ah*),²⁹ yang didasarkan pada dialektika hubungan antara subjek dan objek.

Dua sudut pandang di atas, yakni historis-linguistik dan sosial-budaya untuk berinteraksi dengan teks dan memberikan interpretasi terhadapnya tidak terpisahkan, meskipun pemisahan antara keduanya merupakan keharusan dari sudut metodologis. Keharusan-keharusan

²⁸ Ibid., 143.

²⁹ Ibid., 143.

metodologis pulalah yang membenarkan pemisahan antara makna (*dalâlah*) dengan signifikansi (*maghẓâ*) di dalam menginterpretasi teks. Sebenarnya keduanya merupakan dua sisi mata uang. Hal itu karena signifikansi tidak terlepas dari sentuhan makna (*dalâlah*), sebagaimana signifikansi berorientasi pada dimensi makna (*dalâlah*). Apabila tercapainya signifikansi mencerminkan “tujuan” dan “sasaran” dari kajian 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 sampel (*tafsîrah*) dalam pengertian sebagaimana yang telah dijelaskan di atas, maka kedua dimensi interpretasi, yaitu makna dan signifikansi, selaras dengan dua makna bahasa dari istilah *ta'wîl* sebagaimana yang telah ditunjukkan. Penyingkapan makna mencerminkan kembali ke asal, sementara sampai pada signifikansi mencerminkan tujuan dan sasaran dari tindak kajian. Kedua makna tersebut bertemu pada dua level (bahasa dan istilah) melalui makna dari bentuk morfologis “*taf'îl*” istilah tersebut. Bentuk ini menunjuk pada peristiwa yang terjadi berulang-ulang. Ini berarti bahwa *ta'wîl* merupakan gerak bolak-balik antara dua dimensi “asal” dan “tujuan”, atau antara “makna” dan “signifikansi” seperti gerak bandul. Gerak tersebut bukan gerak satu arah. Gerak ini merupakan gerak yang berawal dari realitas/signifikansi untuk menyingkap 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 kajian akan semakin menjauh dari horizon interpretasi dan terperangkap ke dalam jurang ideologisasi.³⁰ Dengan kata lain, kajian akan bergeser dari kajian yang legal, meskipun tidak bebas, ke kajian tendensius. Di sini perlu ditegaskan bahwa signifikansi yang merupakan titik awal dalam kajian bersifat hipotesis-embrional yang dapat diubah, ditolak, atau dipoisitkan sesuai dengan makna yang dihasilkan oleh kajian. Signifikansi yang mapan dan sudah ditetapkan sebelumnya secara pasti dan beku, hanya akan menjadi hambatan dalam perjalanan menuju kajian yang produktif, yaitu kajian yang mengikuti proses, bahkan proses-proses

³⁰ Ibid., 144.

awal penyingkapan, yang dari sini muncul signifikansi hipotesis-embryonal yang disinggung di atas.

Kesimpulan

Dalam konsep hermeneutika ada tiga wilayah yang menjadi titik sentral pengembangan makna sebuah teks, yaitu *author*, *text*, dan *reader*. Dalam konteks al-Qur'an, pemahaman sebuah teks berpusat pada Allah sebagai *author*, di mana hanya Allah yang tahu persis makna yang terkandung dalam al-Qur'an. Pemahaman kedua yang berpusat pada teks, yaitu makna teks berada di teks itu sendiri. Pemahaman ketiga yang berpusat pada pembaca, artinya pembaca memiliki otoritas untuk memahami dan memproduksi makna sesuai horizon pengetahuannya. Melihat peta pemikiran Abû Zayd, ia lebih condong pada teori pemahaman kedua dan ketiga, meskipun teori ketiga lebih menonjol.

Apapun hasilnya, Abû Zayd telah memberikan sumbangan pemikiran yang sangat berarti dalam studi al-Qur'an sehingga pemikiran-pemikirannya memberi nuansa lain yang lebih berbobot, meskipun tidak mudah menembus benteng kemapanan pemahaman beragama yang dibungkus atas nama Islam. Pengaruh paling nyata pemikiran Abû Zayd adalah pada level pertarungan epistemologi dalam mengkaji dan menafsirkan al-Qur'an, yang selama ini kurang banyak disentuh oleh mufasir klasik. Sambutan atas kedewasaan berfikir sekaligus keberanian untuk keluar dari tradisi pemahaman teks memberi dampak yang cukup berarti bagi pengembangan dan pengayaan berfikir, yang sebenarnya dinantikan oleh generasi yang gandrung terhadap perubahan sikap keberagaman. Pengaruh ini sekaligus memberikan bobot akademik yang besar pula terhadap kontribusinya dalam memecah kebuntuan berfikir umat Islam yang selalu melihat ke belakang (*inworld looking*) dengan pengultusan yang membabi-buta terhadap tradisi masa lalu, sementara tidak pernah melihat ke depan (*outworld looking*), untuk apa di balik keagungan dan pengultusan terhadap tradisi tersebut.

Daftar Rujukan

Abû Zayd, Naşr Hâmid. *Naqd al-Khiţâb al-Dînî*. Kairo: Shinâ li al-Naşhr, 1994.

- _____. *Menalar Firman Tuhan: Wacana Majas dalam al-Qur'an Menurut Mu'tazilah*, terj. Abdurrahman Kasdi dan Hamka Hasan. Bandung: Mizan, 2003.
- _____. *Imam Syafi'i: Moderatisme, Eklektisisme, Arabisme*, terj. Khairon Nahdliyyin. Yogyakarta: LkiS, 1997.
- _____. *Teks Otoritas Kebenaran*, terj. Sunarwoto. Yogyakarta: LkiS, 2000.
- Eriyanto. *Analisis Wacana*. Yogyakarta: LkiS, 2001.
- Departemen Agama RI. *Al-Qur'an dan Terjemahannya*. Semarang: Toha Putra, 2000.