

Korelasi Pemikiran Nashr Hamid Abu Zaid Dalam *Mafhum al-Nashsh* Dengan Ideologi Mu'tazilah

Muhamad Saleh Sofyan
UIN Mataram
salehsofyanm@gmail.com

ABSTRAK

Nashr Hamid Abu Zaid merupakan tokoh pembaharu yang kontroversial. Pemikirannya telah menginspirasi banyak ilmuwan muslim dalam kajian-kajian keislaman. Di sisi lain, lantaran pemikirannya yang dianggap radikal, pada tahun 1995 Pengadilan Mesir menghukumi Nashr Hamid sebagai kafir. Oleh karena sifatnya yang kontroversial inilah penulis tertarik untuk mengkaji pemikiran Nashr Hamid dari berbagai perspektif. Dalam kajian ini penulis akan mengulas korelasi pemikiran Nashr Hamid dalam karyanya *Mafhum al-Nashsh* dengan ideologi Mu'tazilah. Penulis mengambil beberapa tema dalam karya *Mafhum al-Nashsh* guna mendapatkan gambaran kerangka pemikiran Nashr Hamid. Selanjutnya hasil bacaan tersebut penulis korelasikan dengan *framework* pemikiran Mu'tazilah.

Keywords; *Pemikiran Islam, Nashr Hamid Abu Zaid, Mafhum al-Nashsh, Mu'tazilah*

PENDAHULUAN

Dalam perkembangan pemikiran Islam, Nashr Hamid Abu Zayd adalah salah satu nama yang penting. Pemikirannya telah mengundang perdebatan di dunia Islam sejak tahun 1970-an. Di satu sisi, banyak kalangan mengapresiasi karya-karyanya yang mempromosikan pencerahan dalam studi Islam. Namun di sisi lain, karya-karyanya dinilai sebagai penghujat Islam dan mengindikasikan kemurtadan. Ia dikafirkan kaum konservatif dan pengadilan Mesir (tahun 1995) karena pemikirannya dituduh menyeleweng. Konsekuensinya, Nashr dipisahkan paksa dengan dengan Dr. Ibtihal Yunis, istri yang juga seorang Profesor bahasa Prancis dan Sastra Perbandingan di Universitas Kairo. Bahkan, sebuah organisasi islamis paling radikal di Mesir, *al-Jihad*, menyerukan agar ia dihukum bunuh karena menurut mereka, hukum Islam mewajibkan hukum mati bagi orang yang telah murtad.¹

¹ Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Qur'an: Teori Hermeneutika Nashr Abu Zayd*, (Bandung: Mizan, 2003) 1-2

Hamka Hasan mengungkapkan dalam pengantar terjemahannya bahwa kebanyakan orang liberal tidak akan percaya dengan latar belakang Nashr yang dalam usia delapan tahun telah menghafal al-Qur'an. Dengan mengetahui pemikiran sedemikian reformatif, mereka tersentak mengetahui Nashr yang telah menghafal al-Qur'an sejak usia delapan tahun. Hal ini, menurut Hasan, dikarenakan wacana tentang Abu Zaid—bahkan seluruh tokoh kontemporer lain—adalah wacana yang masih menyimpan “misteri” di kalangan pengkaji tokoh-tokoh pembaru. Hamka melihat, sikap tersebut mencuat akibat pengetahuan dari kajian orang lain yang tidak tuntas sehingga pengetahuan yang didapatkan terkesan tidak sempurna.²

Oleh karena itu, menurut penulis, penting untuk mengkaji pemikiran Nashr Hamid dari banyak perspektif. Dalam kajian ini penulis akan mengulas korelasi pemikiran Nashr Hamid dalam karyanya *Mafhum al-Nashsh* dengan ideologi Mu'tazilah. Sebagian besar tulisan tentang Abu Zaid yang ada setidaknya sampai 1999, mengkaji apa yang disebut “Kasus Abu Zaid” (*Qadhiyah Abu Zayd*). Kasus Abu Zaid telah dikaji dari berbagai perspektif, di antaranya—menurut diinventarisir oleh Nur Ichwan—adalah perspektif hukum seperti kajian yang dilakukan oleh Kilian Balz (1996, 1997), Baudounin Dupret (1996), Goerge N. Sfeir (1998), Muhammad Salim Al-Awwa (1998) dan Ole Reinert Omvik; dan dikaji dari wacana politik dan keagamaan, seperti yang dilakukan oleh Navid Kermani (1994), Stefan Wild (1995), Muhammad Mahmoud (1995) Mona Abaza (1995) dan Anette Heilmann (1995, 1996).³

PEMBAHASAN

Mengenal Nashr Hamid Abu Zaid

Nashr Hamid Rizk Abu Zaid dilahirkan di Desa Qahafah dekat kota Thantha Mesir pada 10 Juli 1943 dan hidup dalam sebuah keluarga yang religius. Ayahnya adalah seorang aktivis Ikhwan al-Muslimin dan pernah dipenjara menyusul dieksekusinya Sayyid Quthb. Sebagaimana umumnya anak-anak Mesir, dia mulai belajar dan menulis kemudian menghafal al-Qur'an di *Kuttab* ketika dia berusia empat tahun. Dan karena kecerdasannya, dia telah menghafal keseluruhan Al-Qur'an pada usia delapan tahun, sehingga dia dipanggil “Syaiikh Nashr” oleh anak-anak di desanya. Ketika Ikhwan al-

² Ibid., 9

³ Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Qur'an: Teori Hermeneutika Nashr Abu Zayd*, (Bandung: Mizan, 2003) 1-2

Muslimin menjadi sebuah gerakan yang kuat, dan memiliki cabang hampir di setiap desa, dia iku bergabung dengan aliran ini pada 1954, di usia sebelas tahun.

Meski sebenarnya tidak diperkenankan karena usianya yang masih belia, Nashr tetap berkeinginan dan merajuk kepada ketua cabang di desanya untuk memasukkannya dalam gerakan yang dipimpin oleh Sayyid Quthb ini. Dan karena namanya tercantum dalam daftar nama anggota itulah, Nashr sempat dijebloskan ke penjara selama satu hari dan dilepaskan karena masih di bawah umur. Nashr tertarik pada pemikiran Sayyid Quthb dalam bukunya *al-Islam wa al-'Adalah al-Ijtima'iyah* (Islam dan Keadilan Sosial), khususnya penekanannya pada keadilan manusiawi dalam penafsiran Islam.⁴

Nashr menempuh pendidikan Madrasah Ibtidaiyah di kampung halaman pada tahun 1951. Kemudian, ia melanjutkan pendidikan di Sekolah Teknologi di distrik Kafru Zayyad, propinsi Gharbiyah. Sejak muda, ia sangat tertarik dengan kajian bahasa dan filsafat. Nashr bahkan fokus pada perangkat metodologi analisa wacana dan dinamika teori teks dalam semiotika. Tak heran, untuk memperkuat minatnya itu, ia masuk ke Fakultas Sastra Universitas Kairo, dan kemudian mengabdikan di sana. Ia menyelesaikan S1 pada tahun 1972 pada Studi Bahasa Arab (*Arabic Studies*).

Pada 1975, Nashr mendapatkan beasiswa Ford foundation untuk melakukan studi selama dua tahun pada American University di Kairo. Dua tahun kemudian dia meraih gelar MA dari jurusan Bahasa dan Sastra Arab Universitas Kairo dengan tesis yang berjudul *Al-Ittijah al-Aqli fi al-Tafsir: Dirasah fi Qadhiyyat al-Majaz fi al-Qur'an 'inda Mu'tazilah* (Rasionalisme dalam Tafsir: Sebuah studi tentang Problem Metafor menurut Mu'tazilah) dan dipublikasikan pada tahun 1982. Dalam tesis MA-nya ini, dia mengkaji teori metafor (*majaz*) Mu'tazilah yang dipergunakan dalam studi dan interpretasi teks al-Qur'an. Dia mengakui bahwa pemikiran Arab-Islam, bagaimanapun rasionalnya, selalu mendasarkan dirinya atas teks al-Qur'an sebagai sumber legitimasinya. Dalam konteks metafor, konsep *muhkamat* (ayat-ayat yang jelas) dan *mutasyabihat* (ayat-ayat ambigu) adalah problem yang paling polemis. Apa yang dianggap *Muhkam* oleh suatu mazhab tertentu, bisa jadi dianggap *Mutasyabihat* dalam pandangan Mu'tazilah, dan demikian sebaliknya. Al-Qur'an telah menjadi salah satu alat yang dipergunakan dalam perjuangan intelektual, sosial, sosial dan politik.

Menurut penulis, pergulatan Nashr Hamid dengan kajian-kajian tentang Mu'tazilah, memberi pengaruh pada model pemikiran tersendiri bagi Nashr,

⁴ Ibid., 1-2

khususnya kajian untuk gelar MA-nya ini. Sedikit banyak pengaruh ideologi Mu'tazilah mempengaruhi pemikiran-pemikiran setelahnya. Selaras dengan ini, Nur Ichwan mengakui bahwa *Ma'fhum al-Nashsh* merupakan respons intelektual Nashr terhadap interpretasi pragmatis dan ideologis atas al-Qur'an yang dia jumpai selama melakukan kajian atas pemikiran Mu'tazilah, wacana Sufi, dan wacana religio-politik sejak tahun 1950-an – terinspirasi oleh ideologi Mu'tazilah.

Nashr melanjutkan studi S3-nya di Universitas Pennsylvania, Philadelphia. Nashr menyelesaikan disertasi pada tahun 1980/1981 dalam konsentrasi *Islamic Studies* dan Bahasa Arab.⁵

Nashr Hamid menulis disertasi berjudul *Falsafat al-Ta'wil: Dirasah fi Ta'wil al-Qur'an 'inda Muhy al-Din ibnu 'Arabi* (Filsafat Takwil: Studi Hermeneutika al-Qur'an Muhy al-Din ibnu 'Arabi) yang dipublikasikan pada 1983. Dalam disertasi ini, dia berargumen bahwa penggunaan al-Qur'an untuk kepentingan tertentu bukan hanya dijumpai dalam mazhab rasionalis Mu'tazilah, sebagai ditunjukkan dalam studi MA-nya, namun juga dalam wacana sufi, khususnya dalam karya Ibnu 'Arabi (w. 638/1279), seorang sufi besar Andalusia. Ibnu 'Arabi menggambarkan Islam sebagai 'agama cinta yang sempurna' dan dia ingin meyakinkan bahwa Islam juga sebuah 'agama iman yang terbuka' yang mencakupi iman-iman lain: Kristianitas, Judaisme dan agama-agama lainnya.

Memang sulit disangkal bahwa Nash Hamid memiliki keluasan wawasan dan kecerdasan, dan keberanian dalam menggugat pemikiran-pemikiran Islam yang dianggap telah mapan, dan dia kemudian mengusulkan pembaruan pembaruan. Dalam salah satu acuannya, sebagaimana dikutip Hamka Hasan dalam pengantar terjemahannya, bahwa dirinya (Nashr Hamid) telah revolusi pemikiran pada usia yang masih relatif muda. Dia sangat tertarik membaca hal-hal yang bertentangan dengan pelajarannya di sekolah. Pada masa remaja, dia lebih suka membaca karya-karya sastra Prancis yang banyak diterjemahkan oleh Mustafa Luthfi al-Manfalut, sejarah oleh Goerge Zaidan, Yusuf al-Siba'i, Najib Mahfudz, Ibrahim Naji, Ali Mahmud Thaha, Jibril Khalil Jibril, Abu al-Qasim al-Syaba, al-Barudi, Syauqi, Hafidz, Salah 'Abdu al-Shabur, dan Ahmad 'Abd Mu'ti Hijazi. Semua nama yang mencerahkan pemikiran Nashr Hamid sebagai kalangan yang bergelut di bidang sastra. Oleh karena itu, menurut Hamka, Nashr menganggap bahwa sastra dapat menjadi gerbang pertama yang mampu mencerahkan pemikiran manusia.

⁵ Ibid., 204

Ideologi Mu'tazilah: Mazhab Rasionalis

Sejarawan Barat mengidentifikasi Mu'tazilah sebagai rasionalis dan teolog heterodox (murtad). Beberapa dan heresiografer Muslim menjustifikasi para *mutakallimun* Mu'tazilah lebih keras lagi. Dua di antara doktrin kontroversial Mu'tazilah yang mempengaruhi pandangan mereka ini adalah (1) bahwa al-Qur'an diciptakan dan (2) manusia memiliki kebebasan dan kuasa untuk berbuat (*qadar*).⁶

Dimasukkannya Mu'tazilah sebagai aliran rasionalis ditegaskan oleh banyak tokoh dan cendekiawan Muslim. Harun Nasution, ketika mendeskripsikan pemikiran Muhammad Abduh, menggolangkannya dalam pemikiran Mu'tazilah yang rasionalis, sangat menjunjung tinggi peran akal. Bagi Mu'tazilah—selaras dengan pendapat Muhammad Abduh—akal adalah suatu daya yang hanya dimiliki manusia, dan oleh karena itu, dialah yang menjadi pembeda antara manusia dengan makhluk lain. Akal adalah tonggak kehidupan manusia dan dasar kelanjutan wujudnya.⁷

Islam adalah agama yang rasional, agama yang sejalan dengan akal, bahkan agama yang didasarkan pada akal. Dalam Islamlah agama dan akal, untuk pertama kalinya, menjalin hubungan persaudaraan. Akal menjadi tulang punggung agama yang kuat, sementara wahyu menjadi sendinya yang primer. Antara akal dan wahyu tidak boleh ada pertentangan. Jika wahyu membawa sesuatu yang pada lahiriahnya terlihat bertentangan dengan akal, maka wajib bagi akal untuk meyakini bahwa apa yang dimaksudkan bukanlah arti harfiah: akal kemudian mempunyai kebebasan memberi interpretasi kepada wahyu atau menyerahkan maksud sebenarnya wahyu tersebut kepada Allah.

Dalam kerangka yang lebih luas ketika menilai aliran-aliran dalam Islam dengan peran akal dan wahyu sebagai indikator, Harun Nasution memasukkan Mu'tazilah sebagai aliran yang memberi kekuatan tinggi pada akal. Sementara Asy'ariyah masuk dalam kategori aliran yang memberikan porsi rendah pada akal.

Menurut penulis, klasifikasi Harun Nasution di atas, tidak dengan asumsi bahwa filsafat rasionalitas Mu'tazilah sepenuhnya melepaskan diri dari teks. Namun, peran lebih yang diberikan kepada akal untuk memaknai teks yang ada.

⁶Martin C., Richard, *Post Mu'tazilah: Geneologi, Konflik, Rasionalisme, dan Tradisionalisme Islam*, (Terjemahan, Yogyakarta: IRCiSoD, 2002) 35

⁷Harun Nasution, *Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Mu'tazilah*, (Jakarta: UI-Press, , 1987) 46

Antara Mu'tazilah dan Nashr Hamid Abu Zaid

Idiologi Mu'tazilah yang memberi peran besar pada akal ini juga diamini oleh Nashr Hamid. Menurutnya, pengagungan Mu'tazilah atas peran akal tidak hanya terpengaruh oleh pemikiran asing, tetapi juga dipengaruhi oleh wahyu dan nalar manusia sendiri. Hal ini karena kehendak manusia untuk berbuat berusaha dan bertanggung jawab atas perbuatannya mengandung pengakuan eksistensi daya-istimewa yang tersimpan dalam dirinya. kemampuan manusia untuk memilih di antara beberapa kemungkinan aktivitas merupakan potensi yang mendasari tanggung jawab setiap usahanya. Al-Qur'an sendiri, menurut Mu'tazilah menempatkan akal dalam posisi yang tinggi dan menjadikannya sebagai sarana pertanggungjawaban manusia, serta mencela orang-orang yang tidak mau berfikir dan tidak mendalami pengetahuan.⁸

Pemahaman ini berimplikasi pada mana yang lebih utama antara akal dan Syari'ah. Mu'tazilah dalam hal ini lebih meninggikan akal melebihi syari'ah. Mu'tazilah, seperti yang diungkapkan Harun Nasution di atas, menjadikan alasan-alasan syari'at sebagai sesuatu yang mengikuti alasan-alasan penalaran, sekaligus sebagai ekspresi tolok ukur keberhasilan kinerja akal. Dengan kata lain, Mu'tazilah menjadikan alasan-alasan nalar sebagai sesuatu yang mendasar (pangkal), sedangkan alasan-alasan syari'at adalah bagian (cabang) darinya.

Hal ini diperjelas oleh pernyataan Al-Qadhi 'Abd Al-Jabbar, sebagaimana diuraikan Nashr dalam karyanya yang diterjemahkan ke dalam Bahasa Indonesia menjadi *Menalar Firman Tuhan: Wacana Majaz dalam Al-Qur'an menurut Mu'tazilah*, bahwa pernyataan-pernyataan syari'at tidak dapat dinilai sebagai petunjuk (dalil) terhadap persoalan-persoalan rasional (*'aqliyat*), baik berkenaan dengan tauhid maupun keadilan Tuhan. Pasalnya, keabsahan ilmu sebagai sebuah petunjuk (dalil) memerlukan sesuatu yang mendahuluinya. sekiranya pernyataan-pernyataan syari'at dapat berfungsi sebagai dalil terhadap ilmu pengetahuan tersebut, berarti ia telah berfungsi sebagai penunjuk terhadap yang mendasar (asal). Padahal sudah seharusnya suatu yang bersifat cabang tidak menjadi penunjuk bagi sesuatu yang bersifat mendasar.⁹

Sebagaimana yang ditegaskan oleh Harun di atas, Nashr Hamid juga menegaskan bahwa beberapa hal inilah yang menjadi perbedaan mendasar antara Mu'tazilah dengan Asy'ariyah (dalam hal ini): terletak pada persoalan peranan akal, apakah ia

⁸Abu Zaid, Nashr Hamid, *Menalar Firman Tuhan: Wacana Majas Al-Qur'an Menurut Mu'tazilah*, (Terjemahan, Bandung: Mizan, 2003) 70

⁹ Ibid., 90

lebih dahulu daripada syari'at (aturan Tuhan) ataukah akal mengikuti ketetapan syari'at. Sedangkan menurut Asy'ariyah, bahwa syari'ah mendahului akal.¹⁰

Penulis merasa tidak perlu menegaskan korelasi idiologi Mu'tazilah yang satu ini dengan konsep pemikiran Nashr Hamid Abu Zaid. Sebagai tokoh reformis yang kontroversial ia jelas sangat menjunjung tinggi peranan akal. Bahkan baginya, studi sastra atas teks al-Qur'an yang merupakan satu-satunya cara untuk memahami dan menginterpretasikan al-Qur'an secara objektif, berlandaskan pada peran penting akal.

Wilayah lain yang mencari-khasi Mu'tazilah dengan aliran lain (Asy'ariyah) menurut Nashr Hamid adalah hubungan antara nama (*al-ism*) dan objeknya (*al-musamma*). Di antara simpulan paradigma Asy'ariyah yang menyamakan makna internal teks (*al-ma'na an-nafsi*) dan ucapan (*kalam*) adalah pandangan mereka yang tidak membedakan antara nama dan objeknya. Nama suatu benda adalah benda itu sendiri, sedangkan nama yang menunjukkan keberadaan benda itu adalah sebatas metafora. Dengan kata lain, mereka tidak membedakan antara nama dengan objeknya, sebagaimana mereka tidak membedakan kalam dengan makna yang tersimpan dalam benak.¹¹

Asy'ariyah, dalam mempertahankan argumen ini, memilih 'diam', sedangkan Mu'tazilah memberikan argumen panjang lebar. Bagi kalangan Mu'tazilah, pemisahan antara makna internal teks dan ucapan merupakan dasar untuk memisahkan nama dan objeknya. Mereka menganggap bahwa nama berfungsi sebagai penunjuk (*isyarah*) terhadap benda itu sendiri. Perbedaan ini berkuat pada interpretasi ayat tentang pengajaran Allah kepada Adam tentang nama.¹²

Lebih jauh Nashr mengutip Menurut Al-Thabari, yang dalam identifikasi Nashr, lebih condong kepada Mu'tazilah, jika ucapan salam adalah salam itu sendiri, maka dapat dibenarkan jika saya mengatakan, "saya melihat nama Zaid" atau "saya memakan nama makanan". Sedangkan dalam salah satu statemennya, Al-Qadhi 'Abd Al-Jabbar menegaskan bahwa:

"Tidak benar jika Allah mengajarkan nama-nama kepada Adam (*mukallaf*), karena untuk dapat memahami semua nama, harus melalui proses peletakan atau kesepahaman makna (*muwadhabah*). Selama tidak dihului oleh proses *muwadhabah*,

¹⁰ Ibid., 90

¹¹ Ibid., 126

¹² Ibid., 31

maka tidak dibenarkan Allah mengajarkannya bersamaan dengan taklif. Hal ini disebabkan pengajaran nama-nama tersebut menghendaki kesertaan makna-maknanya. Orang yang mengetahui Allah melalui penalaran, tidak dengan sendirinya mengetahui maksud-maksud Allah.”¹³

Selanjutnya, jika dikatakan bahwa fungsi penamaan atau bahasa adalah untuk mengungkapkan makna dalam hati atau untuk menyampaikan informasi serta gagasan, dengan sendirinya kondisi dan maksud pembicara tidak bisa dikesampingkan saat kita mencoba memahami maksud pembicaranya. Oleh karena itu, memahami maksud si pembicara merupakan keharusan sehingga satu pembicaraan dapat memberikan manfaat atau dapat dipahami.¹⁴

Mengapa suatu pembicaraan tidak cukup sebagai petunjuk jika hanya melalui *muwadha'ah* semata? Persoalannya, meskipun suatu pembicaraan memungkinkan untuk dipahami berdasarkan *muwadha'ah* yang ada, ia tidak dapat dipisahkan dari maksud si pembicara ketika dia menghendaki ucapannya dapat dimengerti sepenuhnya. Artinya, kondisi dan maksud si pembicara memiliki peran menentukan bagi pendengar untuk dapat mengerti maksud dari pembicaraannya dan pembicaraan tersebut dapat dijadikan sebagai petunjuk. (Nashr Hamid, 2003: 132)¹⁵

Dari kerangka semacam ini, kita dapat memahami pandangan Mu'tazilah yang mengharuskan pemahaman terhadap maksud si pembicara sebelum menjadikannya sebagai petunjuk. Dalam konteks Al-Qur'an, si Pembicara adalah Allah yang berfirman melalui teks-teks syari'at. Untuk memahami maksud si Pembicara (Allah), kita harus memahami sifat-sifat perbuatan-Nya yang mencakup apa yang boleh dan apa yang tidak boleh bagi Allah. pengetahuan tentang ini bersifat rasional dan mendahului pengetahuan syari'at. Dengan demikian, mengetahui "maksud" harus ada sebelum mengetahui pesan-pesan syari'at.

Berbeda dengan Mu'tazilah, Asy'ariyah hanya mengharuskan *muwadha'ah* sebagai syarat kalam tanpa syarat yang lain: keharusan memahami maksud si pembicara. Pasalnya, untuk memahami maksud si pembicara, menurut mereka, haruslah melalui kalam itu sendiri. karena itulah, Asy'ariyah tidak membedakan antara kalam dengan

¹³Abu Zaid, Nashr Hamid, *Menalar Firman Tuhan: Wacana Majas Al-Qur'an Menurut Mu'tazilah*, Terjemahan, Bandung: Mizan, 2003) 128

¹⁴ Ibid., 131

¹⁵ Ibid., 132

makna-internal teks (*al-ma'na al-nafsi*). Mereka memandang kedua hal tersebut sebagai sesuatu yang sama-sama qadim (tak bermula) dan melekat pada Zat Allah.¹⁶

Nashr Hamid Abu Zaid dan Hermeneutika Al-Qur'an

Nashr Hamid Abu Zaid mencoba mengkaji teks al-Qur'an dalam sinaran linguistik dan kritik sastra modern. Hermeneutika al-Qur'an dan kritik al-Qur'an bertemu atas pendekatan atas teks al-Qur'an. Menurutnya, studi al-Qur'an adalah sebuah bidang keilmuan interdisipliner, perkembangan yang dibimbing oleh kemajuan yang dipacu oleh ilmu-ilmu sosial dan humanis, khususnya dalam bidang linguistik, semiotika dan hermeneutika. Nashr yakin bahwa studi sastra atas teks al-Qur'an merupakan sapenulis tu-satunya cara untuk memahami dan menginterpretasikan al-Qur'an secara 'objektif'. Bahkan ia percaya bahwa pendekatan ini akan menjadi pendekatan masa depan dalam bidang studi al-Qur'an.¹⁷

Bagi Nashr, keberadaan teks tidak bisa dipisahkan dari hubungan dialektis dan kompleks antara realitas budaya yang melingkupinya. Teks baginya merupakan produk budaya. Dalam konteks Al-Qur'an, teks terbentuk dalam realitas dan budaya dalam rentang waktu lebih dari dua puluh tahun. adapun keyakinan terhadap sumber ilahiyah teks, dan berarti adanya eksistensi yang mendahului wujud kongkritnya dalam realitas dan wujudnya menjadi mungkin, tidak bertentangan melalui analisis teks melalui pemahaman atas budaya yang terkait dengannya. Dengan ungkapan lain, ketika mewahyukan al-Qur'an kepada Rasulullah SAW, Allah SWT memilih sistem bahasa tertentu sesuai dengan penerima pertamanya. pemilihan bahasa ini tidak berangkat dari ruang kosong. Sebab bahasa adalah perangkat sosial yang paling penting dalam menangkap dan mengorganisasi dunia. Atas dasar ini, tidaklah mungkin berbicara tentang bahasa terpisah dari budaya dan realitas, dan karena itu pula tidak mungkin berbicara tentang teks terpisah dari budaya dan realitas selama teks berada dalam kerangka budaya sistem bahasa.¹⁸ Bagi Nashr, sifat keilahian, tidak menafikan realitas kandungannya, dan karena itu pula, tidak menafikan keterkaitannya dengan budaya manusia.

¹⁶ Ibid., 133

¹⁷ Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Qur'an: Teori Hermeneutika Nashr Abu Zayd*, (Bandung: Mizan, 2003) 44

¹⁸ Nashr Hamid, *Maḥmūm Al-Nashsh*, Abu Zaid, : *Dirasahfii 'Ulumi al-Qur'an*, (Bairut: Al-Markaz al_Tsaqafi al-'Arabi, 2000) 24

Lebih Jauh, Nashr menguraikan pendapatnya dalam pendahuluan *Mafhum Al-Nashsh*, bahwa Al-Qur'an melukiskan dirinya sebagai *risalah* (pesan), dan *risalah* merefresentasikan hubungan komunikasi antara pengirim dan penerima melalui *code*, atau sistem bahasa. Oleh karena pengirim dalam konteks Al-Qur'an tidak mungkin dijadikan objek kajian ilmiah, maka menurut Nashr, wajar apabila pintu masuk yang ilmiah bagi kajian teks Al-Qur'an adalah realitas dan budaya: realitas yang mengatur gerak manusia sebagai sasaran teks, dan mengatur penerima pertama teks, yaitu Rasul, dan budaya yang menjelma dalam bahasa. Dalam pengertian ini, menempatkan budaya dan realitas sebagai titik awal dalam kajian teks, berarti kajian ini diawali dengan kajian-kajian empiris. Dari analisis terhadap fakta-fakta tersebut, diharapkan kita sampai pada pemahaman ilmiah terhadap fenomena teks. Bahwa teks merupakan produk budaya, dalam konteks ini, bersifat aksiomatis, tidak perlu dibuktikan.¹⁹

Bahasa, bagi Nashr Hamid, merupakan sistem tanda yang menghadirkan kembali dunia secara simbolik. Bahasa merupakan media untuk transformasi dunia materi dan ide-ide abstrak menjadi simbol. Teks-teks bahasa sebenarnya sarana untuk menggambarkan dan mengungkapkan realitas dengan cara tertentu. Selain itu, bahasa juga berfungsi komunikatif yang mengasumsikan adanya hubungan antara pembicara dan sasaran bicara, dan antara pengirim dan penerima. Apabila fungsi komunikatif dan informatif tidak terlepas dari watak simboliknya, maka, menurut Nashr, fungsi teks dalam kebudayaan – yaitu fungsi informatif teks sebagai *risalah* (pesan) – tidak terpisah dari sistem bahasa yang terkait dengannya. Oleh karena itu, fungsi teks tidak terpisahkan dari wilayah dan realitas.²⁰

Pandangan di atas sangat berkorelasi dengan pandangan Mu'tazilah tentang bahasa. Mu'tazilah beragumen bahwa bahasa adalah konvensi manusia, karena ia merefleksikan konvensi sosial tentang hubungan antara suara suatu kata dengan maknanya. Bahasa tidaklah merujuk secara langsung kepada realitas aktual; namun realitas dipahami, dikonseptualisasi, dan disimbolisasi melalui suatu sistem suara. Hubungan antara penanda dan petanda ditentukan murni oleh sebuah konvensi manusia. Dengan demikian, tidak ada yang ilahiyah dalam hubungan ini. Mu'tazilah berpendapat bahwa al-Qur'an diciptakan dan dengan demikian, tidak abadi. Al-Qur'an

¹⁹ Ibid., 24-25

²⁰ Ibid., 25

diciptakan dalam konteks tertentu dan pesan yang dikandungnya haruslah dipahami dalam sinaran konteks itu.²¹

Ini jelas berbeda dengan pandangan Asy'ariyah yang melihat bahasa adalah pemberian Tuhan kepada manusia, dan bukanlah temuan manusia. Hubungan antara penanda dan petanda ditentukan oleh Tuhan. hubungan ini bersifat ilahiyah. Dari sini kemudian disimpulkan bahwa kata-kata Allah tidaklah tercipta, namun merupakan salah satu sifat-Nya. Asy'ariyah meyakini bahwa al-Qur'an sebagai kata-kata Allah adalah abadi sebagaimana Allah sendiri, dan direkam dalam tablet terjaga (*Lauh al-Mahfudz*).²²

Memang, Nashr Hamid Abu Zaid dalam menyampaikan gagasannya--dalam karyanya *Maflum al-Nashsh* – selalu memulai diskusi tentang tekstualitas al-Qur'an dengan mengkaji perdebatan klasik antara Asy'ariyah dan Mu'tazilah terkait dengan kata-kata Allah. Isu ini berkaitan dengan diskusi asal usul bahasa dan ke-tak-terciptaan al-Qur'an.

Namun penulis melihat bahwa Nashr Hamid lebih condong pada pendapat Mu'tazilah. Bahkan ia sendiri menegaskan bahwa teori Mu'tazilah tentang asal-usul bahasa dan hubungannya dengan teks suci adalah teori yang paling rasional. Teori ini menekankan pada manusia sebagai tujuan teks dan sasaran pesan-pesannya. Jadi, kata-kata Ilahi menghormati dan mengikuti aturan dan norma bahasa manusia. Pendapat Mu'tazilah di atas, dianggap mampu menjembatani antara kata-kata ilahi dengan akal manusia.²³

Pandangan Asy'ariyah tentang ke-ilahiyah-an al-Qur'an di atas, memberi konsekuensi pada pandangan mereka yang menolak kata saj' dalam al-Qur'an. Pandangan inilah yang dikritik keras oleh Nashr Hamid ketika memaparkan tentang I'jaz dalam paparannya tentang I'jaz dalam *Maflum al-Nashsh*. Nashr menegaskan:

"إن محاولة القدماء سلب صفة السجع عن القرآن كانت تستهدف التفرقة بين الكلام الألهي والكلام الانساني. وهي تفرقة سعى الأشاعرة إلى تأصيلها والتأكيد عليها من منظور تصورهم للكلام بوصفه صفة من صفات الذات الالهية لا بوصفه فعلاً من افعاله كما تصور المعتزلة. ومن هذا التصور كان الحرص على

²¹Nashr Hamid, Abu Zaid, *Menalar Firman Tuhan: Wacana Majas Al-Qur'an Menurut Mu'tazilah*, Terjemahan, (Bandung: Mizan, 2003) 132-133

²² Nashr Hamid, *Maflum Al-Nashsh*, Abu Zaid, : *Dirasahfii 'Ulumi al-Qur'an*, (Bairut: Al-Markaz al_Tsaqafi al-'Arabi, 2000) 43

²³ Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Qur'an: Teori Hermeneutika Nashr Abu Zayd*, (Bandung: Mizan, 2003) 64

الفصل بين القرآن وغيره من النصوص, وإذا كان هذا الفصل التام قد أدى في النهاية الى تحويل النص إلى شيء مقدس في ذاته... "(نصر حامد, مفهوم النص, 2000:144)

Contoh lain yang menunjukkan korelasi pemikiran Nashr Hamid dengan idiologi Mu'tazilah terlihat pada pendapatnya mengenai sistem bahasa. Sama halnya dengan Mu'tazilah—sebagaimana yang telah penulis paparkan di atas—membedakan antara makna internal teks dan ucapan.

Sampai di sini, kita mendapat gambaran mengenai korelasi pemikiran Nashr hamid Abu Zaid, khususnya tentang Hermeneutika al-Qur'an dalam karyanya *Maḥmūm al-Nashsh*. Mulai dari peran lebih tinggi yang diberikan kepada akal, sampai pada hermeneutika al-Qur'an Nashr Hamid.

Penulis berasumsi bahwa karya *Maḥmūm al-Nashsh* banyak terinspirasi oleh kajian untuk memperoleh gelar MA-nya, *Al-Ittijah al-Aqli fi al-Tafsir: Dirasah fi Qadhiyyat al-Majaz fi al-Qur'an 'inda Mu'tazilah* (Rasionalisme dalam Tafsir: Sebuah studi tentang Problem Metafor menurut Mu'tazilah). Untuk membuktikan asumsi ini, tentunya membutuhkan kajian yang lebih dalam dan dari perspektif yang lebih ekstensif dan komprehensif.

Selain itu, melihat dari penulis juga berasumsi bahwa karya *Maḥmūm al-Nashsh* merupakan kritik terhadap Ulum al-Qur'an yang merupakan konsepsi ulama-ulama Asy'ariyah (yang dalam *maḥmūm al-Nashsh* disebut sebagai Ulama kuno), dan sebaliknya "pengagungan" untuk pemikiran ulama-ulama Mu'tazilah.

Dalam banyak tempat, Nashr Hamid memberikan kritik pedas pada ulama-ulama Asy'ariyah semacam Al-Baqillani, Al-Ghazali dan An-Nazzam. Sementara di sisi lain, memberikan sanjungan pada metode pemikiran ulama-ulama Mu'tazilah.

DAFTAR PUSTAKA

- Abu Zaid, Nashr Hamid, *Maḥmūm al-Nashsh: Dirasah fi 'Ulumi al-Qur'an*, Bairut: Al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi, 2000.
- Abu Zaid, Nashr Hamid, *Menalar Firman Tuhan: Wacana Majas Al-Qur'an Menurut Mu'tazilah*, Terjemahan, Bandung: Mizan, 2003.
- Abu Zaid, Nashr Hamid, *Tekstualitas Al-Qur'an: Kritik Terhadap Ulumul Qur'an*, Terjemahan, Yogyakarta: LKiS, 2002.

Ichwan, Moch. Nur, *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Qur'an: Teori Hermeneutika Nashr Abu Zayd*, Bandung: Mizan, 2003.

Martin C., Richard, *Post Mu'tazilah: Geneologi, Konflik, Rasionalisme, dan Tradisionalisme Islam*, Terjemahan, Yogyakarta: IRCiSoD, 2002.

Nasution, Harun, *Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Mu'tazilah*, Jakarta: UI-Press, 1987.

Sulthan, Munir, *I'jaz al-Qur'an: Baina al-Mu'tazilah wa al-Asy'ariyah*, Iskandariyah: Al-Ma'arif, 1986.