

PERUBAHAN KONSEP DAN FUNGSI TEKS AL QUR'AN
(Analisis Atas Pembacaan Naṣr Ḥāmid Abū Zaid
Terhadap Pemikiran Al-Gazālī)



S K R I P S I

Diajukan Kepada Fakultas Ushuluddin
Universitas Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta
Untuk Memperoleh Gelar Sarjana Strata Satu
Theologi Islam (S.Th.I)

Disusun oleh
Mei Aris Subagiyo
04531741

JURUSAN TAFSIR DAN HADIS
FAKULTAS USHULUDDIN
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA
2008

SURAT PERNYATAAN

Yang bertanda tangan di bawah ini saya :

Nama : MEI ARIS SUBAGIYO
NIM : 04531741
Fakultas : Ushuluddin
Jurusan/Prodi : Tafsir dan Hadis
Alamat Rumah : Dusun Rembes, Desa Nggresikharjo, 62391 Kec. Palang, Tuban
Telp/Hp : 081904217232
Alamat di Yogyakarta : Ponpes Al- Munawwir, Krapyak, Yogyakarta
Telp/Hp : -
Judul Skripsi : Perubahan Konsep dan Fungsi Teks al-Qur'an (Analisis atas
Pembacaan Nasr Hamid Abu Zaid terhadap Pemikiran Al-Gazali)

Menyatakan dengan sesungguhnya bahwa :

1. Skripsi yang saya ajukan benar *asli* karya ilmiah yang saya tulis sendiri.
2. Bilamana skripsi telah di munaqosyahkan dan diwajibkan revisi, maka saya bersedia dan sanggup merevisi dalam waktu 2 (dua) bulan terhitung dari tanggal munaqosyah. Jika ternyata lebih dari 2 (dua) bulan revisi skripsi belum terselesaikan maka saya bersedia dinyatakan gugur dan bersedia munaqosyah kembali dengan biaya sendiri.
3. Apabila dikemudian hari ternyata diketahui bahwa karya tersebut bukan karya ilmiah saya (plagiasi), maka saya bersedia menanggung sanksi dan dibatalkan gelar kesarjanaan saya.

Demikian pernyataan ini saya buat dengan sebenar-benarnya.

Yogyakarta,
Saya yang menyatakan,



6000
Mei Aris Subagiyo



SURAT PERSETUJUAN SKRIPSI/TUGAS AKHIR

Hal. :
Lamp. :-

Kepada Yth.
Dekan Fakultas Ushuluddin
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
Di Yogyakarta

Assalamu'alaikum Wr. Wb

Setelah membaca, meneliti, memberikan petunjuk dan mengoreksi serta mengadakan perbaikan seperlunya, maka kami selaku pembimbing I, berpendapat bahwa skripsi Saudara:

Nama : Mei Aris Subagiyo
N I M : 04531741
Judul : Perubahan Konsep dan Fungsi Teks al-Qur'an (Analisis atas Pembacaan Nasr Hamid Abu Zaid Terhadap Pemikiran al-Gazali).

Sudah dapat diajukan kembali kepada Fakultas Ushuluddin Jurusan/Program Studi Tafsir dan Hadis UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar Sarjana Strata Satu dalam Theologi Islam.

Dengan ini, kami berharap agar skripsi/tugas akhir Saudara tersebut di atas dapat segera dimunaqasyahkan. Atas perhatiannya, kami ucapkan terima kasih.

Wassalamu'alaikum Wr. Wb.

Yogyakarta, 05 Juli 2008

Pembimbing I


Dr. Sahiron Syamsuddin, MA.
NIP. 150266733



SURAT PERSETUJUAN SKRIPSI/TUGAS AKHIR

Hal. :
Lamp. :-

Kepada Yth.
Dekan Fakultas Ushuluddin
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
Di Yogyakarta

Assalamu'alaikum Wr. Wb

Setelah membaca, meneliti, memberikan petunjuk dan mengoreksi serta mengadakan perbaikan seperlunya, maka kami selaku pembimbing II berpendapat bahwa skripsi Saudara:

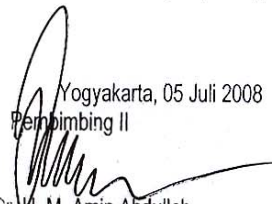
Nama : Mei Aris Subagiyo
NIM : 04531741
Judul : Perubahan Konsep dan Fungsi Teks al-Qur'an (Analisis atas Pembacaan Nasr Hamid Abu Zaid Terhadap Pemikiran al-Gazali).

Sudah dapat diajukan kembali kepada Fakultas Ushuluddin Jurusan/Program Studi Tafsir dan Hadis UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar Sarjana Strata Satu dalam Theologi Islam.

Dengan ini, kami mengharap agar skripsi/tugas akhir Saudara tersebut di atas dapat segera dimunaqasyahkan. Atas perhatiannya, kami ucapkan terima kasih.

Wassalamu'alaikum Wr. Wb.

Yogyakarta, 05 Juli 2008
Pembimbing II


Prof. Dr. A. M. Amin Abdullah
NIP. 150216071



PENGESAHAN SKRIPSI

Nomor: UIN.02/DU/PP.00.9/1229/2008

Skripsi/Tugas Akhir dengan judul : *Perubahan Konsep dan Fungsi Teks al-Qur'an (Analisis Atas Pembacaan Nasr Hamid Abu Zaid terhadap Pemikiran al-Gazali)*

Yang dipersiapkan dan disusun oleh :

Nama : Mei Aris Subagiyo
NIM : 04531741

Telah dimunaqosuhkan pada : Senin, tanggal: 21 Juli 2008
dengan nilai: 96, 67 / A

Dan dinyatakan telah diterima oleh Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga

PANITIA UJIAN MUNAQOSYAH

Ketua Sidang,

Dr. phil. Sahiron Syamsuddin, M. A.
NIP. 150 266 733

Penguji I,

Drs. Ahmad Baidowi, M. Si.
NIP. 150 282 516

Penguji II,

Dr. M. Alfath Suyadilaga, M. Ag.
NIP. 150 289 206

Yogyakarta, 15 Juli 2008

UIN Sunan Kalijaga

Fakultas Ushuluddin

DEKAN,



Dr. Sekar Ayu Aryani, M. Ag.
NIP. 150 232 692

MOTTO

أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ^ط
مَسَّتْهُمُ الْبَأْسَاءُ وَالضَّرَاءُ وَزُلْزِلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا مَعَهُ
مَتَى نَصْرُ اللَّهِ ۚ أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ ﴿٢١٤﴾

Apakah kamu mengira bahwa kamu akan masuk syurga, padahal belum datang kepadamu (cobaan) sebagaimana halnya orang-orang terdahulu sebelum kamu? mereka ditimpa oleh malapetaka dan kesengsaraan, serta digoncangkan (dengan bermacam-macam cobaan) sehingga berkatalah Rasul dan orang-orang yang beriman bersamanya: "Bilakah datangnya pertolongan Allah?" Ingatlah, Sesungguhnya pertolongan Allah itu amat dekat. (QS.Al-Baqarah [2]: 214).

*"Tidak sepatutnya bagi seorang yang berilmu diam saja karena ilmunya,
dan
Tidak seharusnya bagi orang bodoh diam saja dengan kebodohnya"*¹

¹ HR. Jabir , dalam Abū Ḥāmid al-Gazālī, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, Juz I, hlm. 10.

PERSEMBAHAN

Karya ini Ku persembahkan untuk:

K.H. Ahmad Mustofa
K.H. Muhyidin Wahid
K.H. Kholil Dahlan
K.H. A. Hanan Maksum
K.H. Basori Alwi
K.H. Abd. Hanan Maksum
K.H. R. Najib Abdul Qadir
Syaikh M.H Ainun Najib
Drs. Dawud Fuadi. M A.g
Drs. Moh. Fahmi Muqaddas. M. Hum
Prof. DR. Muhammad Khirzin. M. A
DR. Phil. Sahiron Syamsuddin. M. A

Aku persembahkan teruntuk Maha Karya dan Maha Guru
Abū Ḥāmid al-Gazālī al-Tūsī.

“Karyamu mengguncang penduduk bumi
Perjalanan spiritualmu mengguncang penduduk langit
Aku saksikan janji hidupmu
Aku rasakan apa yang kau sumpahkan
Aku pandangi huruf-hurufmu
Aku tangisi semangatmu.
Wahai guru yang telah mati
Karyamu kini menghidupkan orang hidup
Mematikan kesombongan
Mematahkan kecerdasan
Melampaui semuanya yang harus tiada
Aku berharap
Bersamamu merangkak menuju Sang **Ikfīlullāh**”.

Mei Aris, Krapyak, 16-Juni-2008

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah puji syukur penulis haturkan kehadiran Allah SWT yang selalu mencurahkan rahmat, hidayah dan inayah-Nya kepada para hamba yang serius dalam urusan dunia dan akhiratmya. Dialah yang membantu penyusunan skripsi ini sehingga berjalan dengan lancar ditengah-tengah halangan yang tak henti-hentinya. Sholawat dan salam tetap terlimpahkan keharibaan Nabi Muhammad SAW sebagai penebar cinta dan kasih sayang pada semua makhluk.

Penulis sangat sadar bahwa penyusunan skripsi ini tidak akan selesai tanpa bantuan dan dukungan pihak lain. Oleh karena itu penulis sampaikan ucapan terima kasih dan penghargaan yang setinggi-tingginya kepada semua pihak yang membantu dan mendukung penulis. Wa bil khusus ila hadrati:

1. Dekan Fakultas Ushuluddin, Ibu Dr. Sekar Ayu Aryani M.Ag beserta para Pembantu Dekan.
2. Kepala Jurusan Tafsir dan Hadis, Bpk Drs. Muhammad Yusuf M.Si dan Sekjur Bpk Dr. Alfatih Suryadilaga. M.ag.
3. Penasehat Akademik, Bpk Drs. Yusron Asrafi. M.A yang selalu menasehati dan membimbing penulis selama menjadi mahasiswa.

4. Bapak Dr.phil Sahiron Syamsuddin M.A selaku Pembimbing I dan Bapak Prof. Dr Amin Abdullah selaku Pembimbing II yang tanpa keduanya penulis akan menyelesaikan skripsi ini dengan penuh kesalahan dan kesesatan.
5. Pimpinan dan staf Perpustakaan Pusat UIN Sunan Kalijaga, terima kasih atas pelayanan dan penyediaan buku-bukunya.
6. Kedua Orang tua, terima kasih atas segalanya yang ibu dan ayah berikan untukku. Semoga Allah menurunkan segala rahmat, ampunan dan syurga-Nya untuk ibu dan ayah di sini (dunia) dan disana nanti (akhirat),,, Amin.
7. Terima sebesar-besarnya kepada Kyai Najib Abdul Qadir, Cak Nun beserta KK. Ust Fahmi Muqaddas, Prof . Muhammad Khirzin, Dr. Sahiron, Ust. Baidawi, Dr. Nur Kholis Setiawan, Ust. Muhammad Yusuf, Ust. Yusron, Ust. Ahmad Rafiq, Kyai Budi Harjono dan mereka yang memberi perhatian lebih kepada penulis.
8. Saudara-saudaraku, Mas Wek dan Dek Dewi, terima kasih kalian selalu menemaniku dan tidak pernah membiarkan aku untuk tidak berprestasi.
9. Semua teman-teman Jurusan TH angkatan 2004, terima kasih dan minta maaf atas segala kebaikan dan kesalahan penulis selama bersama kalian.
10. Terima kasih sebesar-besarnya kepada Mas Ludfi, Mbak Iha, Mas Yunan Setiawan, Gus Dori, Ust Abdul Jalil, kang Husni, Kang Sulaiman, Kang Aziz, Mas Ime, Kang Ali Gufron, Mas Aix, Mas Hisyam, Mas Saifullah, Mas Muslim, Mas Ansori, Mas Aziz Begeng, Mbak Lien Iffah, Neng Munjizah Nuastika Damai, Neng Wiwit, Neng Icha, Neng Aah, Dek Atika N Maghfiraoh, Dek Hana, Dek Farida, Dek Ari, Dek Zita, Dek Lastri, Kang

Elham, Kang Ansori, Kang Haris, Kang Mujib, Kang Andra, Mabk Rita, Mbak Hamidah dan lain-lain.

11. Terima kasih kepada Jama'ah Uwass Alaihim salam, Mas Syarif Nur Khudori, Neng Nur Maftukhah, Mas Arif Ludfi, Mas Haris. Aku belajar menertawakan penderitaan dari kalian, kalian adalah orang-orang yang kesempurnaannya disembunyikan oleh Allah, maka bersyukurlah dan bersiaplah menerima perintah -Nya.
12. Terima kasih kepada semua teman-teman Santri P.P Al-Munawwir Asrama Madrasah Huffadh 1. Jangan putus asa menghafal al-Qur'an sebelum engkau membaca setiap hurufnya seribu kali..he3.
13. Terima kasih teruntuk Binti Hamzah Matni yang selalu membawa penulis merasa berdua disaat menulis skripsi dan sepi sendiri. Semoga Allah beserta Auliya'-Nya selalu menemani dalam perjuanganmu bersama suami dan anak-anakmu. Amin.

Terima kasih semuanya, Jazakumullah ahsanal jaza'. Semoga Allah menganugerahkan istiqamah dan khusnul khatimah kepadaku dan kalian. Amin.

Yogyakarta, 28 Juli, 2008.

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Transliterasi kata-kata Arab yang dipakai dalam penyusunan Skripsi ini berpedoman pada Surat Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia Nomor: 158/1987 dan 0543b/U/1987.

A. Konsonan Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا	Alif	Tidak	Tidak dilambangkan
ب	ba'	dilambangkan	be
ت	ta'	b	te
ث	sa'	t	es (dengan titik di atas)
ج	jim	s	je
ح	ha'	j	ha (dengan titik di bawah)
خ	kha	ḥ	ka dan ha
د	dal	kh	de
ذ	zal	d	zet (dengan titik di atas)
ر	ra'	z	er
ز	zai	r	zet
س	sin	z	es
ش	syin	s	es dan ye
ص	ṣad	sy	es (dengan titik di bawah)
ض	ḍad	ṣ	de (dengan titik di bawah)
ط	ṭa	ḍ	te (dengan titik di bawah)
ظ	za	ṭ	zet (dengan titik di bawah)
ع	‘ain	ẓ	koma terbalik
غ	gain	‘	ge
ف	fa	g	ef

ق	qaf	f	qi
ك	kaf	q	ka
ل	lam	k	‘el
م	mim	l	‘em
ن	nun	m	‘en
و	waw	n	w
ه	ha’	w	ha
ء	hamzah	h	apostrof
ي	ya	'	ye
		y	

B. Konsonan Rangkap Karena *Syaddah* ditulis Rangkap

متعددة	ditulis	<i>Muta'addidah</i>
عدة	ditulis	‘iddah

C. *Ta’ marbutah* di Akhir Kata ditulis *h*

حكمة	ditulis	<i>Ḥikmah</i>
علة	ditulis	'illah
كرامة الأولياء	ditulis	<i>Karāmah al-auliyā'</i>
زكاة الفطر	ditulis	<i>Zakāh al-fiṭri</i>

D. Vokal Pendek

فعل	<i>fathah</i>	ditulis	<i>a</i>
		ditulis	<i>fa'ala</i>
	<i>kasrah</i>	ditulis	<i>i</i>
ذكر		ditulis	<i>ḡukira</i>

يذهب	<i>ḍammah</i>	ditulis ditulis	<i>u</i> <i>yaẓhabu</i>
------	---------------	--------------------	----------------------------

E. Vokal Panjang

1.	Fathah + alif جاهلية	ditulis ditulis	<i>ā</i> <i>jāhiliyyah</i>
2.	Fathah + ya' mati تنسى	ditulis ditulis	<i>ā</i> <i>tansā</i>
3.	Kasrah + ya' mati كريم	ditulis ditulis	<i>ī</i> <i>karīm</i>
4.	Ḍammah + wawu mati فروض	ditulis ditulis	<i>ū</i> <i>furūd</i>

F. Vokal Rangkap

1.	Fathah + ya' mati بينكم	ditulis ditulis	<i>ai</i> <i>bainakum</i>
2.	Fathah + wawu mati قول	ditulis ditulis	<i>au</i> <i>qaul</i>

G. Vokal Pendek yang Berurutan dalam Satu Kata dipisahkan dengan Apostrof

انتم	ditulis	<i>a'antum</i>
اعدت	ditulis	<i>u'iddat</i>
لئن شكرتم	ditulis	<i>la'in syakartum</i>

H. Kata Sandang Alif + Lam

Diikuti huruf *Qamariyyah* maupun *Syamsiyyah* ditulis dengan menggunakan huruf "al".

القران	ditulis	<i>al-Qur'ān</i>
القياس	ditulis	<i>al-Qiyās</i>
السماء	ditulis	<i>al-Samā'</i>
الشمس	ditulis	<i>al-Syam</i>

I. Penulisan Kata-kata dalam Rangkaian Kalimat

Ditulis menurut penulisannya.

ذوى الفروض	ditulis	<i>ẓawī al-furūd</i>
اهل السنة	ditulis	<i>ahl al-sunnah</i>

ABSTRAK

Teks (al-Qur'an) dan konsep-konsep yang terkait dengannya, pada awalnya selalu berdialektika dengan realitas yang dihadapinya. Teks memiliki peran aktif untuk merespon budaya masyarakat dalam bentuk perintah dan larangan. Bahkan pada masa pembentukannya, teks selalu terlibat dalam perkembangan realitas budaya masyarakat Arab sebagai sasaran teks. Hal ini terbukti dengan adanya konsep *makki-madani*, *asbab al-Nuzul*, *nasikh-mansukh* dalam al-Qur'an. Konsep-konsep tersebut telah terjadi dan berlaku pada masa terbentuknya teks dalam kurun waktu lebih dari 20 tahun. Akan tetapi pada saat teks berada pada tangan pembaca pasca pembentukan teks, fungsi teks dan konsep-konsep nya seringkali berubah menjadi alat legitimasi dan justifikasi terhadap kebenaran yang diyakini oleh kelompok tertentu. Pada akhirnya mekanisme pemaknaan terhadap teks seringkali melampaui makna dasar teks tanpa mempertimbangkan mekanisme yang dimiliki teks dan konteks teks. Pada level ini, teks dikonsepkan dan difungsikan sesuai dengan tujuan-tujuan yang hendak dicapai oleh kelompok tersebut tanpa memperhatikan pengaruhnya terhadap realitas yang menjadi sasaran teks.

Akibatnya, kebenaran yang dihasilkan oleh teks hanya berfungsi sebagai "wakil" dari kebenaran subyektif individu atau kelompok tertentu, dan konsep-konsep mengenainya hanya didasarkan pada tujuan-tujuan subyektif yang hendak dicapai melalui teks. Oleh sebab itu, kajian ilmiah terhadap teks yang dilakukan Abū Zaid bertujuan untuk memposisikan teks seperti semula, bahwa teks memiliki mekanisme tersendiri untuk melakukan proses format (*tasyakkul*) dan formatisasi (*tasykil*) budaya dalam realitas. Penelitian ini bertujuan untuk mengungkap usaha Abū Zaid dalam rangka melepaskan teks dari konsep yang tidak memperhatikan berbagai konteks teks dan menelusuri asal-usul mengapa pemikiran keagamaan mengalami stagnasi. Usaha Abū Zaid tersebut diantaranya difokuskan pada analisis pemikiran al-Gazālī tentang konsep dan fungsi teks.

Penelitian ini dilakukan dengan metode deskriptif-analitis yaitu dengan mendeskripsikan dan menganalisis pembacaan Abū Zaid terhadap pemikiran al-Gazālī mengenai konsep dan fungsi teks dalam kitab *Maḥmūd al-Naṣṣ Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'an*. Namun sebelum itu, terlebih dahulu dijelaskan biografi dari kedua tokoh tersebut, kemudian pemikiran Abū Zaid tentang konsep dan fungsi teks al-Qur'an.

Menurut Abū Zaid, pemikiran al-Gazālī tentang konsep dan fungsi teks bertolak dari dua konsep dasar. 1) konsep *Asy'ari*, yaitu *kalām* merupakan sifat zat Tuhan yang qadīm dan ini berarti teks adalah qadīm sejak azālī. 2) konsep sufi, bahwa tujuan hidup adalah memperoleh keselamatan individu di akhirat. Berangkat dari konsep dan tujuan tersebut, al-Gazālī membuat klasifikasi teks dan ilmu-ilmu yang terkandung didalamnya. Konsep seperti ini menurut Abū Zaid telah merubah eksistensi teks sebagai teks bahasa menjadi simbol-simbol misterius yang maknanya hanya dipahami oleh ulama' akhirat, yaitu ulama' yang melakukan *sulūk* dalam tradisi sufi. Menurut Abū Zaid, pemikiran ini menjadi sebab awal mengapa pemikiran keagamaan mengalami stagnasi yang mengakibatkan teks tidak lagi menyentuh realitas.

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
NOTA DINAS I	ii
NOTA DINAS II	iii
PENGESAHAN	iv
MOTTO	v
PERSEMBAHAN	vi
KATA PENGANTAR	vii
PEDOMAN TRANSLITRASI	x
ABSTRAK	xiv

BAB I. PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Rumusan Masalah	15
C. Tujuan Dan Manfaat Penelitian.....	15
D. Telaah Pustaka	16
E. Kerangka Teoritik	21
F. Metode Penelitian.....	24
a. Jenis dan Sifat Penelitian.....	24
b. Teknik Pengumpulan Data dan Analisis Data.....	24
1. Pengumpulan Data	25
2. Deskripsi.....	26
3. Analisis - Eskplanasi	26
G. Sistematika Pembahasan.....	26

BAB II. BIOGRAFI, LATAR BELAKANG DAN PERKEMBANGAN PEMIKIRAN SERTA KARYA-KARYA AL-GAZĀLĪ DAN NAŞR ḤĀMID ABŪ ZAID.

A. ABŪ ḤĀMID AL-GAZĀLĪ

1. Biografi Al-Gazālī.....	26
2. Latar Belakang dan Perkembangan Pemikiran Al-Gazālī.....	38
a. Kondisi Sosial Politik dan Keagamaan.....	38
b. Al-Gazālī dan Golongan Intelektual	42
1. Al-Gazālī dan Ahli Ilmu Kalām	43
2. Al-Gazālī dan Filosof.....	46
3. Al-Gazālī dan Kaum Batiniyyah.....	48
4. Al-Gazālī dan Kaum Sufi.....	50
3. Karya-Karya al-Gazālī	53

B. NAŞR ḤĀMID ABŪ ZAID

1. Biografi Abū Zaid.....	56
2. Latar Belakang dan Perkembangan Pemikiran Abū Zaid.....	59
a. Situasi Sosial Politik Keagamaan.....	59
b. Perkembangan Intelektual Abū Zaid.....	62
1. Abū Zaid dan Ikḥwān al-Muslmūn.....	62
2. Abū Zaid dan Sastra – Sosialis.....	64
3. Abū Zaid dan Hermeneutika.....	66
3. Karir Akademik Abū Zaid dan Karya-karyanya.....	69

BAB III. PEMIKIRAN NAṢR ḤĀMID ABŪ ZAID TENTANG KONSEP DAN FUNGSI TEKS

A. HISTORISITAS TEKS.....	82
1. Hakikat Teks : Polemik Asy'ariyah vs Mu'tazilah.....	83
2. Konsep Abū Zaid tentang Hakikat Teks.....	89
3. Konsep Teks Perspektif Linguistik	93
B. TEKS DAN PROBLEMATIKA KONTEKS.....	98
1. Konteks Sosial-Kultural.....	101
2. Konteks Eksternal.....	105
3. Konteks Internal	108
4. Konteks Bahasa.....	111
5. Konteks Pembacaan (pentakwilan).....	113
C. TEKS DALAM KEBUDAYAAN (PROSES PEMBENTUKAN DAN FORMATISASI)	117
1. Konsep Wahyu	120
a. Wahyu Sebagai Proses Komunikasi.....	121
b. Komunikasi Manusia Dengan Jin.....	124
c. Wahyu Al-Qur'an	127
d. Metode Komunikasi Allah dengan Manusia.....	128
e. Proses Penurunan (<i>Tanzīl</i>) dan Pewahyuan al-Qur'an.....	130
f. Proses Komunikasi Malaikat Jibril dengan Nabi Muhammad.....	133

2. Penerima Pertama Teks.....	135
a. Situasi Pertama Komunikasi.....	140
b. Menghadapi Realitas dan Menyampaikan Pesan.....	147
3. <i>Makkī</i> dan <i>Madanī</i>	152
a. Kriteria Pembeda.....	153
b. Kriteria Gaya Bahasa	157
4. <i>Asbāb al-Nuzūl</i>	159
a. Argumentasi Diturunkan al-Qur'an Secara Bertahap.....	161
b. Pemaknaan Teks : Antara Lafad Umum dan Sebab Khusus.....	166
5. <i>Nāskh</i> dan <i>Mansūkh</i>	176
a. Konsep <i>Naskh</i>	176
b. Fungsi <i>Naskh</i>	182
c. Bentuk Teori <i>Naskh</i>	186

BAB IV. PEMBACAAN NAṢR ḤĀMID ABŪ ZAID TERHADAP PEMIKIRAN AL-GAZĀLĪ

A. Pembacaan Abū Zaid terhadap Konsep Dasar Pemikiran Al-Gazālī....	191
B. Pembacaan Abū Zaid terhadap Konsep Teks Al-Gazālī	197
1. Ilmu-ilmu Kulit dan Cangkang.....	197
2. Ilmu-ilmu Inti (Level Tertinggi).....	204
a. <i>Ma'rifatullāh</i>	204
b. Jalan Pendakian Menuju Allah.....	217
c. Memahami Keadaan Ketika Sampai Tujuan (Pahala dan Siksa)...	224

3. Ilmu-ilmu Inti (Lapisan Terbawah).....	229
a. Ilmu Fiqih.....	229
b. Ilmu Kalām.....	234
c. Ilmu Kisah dalam Al-Qur'an.....	235
4. Posisi Ahli Fiqih dan Ahli Kalām.....	237
5. Konsep Takwil (dari Kulit ke Inti).....	239
6. Konsep Takwil (dari Metafora ke Hakiki).....	251
7. Tingkatan Level -level Teks.....	260
C. Perubahan Konsep dan Fungsi Teks.....	279
BAB V. ANALISIS PEMBACAAN NAṢR HĀMID ABŪ ZAID TERHADAP PEMIKIRAN AL-GAZĀLĪ	
A. Pertarungan Wacana Keagamaan.....	283
B. Analisis Metodologi.....	285
C. Konsep Teks: Analisis Pembacaan Abū Zaid terhadap Pemikiran al-Gazālī.....	287
D. Konsep Teks: Yang Tetap dan Yang Berubah.....	297
BAB VI. PENUTUP	
A. Kesimpulan.....	300
B. Saran-saran.....	302
C. Ilustrasi dan Apendiks.....	303
1. Ilustrasi Klasifikasi Ayat-ayat al-Qur'an	303
2. Apendiks 1.....	306
3. Apendiks 2.....	307
4. Apendiks 3.....	308

5. Bagan Ilmu-ilmu al-Qur'an	309
------------------------------------	-----

Daftar Pustaka.....	310
---------------------	-----

Lampiran-lampiran

- Curriculum Vitae
- Naskah Pesan Orang tua Penulis
- **Lain-lain**

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Al-Qur'an sebagai *kalāmullāh* dalam keseharian sering disebut sebagai kitab suci, namun ungkapan tersebut tidak pernah disebutkan dalam al-Qur'an.¹ Akan tetapi al-Qur'an menyebutkan dirinya kepada manusia melalui lisan Nabi Muhammad sebagai kitab yang mulia (*kitāb karīm*),² kitab agung (*kitāb 'azīm*),³ kitab yang perkasa (*kitāb 'azīz*),⁴ kitab yang menjelaskan (*kitāb mubīn*),⁵ kitab yang bijak (*kitāb hakīm*),⁶ kitab yang diberkahi (*kitāb*

¹ Rifyal Ka'bah, "Ketika al-Qur'an Berbicara tentang Dirinya" dalam Yudhie R. Haryono, May Rachmawatie (ed.) *Al-Qur'an Buku yang Menyesatkan dan Buku yang Mencerahkan* (Bekasi: Gugus Press, 2002), hlm. 42.

² Q.S. Al-Wāqī'ah [56]: 77.

³ Q.S. Al-Hijr [15] : 87.

⁴ Q.S. Fuṣṣilāt [41] : 41.

⁵ Q.S. Al-Mā'idah [5] : 15.

⁶ Q.S. Yāsin [36] : 2.

mubārakah),⁷ kitab terpelihara (*kitāb maknūn*),⁸ kitab yang terpuji (*kitāb maḥīd*),⁹ dan nama lainnya yang disebutkan sendiri oleh al-Qur'an.

Dalam berbagai peristiwa, penjelasan al-Qur'an mengenai dirinya ini seringkali diresepsi oleh kaum musyrik Makkah sebagai kebohongan Muhammad,¹⁰ dianggap sebagai mantra atau sihir¹¹ dan juga sebagai sya'ir belaka,¹² akan tetapi al-Qur'an membantah semua tuduhan yang tidak patut untuk dinisbatkan kepadanya itu dengan argumen-argumen yang kuat dan konfrontatif, yaitu bantahan yang mengandung tantangan (*taḥaddī*) kepada kaum musyrik untuk membuat yang semisal dengan al-Qur'an.¹³ Kemudian tantangan untuk membuat sepuluh surat yang semisal dengan al-Qur'an,¹⁴ bahkan karena mereka tidak sanggup juga, maka al-Qur'an menantang mereka untuk membuat hanya satu surat saja yang semisal dengan al-

⁷ Q.S. Ṣād [38] : 29.

⁸ Q.S. Al-Wāqī'ah [56] : 78.

⁹ Q.S. Al-Burūj [85] : 21.

¹⁰ Q.S. Al-Furqān [25] : 4-6.

¹¹ Q.S. Saba' [34] : 43; Q.S. Al-Aḥqāf [46] : 7.

¹² Q.S. Al-Ṭūr [52] : 30.

¹³ Q.S. Al-Isrā' [17] : 88.

¹⁴ Q.S. Hūd [11] : 13.

Qur'an.¹⁵ Mereka pun tidak pula sanggup, maka al-Qur'an memberitahukan sekaligus mengingatkan mereka, bahwa jika kalian tidak sanggup mengerjakannya dan tidak pula akan sanggup mengerjakannya, maka takutlah kepada api neraka.¹⁶

Polemik ini diabadikan oleh Allah SWT dalam al-Qur'an dengan tujuan di antaranya, supaya setiap generasi yang berinteraksi dengan al-Qur'an dapat memahami hakikat al-Qur'an sebagaimana yang dijelaskan oleh al-Qur'an mengenai dirinya, serta mampu mengerti sebab mengapa teks al-Qur'an ketika itu diresepsi kaum musyrik sebagai kebohongan, mantra dan juga sebagai sya'ir yang keluar dari mulut Muhammad.

Setelah al-Qur'an disampaikan oleh Nabi Muhammad melalui dua periode yaitu makkiah dan madaniah,¹⁷ al-Qur'an diyakini oleh umat Islam sebagai *kalāmullāh* dan mu'jizat Nabi Muhammad yang abadi. Al-Qur'an diposisikan sebagai teks yang paling otoritatif dalam mengatasi segala permasalahan manusia, baik dalam hubungannya dengan kemanusiaan, alam maupun

¹⁵ Q.S. Al-Baqarah [2] : 23.

¹⁶ Q.S. Al-Baqarah [2] : 24. Mengenai tahapan turunnya ayat-ayat *tahaddī*, baca al-Zarkasyī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, cet I (Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2007), Juz II, hlm. 66.

¹⁷ Pemaknaan terhadap terminologi *makkiyyah-madaniyyah*, para ulama' memakai tiga kategori: *pertama*, kategori tempat, maka *makkiyyah* didefinisikan sebagai ayat-ayat yang diturunkan di Makkah walaupun setelah peristiwa hijrah dan *madaniyyah* ialah ayat-ayat yang diturunkan di Madinah. *Kedua*, kategori obyek sasaran (*ahl al-Khiṭāb*) maka *makkiyyah* diartikan ayat-ayat yang sasaran *khiṭāb*-nya adalah penduduk Makkah dan *madaniyyah* diartikan ayat-ayat yang sasaran *khiṭāb*-nya adalah penduduk Madinah. *Ketiga*, kategori waktu – ini kategori yang paling populer – jadi *makkiyyah* di maknai sebagai ayat-ayat yang diturunkan pra-peristiwa hijrahnya Nabi ke Madinah dan *madaniyyah* adalah ayat-ayat yang diturunkan paska-peristiwa hijrahnya Nabi ke Madinah. Baca Muhammad 'Adb al-'Aẓīm al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, cet II (Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2004), juz I, hlm. 111-112.

ketuhanan. Di sinilah al-Qur'an memiliki fungsi sentral bagi umat manusia yaitu sebagai kitab sumber petunjuk (*hudan lī al-Nās*)¹⁸ yang diyakini mampu menjawab segala tantangan yang melintas di setiap zaman.

Untuk mencapai fungsi al-Qur'an sebagai kitab hidayah, umat Islam berusaha mengkaji, memahami dan menafsirkan al-Qur'an melalui berbagai metode dan pendekatan yang berbeda-beda. Pada wilayah penafsiran¹⁹ inilah al-Qur'an sebagai *kalāmullāh* memiliki makna yang sangat luas dan mendalam, serta mempunyai peran dan fungsi yang akan terus teruji dan terbukti sanggup melampaui segala zaman dan keadaan.

Apabila dalam kenyataannya peran dan fungsi al-Qur'an tidak sampai menyentuh realitas kekinian, maka yang menjadi problem bukan terletak pada al-Qur'an itu sendiri melainkan pada pemahaman seseorang terhadap al-Qur'an. Dan ini adalah problem terbesar dalam perkembangan pemikiran manusia secara umum, karena masalah terbesar dalam tradisi pemikiran – termasuk penafsiran – terletak pada proses mendefinisikan hubungan antara obyek kongkrit dalam realitas dan gambaran abstrak dalam pikiran.²⁰

¹⁸ Q.S. Al-Baqarah [2] : 185.

¹⁹ Ibnu 'Abbās menyatakan bahwa tafsir terdiri dari empat bagian: *pertama*, yang dapat dimengerti secara umum oleh orang-orang Arab berdasarkan pengetahuan bahasa mereka; *kedua*, yang tidak ada alasan bagi seseorang untuk tidak mengetahuinya; *ketiga*, yang tidak diketahui kecuali oleh para ulama'; *keempat*, yang tidak diketahui kecuali oleh Allah SWT dan barang siapa yang mengaku telah mengetahuinya maka ia adalah bohong. Lihat al-Zarkasyi, *al-Burhān*, juz II, hlm.101- 102.

²⁰ *Lianna musykilat al-Falsafati al-Kubrā hiya taḥdīd al-'Alāqah baina al-Wujūd fī al-A'yān wa ṣuwari al-Maujūdāt fī al-Adhān*. Lihat Muḥammad Syaḥrūr, *al-Kīfāb wa al-Qur'ān Qirā'ah Mu'āsirah*, cet II (Damaskus: al-Aḥāfī, 1990), hlm. 31-32.

Tegasnya, bahwa pemaknaan terhadap teks al-Qur'an selalu mengalami perkembangan seiring dengan perkembangan pola pikir manusia, sedang al-Qur'an itu sendiri secara fisik dan kuantitatif adalah tetap dan tidak berubah.²¹ Dari sini menjadi tampak, bahwa sebenarnya kesadaran akan historisitas dan kontekstualitas pemahaman manusia pada gilirannya akan bersinggungan dengan ranah al-Qur'an dan pemaknaannya,²² yang secara otomatis memicu munculnya pluralitas penafsiran sesuai dengan semangat zaman dari setiap generasi ketika berinteraksi dengan al-Qur'an.²³

Al-Qur'an sebagai wahyu yang datang dari Allah SWT untuk manusia, menjelaskan dirinya sebagai risalah yang merepresentasikan hubungan komunikasi antara pengirim (*Allāh*) dan penerima (*Muḥammad*) dengan bahasa Arab sebagai kode komunikasinya.²⁴ Karena al-Qur'an memakai bahasa Arab,²⁵ maka al-Qur'an di samping berfungsi sebagai risālah atau

²¹ Ini yang dikatakan oleh Muhammad Syahrur sebagai karakter al-Kitab (al-Qur'an) "*Ṣabāt al-Naṣṣ wa Ḥarakāt al-Muḥtawā*" artinya, bentuk linguistik *al-Kitab* bersifat mutlak – yang berupa teks – sekaligus memiliki relativitas pemahaman. Lihat Muhammad Syahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Al-Qur'an Kontemporer*, terj Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin Dzikri, cet I (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2004), hlm. 46.

²² Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an Tema-tema Kontroversial*, cet I (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005), hlm. 97.

²³ Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Post Modernisme*, cet III (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), hlm. 227.

²⁴ Q.S. Ibrahim [14]: 4. "*Kami tidak mengutus seorang Rasul kecuali dengan bahasa kaumnya*". Nabi Muhammad adalah orang Arab, maka dalam ayat ini yang dimaksud bahasa kaumnya adalah bahasa Arab.

²⁵ Q.S. Al-Zumar [39]: 28." (*Yaitu*) *Al-Qur'an dalam bahasa Arab, tidak ada kebengkokan (di dalamnya) agar mereka bertakwa*". Q.S. Fussilat [41]: 3." *Kitab yang ayat-*

bukti kerasulan Muhammad SAW juga berstatus sebagai teks bahasa yaitu berupa *langue*²⁶ masyarakat Arab.²⁷ Dalam upaya mengungkap pesan al-Qur'an sebagai sumber petunjuk, diskursus yang menempatkan al-Qur'an sebagai korpus terbuka kini mulai berkembang. Melalui cara pandang semacam ini, al-Qur'an dikaji dengan berbagai pendekatan ilmu-ilmu kontemporer semisal linguistik (semiotika), antropologi dan historis.²⁸ Bahkan saat ini kajian yang menempatkan al-Qur'an sebagai teks bahasa dalam kebudayaan kini semakin banyak diminati, semisal Toshihiko Izutsu yang mendekati al-Qur'an dengan pola semantik,²⁹ Naṣr Ḥamid Abū Zaid

ayatnya dijelaskan, bacaan dalam bahasa Arab, untuk kaum yang mengetahui.”. Q.S. Al-Syūra [42]: 7.” Dan demikianlah kami wahyukan Al-Quran kepadamu dalam bahasa Arab, agar engkau memberi peringatan kepada penduduk ibu kota (Makkah) dan penduduk (negeri-negeri) di sekelilingnya.”.Q.S. Al-Zukhruf [43]: 3.” Kami menjadikan Al-Qur'an dalam bahasa Arab agar kamu mengerti”.

²⁶ *Langue* yaitu kode yang sudah dimiliki dan dipakai oleh komunitas bahasa. Lihat Roger T Bell, *Sosio Linguistik Sajian Tujuan Pendekatan dan Problem*, terj Abd Syukur Ibrahim, cet I (Surabaya: Usaha Nasional, 1995), hlm. 33.

²⁷ Mengenai bahasa Arab sebagai bahasa wahyu, ada dua pendapat yang berbeda. Ada yang berpendapat, bahwa bahasa Arab sebagai bahasa wahyu sejak di *lauḥ al-maḥfūz* seperti pendapat Asy'ariyah. Lihat Naṣr Ḥamid Abu Zaid, *Teks Otoritas Kebenaran*, terj Sunarwoto Dema, cet I (Yogyakarta: LkiS, 2003), hlm. 113. Kemudian pendapat lain menyatakan, bahwa bahasa Arab sebagai bahasa wahyu setelah turun di dunia yaitu di Arab. Jadi, menurut pendapat ini, bahasa al-Qur'an ketika di *lauḥ al-maḥfūz* masih berupa *parole* Tuhan yang non-ilmiah dan tidak terjangkau oleh alam natural manusia, tapi setelah turun di bumi melalui proses wahyu yang diterima Nabi Muhammad ia menjadi *langue* atau sistem bahasa manusia yang bisa dijangkau oleh pemahaman manusia. Lihat Aksin Wijaya, *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan Kritik atas Nalar Tafsir Gender*, cet I (Yogyakarta: Safiria Insania Press, 2004), hlm. 51.

²⁸ Pendekatan ini seperti yang digunakan oleh Muhammad Arkoun untuk memahami makna-makna al-Qur'an secara aktual, karena al-Qur'an bagi Arkoun tidak mungkin dipersempit menjadi sebuah ideologi. Baca Muhammad Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, terj Rahayu S Hidayat (Jakarta: INIS, 1994), hlm. 194-195.

²⁹ Diantara karyanya adalah *The Structure of the Ethical Terms in the Koran* dan *God and Man in the Koran, Semantics of the Koranic Weltanschauung*. Lihat M. Nur Kholis Setiawan,

yang meneliti konsep teks dalam al-Qur'an,³⁰ dan Angelika Neuwirth yang produktif meneliti konsep al-Qur'an dalam perspektif susastra.³¹ Perlu disadari, bahwa kajian semacam ini sebenarnya sudah ada sejak era klasik dahulu,³² dengan demikian dapat dikatakan bahwa kajian ini merupakan reaktualisasi dari kesadaran ilmiah yang pernah hidup di kalangan ulama' klasik.

Dalam perspektif al-Qur'an sebagai wahyu sekaligus sebagai teks bahasa, menunjukkan bahwa posisi al-Qur'an di samping memiliki konsep-konsep yang diajukannya sendiri mengenai hakikat dirinya – sebagai risālah – juga tidak terlepas dari konsep budaya Arab yang terkonstruksi dalam bentuk pemakaian bahasa masyarakat Arab. Sehingga prinsip umum bahwa bahasa memiliki makna yang selalu berkembang (proses diakronik) dan bahasa

Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar, cet II (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2006), catatan kaki No.2, hlm. 148-157

³⁰ Diantara karyanya adalah *Iskāliyyat al-Qirāat wa 'Aliyyat al-Ta'wīl* (Kairo: al-Markaz al-Ṣaqafī al-'Arabī, 1994), *al-Khitāb wa al-Ta'wīl*, (Kairo: al-Markaz al-Ṣaqafī al-'Arabī, 2000) *Dawāir al-Khauf; Qirā'ah fī khitāb al-Mar'ah* (Kairo: al-Markaz al-Ṣaqafī al-'Arabī, 2000).

³¹ Diantara karyanya, *Studien zur composition der mekkanischen Suren dan Qur'an Crisis and Memory: The Qur'anic Path towards Canonization as Reflected in the Antropogonic Account*. Lihat Nur Kholis, *Al-Qur'an Kitab Sastra*, catatan kaki No. 6, hlm. 148-157.

³² Kajian al-Qur'an dengan pendekatan kebahasaan ini mulai berkembang paska abad pertama hijriah, yang ditandai dengan banyaknya karya yang dihasilkan, tokoh-tokohnya adalah al-Farra' (w. 822 H), Abu Ubaidah (w. 825 M), al-Sijistani (w. 942 M), dan puncaknya pada al-Zamakhshari (w. 1144 M). Apabila Ibnu Abbas diasumsikan sebagai peletak batu pertama dalam analisis kebahasaan, maka Abu Ubaidah adalah bapak kedua dan al-Zamakhshari melalui karyanya *al-Kasysyaf* yang sukses menganalisis sintaksis al-Qur'an disebut sebagai bapak ketiga. Lihat J.J. G. Jansen, *Diskursus Tafsir Al-Qur'an Modern*, terj Hairussalim, Syarif Hidayatullah (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997), hlm. 89-104. Nur Kholis menyebutkan tokohnya semisal Abu Ubaidah dengan *majāz al-Qur'ān* nya, Al-Farra' dan Hamzah al-Kisai, keduanya memiliki karya bernama sama *ma'ānil Qur'ān*. Ibnu Qutaibah dengan *ta'wīl musykīl al-Qur'ān* nya dan lain sebagainya. Karya-karya klasik ini mengindikasikan adanya kesadaran intelektual bahwa al-Qur'an adalah sebagai teks bahasa. Baca Nur Kholis, *Al-Qur'an Kitab Sastra*, hlm. 148-157.

adalah sistem terbuka yang sangat bergantung pada lingkungan eksternal sistem³³ tidak hanya berlaku untuk teks-teks kemanusiaan saja, akan tetapi juga berlaku pada teks al-Qur'an yang merupakan *kalāmullāh* berbahasa Arab.

Dengan posisi ganda yang disandarkan pada al-Qur'an – sebagai risalah dan teks bahasa dalam kebudayaan – kaum intelektual kontemporer seperti Naṣr Ḥāmid Abū Zaid meyakini bahwa al-Qur'an menjadi sah untuk dikaji dengan pendekatan ilmu-ilmu bahasa dan sastra mutakhir seperti semiotika dan hermeneutika, serta terminologi-terminologi terkait, semisal tekstualitas, intertekstualitas, *self-reference* dan *meta-textual*.³⁴ Dan pendekatan tersebut merupakan upaya untuk mengungkap pesan-pesan al-Qur'an se-obyektif mungkin.³⁵ Sehingga teks al-Qur'an dapat dipahami sesuai dengan fungsi utama dari teks yaitu sebagai kitab hidayah yang *ṣāliḥ li kulli zamān wa makān*.

Sebenarnya kajian tentang teks al-Qur'an adalah kajian tentang hakikat, konsep dan fungsi al-Qur'an sebagai teks bahasa, namun tidak berarti bahwa al-Qur'an sama dan sejajar dengan teks-teks bahasa kemanusiaan lainnya. Sebaliknya, penempatan al-Qur'an sebagai teks bahasa tetap menempatkan

³³ Roger T. Bell, *Sosio Linguistik*, hlm. 66.

³⁴ Nur Kholis, *Al-Qur'an Kitab Sastra*, hlm. 77.

³⁵ Kata "*se-obyektif mungkin* " digunakan penulis karena tidak ada penafsiran yang obyektif total. Seperti yang dikatakana Amina Wadud, " *No method of Qur'anic exegesis is fully objective, Each exegete makes some subjective choices*". Lihat Amina Wadud, *Qur'an and Woman*, cet I (New York: Oxford University Press, 1992), hlm. 1.

al-Qur'an sebagai teks sakral berbahasa Arab yang di dalamnya mengandung mu'jizat abadi. Hal ini seperti ungkapan yang dilontarkan oleh Mahmoud Ayoub, seorang ulama' kontemporer dari Lebanon, ia menjelaskan:

“Meskipun al-Qur'an mengambil bentuk dan karakter seperti ucapan manusia, dalam esensinya, ia tetap menjadi ”produk langit” yang bebas dari batasan-batasan yang dimiliki suara dan tulisan manusia.” Karena al-Qur'an adalah pertemuan antara eksistensi manusia dengan transendensi wahyu Tuhan, maka ia dikaruniai jiwa layaknya manusia, dibekali perasaan dan emosi, siap untuk menghadapi orang-orang yang meninggalkannya semasa hidupnya dan untuk bersaksi bagi mereka yang hidup dengan mengamalkan ajaran-ajarannya dihari kebangkitan.³⁶

Dari sinilah kajian tekstualitas al-Qur'an Naṣr Ḥāmid Abū Zaid dibangun. Ia berpedoman bahwa al-Qur'an – dalam tataran budaya Arab – berposisi sebagai teks secara umum, namun tidak seperti teks-teks pada umumnya.³⁷ Al-Qur'an adalah teks bahasa yang selalu menjadi wacana sentral (*naṣṣ miḥwārī*) dalam sejarah peradaban Arab.³⁸ Lebih jelas lagi Abū Zaid menyatakan posisi al-Qur'an sebagai *naṣṣ* keagamaan. Dan ia mengungkapkan metodologi yang dipakainya dalam mengkaji al-Qur'an:

³⁶ Farid Esack, *Samudera Al-Qur'an*, terj Nuril Hidayah, cet 1 (Yogyakarta: Diva Press, 2007), hlm. 41-42.

³⁷ Yang membedakan teks al-Qur'an dengan teks-teks lain dalam kebudayaan adalah bahwa teks al-Qur'an memiliki kandungan mukjizat dan inilah yang menjadikan al-Qur'an paling unggul dari teks-teks lainnya. Lihat Naṣr Ḥāmid Abū Zaid. *Tekstualitas Al-Qur'an Kritik terhadap 'Ulumul Qur'an*, terj Khoiran Nahdliyin, cet IV (Yogyakarta: LKiS, 2005), hlm. 170.

³⁸ Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, *Mafhūm al-Naṣṣ Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān*, cet V (Bairut: al-Markaz al-Tsaqafī al-Arabi, 2000), hlm. 9.

“Al-Qur’an adalah “karya keagamaan”, kitab petunjuk, seperti yang pernah dikatakan Abduh, bagaimana kita bisa mencapai petunjuk itu ? bagaimana seharusnya kita memahami teks, agar petunjuk itu bisa di raih ? kita harus “menafsirkannya”. Al-Qur’an adalah pesan Tuhan yang memiliki kode dan “saluran” yakni berupa bahasa Arab. Untuk meretas kode yang digunakan, saya membutuhkan analisis teks yang lebih dari sekedar disiplin filologi. Analisis ini menempatkan al-Qur’an sebagai teks poetik yang terstruktur. Oleh karenanya, al-Qur’an tidak masuk kategori teks puisi, sebaliknya ia tetap teks keagamaan yang memiliki banyak fungsi.”³⁹

Kajian Abū Zaid ini merupakan tindak lanjut dari orientasi metode tafsir sastra al-Qur’an yang dibangun Amīn al-Khūfī, yaitu dengan memposisikan al-Qur’an sebagai kitab sastra Arab terbesar “*al-Qur’an kitāb al-‘Arabiyyat al-Akbar*”.⁴⁰ Metode sastra (*al-Manhaj al-Adabi*) Amīn al-Khūfī membicarakan pengaruh abadi kesusastraan al-Qur’an melalui dua orientasi, *pertama*, kajian ekstra al-Qur’an (*dirāsah mā ḥaul al-Qur’ān*) yang mencakup kajian teks, kajian filologi dan penjelasan tentang sejarah perkembangannya serta kajian mengenai latar belakang tempat di saat al-Qur’an turun, sumber dari mana ia muncul, dan bagaimana perkembangan makna-maknanya. *Kedua*, kajian intra al-Qur’an (*dirāsah mā fī al-Qur’ān*), termasuk di dalamnya kajian mengenai kosakata dan gramatikal.⁴¹ Walaupun Abū Zaid mengikuti metode sastra sebagaimana yang dilontarkan Amīn al-Khūfī namun ia mengembangkan lebih lanjut, dapat dikatakan bahwa Abū Zaid pada dasarnya ingin menggabungkan dua pandangan mengenai al-Qur’an

³⁹ Nur Kholis, *Al-Qur’an Kitab Sastra*, hlm. 42.

⁴⁰ Pemikir kontemporer yang pertama kali mencetuskan ide ini adalah Amīn al-Khūfī. Lihat Amīn al-Khūfī *Manāḥij Tajdīd fī al-Naḥw wa al-Tafsīr wa al-Adab* (Kairo, al-Hay’ah al-Misriyyah al-Amma li al-Kitab, 1995), hlm. 229.

⁴¹ Amīn al-Khūfī, *Manāḥij Tajdīd*, hlm. 233-237.

yang muncul diawal masa kebangkitan Islam, yaitu disatu sisi mengikuti pandangan Amīn al-Khūlī, disisi lain mengikuti pandangan Muhammad Abduh. Sepertinya, bagi Abū Zaid langkah Amīn al-Khūlī dipandang sebagai langkah awal yang bersifat individual bagi upaya menafsirkan al-Qur'an secara ilmiah. Sementara, langkah Muhammad Abduh⁴² dipandang sebagai tujuan akhir baik secara individual maupun sosial.⁴³

Kajian Abū Zaid ini diawali oleh kegelisahannya terhadap pembacaan, pemahaman dan penafsiran ideologis terhadap al-Qur'an. Hasil studi awal Abū Zaid adalah analisis konsep majaz al-Qur'an yang dipakai oleh Mu'tazilah, "*The Concept of Metaphor as Applied to The Quran by Mu'tazilites*"⁴⁴ Dengan memakai studi sastra kontemporer, ia menyimpulkan bahwa metode takwil Mu'tazilah telah melahirkan suatu ajang perlawanan intelektual yang sarat dengan kepentingan-kepentingan.⁴⁵ Dan problem ini menyadarkan Abū Zaid bahwa telah terjadi manipulasi politik secara sengaja

⁴² Yang dimaksud langkah Muhammad Abduh disini adalah ide Abduh yang memposisikan al-Qur'an sebagai kitab Hidayah, yaitu dengan menjelaskan fungsi al-Qur'an sebagai petunjuk untuk seluruh umat manusia, di setiap waktu dan tempat., serta membandingkan antara petunjuknya dengan keadaan kaum muslim dewasa ini. Lihat M. Quraish Shihab, *Rasionalitas Al-Qur'an Studi Kritis atas Tafsir Al-Manar*, cet I (Jakarta: Lentera Hati, 2006), hlm .83.

⁴³ Amin al-Khuli dan Nashr Hamid Abu Zaid, *Metode Tafsir Kesastraan Atas al-Qur'an*, terj. Ruslani, cet I (Yogyakarta, Bina Media, 2005), hlm. ix.

⁴⁴ Karya ini merupakan tesis magister Abū Zaid, dan diterbitkan di Bairut pada tahun 1982 (edisi I) dan 1996 (edisi IV) oleh penerbit Markaz al-Tsaqafi.

⁴⁵ Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, *Menalar Firman Tuhan, Wacana Majaz dalam Al-Qur'an menurut Mu'tazilah*, terj Abdurrahman Kasdi dan Hamka Hasan, cet I (Bandung: Mizan, 2003), hlm. 35-36.

terhadap teks, oleh karena itu ia ingin mengembalikan fungsi dan peran teks yang sebenarnya pada kajian ilmiah.

Obsesi untuk mengembalikan posisi teks pada tempatnya ini diaktualisasikan dengan menyusun karya berjudul ”*Mafhūm al-Naṣṣ Dirāsah fī ‘Ulūm al-Qur’ān*”. Melalui buku ini Abū Zaid mengatakan bahwa tidak ada teks yang hampa dari konteks historis termasuk al-Qur’an, dan karenanya al-Qur’an merupakan obyek kajian yang layak diteliti. Dan al-Qur’an sebagai teks historis bukan berarti al-Qur’an itu berasal dari manusia (Muhammad),⁴⁶ tetapi ia adalah *kalāmullāh* yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad SAW dengan bahasa Arab dalam kurun waktu lebih dari duapuluh tahun. Dalam karyanya itu Abū Zaid menyebut al-Qur’an adalah produk budaya ”*muntāj šaqāfī*”. Konsekuensinya, al-Qur’an tidak dapat dilepaskan dari keberadaannya sebagai teks linguistik, teks historis dan teks manusiawi. Oleh sebab itu pemahaman terhadap al-Qur’an tidak bisa meninggalkan ketiga aspek tersebut, yang kesemuanya berangkat dari konteks budaya Arab abad ketujuh.⁴⁷

Abū Zaid dalam usaha mengembalikan posisi teks pada tempatnya juga diaktualisasikan dengan memfokuskan perhatian pada pemikiran Abū Ḥāmid

⁴⁶Seperti yang dituduhkan oleh Adian Husaini dan Henri Salahudin yang memahami pernyataan Abū Zaid tersebut sebagai “ Muhammad adalah pengarang al-Qur’an dan Abū Zaid telah melepaskan al-Qur’an dari posisinya sebagai *kalāmullāh*, ”. Lihat Adian Husaini dan Henri Salahudin. “ Studi Komparatif Konsep al-Qur’an Nasr Ḥāmīd dan Mu’tazilah”, dalam *ISLAMIA*, thn. I, No. 2, Juni-Agustus 2004, hlm. 35.

⁴⁷ Abdul Mustaqim, *Madzahibut Tafsir*, cet I (Yogyakarta: Nun Pustaka, 2003), hlm. 110-111.

al-Gazālī mengenai konsep dan fungsi teks al-Qur'an. Dalam pandangannya, al-Gazālī dianggap sebagai pemikir yang menggabungkan aliran-aliran pemikiran agama, baik yang resmi (pemerintahan) maupun yang populer. Peran penting yang dijalankan al-Gazālī dalam merumuskan konsep-konsep yang kemudian diterima secara luas oleh generasi sesudahnya dalam bidang pemikiran agama memaksa Abū Zaid untuk memberikan perhatian khusus dalam menyingkap sebab-sebab awal mengapa teks terpisah dari realitas dan dari gerak (perkembangan) budaya di satu sisi, dan menyingkap akar-akar berbagai pemikiran dan konsep yang banyak digunakan dalam wacana agama kontemporer di sisi yang lain.⁴⁸

Dalam pandangan al-Gazālī, rahasia, intisari dan tujuan final dari al-Qur'an adalah seruan kepada hamba menuju Tuhan yang Perkasa dan Maha Tinggi, yang menguasai akhirat dan dunia, pencipta langit paling atas dan bumi paling bawah serta apa yang ada di antara keduanya dan yang ada di bawah tanah.⁴⁹ Sedangkan menurut pembacaan Abū Zaid – berdasarkan konsep tersebut – al-Gazālī telah menyatakan bahwa *ma'rifatullāh* merupakan tujuan akhir, sampai ke tingkat ini merupakan tujuan tertinggi dari kehidupan dan ilmu pengetahuan.⁵⁰ Kemudian Abū Zaid menegaskan lebih lanjut, oleh karena itulah wajar apabila ayat-ayat al-Qur'an

⁴⁸ Abū Zaid, *Tekstualitas Al-Qur'an*, hlm. 24.

⁴⁹ Abū Ḥāmid al-Gazālī, *Jawāhir Al-Qur'ān wa Duraruhu*, cet I (Bairut: Dar al-Kutub al-ilmiah, 1988), hlm. 15-17.

⁵⁰ Abū Zaid, *Tekstualitas Al-Qur'an*, hlm. 317.

diklasifikasikan al-Gazālī berdasarkan realisasi dari tujuan ini, sehingga ayat-ayat yang menunjukkan *ma'rifatullāh* merupakan rahasia dan intisari al-Qur'an yang disebut oleh al-Gazālī sebagai "*al-Kibrīt al-Aḥmār*," dan ilmu yang muncul dari ayat-ayat tersebut merupakan ilmu pertama dan ilmu-ilmu lapisan atas dari ilmu-ilmu inti.

Abū Zaid menilai, bahwa konsep teks al-Gazālī telah merubah tujuan awal dari wahyu. Wahyu sudah bukan lagi "turun" dari Allah untuk manusia atau "turunnya" perintah-perintah dan larangan-larangan-Nya yang semula bertujuan untuk mewujudkan manusia yang ideal didunia, berubah menjadi tujuan puncaknya mengenal Allah (*ma'rifatullāh*). Sementara Abū Zaid berpendapat, bahwa sejak awal gerak wahyu berjalan menurun dari Allah kepada manusia, gerak ini dimaksudkan agar wahyu dieksplorasi, diungkap dan dijelaskan. Gerak wahyu ditujukan kepada manusia sebagai anggota masyarakat, dan berarti ditujukan untuk merekonstruksi realitas demi mewujudkan kemaslahatan manusia dan memenuhi kebutuhan materi dan rohaninya.⁵¹

Dalam pandangan Abū Zaid, konsep-konsep al-Gazālī mengenai teks dan tujuan-tujuannya berangkat dari dua titik tolak dasar, yaitu teologi Asy'ari dan gnotisme sufistik. Titik tolak Asy'ariyah yang mempengaruhi al-Gazālī adalah hakikat konsep teks yang menurut Asy'ari sebagai salah satu sifat zat Tuhan. Sementara titik tolak sufisme yang mempengaruhinya adalah

⁵¹ Abū Zaid, *Tekstualitas Al-Qur'an*, hlm. 309.

eksistensi manusia di muka bumi hanya dalam rangka mewujudkan keberuntungan dan keselamatan di akhirat.⁵²

Pembacaan Abū Zaid terhadap al-Gazālī ini menurut penulis harus diteliti untuk mengetahui bentuk pemikiran yang membawa pada perubahan konsep dan fungsi teks.

B. Rumusan Masalah

Dari latar belakang diatas, permasalahan dapat dirumuskan sebagai berikut:

1. Bagaimana pemikiran Naṣr Ḥāmid Abū Zaid tentang konsep dan fungsi teks.
2. Bagaimana pembacaan Naṣr Ḥāmid Abū Zaid terhadap pemikiran al-Gazālī.

C. Tujuan Dan Manfaat Penelitian

Penelitian ini bertujuan :

- a. Mengetahui pemikiran Naṣr Ḥāmid Abū Zaid tentang konsep dan fungsi teks.
- b. Mengetahui bagaimana pembacaan Naṣr Ḥāmid Abū Zaid terhadap pemikiran al-Gazālī tentang konsep dan fungsi teks.
- c. Mengetahui bentuk pemikiran yang menyebabkan perubahan konsep dan fungsi teks.

⁵² Abū Zaid, *Tekstualitas Al-Qur'an*, hlm. 310.

- d. Sebagai syarat bagi penulis untuk memperoleh gelar kesarjanaan strata satu (S1) di Fakultas Ushuluddin Jurusan Tafsir dan Hadis, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Adapun manfaat penelitian ini adalah:

Memberi sumbangan bagi studi akademik, kegiatan penelitian dan pengembangan kajian pemikiran Islam yang kritis, progresif dan partisipatoris dalam menyikapi tradisi klasik (*al-Turās al-Qadīm*) maupun pemikiran pembaharuan terhadap tradisi (*al-Tajdīd ‘alā al-Turās*).

D. Telaah Pustaka

Karya yang membahas pemikiran Abū Zaid bisa dibilang cukup banyak, baik dari pihak yang mengapresiasi maupun yang melakukan kritik terhadapnya. Di antaranya yang mengkritik Abū Zaid ialah, Adian Husaini dalam bukunya *Wajah Peradaban Barat Dari Hegemoni Kristen ke Dominasi Sekuler-Liberal*, menurutnya kajian teks Abū Zaid menjiplak dan mengadopsi konsep dan metodologi yang telah berkembang dalam tradisi Kristen, khususnya tradisi kritik teks Bible.⁵³ Menurut penulis, kajian Adian tersebut lebih didominasi oleh nalar teologis yang mengakibatkan pembacaannya kurang obyektif, yaitu dengan usaha mencari data historis tentang sejarah penafsiran teks Bible, kemudian data historis tersebut ada sisi kesamaan dengan kajian Abū Zaid, misal tentang konsep pengarang dan kondisi

⁵³Adian Husaini, *Wajah Peradaban Barat Dari Hegemoni Kristen ke Dominasi Sekuler-Liberal*, cet 1 (Jakarta: Gema Insani, 2005), hlm. 305-309.

lingkungan teks sangat berpengaruh terhadap pemaknaan teks. Dengan demikian Abū Zaid dianggap menjiplak dan mengadopsi konsep dan metodologi kritik teks Bible di Barat. Adnin Armas dalam bukunya *Metodologi Bibel dalam Studi al-Qur'an*, ia banyak mengkritisi konsep Abū Zaid yang berkenaan dengan teks.⁵⁴ Kemudian Alī Harb melakukan kritik terhadap buku Abū Zaid *Mathūm al-Naṣṣ*, dalam pembacaannya Abū Zaid tidak menjelaskan konsep *naṣṣ* secara definitif, apa yang dimaksud dengan *naṣṣ* dalam bukunya itu.⁵⁵ Sabrī al-Aswaḥ mengatakan dalam bukunya *I'jāz al-Qirā'āt al-Qur'āniyyah Dirāsah fī Tārīkh al-Qirā'āt wa Ittijāhāt al-Qurrā'*, bahwa Abū Zaid melampaui batas dalam memposisikan al-Qur'an sebagai produk budaya.⁵⁶

Kemudian kajian yang mengapresiasi pemikiran Abū Zaid dan dianggap sebagai penetrasi dalam kajian ilmu-ilmu al-Qur'an, dari Islamisasi Barat seperti Navid Kermani, ia menulis pemikiran Abū Zaid, dari wahyu ke penafsiran: Naṣr Ḥāmid Abū Zayd dan studi kesusastraan al-Qur'an, Kermani membahas sisi lain dari teks, dan juga sejarah penafsiran, kemudian wahyu dan dialektika al-Qur'an dan terakhir ia mengulas kritik diskursus keagamaan

⁵⁴ Adnin Armas, *Metodologi Bibel dalam Studi al-Qur'an*, cet I (Jakarta: Gema Insani, 2005), hlm. 69-80.

⁵⁵ Ali Harb, *Kritik Nalar al-Qur'an*, terj M. Faisol Fatawi, cet II (Yogyakarta: LkiS, 2003), hlm. 307-309.

⁵⁶ Sabrī al-Aswaḥ, *I'jāz al-Qirā'āt al-Qur'āniyyah Dirāsah fī Tārīkh al-Qirā'āt wa Ittijāhāt al-Qurrā'*, cet I (Kairo: Maktabah Wahbah, 1998), hlm. 16-18.

Abū Zaid.⁵⁷ Kemudian Stefan Wild dalam pengantar disertasi M. Nur Cholis Setiawan yang diterbitkan dalam edisi Indonesia berjudul *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*, Stefan menyatakan bahwa Naṣr Ḥāmid Abū Zaid mengembangkan pemikiran Amīn al-Khūlī lebih jauh dalam bukunya *Mafhūm al-Naṣṣ*, walaupun dalam beberapa aspek Abū Zaid terpengaruh oleh Toshihiko Izutsu.⁵⁸ Buku *Pemikiran Islam dari Sayyid Ahmad Khan hingga Naṣr Ḥāmid Abū Zayd*, menjelaskan pandangan Abū Zaid tentang sifat-sifat *Ilāhī* dalam al-Qur'an, beberapa aspek puitis, dengan diawali pembahasan tentang tradisi lisan ke tulisan dan ciri-ciri umum dari sebuah teks.⁵⁹

Dari akademisi Indonesia, karya yang merespon positif pemikiran Abū Zaid seperti dalam buku *Metode Tafsir Kesastraan atas Al-Qur'an*, oleh Amīn al-Khūlī dan Naṣr Ḥāmid Abū Zaid. Buku ini bisa dikatakan sebagai pengantar metode sastra dalam tafsir al-Qur'an yang dipopori oleh Amīn al-Khūlī, menjelaskan perangkat metodologi dan tujuan kajian tafsir sastra. Kemudian juga menyinggung sisi lain dari pemikiran Naṣr Ḥāmid Abū Zaid yang dianggap sebagai tindak lanjut dan pengembangan tafsir mazhab

⁵⁷ Navid Kermani, "From Revelation to Interpretation: Naṣr Ḥāmid Abū Zayd and the Literary Study of the Quran" dalam Suha Taji-Farouki (ed.), *Modern Muslim Intellectuals and The Qur'an*, cet I (New York: Oxford University Press, 2004), hlm. 169-188.

⁵⁸ Stefan Wild, "pengantar" dalam Nur Cholis, *Al-Qur'an Kitab Sastra*, hlm. xxiii-xxvii.

⁵⁹ John Cooper (dkk.), *Pemikiran Islam dari Sayyid Ahmad Khan hingga Naṣr Ḥāmid Abū Zaid*, terj Wakhid Nur Effendi (Jakarta: Erlangga, 2000), hlm. 198-218.

sastra.⁶⁰ M Hanif A juga menjelaskan beberapa pikiran pokok yang dijadikan landasan Abū Zaid dalam mengembangkan kritik wacana agama. Kemudian mengupas pikiran dan metodologi yang digunakan oleh Abū Zaid dalam melakukan kajian kritis teks keagamaan. Artikel Hanif ini terdapat dalam kumpulan artikel para mahasiswa Program Doktorat (S-3) IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta yang diterbitkan menjadi buku *Pemikiran Islam Kontemporer*.⁶¹ *Naṣr Ḥāmid Abū Zaid Kritik Teks Keagamaan* skripsi Hilman Latief, yang diterbitkan pertama kali tahun 2003. Judul aslinya ”*Hermeneutika Kritis: Kritik Wacana Keagamaan dalam Memahami Teks Keagamaan*” (*Telaah terhadap Pemikiran Naṣr Ḥāmid Abū Zaid*). Buku ini mengekspos pemikiran Abū Zaid secara umum dengan memfokuskan pada kajian kritik wacana keagamaan dalam hubungannya dengan penafsiran al-Qur’an.⁶² Buku *Al-Qur’an Kitab Sastra Terbesar*, yang merupakan edisi bahasa Indonesia dari disertasi M. Nur Cholis Setiawan yang berbahasa Jerman, diajukan untuk meraih gelar Doktor (Dr. Phil) di Universitas Bonn, Deutschland. Nur Kholis Setiawan membahas paling tidak tiga hal, seperti yang dikatakan oleh Stefan Wild. *Pertama*, Pendekatan susastra terhadap al-Qur’an bisa dilakukan dengan menggunakan teori yang berkembang dalam

⁶⁰ Amīn al-Khūfī dan Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Metode Tafsir Kesastraan Atas Al-Qur’an*, terj Ruslani, cet I (Yogyakarta: Bina Media, 2005).

⁶¹ M Hanif A, ”Naṣr Ḥāmid Abū Zaid,” dalam Khudori Soleh (ed.), *Pemikiran Islam Kontemporer*, cet I (Yogyakarta: Jendela, 2003), hlm. 352-378.

⁶² Hilman Latief, *Kritik Teks Keagamaan*, cet I (Yogyakarta: eLSAQ, 2003).

dunia teori dan kritik sastra modern, *kedua*, benih-benih pemikiran susastra sudah ada dalam karya-karya tafsir klasik, *ketiga*, salah satu urgensi pemikiran susastra al-Qur'an adalah bisa diresepsi dengan baik oleh kalangan Non-Muslim dalam keterlibatannya melakukan kajian terhadap aspek susastra al-Qur'an. Dibagian pertama Nur Cholis menyebutkan dan menjelaskan bahwa Naṣr Ḥāmid Abū Zaid (1.1942) merupakan generasi al-Khūlī yang produktif dan bahkan gigih mengembangkan metode *adabī* dalam kajian al-Qur'an.⁶³ Sunarwoto Dema membahas *Rekonstruksi Studi-studi al-Qur'an Abū Zaid*.⁶⁴ M Sohibuddin yang mengungkap konsep semiotika al-Qur'an dalam konsep Abū Zaid.⁶⁵ Skripsi berjudul *Konsep I'jāz Al-Qur'an Dalam Perspektif Madzhab Sastra (Studi Komparatif Pemikiran 'Aisyah Abdurrahmān Bintu al-Syāti' dan Naṣr Ḥāmid Abū Zayd)* karya Nuril Hidayah, menjelaskan pandangan Abū Zaid yang menguraikan adanya jejak-jejak proses *tasyakkūl* dan *tasykīl* budaya dalam i'jāz al-Qur'an.⁶⁶ Dalam buku *Studi Al-Qur'an Kontemporer*. Moch Nur Ichwan menulis artikel "Al-Qur'an Sebagai Teks (Teori Teks Dalam Hermeneutika Qur'an Naṣr Ḥāmid

⁶³ Nur Kholis, *Al-Qur'an Kitab Sastra*, hlm. 41-49.

⁶⁴ Sunarwoto Dema, "Naṣr Ḥāmid Abū Zayd dan Rekonstruksi Studi-studi al-Qur'an," dalam Sahiron Syamsuddin (ed.), *Hermeneutika Al-Qur'an Mazhab Yogya*, cet I (Yogyakarta: Islamika, 2003), hlm. 103-110.

⁶⁵ M Sohibuddin, "Naṣr Ḥāmid Abū Zayd Tentang Semiotika Al-Qur'an," dalam Sahiron Syamsuddin (ed.), *Hermeneutika Al-Qur'an*, hlm. 111-120.

⁶⁶ Nuril Hidayah, "*Konsep I'jāz Al-Qur'an Dalam Perspektif Madzhab Sastra (Studi Komparatif Pemikiran 'Aisyah Abdurrahmān Bintu al-Syāti' dan Naṣr Ḥāmid Abū Zaid)*", Skripsi Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2006.

Abū Zaid),” tulisan ini menjelaskan tekstualitas al-Qur’an dalam kerangka hermeneutika dan pluralitas teks dalam perspektif budaya, juga membahas berbagai problem dalam teori teks semisal produksi teks, dualisme makna dan maghza.⁶⁷

Dari telaah kepustakaan diatas, penulis menyatakan belum ada yang mencoba menulis pembacaan Naṣr Ḥāmid Abū Zaid terhadap pemikiran teks al-Qur’an al-Gazālī. Maka penulis mencoba untuk mengawali penelitian ini dengan segala daya dan upaya penulis sebagai mahasiswa yang memiliki respon dan resepsi terhadap pemikiran kontemporer, khususnya tentang al-Qur’an dan ilmu-ilmu terkait.

E. Kerangka Teoritik

Kata “konsep” berasal dari bahasa Inggris *concept*, dalam bahasa latinnya *conceptus* dari *concupere* yang berarti memahami, mengambil, menerima dan menangkap.⁶⁸ Adapun beberapa pengertian “konsep” dalam kamus filsafat sebagai berikut :

1. Kesan mental, suatu pemikiran, ide, suatu gagasan yang mempunyai derajat kekongkritan atau abstraksi, yang digunakan dalam pemikiran abstrak.

⁶⁷ Moch Nur Ichwan, “Al-Qur’an Sebagai Teks (Teori Teks Dalam Hermeneutika Qur’an Naṣr Ḥāmid Abū Zayd),” dalam Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsudin (ed.), *Studi Al-Qur’an Kontemporer*, cet I (Yogyakarta : Tiara Wacana, 2002), hlm. 149-165. Lihat juga Jurnal *Esensia*, Vol. 2, No. 1, Januari 2001, hlm. 77-90.

⁶⁸ Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, cet I (Jakarta: Gramedia, 1996), hlm. 481.

2. Apa yang membuat pikiran mampu membedakan satu benda dari yang lainnya.
3. Apa yang dimaksudkan (digambarkan) oleh istilah yang digunakan untuk melukiskannya.
4. Acapkali menunjuk hal-hal universal yang diabstraksikan dari hal-hal partikular (khusus)
5. Suatu ide yang diberikan dari persep (hasil persepsi) atau penginderaan (sensasi). Mungkin “sensasi” istilah yang lebih baik untuk dipakai sebagai lawan konsep, sama seperti persepsi biasanya ditafsirkan meliputi baik persep (atau sensasi) maupun konsep.⁶⁹

Adapun yang dimaksud dalam tulisan ini adalah konsep dalam pengertian pertama yaitu kesan mental, suatu pemikiran, ide, suatu gagasan yang mempunyai derajat kekongkritan atau abstraksi, yang digunakan dalam pemikiran abstrak.

Kemudian kata “teks” bahasa Arabnya “*naṣṣ*” atau “*matn*”,⁷⁰ dalam kamus *al-Mu’jam al-Wasīṭ* yang dimaksud “*naṣṣ*” menurut Uṣūliyyun (ahli ilmu ushul) adalah al-Qur’an dan Sunnah Nabi.⁷¹ Sedang kata “*naṣṣ*” yang diartikan sebagai teks makna utamanya dalam kamus *lisān al-‘Arab* adalah

⁶⁹ Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, hlm. 481.

⁷⁰ Rusyadi dan Hafifi, *Kamus Indonesia Arab*, cet I (Jakarta: Rineka Cipta, 1995), hlm. 813.

⁷¹ Ibrāhīm Anis (dkk.), *al-Mu’jam al-Wasīṭ*, cet II (Mesir: Dar al-Ma’ārif, 1973), hlm. 926.

“tampak dan tersingkap” (*al-Zuhūr wa al-Inkisyāf*),⁷² Imam Syafi’i (w.205 H) menempatkan istilah *naṣṣ* pada puncak dari bentuk-bentuk *bayān* dan mendefinisikannya sebagai kata yang “cukup dengan teks itu sendiri tidak butuh takwil ” (*al-Mustaghna fīhi bi al-Ta’wīl*).⁷³ Kemudian al-Zamakhshari memakai kata “*naṣṣ*” sebagai nama untuk ayat-ayat muhkam yang jelas dan terang, tidak perlu takwil, maka kata “*naṣṣ*” dijadikan sebagai wakil muhkam yang berposisi dengan mutasyābih.⁷⁴ Kata “*naṣṣ*” dalam arti jelas, terang dan tidak perlu takwil juga digunakan oleh Ibnu Arabi yang mengemukakan konsep *nadrah al-Nuṣūṣ* (teks-teks langka), yaitu konsep yang melegitimasi takwil dan menjadikannya tidak semata-mata sebagai persoalan yang sah, tetapi sebagai keharusan yang tak terhindarkan.⁷⁵ Bahkan Ibnu Khaldūn menyebutkan bahwa buku logika karya Aristoteles juga disebut “teks” (*naṣṣ*).⁷⁶

Dalam penelitian ini, yang menjadi kerangka teori tentang teks adalah kata “teks” atau “*naṣṣ*” yang mengacu pada al-Qur’an, dan berarti juga

⁷² Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, *Teks Otoritas Kebenaran*, terj Sunarwoto Dema, cet I (Yogyakarta: LkiS, 2003), hlm. 180.

⁷³ Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, *Teks Otoritas Kebenaran*, hlm. 182.

⁷⁴ Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, *Teks Otoritas Kebenaran*, hlm. 185.

⁷⁵ Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, *Teks Otoritas Kebenaran*, hlm. 186.

⁷⁶ ‘Abd al-Raḥman Muhammad Ibnu Khaldūn, *Muqaddimah*, tahqīq Darwīs al-Juwaīdī, (Bairut: Maktabah al-‘Aṣriyyah, 2003), hlm.475.

menggunakan teori teks atau *naṣṣ* yang maksudnya seperti yang dijelaskan oleh kamus *al-Muʿjam al-Wasīṭ*.

F. Metode Penelitian

a. Jenis dan Sifat Penelitian.

Penelitian ini bersifat literatur murni yaitu kajian kepustakaan *an sich*, dengan pendekatan historis, yang terfokus pada penelitian biografi, yaitu penelitian mengenai pendidikan seseorang, sifat-sifat, watak, pengaruh lingkungan maupun pemikiran dan ide dari subyek serta pembentukan watak tokoh.⁷⁷ Dan memakai metode⁷⁸ deskriptif – analisis (eksplanatoris)⁷⁹ yakni mendeskripsikan kemudian menganalisis semua data yang telah dikumpulkan, lalu memberi penjelasan mengenai latar belakang kemunculan suatu peristiwa – pemikiran atau ide – dalam data tersebut.

b. Tehnik Pengumpulan Data dan Analisis Data

⁷⁷ Muhammad Nazir, *Metodologi Penelitian*, (Jakarta: Ghalia Indonesia, 1988) hlm. 62.

⁷⁸ Fungsi Metode adalah untuk menunjukkan langkah-langkah, prosedur yang akan di ikuti dan strategi yang dipilih dan akan ditempuh oleh peneliti sehingga rencana penelitian akan dapat dikerjakan (*workable*) dengan cara-cara tersebut. Baca Amin Abdullah, "Metodologi Penelitian dalam Pengembangan Studi Islam," dalam Dudung Abdurrahman (ed.) *Metodologi Penelitian Agama Pendekatan Multidisipliner* (Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga, 2006), hlm. 10-11.

⁷⁹ Analisis eksplanatoris (*explanatoris analysis*) adalah analisis yang berfungsi memberi penjelasan yang lebih mendalam dari sekedar mendeskripsikan makna sebuah teks (data). Sehingga memberi pemahaman mengenai mengapa dan bagaimana peristiwa – dalam hal ini pemikiran atau penafsiran – itu terjadi dan apa sebab-sebab yang melatar belakanginya. Baca Sahiron Syamsuddin, "Penelitian Literatur Tafsir, Sejarah Metode dan Analisis Penelitian", Makalah dalam Sarasehan Metodologi Penelitian Tafsir Hadis, tgl, 15-16 Maret 1999, hlm. 4. Makalah tidak diterbitkan.

Metode ini dilakukan dengan prosedur sebagai berikut:

1. Pengumpulan Data

Pengumpulan data dalam penelitian ini dilakukan berdasarkan dua sumber data: Pertama, sumber primer,⁸⁰ untuk mengupas pemikiran dan pembacaan Naṣr Ḥāmid Abū Zaid terhadap al-Gazālī diambil dari *Mafhūm al-Naṣṣ Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Sedang untuk mengeksplorasi beberapa pemikiran al-Gazālī tentang teks al-Qur'an diambil dari kitab *Jawāhir al-Qur'ān wa Duraruhu* dan *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*. Kedua, sumber data sekunder⁸¹ yaitu semua sumber selain sumber primer, diantaranya *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī* dan *al-Naṣṣ wa al-Sulṭah wa al-Haqīqah*. Kemudian buku *Menalar Firman Tuhan Wacana Majas dalam al-Qur'an Menurut Mu'tazilah*, semuanya karya Naṣr Ḥāmid Abū Zaid dan *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*, karya M. Nur Kholis Setiawan. *Pemahaman al-Qur'an Perspektif Al-Gazālī* karya Abul Quasim, dan lain sebagainya baik berupa buku, jurnal, skripsi atau bentuk lain yang dapat melengkapi data penelitian ini.

⁸⁰ Sumber primer yaitu data yang diperoleh langsung dari sumbernya, diambil dan dicatat untuk yang pertama kalinya. Marzuki, *Metodologi Riset* (Yogyakarta: PT Hamidita offset, 1997), hlm. 55-56.

⁸¹ Sumber sekunder yaitu yang diusahakan sendiri pengumpulannya oleh penulis. Marzuki, *Metodologi Riset*, hlm. 55-56.

2. Deskripsi

Deskripsi dilakukan dengan menguraikan secara sistematis data yang berhubungan dengan tema di atas, kemudian menguraikan data secara apa adanya tentang pemikiran Naṣr Ḥāmid Abū Zaid. Setelah itu menguraikan pembacaan Naṣr Ḥāmid Abū Zaid terhadap pemikiran al-Gazālī tentang konsep dan fungsi teks.

3. Analisis - Eskplanasi

Supaya konsep yang dimaksudkan oleh tokoh dan pembacaannya terhadap pemikiran tokoh lain dapat ditangkap dengan jelas maka dilakukan usaha analisis- eksplanasi yaitu melakukan analisis dengan disertai penjelasan secara mendalam berdasarkan data-data yang sudah diklasifikasikan.

G. Sistematika Pembahasan

Pembahasan diawali dengan bab I Pendahuluan, yang menjelaskan signifikansi dari penelitian ini. Bagian bab I menjelaskan latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan serta kegunaan penelitian, telaah kepustakaan, kerangka teori, metodologi penelitian dan yang terakhir sistematika pembahasan.

Sebagai pengantar sebelum memasuki wilayah inti, bab II menjelaskan biografi, latar belakang dan perkembangan pemikiran al-Gazālī serta karya-karyanya. Kemudian disusul biografi Abū Zaid, latar belakang dan

perkembangan pemikirannya serta karir akademik Abū Zaid dan karyanya.

Di bab III, penulis mencoba mendeskripsikan pemikiran Naṣr Ḥāmid Abū Zaid tentang konsep dan fungsi teks dalam wilayah ilmu-ilmu al-Qur'an, dengan tujuan supaya dapat diketahui pokok-pokok pemikiran Abū Zaid mengenai tema di atas, yaitu dengan diawali penjelasan mengenai historisitas teks, teks dan problematika konteks dan yang terakhir teks dalam kebudayaan (format dan formatisasi oleh teks).

Pembahasan inti dan analisis akan dilakukan pada bab IV dan V. Dengan usaha menyingkap adanya perubahan konsep dan fungsi teks melalui pembacaan Naṣr Ḥāmid Abū Zaid terhadap pemikiran al-Gazālī. Sebagai penutup pada bab VI, penelitian akan diakhiri dengan penutup yang berisi kesimpulan, saran dan apendiks.

BAB II

BIOGRAFI, LATAR BELAKANG DAN PERKEMBANGAN PEMIKIRAN SERTA KARYA-KARYA AL-GAZALĪ DAN NAŞR ḤAMĪD ABŪ ZAID

A. ABŪ ḤAMĪD AL-GAZALĪ

1. Biografi Al-Gazālī

Di abad ke V Hijriah muncul seorang ulama' besar diantara para pembesar ulama' di kota Khurasan, ia adalah *Hujjat al-Islām*,⁸² Imam al-Gazālī. Nama lengkapnya Abū Ḥamīd Muḥammad bin Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, nama kunyanya.⁸³ Abū Ḥamīd yaitu setelah ia berumah tangga kemudian dianugerahi seorang putera laki-laki bernama Ḥamid, namun sayang anaknya meninggal sejak masih kecil.⁸⁴ Di Barat al-Gazālī sering dikenal dengan sebutan al-Gazel.⁸⁵ Al-Gazālī dilahirkan

⁸² Abdurrahman Baidawi mengatakan, bahwa gelar kehormatan "*Hujjat al-Islām*" diberikan kepada al-Gazālī karena keberaniannya menyerang aliran batiniyyah yang ia anggap sebagai aliran sesat, dengan argumen bahwa mereka adalah orang yang berpura-pura Islam secara lahiriyah namun batinnya berpenyakit. Al-Gazālī juga menuduh bahwa pandangan-pandangan mereka hanya ditopang oleh nafsu belaka, sedang eksistensi imam ma'sum tak berdasar sama sekali, baik dengan dalil verbal maupun rasional. Lihat Subkhan Anshori dan Ahmad Daniyal, *Peta Epistemologi Pemikiran Klasik Dari Filsafat al-Farābi sampai Maqāsid as-Syātibi*, cet 1 (Mesir : LTNU, 2006), hlm. 53. Namun ada yang berpendapat lain, seperti Yusuf Musa yang mengatakan bahwa gelar kehormatan tersebut diberikan kepada al-Gazālī disebabkan oleh dua maha karyanya yang sangat populer yaitu Tahāfut al-Falāsifah dan Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn. Lihat Yudian Wahyudi, *Jihad Ilmiah*, cet I (Yogyakarta: Nawesea Press, 2007), hlm. 29.

⁸³ Nama Kunyah adalah nama yang berlaku di Arab bagi nama yang didahului oleh Abū atau Ummu. Lihat Bahā' al-Dīn 'Abd Allāh, *Syarh Ibn 'Aqīl* (Bairut: Dār al-Fikr, t.t.h), juz I, hlm. 96.

⁸⁴ Mahfudz Masduki, *Spiritualitas dan Rasionalitas Al-Ghazali*, cet I (Yogyakarta: TH Press, 2005), hlm. 9.

⁸⁵ Himawijaya, *Mengenal Al-Ghazali; Keraguan Adalah Awal Keyakinan*, cet I (Bandung: Mizan, 2004), hlm. 11.

tepatnya pada tahun 450 H/1058 M⁸⁶ di kota Thūs.⁸⁷ Pada masa lampau kawasan ini merupakan pusat kerajaan Persia yang kemudian oleh pemerintah Abbasiyah dipakai sebagai tempat yang strategis untuk melakukan propaganda,⁸⁸ dalam rangka merebut kekuasaan bani Umayyah yang sudah dianggap lemah. Thūs sangat terkenal dengan pemandangan berupa pepohonan yang subur serta kandungan mineralnya yang terpendam di sekitar pegunungan yang mengitarinya. Dan yang lebih penting lagi kota ini merupakan tempat kelahiran sejumlah tokoh mashur dalam sejarah Islam, diantaranya Abū ‘Alī Hasan bin Ishāq yang dalam sejarah lebih dikenal dengan nama Nizām al-Mulk yang memiliki peran penting dalam perjalanan hidup al-Gazālī, dua penyair terkenal al-Firdausi (w.1025 M) yang menulis buku *Syah Namah* – karya sajak Persi paling mashur – dan Umar Khayam yang hidup semasa dengan al-Gazālī juga kelahiran Thūs.⁸⁹

Tiga puluh tahun sebelum kelahiran al-Gazālī Turki Saljuk telah menguasai bagian barat dan timur Persi pada tahun 429 H. dan pada masa

⁸⁶ Badawī Ṭabānah,” al-Gazālī wa Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn,” dalam Abū Ḥāmid Al-Gazālī, *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn* (Bairut: Dar al-Fikr, t.t.h), hlm. 7.

⁸⁷ Thūs adalah salah satu kota di Khurasan, letaknya 10 farsah dari kota Naysabūr. Kota ini masuk kawasan ekspansi pasukan Islam di zaman Khalifah Utsmān Bin Affan, di kota ini terdapat makam Ali Bin Musa al-Ridha, makam Harun al-Rasyid dan berbagai warisan Islam yang sangat berharga. Lihat Badawī Ṭabānah, ” al-Gazālī wa Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn,” dalam Abū Ḥāmid Al-Gazālī, *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, hlm. 7.

⁸⁸ Margareth Smith, *Pemikiran dan Doktrin Mistik Imam Al-Ghazālī*, terj Amrouni, cet I (Jakarta: Riora Cipta, 2000), hlm. 1.

⁸⁹ Margareth Smith, *Pemikiran dan Doktrin*, hlm. 1.

kelahirannya Turgel Bek menguasai Naysabur pada tahun 477 H, lantas ia mendeklarasikan dirinya sebagai “Raja Timur dan Barat” di Baghdād. Lima tahun kemudian ia digantikan oleh kemenakannya Alf Arsalan. Dan pada tahun 469 H/1072 M Alf Arsalan digantikan oleh Malik Syah yang memiliki wazir bernama Nizām al-Mulk.⁹⁰

Adapun mengenai nama nisbatnya yakni al-Gazālī, ada yang berpendapat bahwa ia berasal dari *Gazal*, sebuah desa kecil di Thūs.⁹¹ Ada juga yang mengatakan – pendapat ini lebih mashur – al-Gazālī adalah nisbat yang disandarkan pada profesi ayahnya sebagai pemintal kain wol yang kemudian dijualnya (*yaghzilu al-Ṣūfī wa yubayyi’uhu*)⁹² Dan penenun kain wol biasa disebut dengan *Gazzal*, seperti sebutan yang diberikan oleh penduduk Khurasan kepadanya.⁹³

Al-Gazālī hidup di keluarga yang sangat miskin, ayah dan kakeknya bekerja sebagai pedagang dan pemintal kain wol. Ayah al-Gazālī walaupun hidup miskin namun ia memiliki idealisme yang sangat tinggi. Dia punya harapan dan masa depan bagi nasib anak-anaknya. Dia seringkali menghadiri majlis para ulama’ dan fuqahā’, mendatangi dan mendengarkan ceramah para da’i (wu’āz). Dia sangat hormat dan

⁹⁰ Margareth Smith, *Pemikiran dan Doktrin*, hlm. 10.

⁹¹ Margareth Smith, *Pemikiran dan Doktrin*, hlm. 1.

⁹² Badawi Ṭabānah, ” al-Gazālī wa Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn,” dalam Abū Ḥāmid Al-Gazālī, *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, hlm. 7.

⁹³ Mahfudz Masduki, *Spiritualitas dan Rasionalitas*, hlm. 9.

bersikap lemah lembut terhadap ulama', fuqahā' dan para pemberi nasehat. Bahkan ayah al-Gazālī sehabis mengikuti majlis ta'lim selalu berdo'a kepada Allah SWT supaya kelak dianugerahi seorang anak yang akan menjadi da'i dan ahli agama yang mengajarkan manusia tentang urusan agama dan menjelaskan kepada mereka tentang kehidupan yang benar, baik kehidupan dunia maupun di akhirat.⁹⁴ Allah SWT mengabulkan permohonannya dengan dikaruniai dua anak, yaitu Abū Hamīd al-Gazālī, seorang ahli agama terkemuka dan Abū al-Fath Majd al-Dīn Ahmad al-Gazālī.⁹⁵ yang memiliki pesona dakwah hingga menggetarkan para jamaahnya.⁹⁶

Ayah al-Gazālī wafat saat al-Gazālī masih anak-anak, namun sebelum meninggal, dia mempercayakan pengasuhan al-Gazālī dan saudaranya, Ahmad, kepada teman sufinya. Dia sangat menyesal atas kebodohan dan keterbatasan pendidikannya dan ia berharap hal tersebut

⁹⁴ Mahfudz Masduki, *Spiritualitas dan Rasionalitas*, hlm. 8.

⁹⁵ Ibnu Khalkan menjelaskan, bahwa Ahmad al-Gazālī adalah orang yang sangat ahli berceramah, ia memiliki karomah dan kasyaf, ia seorang ahli fikih namun kemahirannya dalam berceramah lebih ia condongi dan lebih menonjol. Dia belajar di Universitas Niḍāmiyyah mengganti posisi saudaranya Abū Ḥamid al-Gazālī – yang telah lulus belajar dan menjadi guru besar disana – setelah lulus studi Ahmad menjalani suluk sebagai ahli zuhud. Ahmad al-Gazālī telah meringkas kitab Ihyā' 'Ulūm al-Dīn karya kakaknya Abū Hamīd al-Gazālī menjadi satu juz yang diberi nama *Lubāb al-Ihyā'*. Dia juga memiliki karya lain bernama *Al-Dakhīrah fī 'ilm al-Basyīrah*. Ahmad Al-Gazālī telah mengelilingi berbagai negara – sebagai musafir – dan mengabdikan dirinya sebagai seorang sufi. Dia memilih untuk hidup menyepi dari keramaian (uzlah) dan meninggalkan kesenangan duniawi (*inqiṭā'*). Ahmad Al-Gazālī wafat pada tahun 520 H di Qazwain. Lihat Badawi Ṭabānah, "al-Gazālī wa Ihyā' 'Ulūm al-Dīn," dalam Abū Ḥamid Al-Gazālī, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, catatan kaki No. 1. hlm. 8.

⁹⁶ Margareth Smith, *Pemikiran dan Doktrin*, hlm. 2.

tidak menimpa anak-anaknya, maka ia meninggalkan sejumlah bekal untuk biaya pendidikan mereka.

Pendidikan al-Gazālī dimulai dari sekolah dasar dengan mempelajari al-Qur'an dan hadis. Dia juga mempelajari cerita sufi beserta keadaan spiritual mereka. Selain itu, dia juga diwajibkan menghafal syair-syair mistik sufi. Tujuannya adalah menanamkan dan menumbuhkan pada hatinya rasa cinta pada Tuhan dan untuk memahami bagaimana seorang sufi dalam keadaan dimabuk cinta. Teman ayah al-Gazālī yang sufi itu menanggung semua biaya pendidikan dan kebutuhan hidup al-Gazālī dan saudaranya sampai habis bekal yang ditinggalkannya. Karena kemiskinannya, teman ayah al-Gazālī tersebut akhirnya menyuruh al-Gazālī dan saudaranya supaya belajar di madrasah, agar seperti juga mahasiswa-mahasiswa lainnya akan mendapatkan jatah makanan, lalu mereka menuruti nasehatnya. Mungkin dari sinilah al-Gazālī kemudian berkomentar tentang pendidikannya pada saat itu "Kami mencari pelajaran demi sesuatu yang lain selain Allah, akan tetapi Dia tidak mengizinkan kecuali karena demi mencari ridha-Nya."⁹⁷ Dan mungkin juga karena ia telah menuruti perintah ayah angkat yang sekaligus juga gurunya itu menjadikan ia menempatkan hak seorang guru – untuk dihormati – lebih diutamakan dari pada hak kedua orang tua, hal tersebut dikatakan al-Gazālī:

⁹⁷ Badawi Ṭabānah, " al-Gazālī wa Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn," dalam Abū Ḥāmid Al-Gazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, hlm. 8.

“Hak seorang guru lebih utama dari pada hak kedua orang tua, karena kedua orang tua adalah sebab wujud di dunia yang fana dan sementara ini, sedangkan guru adalah sebab yang mengantarkan pada kehidupan yang hakiki”.⁹⁸

Pada usia mudanya al-Gazālī mulai belajar hukum di Thūs, di bawah asuhan syaikh Ahmad bin Muhammad al-Radkhāni. Kemudian ia mengembara ke kota Jurjān,⁹⁹ waktu itu ia masih berusia dibawah duapuluh tahun, dan belajar kepada Imām Abū Naṣr al-Ismā’īlī, setelah itu ia kembali ke Thūs.¹⁰⁰ Dalam perjalanan menuju Thūs, al-Gazālī diserang oleh gerombolan penyamun dan mengambil seluruh barang bawaannya, kemudian al-Gazālī menghadap ke pimpinan para penyamun itu, sekalipun telah diingatkan bahwa yang dilakukannya itu akan mengancam jiwanya, namun al-Gazālī tetap berkeras meminta mereka untuk mengembalikan buku catatannya yang sangat berharga yang tidak berguna sama sekali buat mereka. Maka ketua penyamun pun bertanya “apakah barang ini berisi buku catatanmu ? ”. Al-Gazālī menjawab bahwa barang itu berisi buku catatannya yang baru saja ia peroleh dan memuat semua ilmunya. Penyamun itu tertawa dan berkata ”bagaimana kamu mengaku mempunyai ilmu, saat kami merampas buku ini darimu

⁹⁸ Abū Ḥāmid Al-Gazālī, *Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn* (Bairut: Dar al-Fikr, t.t.h), Juz I, hlm. 55.

⁹⁹ Jurjān adalah kota besar terletak antara Thabrastān dan Khurāsān, bahkan hampir sebagian penduduk asli Jurjān adalah berasal dari Thabrastān dan sebagian lainnya berasal dari Khurāsān, Diceritakan bahwa orang yang pertama kali membangun kota ini adalah Yazīd bin Muḥab bin Abi Shafrah, dari Jurjān inilah muncul pembesar dari ulama’ fuqaha’, sastrawan, dan ahli hadis. Bahkan terdapat kitab sejarah yang menerangkan kota Jurjān yang ditulis oleh Hamzah bin Yazīd al-Syahmai. Lihat Badawi Ṭabānah, ”al-Gazālī wa Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn,” dalam Abū Ḥāmid Al-Gazālī, *Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, hlm. 8.

¹⁰⁰ Abū Ḥāmid Al-Gazālī, *Mukāsyifat al-Qulūb*, cet IV (Bairut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2004), hlm. 5.

sedangkan kamu terpisah dari buku catatanmu ?”. Kemudian ketua penyamun itu menyuruh salah satu anggotanya untuk menyerahkan barang yang berisi buku catatan itu kepada pemiliknya. Setelah itu al-Gazālī berfikir bahwa perkataan ketua penyamun itu benar dan perkataan itu berasal dari petunjuk Allah SWT baginya. Setelah sampai di Thūs, al-Gazālī bertekad menghafal dan mendalami seluruh isi buku catatannya dan ia melakukan hal tersebut selama tiga tahun. Sehingga apabila suatu saat dirampok lagi, dia tidak merampas serta semua ilmunya.¹⁰¹ karena al-Gazālī dan ilmunya sudah menjadi satu dan tidak bisa dipisahkan darinya.

Pada tahun 473 H / 1080 M, al-Gazālī pergi ke Nisyabūr¹⁰² untuk belajar kepada Abū Ma’ālī ‘Alī al-Juwainī, terkenal dengan panggilan Imām al-Harāmīn.¹⁰³ Di bawah asuhannya al-Gazālī belajar teologi, ilmu khilāfiyyah, retorika, filsafat, logika dan ilmu hikmah.¹⁰⁴

¹⁰¹ Margareth Smith, *Pemikiran dan Doktrin*, hlm. 6.

¹⁰² Nisyabūr adalah kota pusat buah-buahan, kota ini diekspansi oleh kaum muslimin pada masa Khālifah Usmān bin Affān, ekspansi dipimpin oleh ‘Abd Allāh bin Amir Ibn Kurayz pada tahun 31 H. Ada yang mengatakan bahwa kota ini diekspansi oleh kaum muslimin pada masa Khālifah Umar bin al-Khaṭṭāb kemudian di masa Khālifah Usmān bin Affān diekspansi yang kedua kalinya. Lihat Badawi Ṭabānah, “al-Gazālī wa Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn,” dalam Abū Ḥamid Al-Gazālī, *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, hlm. 8.

¹⁰³ Nama lengkapnya ‘Abd al-Malik bin Abdullah bin Yusuf bin Muhammad bin ‘Abd Allāh bin Hayyūwīyah, berasal dari daerah Juwaini, Nisyabūr. Ia dilahirkan pada tanggal 18 Muharram, tahun 419 H / Februari tahun 1028 M. Al-Juwaini belajar al-Qur’an, bahasa Arab, hadis, fikih, ilmu usul dan ilmu khilafiyah kepada ayahnya sendiri, pada usia yang masih muda ia telah hafal al-Qur’an dan menguasai ilmu-ilmu tersebut. Setelah ayahnya wafat al-Juwaini menggantikan posisi ayahnya menjadi guru sekaligus ia tetap belajar fikih dan teologi madhab Asy’ariyah kepada Al-Isfīraynī dan ia juga belajar fikih mazhab Syāfi’i dan ilmu hadis kepada al-Baihaqi. Pada masa yang sama ia juga turut hadir di majlisnya al-Khabbāzī untuk belajar ilmu al-Qur’an. Ketika terjadi fitnah al-Kunduri (aksi terror oleh Wazir Tughril Beg al-Kunduri terhadap ulama’ Asy’ariyah, Syāfi’iyah dan Syi’ah) sekitar tahun 443 H – 447 H, al-Juwaini pergi meninggalkan Nisyabūr menuju Mu’askar, Isfahan, Baghdad, Hijaz dan yang terakhir di Makkah.

Dalam asuhan al-Juwainī, al-Gazālī selalu menonjolkan kehebatan, kecerdasan dan sekeptismenya, ia berdebat dengan murid-murid lain dan selalu berhasil menolak argumentasi mereka. Imam al-Harāmīn memberi kebebasan kepada para muridnya, dan kebebasan ini mendorong semangat muridnya yang jenius dan brilian. Dalam menggambarkan al-Gazālī dan murid-murid lainnya, al-Juwainī mengatakan: “al-Gazālī bagai lautan, al-Kiyā adalah singa yang menyalak, al-Khawāfi bagai api yang membara”. dia juga berkomentar mengenai tiga muridnya yang jenius itu” Penekanan kuat al-Khawāfi pada verifikasi, al-Gazālī pada spekulasi dan al-Kiyā pada eksplanasi”.¹⁰⁵ Imam al-Harāmīn sangat bangga dengan murid istimewanya, ia mengatakan bahwa ia sangat cemburu pada al-Gazālī, sebab al-Gazālī mengungguli gurunya dalam kecepatan penjelasan gurunya, dan kemampuannya yang tidak mampu diserap oleh orang yang lebih tua selain dirinya. Pada usia 20 tahun al-Gazālī telah memperoleh reputasi dalam tulis-menulis, dia menjadikan dirinya selalu menguasai setiap pembahasan yang diaplikasikan pada dirinya. Berkaitan dengan itu,

Ia menetap di Makkah selama beberapa tahun bahkan ia pernah menjadi guru besar di dua tempat suci Makkah dan Madinah, oleh sebab itu ia terkenal dengan sebutan *Imām al-Harāmīn* yang artinya guru besar di dua tanah haram yaitu masjid Nabawi di Madinah dan masjid al-Haram di Makkah. Lihat Tsuruya Kiswati, *Al-Juwaini Peletak Dasar Teologi Rasional dalam Islam* (Jakarta: Erlangga, t.t.h), hlm. 24-27.

¹⁰⁴ Abū Ḥāmid Al-Gazālī, *Mukāsyifat al-Qulūb*, hlm. 5.

¹⁰⁵ Muhammad al-Husainī al-Zubaidī, *Manāqib al-Gazālī* (Kediri: Ma’had Salafiyah, t.t.h), hlm. 10.

ketika kitab *al-Mankhūl*,¹⁰⁶ karya al-Gazālī diperlihatkan kepada Imam al-Harāmīn, ia berkata:” kamu telah mengubur saya hidup-hidup, kenapa kamu tidak bersabar menunggu saya mati ?, dengan bukumu ini menjadikan karya-karya saya terabaikan.”¹⁰⁷

Sejak al-Gazālī dalam bimbingan Imam al-Harāmīn, al-Gazālī mulai produktif menghasilkan berbagai karya yang menjadi perhatian para kaum intelektual di Nisyābūr. Mulai dari karya yang menyerang kaum Batiniyah, melalui “*al-Mustazhiri*”¹⁰⁸ dan “*Hujjat al-Haqq*”¹⁰⁹ hingga membatat para Filosof.¹¹⁰

Setelah wafatnya Imam al-Harāmīn, al-Gazālī bergegas menuju wazir Nizām al-Mulk, yang di sekelilingnya terdapat forum diskusi para kaum intelektual (*nāẓara fī majlisihi al-A’immat wa al-‘Ulamā’*). Al-Gazālī langsung mengikuti forum munāẓarah, dan dengan keluasan

¹⁰⁶ Al-Mankhūl adalah karya yang ditulis oleh al-Gazālī semasa belaiu masih menjadi murid al-Juwaini. Kandungan pembahasannya hanya terbatas kepada apa yang dibahas oleh al-Juwaini tanpa mengubah menambah atau meninggalkan apa yang menjadi aspek pemikirannya. lihat Mohd Fauzi bin Hamat, ”Penghasilan Karya Sintesis Antara Mantik dan Uṣūl al-Fiqh: Rujukan Kepada Kitab al-Mustafā Min ‘Ilm al-Gazālī Karangan al-Imām al-Gazālī” dalam Jurnal *Al-Afkār*, edisi Julai 2004, hlm. 137.

¹⁰⁷ Margareth Smith, *Pemikiran dan Doktrin*, hlm. 7.

¹⁰⁸ Judul lengkapnya adalah *Faḍāhih al-Bāṭiniyyah wa faḍāil al-Mustazhiri* (tercelanya aliran batiniyyah dan keutamaan khalifah al-Mustazhiri). Lihat Imam Munawwir, *Mengenal 30 Pendekar dan Pemikir Islam*, cet II (Surabaya: Bina Ilmu, 2006), hlm. 343.

¹⁰⁹ Juga sering disebut dengan “*Bayān al-Haqq*”. Lihat Abū Ḥamid al-Gazali, *Kegelisahan al-Gazālī Sebuah Otobiografi Intelektual*, terj Achmad Khudori Sholeh, cet I (Bandung: Pustaka Hidayah, 1998), catatan kaki No. 25, hlm. 5.

¹¹⁰ Subkhan Anshori dan Ahmad Daniyal, *Peta Epistemologi Pemikiran*, hlm. 53.

ilmunya yang bagai lautan serta kecerdasannya yang brilian ia mampu mematahkan argumen-argumen para ulama' yang hadir dalam majlis tersebut. Semua mengakui kapasitas intelektual al-Gazālī yang tidak terkalahkan dan luar biasa. Setelah wazir Nizām al-Mulk mengetahui dan mengakui kapasitas intelektual al-Gazālī, ia menyuruh al-Gazālī untuk pergi ke Baghdād dan mengangkatnya menjadi rektor UNY (Universitas Nizāmiyyah)¹¹¹ pada tahun 484 H/1080 M dan ketika itu al-Gazālī baru berusia 34 tahun.

Di Madrasah Nizāmiyyah ini al-Gazālī menjadi orang yang sangat dikagumi dan dimulyakan, sampai-sampai majlisnya dihadiri oleh sekitar tiga ratus pembesar ulama' di Baghdād.¹¹² Namun prestasi gemilang yang dicapai al-Gazālī di Nizāmiyyah bukan malah mengantarkannya pada kebahagiaan dan tujuan ilmu yang hakiki. Di tengah-tengah karir intelektualnya yang sedang memuncak yaitu di usianya yang ke 38 tahun, dia malah mengalami keraguan terhadap kebenaran yang selama ini ia jalani dan ia yakini sebagai kebenaran.

¹¹¹ Universitas Nizāmiyyah merupakan universitas tertua di Baghdād yang pernah hidup selama hampir dua abad, karena menjelang tahun 656 H/ 1258 M berlangsung penyerbuan bangsa Mongol dari Asia Tengah ke arah Barat di bawah pimpinan Hulagu Khan (1258-1349 M) dan pada tahun 1258 M itu pula mereka merebut dan menguasai seluruh kota Baghdād dan berakhirlah riwayat Daulah Abbasiyyah. Lihat Khoirudin Nasution, *Pengantar Studi Islam*, cet I (Yogyakarta: ACAdemia+TAZZAFA, 2004), hlm. 42. Dan di Universitas Nizāmiyyah ini al-Gazālī merupakan rektor yang ke-9 setelah menggantikan al-Kiya al-Hirasi. Adapun rektor pertama Universitas Nizāmiyyah sejak pembukaan pertamanya pada tahun 415 H/ 1025 M adalah Imam Syairazi (393-476 H / 1003-1083 M). Lihat Imam Munawwir, *Mengenal 30 Pendekar*, hlm. 342.

¹¹² Badawi Ṭabānah, "al-Gazālī wa Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn," dalam Abū Ḥamid Al-Gazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, hlm. 9.

Al-Gazālī mengalami krisis kejiwaan selama dua bulan, dan ia baru menyadari bahwa dirinya dan para ulama' pada umumnya, ketika itu berkompetisi dalam kajian-kajian ilmiah demi sebuah kepentingan. Mereka menunggangi wacana-wacana keagamaan demi sebuah pamor, prestise atau hanya pemuas nafsu belaka. Memang pada saat itu bargaining antara sebuah rezim dengan pamikir keagamaan menjadi sebuah keniscayaan, sehingga fenomena tersebut mengkontaminasi pola pikir ulama' Islam termasuk al-Gazālī.¹¹³

Dalam keadaan penuh dengan keraguan dan kebingungan ini, al-Gazālī meninggalkan jabatannya sebagai rektor Nizāmiyyah dan ia pergi ke Syam untuk berkhalwat. Dia meyakini bahwa yang dituntut dari ilmu adalah mengetahui hakikat setiap perkara, maka tidak boleh tidak seseorang harus mencari hakikat ilmu itu sendiri. Maka apa hakikat ilmu itu?¹¹⁴ Ia meragukan fungsi rasionalitas yang selama ini dipakai oleh ahli kalām dan filosof. Bagi al-Gazālī puncak rasionalisme setinggi apapun tidak akan bisa memberikan pemahaman terhadap kebenaran hakiki yang universal. Dia justru menempatkan pemahaman rasionalisme dan empirisme merupakan metafor dari lembaga batin yang pada hakikatnya memiliki dimensi spiritual tertinggi, dan kebenaran yang hakiki hanya

¹¹³ Subkhan Anshori dan Ahmad Daniyal, *Peta Epistemologi Pemikiran*, hlm. 52.

¹¹⁴ Abū Ḥāmid Al-Gazālī, *al-Munqiz Min al-Dalāl* (Lebanon: al-Maktabah al-Syā'biyyah, t.t.h), hlm. 26.

bisa diketahui melalui mata hati (*baṣā'ir*) ilmu ma'rifat¹¹⁵ yang diyakini sebagai ilmu hakiki.

Al-Gazālī menyatakan bahwa untuk memperoleh hakikat ilmu tersebut dirinya telah mendalami dan memasuki berbagai lautan ilmu dan aliran-aliran filsafat serta berbagai aliran kebatinan sejak sebelum umur duapuluh sampai menjelang umur limapuluh tahun:

“Sejak muda, kurang dari dua puluh tahun hingga lebih dari lima puluh tahun ini, tidak hentinya aku menyelami samudera luas ini, aku selidiki setiap kepercayaan, aku dalami setiap mazhab, dan aku kaji setiap ajaran untuk membuktikan mana yang benar: Bathiniyyah, Zahiriyah, Kalam, Filsafat, dan Tasawwuf, tidak ketinggalan pula Zindik¹¹⁶ dan Mu'attil¹¹⁷”

Akhirnya al-Gazālī menemukan dan meyakini bahwa ilmu yang hakiki adalah ”ilmu yakin”¹¹⁸ karena ilmu ini menyingkap semua obyek

¹¹⁵ Abu Hamid al-Gazali, *Raudhah, Taman Jiwa Kaum Sufi*, terj Luqman Hakim, cet III (Surabaya: Risalah Gusti, 1997), hlm. V.

¹¹⁶ Zindik adalah kaum yang menyembunyikan kekafirannya dan menampakkan sebagai orang yang beriman. Lihat Al-Gazālī, *al-Munqiz Min al-Dalāl*, hlm. 25.

¹¹⁷ Al-Gazālī, *al-Munqiz Min al-Dalāl*, hlm. 24. Mu'attil yaitu Aliran yang meyakini bahwa Allah SWT mengetahui dan mendengar dengan zat-Nya bukan dengan Sifat-Nya, maka mereka dikatakan sebagai orang yang meniadakan sifat Allah –*Mu'attilūn li al-Ṣifāt*-. Lihat Al-Gazālī, *al-Munqiz Min al-Dalāl*, hlm. 25.

¹¹⁸ Al-Gazālī menyebut ilmu yakin ini dalam kitabnya *iḥyā'* seringkali dengan istilah *ilmu Ma'rifat* atau *ilmu mukāsyafah*. Menurut al-Gazālī ilmu jalan menuju akhirat itu terbagi menjadi dua. *Pertama*, ilmu mukāsyafah yaitu ilmu batin dan ini adalah puncak segala ilmu. *Kedua*, ilmu mu'āmalah yaitu ilmu perihal keadaan hati, seperti ilmu tentang sabar, syukur, takut dan sejenisnya. Lihat imam al-Gazālī, *Ihya' 'Ulum al-Din*, terj Moh Zuhri (Semarang: Asy Syifa, 2003), juz 1, hlm. 62-66.

ilmu tanpa menyisakan keraguan sedikitpun dan tidak disertai kemungkinan salah dan ketidakpastian.¹¹⁹

Pada puncak kegelisahannya, al-Gazālī memutuskan untuk meninggalkan Baghdād beserta jabatannya pada tahun 1095 M dengan dalih hendak menunaikan ibadah haji. Kemudian ia melakukan pengembaraan kurang lebih sepuluh tahun. Kota pertama yang didatangi adalah Syam (Damaskus) kemudian ia ke Madinah dan Makkah untuk menunaikan haji melewati Jerussalem dan Hebron. Selama di Damaskus al-Gazālī memulai menulis maha karyanya yaitu kitab *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* dan beberapa karya lain tentang tasawuf.

Setelah sepuluh tahun lamanya, atas permintaan wazir Fakhr Mulk, al-Gazālī kembali mengajar di UNY pada tahun 1104 M. Di saat-saat semacam itu al-Gazālī tetap produktif menulis karya dan mengamalkan jalan hidup sebagai sufi. Pada tahun 1109 M, al-Gazālī memutuskan untuk kembali ke Thūs (tempat kelahirannya) dan mendirikan ḥalaqah atau perkumpulan sufi sambil melakukan ceramah dan pengajaran. Di masa akhir-akhir hayatnya ia mengarang kitab *Minḥāj al-'Abidīn*, yang merupakan ringkasan dari pandangan dan cara hidupnya sebagai seorang sufi. Al-Gazālī wafat di tanah kelahirannya, Thūs pada tanggal 14 jumadal akhirah 505 H/19 Desember 1111 M dalam usia 55 tahun. Dia wafat di hadapan saudaranya Ahmad al-Gazālī. Jenazahnya dimakamkan

¹¹⁹ Al-Gazālī, *al-Munqiz Min al-Dalāl*, hlm. 26.

di sebelah timur benteng, di pekuburan Thaberran, berdampingan dengan makam penyair besar yang terkenal yaitu Firdausi.¹²⁰

2. Latar Belakang dan Perkembangan Pemikiran Al-Gazālī

Berbicara mengenai latar belakang pemikiran tidak lepas dari keadaan sosial-historis yang melingkupinya, karena setiap manusia dalam beberapa hal adalah seperti manusia lainnya, seperti beberapa manusia lainnya dan sebagai individu.¹²¹ Dengan model tipologi sosiologis tersebut, penulis akan menjelaskan bagaimana al-Gazālī sebagai individu atau seperti beberapa ulama' lainnya yang menerima dan menolak berbagai aliran para pencari kebenaran di eranya, baik dari para mutakallimūn, filosof, batiniyyah maupun sufi.

a. Kondisi Sosial Politik dan Keagamaan

Pada masa al-Gazālī, keadaan sosial masyarakat tersekat-sekat kedalam berbagai golongan mazhab fiqih dan aliran teologi. Al-Gazālī menggambarkan bahwa setiap golongan dan aliran pada saat itu mengklaim dirinya sebagai yang paling benar dan yang lain salah, masing-masing dari mereka saling membanggakan diri, seperti yang dikatakan al-Qur'an: *tiap-tiap golongan merasa bangga dengan apa yang*

¹²⁰ Mahfuzh Masduqi, *Spiritualitas dan Rasionalitas*, hlm. 29.

¹²¹ Muhammed Arkoun, *Membedah Pemikiran Islam*, terj Hidayatullah, cet 1 (Bandung: Pustaka, 2000), hlm. 235.

*ada pada sisi mereka*¹²² masing-masing dari mereka merasa paling selamat padahal hanya sedikit yang akan selamat.¹²³

Para tokoh agama dan penguasa pada era al-Gazālī lebih banyak menanamkan fanatisme kepada masyarakat, bahkan kadang dengan cara memaksa sehingga menambah panas suasana fanatisme dan permusuhan antar aliran dan penganut madhab. Contoh yang paling jelas adalah peristiwa al-Kunduri (w: 1066 M) yang dikenal dengan sebutan “fitnah al-Kunduri”¹²⁴ ia adalah seorang wazir Tugril Beg yang bermadhab Hanafī dalam fiqh dan Maturidi dalam teologi. Al-Kunduri memerintahkan pengutukan keras terhadap Asy’ariyah, Syāfi’iyah dan Syi’ah dalam khutbah di masjid-masjid dan melarang orang dari ketiga aliran ini mengajar maupun menyampaikan khutbah. Tekanan keras penguasa saljuk ini memaksa al-Juwāinī harus mengasingkan diri ke Makkah dan Madīnah dan mengajar di sana seperti yang telah disebutkan.

Kondisi semacam itu berlangsung terus sampai munculnya Alp Arslan (1063-1072 M) dan wazirnya Nizām al-Mulk, yang secara pribadi musuh politik dari al-Kunduri. Nizām al-Mulk adalah seorang penganut madhab Syāfi’ī dan Asy’arī seperti halnya al-Gazālī, namun

¹²² Q.S. Al-Mu’minūn [23]: 53.

¹²³ Al-Gazālī, *al-Munqiz Min al-Dalāl*, hlm. 24.

¹²⁴ Tsuroya Kiswati, *al-Juwaini Peletak Dasar*, hlm. 28.

dalam upaya penyebaran madhabnya ia bersikap santun yaitu dengan mendirikan banyak perguruan di berbagai tempat dan dinamakan dengan namanya sendiri Nizām al-Mulk.¹²⁵ Di madrasah ini para tokoh madhab Syāfi'ī dan Asy'arī bebas mengajarkan doktrin-doktrinnya¹²⁶ dan Nizām al-Mulk mendukung penuh dalam urusan pendanaan.¹²⁷

¹²⁵ Madrasah Nizāmiyyah didirikan oleh Wazīr Nizām al-Mulk diberbagai daerah kekuasaannya seperti di kota Baghdād, Milkh, Nisyābūr, Hurrāt, Aṣḥānī, al-Baṣrah, Murrū, Amal, al-Mauṣul dan seluruh kota-kota di Irak dan Khurasān. Adapun Madrasah Nizāmiyyah yang pertama kali didirikan dan paling berperan adalah Madrasah Nizāmiyyah di Baghdād yang didirikan pada tahun 459 H dengan rektor pertamanya Abū Ishāq al-Syairāzī. Lihat Ahmad Syalbī, *Tārikh al-Tarbiyyah al-Islāmiyyah*, cet II (Kairo: Maktabah al-Anjlū al-Miṣriyyah, 1960), hlm. 100.

¹²⁶ Adapun para Guru Besar yang mengajar di Madrasah Nizāmiyyah diberbagai kota yang didaftar oleh Ahmad Syalbī sejak awal berdiri Nizāmiyyah di Baghdād pada tahun 459 H hingga berakhirnya pada tahun 813 H antara lain Abū Ishāq al-Syairāzī (w. 476 H), Abū Naṣr al-Ṣibāg (w. 466 H), Abū al-Qāsim al-'Alawī al-Dabūsī (w. 472 H), Abū 'Abdillāh al-Ṭabarī (w. 490 H), 'Abd al-Rahmān bin Ma'mūn (w. 498 H), Abū Muhammad 'Abd al-Wahāb al-Syairāzī (w. 500 H), Abū Zakārya Yaḥyā al-Khaṭīb al-Tibrizī (w. 502 H), Al-Kiyā al-Harsī (w. 504 H), Abū Ḥamid al-Gazālī (w. 505 H), 'Alī bin Muhammad al-Faṣīḥī (w. 516 H), Abū al-Fath bin Burhān (w. 517 H), Abū Sa'īd al-Bazzār (w. 520 H), Ahmad al-Gazālī (w. 520 H), Mu'īn al-Dīn Sa'īd bin al-Razzāz (w. 538 H), Maūhūb bin Ahmad al-Jawālīqī al-Baghdādī (w. 539 H), Syaraf al-Dīn Yūsuf al-Dimasqī (w. 557 H), Syaiḥ Abū al-Najīb (w. 563 H), Raḍy al-Dīn al-Quzwainī (w. 575 H), Abū Barkāt al-Anbārī (w. 577 H), Abū al-Khair Ismā'īl al-Quzwainī (w. 581 H), Abū Ṭalīb al-Mubārak bin al-Mubārak (w. 585 H), Majd al-Dīn Abū 'Alī Yaḥyā bin al-Rabī' (w. 606 H), Yaḥyā bin al-Qasīm (w. 616 H), Bahā' al-Dīn bin Syaddād (w. 632 H), Najm al-Dīn al-Bāḍarānī (w. 655 H), Abū al-Manāqib al-Zanjānī (w. 656 H), Syams al-Dīn al-Kabsī (w. 665 H), Nāhid al-Dīn al-Fārūqī (w. 672 H), Majd al-Dīn bin Ja'far (w. 682 H), Syaraf al-Dīn al-Syahrastānī (w. 691 H), Muhammad bin al-'Uqāilī (w. sekitar awal abad ke delapan), 'Abd Allāh bin Baktāsy (w. sekitar akhir abad ke delapan), al-Fairūz Abādī (w. 817 H). Nizāmiyyah Nisyābūr Guru Besarnya antara lain: Imām Abū Yūsuf al-Juwainī (w. 478 H), Abū Ḥamid al-Gazālī (w. 505 H), Muhammad bin Yaḥyā (w. 548 H). Adapun Guru Besar Madrasah Nizāmiyyah di Aṣḥānī yaitu: Abū Bakr Muhammad bin Šābit al-Khaūjunādī (w. 483 H), Abū Sa'īd Ahmad bin Abī Bakar (w. 551 H). Guru Besar Madrasah Nizāmiyyah di Hurrāt yaitu: Abū Bakar al-Syāsī (w. 485 H), Muhammad bin 'Alī bin Ḥamid (w. 495 H), Madrasah Nizāmiyyah di Murrū Guru Besarnya adalah Ahmad al-Muḥainī (w. 527 H). Madrasah Nizāmiyyah di Khurasān Guru Besarnya Yūsuf al-Dimasyqā (w. 563 H). Guru Besar Madrasah Nizāmiyyah di al-Mauṣal Muḥy al-Dīn Abū Ḥamid (w. 586 H). Ahmad Syalbī, *Tārikh al-Tarbiyyah al-Islāmiyyah*, hlm. 210- 211.

¹²⁷ Achmad Khudori Sholeh, *Wacana Baru Filsafat Islam*, cet I (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), hlm. 83-84.

Hubungan politik dan agama di era ini bersifat mutualisme, dalam arti para penguasa yang ingin memperoleh pengakuan dan reputasi dihadapan masyarakat luas tidak lepas dari hubungannya dengan ulama', dan begitu sebaliknya. Posisi ulama' dimata masyarakat sangatlah tinggi dan terhormat, maka apabila seorang penguasa menghendaki simpatisan dari rakyatnya ia langsung merekrut para ulama' yang paling populer dan kharismatik di masyarakat tidak terkecuali al-Gazālī. Dengan diangkatnya ulama' tersebut oleh penguasa, maka reputasi ulama' itu pun juga menjadi lebih terhormat.

Keadaan semacam ini membuat para ulama' berusaha menunjukkan kemampuan intelektualnya di hadapan para penguasa. Banyak para ulama' waktu itu mempelajari dan mendalami ilmu tertentu untuk tujuan ini, terutama ilmu fiqih dan ilmu kalām. Seperti yang dikatakan al-Gazālī, bahwa ilmu yang paling populer dan banyak mengundang simpati masyarakat adalah ilmu fiqih terutama ilmu khilāfīyah.¹²⁸ Dalam *ihyā'*, al-Gazālī menggambarkan banyak pelajar yang berusaha mencari ilmu sebagai perantara untuk memperoleh kemuliaan dan kedudukan dimata para penguasa, sampai mereka menekuni ilmu fatwa dan menonjolkan diri di hadapan penguasa,

¹²⁸ Al-Gazālī, *Jawāhir al-Qur'ān Wa Duraruhu* (Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1988), hlm. 26.

mereka menuntut kedudukan dan pemberian dari para penguasa.¹²⁹ Bahkan ilmu kalām menjadi populer dikarenakan para penguasa mendengar setatemen-setatemen mengenai prinsip-prinsip aqidah, sehingga jiwanya cenderung ingin mendengarkan hujjah-hujjah, kemudian kesenangan ini disalurkan dengan mengadakan diskusi dan perdebatan tentang ilmu kalām. Sejak inilah manusia tertarik untuk menekuni ilmu kalām, mereka banyak menyusun karya-karya tentang kalām, mereka menyusun tata cara berdebat mengenai kalām dan mereka mengira bahwa tujuan mereka adalah membela agama Allah, memperjuangkan sunnah dan menolak bid'ah.¹³⁰

b. Al-Gazālī dan Golongan Intelektual

Ditengah-tengah puncak karirnya sebagai ulama' dan rektor universitas, al-Gazālī dilanda krisis kepribadian dan kehilangan jati dirinya. Maka dalam proses pencarian jati dirinya al-Gazālī mengklasifikasikan para pencari kebenaran yang ada di masanya menjadi empat golongan: 1) golongan ahli kalām, yaitu mereka yang mengklaim bahwa dirinya adalah ahli pikir dan perenungan, 2) golongan batiniyah, yaitu mereka yang meyakini bahwa mereka adalah orang-orang yang berhak memberi pengajaran dan memiliki keistimewaan sebagai bagian dari imam ma'sum (terjaga dari dosa

¹²⁹ Al-Gazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*. juz I, hlm. 42.

¹³⁰ Al-Gazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*. juz I, hlm. 42.

seperti halnya Nabi Muhammad), 3) golongan filosof, yaitu mereka yang meyakini dirinya sebagai ahli logika dan pembuktian empiris, 4) golongan sufi yaitu mereka yang mengklaim bahwa dirinya adalah orang-orang yang memiliki keistimewaan menghadirkan hati, ahli penyaksian dan penyingkapan.¹³¹ Al-Gazālī memasuki dan mendalami ilmu-ilmu dari setiap pencari kebenaran tersebut satu-persatu hingga ia menemukan metode dan epistem keilmuan yang tidak ada keraguan di dalamnya dalam mengatasi berbagai problem internal dan penyakit rohani yang dialaminya.

1) Al-Gazālī dan Ahli Ilmu Kalām

Dalam usaha mencari kebenaran yang hakiki¹³² ia memulai dengan mendalami ilmu kalām. Al-Gazālī mulai mempelajari ilmu kalām dari kitab-kitab yang ditulis oleh para ahli di bidang ini, setelah itu ia pun mengajarkannya dan menulis kitab yang membahas tentang ilmu tersebut. Menurut al-Gazālī, disiplin ilmu kalām yang ditulis oleh mutakallimūn pembahasannya telah

¹³¹ Al-Gazālī, *al-Munqiz Min al-Dalāl*, hlm. 33.

¹³² Pendalaman al-Gazālī terhadap berbagai bidang ilmu seperti ilmu kalām, filsafat dan tasawwuf dalam pembahasan ini, bukan menunjukkan bahwa al-Gazālī baru kali itu memulai mempelajari ilmu-ilmu tersebut, karena al-Gazālī telah mempelajari berbagai jenis ilmu tersebut sejak ia masih kecil hingga ia menjadi seorang guru atau asisten guru. Akan tetapi pendalaman ini dilakukan sebagai upaya untuk menyembuhkan penyakit internalnya, yaitu keraguan terhadap ilmu-ilmu yang selama ini dipelajari dan didalami. Dengan kata lain, pendalaman al-Gazālī terhadap ilmu-ilmu beserta aliran-aliran ini adalah sebagai usahanya untuk memperoleh ilmu yakin yaitu ilmu yang tidak ada keraguan di dalamnya sebagai penawar atas keraguan yang selama ini dideritanya.

sampai pada tujuannya, namun tujuan ilmu kalām yang ada selama ini bukanlah tujuan seperti yang dimaksudkan oleh al-Gazālī. Bagi al-Gazālī tujuan ilmu kalām adalah untuk memelihara aqidah ahl al-Sunnah dan mempertahankannya dari serangan para pelaku bid'ah.¹³³

Sesungguhnya Allah telah mengajarkan aqidah yang benar kepada hamba-hambanya melalui rasul-Nya, demi kebaikan mereka di dunia dan di akhirat. Akan tetapi di satu sisi, setan selalu mengarubiru sesuatu yang bertentangan dengan kebenaran itu dan mendorong para penganutnya untuk melakukan bujuk rayu terhadap aqidah yang sudah benar itu. Maka Allah menjadikan para ahli kalām tampil sebagai pembela sunnah dengan argumentasi-argumentasi yang logis, sehingga mampu membongkar kebohongan yang dibuat oleh para ahli bid'ah. Maka lahirlah ilmu kalām dengan para ahlinya, dan sungguh sebagian dari mereka telah benar-benar membela aqidah Rasul dengan cara mengungkapkan kesesatan para ahli bid'ah dengan mengambil dalil-dalil lawan lalu menggunakannya untuk melumpuhkan argumentasi lawan tersebut. Akan tetapi metode ilmu kalām selama ini tidak membuat al-Gazālī puas, karena bagi al-Gazālī metode semacam ini tidaklah banyak berguna bagi mereka yang

¹³³ Al-Gazālī, *al-Munqiz Min al-Dalāl*, hlm. 35. Bandingkan Al-Gazālī, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, juz I, hlm. 40-41. Bandingkan juga Al-Gazālī, *Jawāhir al-Qur'ān*, hlm. 25-26.

tidak menerima sesuatu kecuali yang pasti. Oleh sebab itu metode kalām ini tidak memuaskan hasratnya dan tidak pula menyembuhkan penyakitnya yang selama ini dialaminya.¹³⁴

Ketidakpuasan al-Gazālī terhadap ilmu kalām disebabkan ilmu kalām hanya berfungsi seperti pengawal dalam perjalanan ibadah haji, yaitu sebagai penjaga aqidah orang-orang yang sedang melakukan perjalanan akhirat. Menurut al-Gazālī, posisi para mutakallim bukanlah termasuk ulama' akhirat apabila ia tidak sibuk melakukan perjalanan akhirat yaitu dengan memperbaiki dan mendidik hati. Karena ilmu kalām termasuk amal lahir dari hati dan lidah, dan ini tidak berbeda dengan orang-orang awam yang suka melakukan perdebatan dan pembelaan.¹³⁵

Hal ini menunjukkan bahwa al-Gazālī menghargai posisi ilmu kalām sebagai penjaga aqidah. Bahkan pada awalnya al-Gazālī sendiri termasuk tokoh pembela kalām yang sangat aktif dari madhab Asy'arī. Di dalam kitabnya *al-Risālah al-Diniyyah*, al-Gazālī menyatakan bahwa ilmu tauhid (ilmu kalām) sangat penting dan mulia yang harus dimiliki oleh semua orang. Hanya saja metode kalām, lebih banyak mengambil argumentasi lawan

¹³⁴ Al-Gazālī, *al-Munqiz Min al-Dalāl*, hlm. 36-37.

¹³⁵ Al-Gazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, juz I, hlm. 23.

dan bersifat filosofis,¹³⁶ dan karena itulah dianggap oleh al-Gazālī tidak mampu menjadi obat penyakitnya. Bahkan setelah ia menemukan kebenaran hakiki melalui sufi ia berkomentar mengenai ilmu kalām, bahwa ma'rifat kepada Allah, sifat dan perbuatan-Nya tidaklah diperoleh melalui ilmu kalām, bahkan hampir saja ilmu kalām menjadi penghalang dan pencegah untuk sampai kepada-Nya.¹³⁷

2) Al-Gazālī dan Filosof

Prinsip al-Gazālī yang mengantarkannya untuk mengetahui kelemahan dalam setiap ajaran adalah bahwa seseorang tidak akan mengetahui sisi lemah suatu ajaran hingga ia mempelajari secara mendalam tentang seluruh keadaan ajaran tersebut. Dalam penilaian al-Gazālī, selama ini belum ada pembahasan ilmu kalām yang membantah pendapat-pendapat kaum filosof apalagi menguraikan secara mendetail.¹³⁸ Al-Gazālī menjadi sadar bahwa membantah suatu faham sebelum memahami benar hakikat faham

¹³⁶ Khudori, *Kegelisahan Al-Gazālī*, footnote No. 2, hlm. 26.

¹³⁷ Al-Gazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, juz I, hlm. 23.

¹³⁸ Hal ini yang mendorong al-Gazālī untuk melakukan afirmasi dan dekonstruksi terhadap madhab para filsuf, seperti dalam pengakuannya "Kami tidak menetapkan dalam buku *Tahāfut al-Falāsifah* ini kecuali mendustakan madhab para filsuf, sedangkan untuk mengafirmasi madhab yang benar kami akan menyusun buku yang kami beri judul *Qawā'id al-'Aqaid*, dengan buku tersebut kami melakukan afirmasi sebagaimana kami bermaksud melakukan dekonstruksi dengan buku ini (*Tahāfut al-Falāsifah*)". Lihat Al-Gazālī, *Kerancuan Filsafat (Tahāfut al-Falāsifah)*, terj Achmad Maimun, cet I (Yogyakarta: Futuh Printika, 2003), hlm. xii.

tersebut hanyalah kesia-siaan dan hanya menjadi bantahan yang seporadis.

Sejak itulah al-Gazālī segera memfokuskan diri untuk mendalami filsafa, seperti yang ia ceritakan:

Saya bergegas dengan serius untuk menguasai ilmu tersebut dari berbagai referensi dengan tanpa bimbingan seorang guru, dan hal itu saya lakukan di sela-sela waktu senggang dari mengarang buku dan mengajar ilmu-ilmu syar'ī, pada saat itu saya masih bertugas memberi kuliah pada sekitar 300 mahasiswa di Baghdād. Dalam waktu kurang dari dua tahun Allah SWT memberi taufiq kepadaku untuk memahami secara otodidak seluruh seluk beluk ilmu filsafat. Kemudian saya terus-menerus merenung dan mendalamainya selama setahun hingga menjadi jelas bagiku mana yang benar dan yang salah, mana yang hakiki dan yang palsu.¹³⁹

Setelah mendalami filsafat selama sekitar 2 tahun, al-Gazālī membuat klasifikasi tentang macam-macam kaum filosof. Menurutnya golongan filosof terpecah menjadi berbagai madhab yang secara garis besar terbagi menjadi tiga golongan: yaitu *al-Dahriyyūn* (ateis), *al-Ṭabī'īyyūn* (naturalis) dan *al-ilāhiyyūn* (ketuhanan).¹⁴⁰ Selain itu al-Gazālī juga menyebutkan macam-macam ilmu filsafat. Menurutnya cabang ilmu filsafat terbagi menjadi enam: ilmu matematika, ilmu logika, ilmu kalām, ilmu ketuhanan, ilmu politik dan ilmu akhlak.¹⁴¹

¹³⁹ Al-Gazālī, *al-Munqiz Min al-Dalāl*, hlm. 38-39.

¹⁴⁰ Tentang perincian mengenai tiga golongan filsafat tersebut baca Al-Gazālī, *al-Munqiz Min al-Dalāl*, hlm. 40-46.

¹⁴¹ Al-Gazālī, *al-Munqiz Min al-Dalāl*, hlm. 46. Namun dalam *Iḥyā'*, al-Gazālī menyebutkan bagian-bagian filsafat bukannya terdiri dari enam ilmu seperti yang ia sebutkan

Di era al-Gazālī, masalah filsafat dan ilmu kalām bercampur baur, tidak bisa dibedakan mana yang termasuk bagian filsafat dan mana yang termasuk bagian ilmu kalām. Dalam keadaan demikian, usaha al-Gazālī untuk menunjukkan kebenaran dan kesalahan yang terdapat dalam filsafat sangatlah tepat dan membuka jalan baru bagi generasi selanjutnya. Maka pantas sekali jika Ibnu Khaldun mengatakan,” barangsiapa yang menghendaki untuk memahami penolakan terhadap berbagai aqidah kaum filosof maka pelajarilah karya-karya al-Gazālī dan Ibn al-Khaṭīb”.¹⁴² Hal ini menunjukkan Ibnu Khaldūn sepakat dengan kesalahan dan penyimpangan kaum filosof seperti yang dijelaskan oleh al-Gazālī. Begitu juga Ahmad Alī al-Falāhī menyatakan – hal ini menunjukkan usaha al-Gazālī dalam memperjelas posisi filsafat tidaklah sia-sia – al-Gazālī adalah orang pertama yang menyelamatkan konsep-konsep logika (*naẓriyyah al-Manṭiqiyyah*) dan konsep-konsep kemakrifatan (*naẓriyyah al-Ma’rifah*) seperti tampak dalam karya-karyanya semisal al-Qiṣṭās al-Mustaqīm, Mi’yār al-‘Ilm, Maḥk al-Naẓri, al-Munqid min al-Ḍalāl”.¹⁴³

dalam *Munqiz*, tapi bagian filsafat terdiri dari empat bagian, 1) Ilmu ukur dan ilmu hitung, 2) Ilmu logika, 3) Ilmu ketuhanan, 4) Ilmu alam. Lihat Al-Gazālī, *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, juz I, hlm. 23.

¹⁴² ‘Abd al-Raḥmān Muhammad Ibnu Khaldūn, *Muqaddimah*, tahqīq Darwīs al-Juwaidī (Bairut: Maktabah al-‘Asriyyah, 2003), hlm. 437.

¹⁴³ ‘Abd Allāh Muhammad ‘Alī al-Falāhī, *Naqd al-‘Aql baina al-Gazālī wa Kaṭṭ Dirāsah Taḥfiliyyah Muqāranah*, cet I (Bairut: t. p, 2003), hlm. 85.

Setelah al-Gazālī mendalami berbagai seluk-beluk filsafat, ia tidaklah menemukan apa yang dicarinya selama ini. Seperti yang dikatakan sendiri, bahwa filsafat tidak mampu memenuhi hasratku, rasional tidak mampu memenuhi segala tujuanku dan tidak mampu membuka tabir segala kesulitan.¹⁴⁴

3) Al-Gazālī dan Kaum Batiniyyah

Setelah tidak menemukan kebenaran yang dicarinya melalui kalām dan filsafat, al-Gazālī berhasrat hendak menemui aliran batiniyah,¹⁴⁵ karena terdengar bahwa aliran ini mampu memahami makna segala sesuatu dengan perantara seorang imam yang ma'sūm. Kebetulan al-Gazālī mendapat tugas resmi dari pemerintah untuk menulis buku tentang batiniyah ini. Al-Gazālī pun segera mengkaji buku-buku mereka yang lama maupun yang baru, al-Gazālī menyusun ajaran-ajaran mereka beserta hujahnya dengan rapi sehingga mudah dipahami kemudian al-Gazālī memberi koreksi dan respon terhadap mereka.

¹⁴⁴ Al-Gazālī, *al-Munqiz Min al-Dalāl*, hlm. 57.

¹⁴⁵ Gerakan Batiniyyah adalah golongan syi'ah Ismailiyyah yang secara politik mereka tidak mendukung Bani Saljuk yang sunni. Karena gerakan Batiniyyah ini tidak mendukung penguasa Bani Saljuk maka al-Gazālī sebagai ulama' sunni diperintahkan oleh Penguasa Saljuk untuk mengarang kitab yang mengupas kesalahan Batiniyyah maka al-Gazālī menulis karya berjudul *Fada'ih al-Batiniyyah* (kebobrokan kaum Batiniyah). Lihat Yudian Wahyudi, *Ushul Fiqih versus Hermeneutika Membaca Islam dari Kanada dan Amerika*, cet IV (Yogyakarta: Nawesea Press, 2007), hlm. 9.

Setelah mendalami ajaran batiniyah, al-Gazālī berkomentar bahwa ajaran ini tidak akan bertahan lama, karena banyak ajaran-ajaran yang menyimpang akibat dari kecerobohan para penegak kebenaran. Ajaran batiniyah tentang perlunya seorang guru yang ma'sūm tampak kuat dan benar dikarenakan lemahnya para ulama' dalam membangun argumentasi ketika melakukan pembantahan terhadap mereka. Sejak itulah al-Gazālī menyusun argumentasi-argumentasi yang rapi dan sistematis untuk meruntuhkan ajaran-ajaran mereka dengan dalil-dalil naṣṣ maupun logika.¹⁴⁶

Setelah mendalami dan memasuki wilayah golongan batiniyyah, al-Gazālī mengeluh, bahwa ajaran ta'limiyyah tidak mampu memenuhi hasrat orang yang menghendaki penjelasan yang tuntas untuk menghilangkan keraguan seperti dirinya, dan juga tidak sanggup membantu orang yang ingin keluar dari kegelapan akibat dari berbagai ajaran yang tidak jelas.¹⁴⁷

4) Al-Gazālī dan Kaum Sufi

Setelah al-Gazālī semakin hasratnya tidak terpenuhi, ia pun menempuh jalan sufi, dimana jalan ini tidak bisa ditempuh kecuali dengan ilmu dan amal. Jalan ini mengharuskan seseorang untuk menempuh jalan spiritual dan membersihkan diri dari akhlak-

¹⁴⁶ Lebih detailnya baca Al-Gazālī, *al-Munqiz Min al-Dalāl*, hlm. 59-66.

¹⁴⁷ Al-Gazālī, *al-Munqiz Min al-Dalāl*, hlm. 66.

akhlak tercela hingga sampai memperoleh derajat mengosongkan hati selain dari pada Allah, kemudian mengisi hati dengan zikir.

Al-Gazālī mengatakan bahwa baginya ilmu lebih mudah daripada amal, maka ia pun segera mempelajari dan mendalami kitab-kitab para tokoh sufi semisal *Qūt al-Qulūb* karya Abū Ṭālib al-Makkī dan kitab-kitab karya Ḥarīṣ al-Muhāsibī, juga fatwa-fatwa al-Junaid dan Abū Yazid al-Bustāmi dan lain sebagainya. Setelah mempelajari karya-karya mereka, al-Gazālī membuat kesimpulan bahwa ia memahami tujuan mereka secara ilmiah. Perjalanan tasawuf ini dalam keadaan tertentu tidak dapat ditempuh dengan belajar dan ilmu akan tetapi dengan intuisi (*ḥaṣṣ*), *ḥal* dan membersihkan sifat-sifat buruk.¹⁴⁸ Setelah al-Gazālī menguasai ilmu-ilmu tasawuf yaitu dengan memperoleh kemantapan iman kepada Allah, rasul dan hari akhir, ia pun melakukan perjalanan sufi dengan meninggalkan kota Baghdād menuju berbagai kota termasuk Syiria, Makkah, Bait al-Maqdis dan lain-lain untuk mencapai hakikat ilmu yang sesungguhnya yang dapat menyembuhkan penyakitnya. Al-Gazālī melakukan *uṣṣ*, *khalwat* dan penyucian hati melalui zikir secara terus-menerus hingga sekitar sepuluh tahun.

Setelah al-Gazālī selesai memasuki berbagai aliran para pencari kebenaran, al-Gazālī menentukan pilihan untuk hidup

¹⁴⁸ Al-Gazālī, *al-Munqiz Min al-Dalāl*, hlm. 68.

sebagai seorang sufi. Dia telah menemukan ilmu *yaqīn* melalui jalan sufi. Dia meyakini bahwa golongan sufi adalah sebaik-baik manusia dalam ilmunya dan sebersih-bersih manusia dalam amal perbuatannya.¹⁴⁹ Menurut *ma'rifatullāh* hanya dapat ditempuh melalui jalan mujāhadah,¹⁵⁰ seperti yang menjadi ajaran kaum Sufi. Al-Gazālī juga mengatakan “mencari kebenaran berdasarkan bukti dan argumentasi adalah ilmu, mengalami adalah *ḍaḡ*, dan menerimanya adalah keimanan, ketiga-tiganya akan diangkat derajatnya oleh Allah sebagaimana dalam firman-Nya: *Allah akan mengangkat derajat orang-orang yang beriman dan yang diberi ilmu, beberapa derajat*.”¹⁵¹ Setelah menjalani sufi ini maka jelaslah bagiku tentang hakikat kenabian”.¹⁵²

Setelah al-Gazālī menyelesaikan perjalanan rohaninya, ia pun pulang ke negeri asalnya Thūs dan ia tinggal di sana sebagai seorang sufi yang tetap mengajar dan mengarang buku, dan rumahnya menjadi pondokan bagi para pelajar dan penempuh jalan

¹⁴⁹ Ahmad Syalbī, *Mausū'ah al-Ḥadārah al-Islāmiyyah*, cet VIII (Cairo: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyyah, 1993), juz II, hlm. 124.

¹⁵⁰ Al-Gazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, juz I, hlm. 23.

¹⁵¹ Q.S. Al-Mujādalah [58] : 11.

¹⁵² Al-Gazālī, *al-Munqiz Min al-Dalāl*, hlm. 77.

sufi.¹⁵³ Dari sinilah hampir seluruh buku al-Gazālī yang dikarang setelah perjalanan rohaninya bernuansa sufisme, tidak terkecuali kitab jawāhir al-Qur’ān¹⁵⁴ yang akan dibahas dalam tulisan ini. Melalui perjalanan otobiografi ini tampak banyak sekali sisi-sisi yang mempengaruhi dan melatarbelakangi tahapan dan perkembangan spiritual dan pola pikir al-Gazālī dan tahapan ini pada akhirnya sangat menentukan nuansa dan corak karya yang dihasilkannya.

3. Karya-Karya al-Gazālī

Badawi Ṭabānah - editor kitab – menyebutkan dalam muqaddimah *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn* hingga 47 karya yang dihasilkan oleh al-Gazālī,¹⁵⁵ adapun perinciannya berdasarkan klasifikasi ilmu seperti yang dilakukan oleh Manshur Thoha¹⁵⁶ adalah sebagai berikut:

1. Kelompok Filsafat dan Ilmu Kalām, meliputi:

a. Maqāṣid al-falāsifah.

¹⁵³ Al-Gazālī, *al-Munqiz Min al-Dalāl*, hlm. 121.

¹⁵⁴ Sulaiman Dunya dalam penelitiannya mengenai karya-karya al-Gazālī menyebutkan, bahwa kitab *Jawāhir al-Qur’ān* ditulis oleh al-Gazālī setelah selesai menulis kitab *Iḥyā’ ‘ulūm al-Dīn* dan sesudah memperoleh pencerahan melalui metode kasyaf orang-orang sufi yang berhasil mengantarkannya pada ilmu yakin. Lihat Sulaiman Dunya, *al-Ḥaqqīqah fī Naẓri al-Gazālī*, cet III (Mesir: Dār al-Ma’ārif, t.t.h), hlm. 86.

¹⁵⁵ Badawi Ṭabānah, "al-Gazālī wa Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn," dalam Abū Ḥāmid Al-Gazālī, *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, hlm. 22-23.

¹⁵⁶ Manshur Thoha Abdullah, *Kritik Metodologi Hadis Tinjauan Atas Kontroversi Pemikiran Al-Ghazali*, cet I (Yogyakarta: Pustaka Rihlah, 2003), hlm. 31-33.

- b. Tahāfut al-falāsifah.*
- c. Al-Iqtisād fī al-I'tiqād.*
- d. Al-Munqiz min al-Dalāl*
- e. Al-Maqṣad al-Asnā fī Ma'ānī asmāillah al-Husnā*
- f. Faiṣal al-Tafriqah bain al-Islām wa al-Zindiqah*
- g. Al-Qistās al-Mustaqīm*
- h. Al-Mustazhiri*
- i. Hujjah al-Haq*
- j. Muḥṣil al-Khilāf fī Uṣūl al-Dīn.*
- k. Al-Muntaha fī 'ilm al-Jadīd.*
- l. Al-Madnūn bih 'alā Gair Ahlihi*
- m. Mahk al-Naẓr*
- n. Asrār ilm al-Dīn.*
- o. Al-Arba'in fī Usūl al-Dīn.*
- p. Iljām al-'Awwām 'an 'ilm al-Kalām*
- q. Al-Qaul al-Jamīl fī Radd 'alā man Gayyara al-Injīl*
- r. Mi'yar al-'Ilm*
- s. Isbāt al-Naẓr*

2. Kelompok Ilmu Fiqih dan usul Fiqih, meliputi:

- a. Al-Basīṭ*
- b. Al-Wasīṭ*
- c. Al-Wajīz*
- d. Khulāṣah al-Mukhtaṣar*

- e. Al-Mustaṣfā min ‘Ilm al-Usūl*
- f. Al-Mankhūl.*
- g. Syifā’ al-Galīl fī al-Qiyas wa al-Ta’wīl*
- h. Al-Ẓari’ah ilā Makārim al-Syarī’ah.*

3. Kelompok Ilmu Akhlak dan Tasawwuf, meliputi:

- a. Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*
- b. Mizān al-‘Amal*
- c. Kimiyā’ al-Sa’adah*
- d. Misykāt al-Anwār*
- e. Minhaj al-‘Abidīn*
- f. Al-Durar al-Fākhīrah fī Kasf ‘Ulūm al-akhīrah*
- g. Al-Ainīs al-Waḥdah.*
- h. Al-Qurbah ilā Allāh ‘Azza wa Jalla*
- i. Akhlāq al-Abrār wa al-Najāt min al-Asrār*
- j. Bidāyah al-Hidāyah.*
- k. Al-Mabādi’ wa al-Gāyah.*
- l. Talbīs al-Iblīs.*
- m. Naṣīḥah al-Mulk*
- n. Al-‘Ulūm al-Laduniyyah.*
- o. Al-Risālah al-Qudsiyyah.*
- p. Al-Ma’khaḍ*
- q. Al-‘Amālī*

4. Kelompok Ilmu Tafsir al-Qur'an meliputi:

a. *Jawāhir al-Qur'ān*

b. *Yaqūt al-Ta'wīl fī Tafsīr al-Tanzīl*.

Dari sekian banyak karya al-Gazālī yang telah disebutkan, penulis akan memfokuskan pembahasan hanya pada dua kitab saja yaitu *Jawāhir al-Qur'ān* dan *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*.

B. NAṢR ḤĀMID ABŪ ZAID

1. Biografi Abū Zaid

Naṣr Ḥāmid, nama lengkapnya adalah Naṣr Ḥāmīd Abū Zaid. Ia di lahirkan pada tanggal 10 Juli 1943 di Qaḥāfah, salah satu desa di kota Tanta Mesir.¹⁵⁷ Orangtuanya memberi nama Naṣr dengan harapan semoga ia selalu membawa kemenangan atas lawan-lawanya, mengingat hari kelahirannya bertepatan dengan perang dunia II.¹⁵⁸ Abū Zaid dibesarkan dalam keluarga muslim yang taat beragama.¹⁵⁹ Abū Zaid bergumul dengan al-Qur'an semenjak masa kecil seperti anak-anak lainnya yang menjadi tradisi masyarakat Mesir, yaitu di umurnya yang ke empat tahun, dan karena kecerdasan dan ketekunannya, di usianya yang ke delapan tahun

¹⁵⁷ Navid Kermani, "From revelation to interpretation: Nasr Hamid Abu Zaid and the Literal Study of the Quran," dalam Suha Taji-Farouki, *Modern Intellectuals and The Quran*, cet I (New York: Oxford University Press, 2004), hlm. 169.

¹⁵⁸ Abu Zaid, *Menalar Firman Tuhan Wacana Majaz dalam Al-Qur'an menurut Mu'tazilah*, terj Abdurrahman Kasdi dan Hamka Hasan (Bandung: Mizan. 2003), hlm. 10.

¹⁵⁹ Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, *Al-Tafkīr fī Zamān al-Takfīr*, cet I (Kairo: Sīna li al-Nasyr, 1995), hlm. 266.

Abū Zaid telah hafal al-Qur'an secara keseluruhan. Oleh sebab itulah oleh teman-temannya ia dipanggil "syaikh naṣr".¹⁶⁰

Pada tahun 1951, ayah Abū Zaid menyekolahkanya di Madrasah Ibtidaiyah Negeri di kampungnya. Pada tahun 1957 Abū Zaid menyelesaikan studinya di Madrasah Ibtidaiyah tersebut, yaitu beberapa bulan sebelum ayahnya wafat. Keinginan Abū Zaid untuk melanjutkan ke madrasah menengah umum – dengan harapan bisa melanjutkan ke jenjang perguruan tinggi – terhambat oleh keinginan ayahnya yang menghendaki supaya ia melanjutkan ke sekolah menengah kejuruan teknologi dengan harapan ia bisa mendapatkan pekerjaan dalam waktu yang singkat, Abū Zaid pun melanjutkan sekolah tehnik di Tanta. Selama masih di bangku sekolah Abū Zaid sangat gemar membaca buku-buku sastra dan pemikiran, seperti buku karya al-Manfaluthi, Yusuf al-Siba'i, Taufiq al-Hakim, Al-'Aqqad, Najib Mahfud dan Toha Husain.¹⁶¹ Hingga Abū Zaid lulus sekolah tehnik pada tahun 1960 keinginan dia untuk melanjutkan sekolah menengah umum masih menggebu hingga akhirnya ia mengikuti ujian persamaan dan dinyatakan lulus ujian akhir persamaan tersebut.¹⁶²

Dengan syahadah persamaan Abū Zaid dapat melanjutkan studi ke fakultas Adab Jurusan Bahasa Arab di Universitas Kairo pada tahun 1968.

¹⁶⁰ Mochammad Nur Ichwan, "Al-Qur'an Sebagai Teks; Teori Teks dalam Hermeneutika Al-Qur'an Nasr Hamid Abū Zaid" *Jurnal Escensia*, Vol. 2, No. 1, Januari, 2001, hlm. 78.

¹⁶¹ Hery Sucipto, *Ensiklopedi Tokoh Islam, dari Abu Bakr Sampai Nashr Dan Qardawi*, cet 1 (Jakarta: Hikmah, 2003), hlm. 349.

¹⁶² Abu Zaid, *Menalar Firman Tuhan*, hlm. 10.

Semenjak menjadi mahasiswa Abū Zaid tampak sebagai mahasiswa yang berbakat, memiliki kapasitas intelektual luar biasa, bahkan sangat kritis dan progresif.¹⁶³ Semasa di bangku kuliah sarjana muda dia juga bekerja sebagai teknisi bidang elektronik pada Organisasi Komunikasi Nasional di Kairo. Dia bekerja untuk membiayai kebutuhan hidup keluarganya setelah sepeninggal ayahnya.¹⁶⁴ Pada tahun 1972 Abū Zaid lulus dengan predikat *cumlaude* (sangat memuaskan) sehingga ia diangkat sebagai asisten dosen di almamaternya.¹⁶⁵ Di universitas yang sama, Abū Zaid melanjutkan studi ke program Magister (S2) dan selesai pada tahun 1976, dengan tesis tentang konsep majaz dalam al-Qur'an yang digunakan oleh Mu'tazilah, (*The Concept of Metaphor as Applied to The Quran by Mu'tazilities*).¹⁶⁶ Kemudian Abū Zaid pun meneruskan studi ke jenjang Doktoral dengan mendalami kajian metodologi penafsiran yang digunakan kaum sufi. Kajian ini dia ajukan sebagai disertasinya untuk

¹⁶³ Hilman Latief, *Kritik Teks Keagamaan* (Yogyakarta: eLSAQ, 2003), hlm. 39.

¹⁶⁴ Navid Kermani, "From revelation to interpretation: Nasr Hamid Abu Zaid and the Literal Study of the Quran," dalam Suha Taji-Farouki, *Modern Intellectuals and The Quran*, hlm. 170.

¹⁶⁵ Abu Zaid, *Menalar Firman Tuhan*, hlm. 11.

¹⁶⁶ Tesis tersebut telah diterbitkan di Bairut oleh Penerbit Dar al-Tanwir, tahun 1982 (edisi I) dan 1996 (edisi IV) dengan judul : al-Ittijah al-'Aqli fī al-Tafsīr "Dirāsāt fī Qadiyyah al-Majaz fī al- Qur'an 'inda al-Mu'tazilah ". Dan sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Abdurrahman Kasdi dan Hamka Hasan, diterbitkan di Bandung oleh Penerbit Mizan, pada tahun 2003 dengan judul, " Menalar Firman Tuhan; Wacana Majaz dalam Al-Qur'an Menurut Mu'tazilah".

memperoleh gelar doktor, Ph.D.¹⁶⁷ Disertasi tersebut berjudul ” *Falsafah al-Ta’wīl ‘inda Muhy al-Dīn Ibn al-‘Arabī*,¹⁶⁸ dengan nilai memuaskan dengan penghargaan tingkat pertama (*martabah ma’a al-Syaraf al-Ūla*).¹⁶⁹

2. Latar Belakang dan Perkembangan Pemikiran Abū Zaid

a. Situasi Sosial Politik Keagamaan

Abū Zaid sebagai warga Mesir juga mengalami dan merasakan berbagai konflik politik yang berkaitan dengan posisi Islam di tengah-tengah pertarungan wacana Islam kontemporer. Terutama polemik bersifat *interpretable* terhadap Islam, yang terjadi pada tahun 1960 hingga 1970-an. Wahid menyebutkan, bahwa dasawarsa 1960-an adalah zaman keemasan tiga pandangan di Mesir yang sedikit banyak juga berpengaruh terhadap negara-negara Arab lainnya. Ketiga pandangan tersebut adalah sosialistik, nasionalistik dan pan-Arabik.¹⁷⁰ Pan-Arabik menjadi ideologi yang mendominasi al-Jazair dibawah

¹⁶⁷ M. Hanif A. ”Nasr Hamid Abū Zaid” dalam A. Khudori Sholeh (ed.), *Pemikiran Islam Kontemporer* (Yogyakarta: Jendela. 2003), hlm. 355.

¹⁶⁸ Usman ”Al-Sunnah dalam Sorotan Kritik Nasr Hamid Abū Zaid Terhadap as-Syafi’i ” Jurnal *Hermencia*, Vol. 2, No. 1, edisi Januari-Juni, 2003, hlm. 118. Disertasi ini diterbitkan di Bairut oleh Penerbit Dar al-Tanwir, tahun 1983 dan 1996, dengan judul “Falsafah al-Ta’wīl; Dirāsah fī Ta’wīl al-Qur’ān ‘ind Muhy al-Dīn ibn al-‘Arabī ”. Lihat M. Hanif A. ” Nasr Hamid Abū Zaid” dalam A. Khudori Sholeh, *Pemikiran Islam Kontemporer*, hlm. 335.

¹⁶⁹ Hery Sucipto, *Ensiklopedi Tokoh Islam*, hlm. 349.

¹⁷⁰ Abdurrahman Wahid ,”Hassan Hanafi dan Eksperimentasinya” dalam Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam Antara Modernisme dan Posmodernisme: Telaah Kritis Pemikiran Hassan Hanafi*, terj Imam Aziz dan Jadul Maula, cet VII (Yogyakarta: LKiS, 2004), hlm. x.

pimpinan Ahmed bin Bella. Kemudian versi nasionallisme Arab dikembangkan oleh presiden Gamal Abdel Nasser yang populer sebagai Nasserisme. Paham ini bergaung di Sudan, Yordania, dan kawasan selatan Yaman dan Syiria yang dipersatukan dalam sebuah Negara dengan Mesir. Kemudian Negara gabungan itu disebut Republik Persatuan Arab. Sekitar 80% penduduk Negara Arab diperintah oleh paham-paham nasionalistik-sosialistik dan pan Arabik. Hampir seluruh pemikiran tentang politik dan ideologi didominasi oleh tiga paham tersebut.¹⁷¹ Pada tahun 1960-an itu, wacana keagamaan dalam ranah politik didominasi oleh kelompok yang merepresentasikan Islam sebagai agama yang menyerukan prinsip keadilan sosial (*religion of social justice*) yang menyeru kepada kaum muslimin untuk berjuang menghadapi dan melawan imperialisme dan zionisme. Bersamaan dengan era terbukanya kebijakan ekonomi dan kemenangan atas Israil pada tahun 1970-an, Islam hadir sebagai agama yang mempertahankan hak kepemilikan dan menyerukan kepada kaum muslimin agar bisa memenangkan perseteruan dengan orang-orang Israel.¹⁷²

¹⁷¹ Abdurrahman Wahid, "Hassan Hanafi dan Eksperimentasinya" dalam Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam Antara Modernisme dan Posmodernisme: Telaah Kritis Pemikiran Hassan Hanafi*, hlm. x.

¹⁷² Pergeseran wacana dalam kasus ini dijelaskan oleh Yonne Haddad, "The Arab-Israeli Wars, Nasserism, and Affirmation of Islamic identity" dalam John L. Esposito (ed.), *Islam and Development: Religion and Socio-Political*. Lihat Hilman Latief, *Kritik Teks Keagamaan*, hlm. 44.

Kemudian di wilayah internal pemikiran keagamaan kontemporer Mesir, Abū Zaid menyaksikan ada kelompok konservatif (*salafī*) dan reformis (*tiyār al-Tajdīd*).¹⁷³ Kelompok konservatif meyakini bahwa segala problem yang dihadapi bangsa dan agama akan dapat teratasi dengan kembali pada konsep Islam secara menyeluruh, yaitu dengan menerapkan secara total hukum-hukum Islam dalam seluruh kehidupan mencakup ekonomi, sosial dan politik hingga persoalan-persoalan kecil dalam kehidupan individu dan masyarakat. Kelompok ini menurut Abū Zaid, tidak mampu menyodorkan konsep-konsep universal – dengan berbagai faktor situasi yang sedang dihadapi – mengenai perubahan ekonomi, sosial, dan politik. Selama ini yang mereka lakukan hanyalah menyodorkan kemajuan peradaban yang pernah dicapai oleh kaum muslimin dengan Islamnya.¹⁷⁴ Sedangkan kelompok reformis sebagai oposisi dari kelompok pertama, memandang bahwa kita tidak mungkin mengikuti ulama' kuno sebab mereka hidup dimasanya, mereka berijtihad, membangun dasar-dasar ilmu, mendirikan peradaban, menciptakan filsafat dan merumuskan

¹⁷³ Didalam karyanya *al-Khiṭāb al-Dīnī: Ru'yah Naqdiyyah*, Abū Zaid menyebutkan bahwa perang pemikiran yang sekarang (era Abū Zaid) sedang berlangsung adalah penjelmaan dari pertentangan antara dua sikap terhadap teks, atau antara dua pembacaan: *pertama*, pembacaan yang menerapkan nalar yang gaib yang didalamnya terdapat kurafat dan mitos, dan ini adalah pembacaan yang dilakukan oleh para Islamisis (*Islāmiyyīn*) kontemporer, *kedua*, pembacaan yang memakai mekanisme-mekanisme nalar historis-humanis dan ini dilakukan oleh orang-orang modern dan kaum pencerahan. Lihat Ali Harb, *Kritik Nalar al-Qur'an* (Yogyakarta: LkiS, 2003), hlm. 316.

¹⁷⁴ Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, *Maḥūm al-Naṣṣ Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Bairut: Markas al-Saqafī, 2000), hlm. 15.

pemikirannya sendiri. Kelompok ini tidak memandang sebelah mata dengan menerima seluruh tradisi masa lalu atau menolak seluruhnya. Akan tetapi meninggalkan segala yang tidak sesuai dengan keadaan masa kini dan kita pertegas aspek-aspek positif tradisi dengan melakukan pembaharuan dan merumuskan kembali tradisi masa lalu sesuai dengan semangat kekinian. Pembaharuan semacam ini menjadi keharusan apabila kita menginginkan problem agama kontemporer dapat teratasi.¹⁷⁵ Di tengah-tengah pertarungan wacana keagamaan tersebut, Abū Zaid berada pada posisi sebagai pemikir kelompok reformis. Hal ini tampak pada karya-karyanya yang banyak memihak ide-ide kaum reformis dalam pemikiran keagamaan.

b. Perkembangan Intelektual Abū Zaid.

Abū Zaid sebagai sosok yang aktif dan kreatif selalu melibatkan diri dalam berbagai kegiatan keagamaan dan pengembangan keilmuan, baik intra maupun ekstra kampus. Kegiatan-kegiatan tersebut sangat membantu dan mempengaruhi pola pikir Abū Zaid dalam mengembangkan keilmuannya hingga sampai pada pilihannya untuk menjadi bagian dari intelektual kaum reformis dalam kancah pemikiran kontemporer Mesir.

¹⁷⁵ Abū Zaid, *Mathūm al-Naṣṣ*, hlm. 16.

1) Abū Zaid dan Ikhwān al-Muslimūn (*Muslem Brotherhood*)

Dalam sejarah pekungbangannya tercatat bahwa gerakan al-Ikhwān al-Muslimūn berkembang pesat di daerah Abū Zaid tumbuh dan dibesarkan. Bahkan, cabang Ikhwān di kampungnya termasuk cabang yang paling aktif di Mesir. Keterlibatan rakyat dalam gerakan Ikhwān tidak sekecil keterlibatan mereka di partai politik, yang pada waktu itu selalu dimenangkan oleh partai al-Wafd. Aktifitas Ikhwān yang meliputi keagamaan, kebudayaan, olahraga dan sosial melibatkan berbagai lapisan masyarakat hingga Ikhwān mendapat simpatik dari publik. Mereka pada umumnya menyambut baik semua aktifitas yang digelar Ikhwān.¹⁷⁶ Sebagaimana anak-anak muda lainnya di daerah tersebut, Abū Zaid sangat aktif dalam berbagai kegiatan yang diadakan oleh Ikhwān. Abū Zaid selalu lebih unggul dari teman-temanya dalam menghafal al-Qur'an dan pelaksanaan shalat jama'ah di masjid, walaupun penerangan listrik waktu itu belum masuk di kampungnya.¹⁷⁷

Dalam majalah al-Musawwir Kairo tertanggal 23 Juni 1995 diuraikan, bahwa hubungan Abū Zaid dengan al-Ikhwān al-Muslimūn semakin erat ketika gubernur al-Gharbiyyah, Hasan Hudaiddi, yang terpilih sebagai penasehat umum (*al-Mursyid al-*

¹⁷⁶ Abu Zaid, *Menalar Firman Tuhan*, hlm. 11.

¹⁷⁷ Abu Zaid, *Menalar Firman Tuhan*, hlm. 11.

‘am), berkunjung ke markas Ikhwān untuk mengadakan muktamar di Club olahraga Ṭanta, yang melibatkan semua cabang olahraga di propinsi Gharbiyyah. Acara muktamar dihiasi dengan pertunjukan olahraga besar yang didemonstrasikan oleh al-Asybal¹⁷⁸ dan dipimpin oleh Abū Zaid. Dalam penyambutan Gubernur, Abū Zaid memimpin lagu mars Ikhwān yang kemudian diikuti oleh anak-anak lainnya.¹⁷⁹

Aktifitas Abu Zaid dalam barisan *Muslim Brotherhood* tersebut terus berlangsung hingga masa mudanya. Ketika masuk di Universitas Kairo Abū Zaid sangat kagum dengan tulisan-tulisan pimpinan al-Ikhwān al-Muslimūn yang sangat kharismatik yaitu Sayyid Qutub yang memimpin pada tahun 1966.¹⁸⁰ Dia juga kagum dengan tulisan Mustafa al-Siba’i pemimpin ikhwān cabang Suriah. Namun pada tahun 1964, karena alasan tertentu Abū Zaid secara formal keluar dari barisan Ikhwān al-Muslimun.¹⁸¹

¹⁷⁸ Sebutan bagi anak-anak di kalangan Ikhwān al-Muslimūn.

¹⁷⁹ Abu Zaid, *Menalar Firman Tuhan*, hlm. 11.

¹⁸⁰ Navid Kermani, "From revelation to interpretation: Nasr Hamid Abu Zaid and the Literal Study of the Quran," dalam Suha Taji-Farouki, *Modern Intellectuals and The Quran*, hlm. 170.

¹⁸¹ Abū Zaid, *Menalar Firman Tuhan*, hlm. 12.

2) Abū Zaid dan Sastra - Sosialis

Abu Zaid di usianya yang relatif masih muda yaitu sejak ia studi di perguruan tinggi telah mengalami revolusi pemikiran. Walaupun pengalaman dan petualangannya sebelum dia menjadi mahasiswa diakuinya juga sangat berperan dalam menata masa depannya.¹⁸² Dia sangat tertarik dengan buku-buku yang berlawanan dengan pelajarannya di sekolah. Di masa remajanya ia lebih banyak membaca buku-buku sastra Prancis yang diterjemahkan oleh Mustafa Luthfi al-Manfaluti. Kemudian buku-buku sejarah karya George Zaidan, Yusuf al-Siba'i, Najib Maḥfūz, Ibrahim Naji, 'Ali Maḥmud Taha, Khalil Gibran, Abu al-Qasim al-Syaba, al-Barudi, Syauqi, Hafiz, Salah 'Abd Sabūr, dan Aḥmad 'Abd Mu'ti Hijazi. Semua nama tersebut adalah para penulis yang bergelut dalam bidang sastra yang banyak mempengaruhi dan mencerahkan pemikiran Abū Zaid. Bahkan menurut pengakuan Abū Zaid, Najib maḥfuzlah seorang sastrawan sekaligus novelis yang mencerahkan dan mampu membuka pikiran dan kesadaran intelektualnya. Abū Zaid telah membaca habis seluruh karya-karya Najib Maḥfuz.¹⁸³

¹⁸² Abū Zaid, *Menalar Firman Tuhan*, hlm. 11.

¹⁸³ Seperti karya-karya sejarahnya, *Khan al-Khalīl*, *Zuqāq al-Madq*, *Al-Qāhirah al-Jadīdah*, dan triloginya: *Aulād Ḥarātina*, *Hams al-Junun*, *Dunyā Allah*.

Abū Zaid semakin merasakan pencerahan pada saat ia studi di Universitas Kairo Mesir dan bersinggungan dengan pemikiran sosialisme Islam yang sering dikumandangkan para pemimpin Ikḥwān seperti Sayyid Qutub melalui karya-karyanya.¹⁸⁴ Dan juga pada Mustafa al-Siba'i pimpinan Ikḥwān cabang Suriah dengan karya yang terkenal *Isytirākīyyah al-Islām*. Dia juga mengagumi karya-karya 'Abbas Mahmud 'Aqqad¹⁸⁵ dan Taha Husain¹⁸⁶ yang dianggapnya sebagai penerus wacana modernis di bumi Mesir.¹⁸⁷ Kemudian Husain Haikal¹⁸⁸ dan Khalid Muhammad Khalid.¹⁸⁹ Bahkan dengan membaca

¹⁸⁴ Diantara karya tersebut adalah *al-'Adālah al-Ijtimā'īyyah fī al-Islām*, *Ma'rakah al-Islām wa al-Ra'sumaliyyah*, *Musyāhadah al-Qiyāmah fī al-Qur'ān*, *al-Tashwīr al-Fanny fī al-Qur'ān*.

¹⁸⁵ Karya berjudul "*Allah*".

¹⁸⁶ Diantara karyanya adalah *Alā Hamis al-Sirah*, *Al-Fitnah al-Kubrā*, dan *Fi Si'r al-Jahili..*

¹⁸⁷ Wacana modernis terus memperoleh lahannya yang baru, dan memperdalam akarnya di dalam bumi persada kultur Mesir di tangan tiga tokoh: *pertama*, Ahmad Luthfi al-Sayyid dengan seruannya bahwa kebebasan individu yang bertanggung jawab, baik laki-laki maupun perempuan, merupakan keharusan; *kedua*, Thaha Husain dengan upayanya menyebarkan di kalangan masyarakat untuk menyingkirkan sakralitas fakta-fakta historis; *ketiga*, Abbas Mahmud al-'Aqqad dengan sejumlah ontologi puisinya. Lihat Abū Zaid, *Teks Otoritas Kebenaran*, hlm. 33. Walaupun pada akhirnya Abū Zaid menyayangkan Taha Husain dan al-'Aqqad, karena masing-masing dari keduanya pada akhirnya menjadi konservatif yang justru menghambat arus pembaharuan yang memancar dari ide-ide awal mereka. Sehingga Abū Zaid mengungkapkan keresahannya dengan pernyataan, "sesungguhnya, pembaharuan yang dilandasi dasar "ideologis" tanpa berlandaskan pada kesadaran ilmiah terhadap tradisi tidak kalah bahayanya dari sikap taqlīd". Lihat Abū Zaid, *Maḥmūd al-Naṣṣ*, hlm. 17.

¹⁸⁸ Melalui karyanya *fī Manzil al-Wahy* dan *Hayāt Muhammad*.

karya-karya Khalid Abū Zaid merasa telah melawan syaikh al-Gazālī secara intelektual, yang dikenal sebagai representasi dari pemikir konservatif¹⁹⁰ dan termasuk barisan yang menentang keras pemikiran Abū Zaid pada saat terjadi ketegangan polemik antara yang mendukung dan menentang karya-karya Abū Zaid.

3) Abū Zaid dan Hermeneutika

Tidak bisa disangkal bahwa Abū Zaid sangat antusias dengan kajian hermeneutika yang sedang berkembang di Barat. Hal tersebut tampak dalam karyanya “*Isykāliyyat al-Qirā’ah wa Āliyyat al-Ta’wīl*” di dalam karya tersebut Abū Zaid menyatakan, bahwa problem dasar yang diteliti oleh hermeneutika adalah masalah penafsiran teks secara umum, baik berupa teks historis maupun teks keagamaan. Dan yang terpenting dari sekian banyak persoalan – tentang watak dasar teks dan hubungannya dengan tradisi di satu sisi, serta hubungan teks dengan pengarangnya di sisi lain – adalah bahwa hermeneutika mengkonsentrasikan diri pada hubungan mufassir (atau kritikus) dengan teks. Konsentrasi atas hubungan mufassir dengan teks ini merupakan titik pangkal

¹⁸⁹ Dengan karyanya *Min Hunā Nabda’*, *Haḍa al-Taufān*, *Ḥatta Lā Tahṛusu Fi al-Baḥr*, *Muwāṭinū Lā Ri’āyah*, *Al-Dīmuqrāṭiyyah Abadan*.

¹⁹⁰ Abū Zaid, *Menalar Firman Tuhan*, hlm. 12.

dan persoalan serius bagi filsafat hermeneutika.¹⁹¹ Karena fungsi hermeneutika yang berkuat pada teks dan berbagai hal yang berkaitan dengannya, maka ilmu ini termasuk salah satu yang membuka kesadaran dan semangat Abū Zaid. Hal ini seperti dalam pengakuannya sendiri bahwa hermeneutika adalah ilmu baru yang telah membuka matanya (*Hermeneutika, the science of interpreting text, opened up a brand-new world for me*).¹⁹²

Bagi Abū Zaid, karena al-Qur'an adalah teks berbahasa Arab – disamping juga sebagai *wahy* atau *risālah* – maka al-Qur'an dapat dikaji melalui pendekatan ilmu bahasa dan sastra mutakhir, semisal semiotika dan hermeneutika.¹⁹³ Bahkan Abū Zaid berusaha memformulasikan sebuah perangkat metodologis yang dapat dipergunakan untuk mendeteksi pembacaan tekstual atas teks-teks keagamaan melalui teori “*hermeneutic of innocent*” punya E.D. Hirsch.¹⁹⁴ Hirsch melihat bahwa marginalisasi aspek

¹⁹¹ Nasr Hamid Abu Zaid, *Hermeneutika Inklusif Mengatasi Problematika Bacaan dan Cara-cara Pentakwilan atas Diskursus Keagamaan*, terj Muhammad Mansur dan Khoiran Nahdliyyin, cet 1 (Jakarta: ICIP, 2004), hlm. 3.

¹⁹² Adian Husaini dan Abdurrahman al-Baghdadi, *Hermeneutika dan Tafsir al-Qur'an*, cet I (Jakarta: Gema Insani, 2007), hlm. 41.

¹⁹³ Muhammad Nur Kholis Setiawan, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2006), hlm. 77.

¹⁹⁴ Adian Husaini, *Wajah Peradaban Barat Dari Hegemoni Kristen ke Dominasi Sekuler-Liberal* (Jakarta: Gema Insani 2005), hlm. 324. Akan tetapi menurut Nur Iawan, Abū Zaid tidak mau terpaku pada teori Hirsch tersebut, dia berupaya mengusulkan “tiga level makna” dalam

penulis muncul dari asumsi bahwa makna karya sastra berbeda-beda antara seorang kritikus dengan kritikus lainnya, dari waktu ke waktu. Untuk mengatasi persoalan ini, Hirsch membuat pemilahan antara makna (*meaning*) dengan target akhir (*significance*). Dia melihat bahwa *maghza* atau *significance* teks bisa berbeda namun maknanya tetap.¹⁹⁵ Dari Hirsch inilah Abū Zaid membangun teori makna dan *maghza* dalam melakukan klasifikasi terhadap level makna teks.¹⁹⁶

Kemudian hermeneutika Schleirmacher juga menjadi landasan dalam kajian Abū Zaid. Terutama teori Schleirmacher tentang pemahaman gramatiukal (*grammatical understanding*) dan pemahaman psikologis (*psychological understanding*). Teori ini diaplikasikan dalam teori konteks teks yang dikembangkan Abū

sebuah pesan yang inheren di dalam teks-teks keagamaan, termasuk al-Qur'an. *Level pertama*, adalah makna yang hanya menunjuk kepada "bukti atau fakta historis" (*syawāhid tārīkhiyyah*), yang tidak dapat diinterpretasikan secara metaforis. *Kedua*, makna yang menunjuk pada "bukti atau fakta sejarah" dan dapat diinterpretasikan secara metaforis. *Ketiga*, makna yang bisa diperluas berdasarkan "signifikansi" yang diungkap dari konteks sosio-kultural ditempat munculnya teks. Pada level terakhir ini, makna haruslah diperoleh secara obyektif, sehingga signifikansi dapat diturunkan darinya secara lebih valid. Namun signifikansi tidak boleh merusak makna.. Signifikansi memberikan sedikit ruang bagi sobyektifitas pembaca, yang diarahkan oleh makna yang diderivasi secara obyektif itu. Lihat Nur Ichwan, "Al-Qur'an Sebagai Teks" dalam Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin (ed.), *Studi Al-Qur'an Kontemporer* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002), hlm. 162. Lihat juga Naṣr Ḥamīd Abū Zaid, *Naqd al-Khitāb al-Dīni* (Kairo: Sīnā li al-Nasyr, 1994), hlm. 210.

¹⁹⁵ Abu Zaid, *Hermeneutika Inklusif*, hlm. 61.

¹⁹⁶ Nur Ichwan, "Al-Qur'an Sebagai Teks" dalam Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin (ed.), *Studi Al-Qur'an Kontemporer*, hlm. 161.

Zaid, terutama dalam “teori konteks narasi” kemudian ”teori konteks kultural ” dan “ teori konteks pembacaan ”.¹⁹⁷

Dari penjelasan tersebut tampak, bahwa Abu Zaid memerlukan hermeneutika untuk mengkritisi pembacaan ideologis terhadap teks maupun penafsiran seseorang terhadap pembacaan orang lain. Oleh karena itu hermeneutika baginya adalah alternatif tepat untuk memahami teks berdasarkan konteks-konteksnya.

3. Karir Akademik Abū Zaid dan Karya-karyanya

Pada tanggal 26 Juli 1952 – waktu itu umur Abū Zaid sembilan tahun – Mesir dilanda krisis kepemimpinan yang melahirkan “revolusi Juli” yang menyebabkan terjadinya perubahan status negara dari sistem kerajaan menjadi republik – dari tangan Raja Faruq ke tangan Jamal Abdul Nashr. Situasi perang Dunia II, Revolusi Juli, dan kehidupan keluarganya turut membentuk kepribadian Abū Zaid sehingga ia menjadi seorang sosok yang kritis, penuh tantangan dan bertanggung jawab.¹⁹⁸ Sosok tersebut semakin matang dan menonjol ketika Abū Zaid mulai mengembangkan karir akademiknya di Universitas Kairo.

Pada tahun 1972, setelah lulus sarjana Abū Zaid diangkat sebagai asisten dosen di jurusan bahasa Arab, fakultas sastra, Universitas Kairo. Ini adalah karir pertama Abū Zaid di dunia akademik. Selain itu Abū

¹⁹⁷ Yang akan dibahas pada bab III.

¹⁹⁸ Abu Zaid, *Menalar Firman Tuhan*, hlm. 10.

Zaid juga mengajar bahasa Arab bagi mahasiswa asing di pusat diplomat dan menteri pendidikan sejak tahun 1976 sampai 1987. Karena kemahirannya, pada tahun 1982 Abū Zaid diangkat sebagai asisten dosen dengan mata kuliah pokok "Studi Islam". Di samping sebagai asisten dosen di Universitas Kairo Abu Zaid juga memperoleh kesempatan untuk studi di Universitas Amerika Kairo melalui dana beasiswa dari *Ford Foundation Fellowship* pada tahun 1975 sampai 1977. Setahun kemudian, tepatnya pada tahun 1978 sampai 1979 dia juga memperoleh beasiswa untuk belajar di *Center for Middle East Studies*. Universitas Pennsylvania, Philadelphia, USA dan mendapatkan *Abdel Aziz al-Ahwani Prize for Humanities* pada tahun 1982. Sejak tahun 1985 sampai 1989 Abū Zaid menjadi Professor tamu di Osaka University of Foreign Studies Jepang. Dia juga menjadi Professor tamu di Universitas Leiden, Netherlands, pada tahun 1995 sampai 1998.

Bersamaan dengan karir akademiknya di Universitas Kairo, Abū Zaid menulis beberapa karya tentang studi keislaman, baik dalam masalah keislaman secara umum maupun tentang studi al-Qur'an secara khusus. Karya-karya yang sudah dipublikasikan di antaranya adalah: "*al-Ittijah al-'Aqlī fī al-Tafsīr: Dirāsah fī Qadiyyat al-Majāz 'ind al-Mu'tazilah*. (Pendekatan Rasional dalam Penafsiran: Studi Tentang Konsep Majaz Menurut Mu'tazilah) dan *Falsafah al-Ta'wīl: Dirāsah fī Ta'wīl al-Qur'ān 'ind Muḥy al-Dīn Ibn 'Arabī* (Penafsiran Filosofis: Studi Penafsiran al-Qur'an Menurut Ibnu 'Arabi). Masing-masing adalah karya yang ditulis

sebagai pra syarat akademis untuk jenjang master dan Ph.D di Universitas Kairo.

Setelah melakukan penelitian tentang interpretasi teks melalui dua karyanya tersebut, Abū Zaid sadar bahwa dalam berbagai keadaan seringkali terjadi manipulasi secara sengaja terhadap teks demi kepentingan dan tujuan-tujuan tertentu yang menyebabkan penafsiran seseorang terhadap teks bersifat tendensius dan jauh dari pemahaman obyektif. Oleh sebab itu, Abū Zaid ingin mengembalikan fungsi teks sesuai dengan tujuan semula dengan menulis karya berjudul ” *Maḥūm al-Naṣṣ: Dirāṣah fī ‘Ulūm al-Qur’ān* “ (Konsep Teks: Studi ilmu-ilmu al-Qur’an). Melalui buku ini Abū Zaid berkesimpulan bahwa teks tidak dapat dipisahkan dari konteks historis di mana teks tersebut dibentuk. Dengan kata lain, al-Qur’an adalah teks historis maka mengkaji teks tanpa memahami konteks teks¹⁹⁹ akan menggiring seseorang pada pemaknaan yang subyektif dan tidak sesuai dengan maksud teks.

Kemudian karya Abū Zaid berikutnya yang juga kontroversial, berjudul “*Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī* ”, karya ini semakin menunjukkan bahwa Abū Zaid memiliki misi yang kuat untuk membebaskan teks dari tradisi mengekor dalam memahami teks. Karena tradisi tersebut dapat menyebabkan pemikiran seseorang disakralkan dalam wacana keagamaan. Bahkan menurutnya, pada era taqlīd, pendapat dan ijtihad para imam berposisi menjadi “teks” dalam pengertian bahwa teks tersebut menjadi

¹⁹⁹ Macam-macam konteks teks akan dibahas dalam bab III.

ruang untuk menjelaskan, menafsirkan, menggali hukum (*istinbat*), dan mencari argumentasi untuk menentukan hukum (*ta'īl*). Sehingga fungsi akal hanya untuk mengulang-ulang dan mengomentari. Ini semua mengakibatkan kebudayaan menjadi stagnan.²⁰⁰ Padahal bagaimanapun juga, kajian tentang teks keagamaan tidak bisa dilepaskan dari wacana yang berkembang disekitarnya. Sehingga harus memperhatikan dan dapat memposisikan wacana sesuai dengan konteks dan semangat zamannya masing-masing. Karya Abū Zaid yang lain berjudul “*al-Imām al-Syāfi’ī wa Ta’sīs al-Aidiuljiyyah al-Wasāṭiyyah*” (Imam Syafi’i dan Pembentukan Ideologi Moderat), dalam buku ini Abū Zaid menggugat ideologi moderat yang dibangun oleh imam Syafi’i, karena umat islam seringkali ditundukkan oleh teks-teks klasik dalam memahami teks. Terutama konsep uṣūl fiqhnya imam Syāfi’i yang menghegemoni pemikiran keagamaan.

Dua karya tersebut menunjukkan keseriusan Abū Zaid dalam melakukan kritik wacana keagamaan, dengan kritik wacana keagamaan tersebut seseorang tidak lagi terbelenggu oleh wacana klasik dalam memahami teks di era kontemporer. Selain karya-karya yang telah disebutkan di atas, Abū Zaid juga memiliki karya berjudul “*al-Naṣṣ al-Suṭṭah al-Haqīqah*” (Teks, Otoritas, Kebenaran). Dia mengungkapkan bahwa teks memiliki berbagai level konteks yang harus diperhatikan bagi

²⁰⁰ Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, *al-Naṣṣ wa al-Suṭṭah wa al-Haqīqah, irādāt al-Ma’rifah wa irādāt al-Haimanah* (Bairut: al-Markaz al-Saqāfī al-‘Arabī, 2000), hlm. 20.

penafsir atau pembaca. Sehingga kebenaran teks maupun kebenaran penafsiran seseorang terhadap teks tidak ditentukan oleh otoritas yang berkuasa akan tetapi melalui pembacaan ilmiah terhadap kesadaran penafsir dan memahami mekanisme teks karena teks itu sendiri memiliki mekanisme untuk menunjukkan makna dihadapan siapapun yang berinteraksi dengannya.

Dalam hubungannya dengan metodologi penafsiran teks, Abū Zaid menulis buku berjudul “*Isykāliyyāt al-Qirā’ah wa Āliyyāt al-Ta’wīl* “ (Problematika Pembacaan dan Mekanisme Penafsiran), melalui buku ini Abū Zaid menawarkan metodologi alternatif dalam menafsirkan teks yaitu metode hermeneutika dan semiotika modern. Walaupun Abū Zaid juga sadar bahwa akar-akar ilmu hermeneutika yang berkembang di Barat sekarang sebenarnya pernah berkembang dalam wacana ilmu-ilmu keislaman, khususnya prinsip-prinsip dasar dalam ilmu balāḡah. Oleh karena itu, pemetaan madhab hermeneutika yang dieksplorasikan dalam bukunya itu sebenarnya mengupas asal-usul dan menjelaskan perkembangan teori hermeneutika yang populer di Barat dan sebagian kecil di Negara Timur. Selain itu juga menggambarkan bahwa teori-teori penafsiran dan ilmu-ilmu kebahasaan di dunia Islam sendiri sedang mengalami stagnan dan tertinggal jauh dengan perkembangan ilmu hermeneutika di Barat. Melalui eksplorasi tersebut, sepertinya Abū Zaid ingin mengambil semangat dan kesadaran ilmiah yang dimiliki Barat

untuk mengembangkan studi ilmu-ilmu kebahasaan dalam dunia Islam yang sedang tertinggal dan kurang berkembang.

Buku lainnya adalah “*al-Tafkīr fī Zamān al-Tafkīr*”²⁰¹ (Pemikiran di era Pengkafiran), “*al-Khitāb wa Ta’wīl*”²⁰² (Wacana dan Interpretasi), “*Rethinking the Qur’an: Towards a Humanistik Hermeneutics*”²⁰³, “*Hākaẓa Takallama Ibn ‘Arabī*”²⁰⁴ (Beginilah Ibnu Arabī Berdialog). Juga beberapa tulisan lepas Abū Zaid, di antaranya:

“*Sirah al-Nabawiyyah Sirah Syu’ūbiyyah*”, dalam *Journal of Osaka University of Foreign Studies*, no.71 (1986).

“*Al-Ghazali’s Theory of Interpretation*”, dalam *Journal of Osaka University of Foreign Studies*, no.72 (1987).

“*Maḥmūd al-Nizhām ‘ind Adb al-Qāhir; Qirā’at Fī Dhawī’ al-Uṣūliyyah*” dalam jurnal *Fuṣūl*, jilid 5, pertama, Mesir, 1985.

“*Al-Maqāṣid al-Kulliyyah Li Syarī’ah; Qirā’ah Jadīdah*” dalam : *al-‘Arabi*, No 426, Mei, 1994.

²⁰¹ Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, *Al-Tafkīr fī Zaman al-Tafkīr Ḍaḍ al-Jahl wa al-Zaif wa al-Khurāfah*, cet I (Kairo: Sinā al-Nasyr, 1995).

²⁰² Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, *al-Khitāb wa Ta’wīl*, cet I (Bairut: Markaz al-Saqāfi al-‘Arabī, 2000).

²⁰³ Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, *Rethinking the Qur’an: Towards a Humanistik Hermeneutics* (Netherlands: Humanistics University Press, 2004).

²⁰⁴ Naṣr Ḥāmid Abū Zaid. *Hākaẓa Takallama Ibn ‘Arabī*, cet II (Bairut: Markaz al-Saqāfi al-‘Arabī, 2004).

“*Niam wa Tamrīr, Madhamin al-Musthalihāt* ” dalam: *al-‘Arabi*, No. 429, Agustus 1994.

“ *Al-Khilāfah wa Shultah al-Ummah* ”, *Dar al-Nahr li al-Nasyr wa al-Sauri*, Kairo, 2,1995.

“*Al-Turās bain Tafsīr wa Talwīn: Qirā’ah fi Maysri al-Yasār al-Islām* ”, *Majalah Alif, Universitas Amerika*, Kairo, 1990.

“*Al-Nuṣṣ al-Dīniyyah bain al-Tāriḥi wa al-Wāqi*” , *majalah Qadhāya wa al-Syahādah, Muassasah Aibali li Dirāsah wa Nasyr*, no. 2, 1990.

“*Mathūm al-Naṣṣ*“: *al-Dalālah al-Lughawiyah*”, *Majalah Ibda’, al-Haiah al-Miṣriyyah al-‘Ammah li al-Khiṭāb*, th. 9, No.4, 1991.

“*Mata al-Rajul wa Bada’ah Muhakkamatuh*”, *Adab wa Naqd*, Kairo, 101, Januari, 1994: 67.²⁰⁵

Dari beberapa karya Abū Zaid di atas yang dinilai dalam pengajuan naik tingkat jabatan sebagai Guru Besar adalah dua buku dan sebelas artikel yang dihasilkan selama lima tahun terakhir dari proses pengajuan tersebut. Dua buku itu adalah *Naqd al-Khiṭāb al-Dīni* dan *al-Imām al-Syāfi’i wa Ta’sīs al-Aidiulūjiyyah al-Waṣāṭiyyah*, yang merupakan “eksperimentasi” Nasr Ḥāmid Abū Zaid untuk menerapkan model ”analisis wacana” seperti yang dewasa ini banyak digunakan dalam kajian sastra dan sejarah.²⁰⁶

²⁰⁵ Hilman Latief. *Kritik Teks Keagamaan*, hlm. 47.

²⁰⁶ Hilman Latief. *Kritik Teks Keagamaan*, hlm. 49.

Tepat pada tanggal 16 Desember 1993, Abū Zaid mengajukan dua karya tulisnya itu dan beberapa tulisan lepas untuk memperoleh kenaikan pangkat sebagai Guru Besar kepada panitia yang mengkoordinir urusan kenaikan pangkat tersebut. Sejak itu tuduhan dan hujatan terhadapnya mulai tampak, yaitu ketika panitia penilai (*muqarrir*) yang terdiri dari tiga Guru Besar, Prof. DR. Abd Shabur Syahin (Guru Besar Fakultas Syari'ah dari Universitas Dārūl 'Ulūm), Prof. DR. Mahmud Makki (Guru Besar Fakultas Adab), Prof. DR. 'Auni 'Abd Rauf (Guru Besar Fakultas Bahasa), mengoreksi karya-karya Abū Zaid. Semuanya menilai positif kecuali Abd Shabur Syahin yang menilai negatif. Menurutnya karya Abū Zaid berkadar ilmiah rendah dan telah keluar dari batas-batas keimanan. Ia menilai, Abū Zaid telah melecehkan imam Syafi'i dengan tuduhan-tuduhan keji dan Abū Zaid dituduh mengajak umat Islam untuk membebaskan diri dari kekuasaan teks, hal ini dipahami oleh Syahin sebagai sebuah ajakan untuk meninggalkan al-Qur'an dan Sunnah.²⁰⁷ Setelah dirapatkan, panitia akhirnya memutuskan sesuai dengan laporan Abd Shabur Syahin dan semua anggota panitia ikut menandatangani keputusan tersebut. Anggota panitia tersebut adalah Syauki Dhiel, Ahmad Haikal, Ramadhan A.Tawab, Nabilah Ibrahim, Mahmud Hijazi, Abdus Salam 'Abdul 'Aziz, 'Auni 'Abd Rauf, Mahmud Zihni, dan 'Abd Sabur Syahin, sedangkan Prof. Sayyid Hamid Suyyāh menolak

²⁰⁷ Nasr Hamid Abu Zaid, *Imam Syafi'i Moderatisme, Elektisisme Arabisme*, terj Khoiran Nahdliyyin, cet II (Yogyakarta: LKiS, 2001), hlm. vi.

menandatangani keputusan panitia itu. Berdasarkan keputusan mayoritas anggota panitia, Senat Universitas pun kemudian menyetujui laporan Abd Sabur Syahin dan akhirnya promosi Abū Zaid ditolak.²⁰⁸

Penolakan terhadap promosi Abū Zaid ini memunculkan polemik para kaum intelektual di media masa. Banyak sekali artikel maupun buku yang ditulis sebagai respon terhadap karya-karya Abū Zaid yang isinya saling perang argumentasi antara pihak yang pro Abū Zaid dan kelompok yang kontra terhadapnya. Kelompok yang menentang Abū Zaid menulis buku berjudul ” *Qiṣṣah Abū Zaid wa Inḥisar al-‘Alamānīyah fī Jāmi’ah al-Qāhīrah* ” yang ditulis oleh Prof. Abd Shabur Syahin.²⁰⁹ Kemudian muncul buku berjudul ” *Al-Tafsīr al-Markisi li al-Islām* ” karya Muhammad ‘Imarah, yang juga pembimbing Nasr Ḥāmid Abū Zaid sendiri dalam bidang pemikiran. Dia menilai bahwa pendekatan yang dipakai Abū Zaid adalah pendekatan Marxis. Perlu diketahui, bahwa sebelumnya antara Muhammad ‘Imarah dan Abū Zaid pernah terjadi polemik dan silang pendapat melalui tulisan, ketika Abū Zaid menulis artikel berjudul “ *al-Maqāṣid al-Kullīyah li al-Syari’ah; Qira’ah Jadīdah* ” dimuat dalam Jurnal *al-‘Arabi*, No. 426, Mei 1994. Kemudian ‘Imarah melakukan kritik terhadap tulisan Abū Zaid tersebut dalam jurnal yang sama dengan artikel berjudul ” *Tamrīr Maḍāmin al-Muṣṭālihāt* ” di jurnal *al-‘Arabi*, No. 427, Juli 1994. Tidak lama kemudian, Abū Zaid melakukan

²⁰⁸ Hilman Latief, *Kritik Teks Keagamaan*, hlm. 49.

²⁰⁹ Hilman Latief, *Kritik Teks Keagamaan*, hlm. 50.

“klarifikasi“ dan kritik balik, dengan menulis artikel berjudul “*Ni’ma wa Tamrīn Maḍāmin al-Mustālihāt* ” dalam jurnal *al-‘Arabi*, No.429, Agustus 1994.²¹⁰ Adapun kelompok yang membela dan mendukung Abu Zaid diantaranya Ghali Syukri, Luthfi al-Khūfī dan kaum intelektual lainnya di Mesir. Tulisan-tulisan mereka yang simpatik pada karya Abū Zaid ini dikumpulkan dan disunting sendiri oleh Abū Zaid dalam buku berjudul “*al-Qaul al-Mufīz fī Qādiyyat Abū Zaid* ”.²¹¹

Selain Abd Shabur Syahin dan Muhammad Imarah kaum intelektual yang menentang Abū Zaid secara terang-terangan adalah Muhammad Baltagi, dekan fakultas Syari’ah Universitas Dār al-‘Ulūm sekaligus ketua jurusan fiqih di fakultas tersebut. Ia melakukan kajian terhadap karya Abū Zaid dan berkesimpulan bahwa buku-buku Abū Zaid banyak terdapat kesalahan. *Pertama*, pembunuhan yang ekstrim terhadap teks-teks al-Qur’an dan hadis, anjuran menolak al-Qur’an dan hadis, dan dengan sengaja melupakan kandungan keduanya. *Kedua*, Naṣr Ḥāmid tidak memahami sama sekali tema-tema kitab fiqih dan uṣūl fiqih bahkan mengaitkan keterbelakangan umat dengan ”komitmen” terhadap teks-teks al-Qur’an. Lalu Dr. Isma’il Salim, asisten guru besar di bidang fiqih perbandingan (*muqāran*) di Dār al-‘Ulūm telah menerbitkan buku berjudul “*Naqd al-Maṭā’in: Naṣr Abū Zaid fī al-Qur’ān wa al-Sunnah wa A’immah*

²¹⁰ Hilman Latief, *Kritik Teks Keagamaan*, catatan kaki No. 18, hlm. 50.

²¹¹ Naṣr Ḥāmid Abū Zaid (ed.) *Al-Qaul al-Mufīz fī Qādiyyat Abū Zaid* (Kairo: Maktabah Madbuli, 1995).

al-Ṣaḥābah.”, dalam buku ini Abū Zaid dituduh telah menyebarkan dan menganjurkan kekafiran, juga dituntut agar dipecat dan diharamkan menerima ilmu agama darinya, serta dianjurkan agar segera bertobat. Sebab jika tidak, maka darahnya halal dengan diterapkannya hukum had, hartanya diserahkan ke bait al-Māl Islam bahkan Naṣr Ḥāmid Abū Zaid harus dipisahkan dari istrinya karena kekufuran dan kemurtadannya. Di luar itu, Muhammad Ḥāmid Abū Samad, seorang advokat pada pengadilan tinggi dan mahkamah tinggi administrasi dan mantan wakil ketua dewan tinggi negara, mengajukan dua tuntutan kepada mahkamah tentang Naṣr Abū Zaid. Tuntutan *pertama*, menyangkut pelecehan terhadap agama Islam, sesuai ayat 161 hukum pidana. *Kedua*, tuntutan ”*Hisbah*” (*Amr bi al-Ma’ārif wa nahy ‘an al-Munkar*).

Pada tanggal 15 April 1993, surat kabar mingguan bernama *al-Liwā al-Islāmi*, berdasarkan putusan National Democratic Party memuat editorial yang berisi kecaman keras terhadap sikap “*heretic*” Naṣr Abū Zaid yang dianggap telah membahayakan kepercayaan mahasiswa dan mendesak kepada pihak Universitas untuk memecatnya. Satu minggu kemudian, surat kabar yang sama menganjurkan pemerintah bahwa hanya hukumanlah yang pantas diterima. Hal ini perlu dilakukan sekaligus sebagai upaya untuk melaksanakan ketentuan hukum Islam secara menyeluruh. Selain itu, pernyataan keras juga datang dari syaikh Muhammad al-Gazālī pemimpin otoritatif di kalangan Islam masjid besar Kairo. Ia mengancam jika negara tidak melaksanakan tugas keagamaan,

masalah ini akan menjadi tugas dari setiap muslim untuk menghukum secara kasar dan sporadis.²¹²

Pada tanggal 27 Januari, hakim di *Firs Grade Family*, tidak menerima kasus ini karena tidak cukup personal yang mengajukan gugatan. Abū Zaid pun tidak terima dan membawa kasus ini hingga sampai ke tingkat kasasi. Namun pada akhirnya keputusan pengadilan pun justru memperberat posisi Abū Zaid, ia divonis murtad dan hukum pun berjalan: ancaman kematian, keharusan perceraian dan konsekwensi-konsekwensi lain dari kemurtadan,²¹³ yang semua ini akhirnya memaksa Abū Zaid untuk hijrah ke negeri yang dipandang lebih moderat, terbuka, serta memungkinkan untuk mengembangkan lebih jauh ide-idenya, yaitu ke Leiden Belanda. Ia menetap sementara di kota tersebut sekaligus menjadi Profesor tamu di Universitas Leiden dengan spesialisasi bidang studi al-Qur'an.

Melihat kenyataan di atas, karya-karya Abū Zaid yang sangat kritis dan progresif ternyata tidak sedikit yang menentang dan menghujatnya. Bahkan berbagai tuduhan ditujukan kepadanya, mulai dicap sebagai pemikir yang mengusung ideologi Marxisme, penghinaan terhadap imam agung al-Syafi'i, hingga diklaim sebagai kafir dan murtad yang berakibat pada keharusan menceraikan istrinya bernama Ibtihal Yunis. Ternyata sebuah pemikiran harus dibayar mahal oleh Abū Zaid,

²¹² Hilman Latief, *Kritik Teks Kcagamaan*, hlm. 53.

²¹³ Abu Zaid, *Imam Syafi'i Moderatisme*, hlm. vi-vii.

bahkan ia harus rela meninggalkan negeri dimana ia dilahirkan dan dibesarkan menuju negeri lain demi kebenaran dan kemerdekaan berpikir yang selama ini ia tekuni dan ia yakini.



BAB III

PEMIKIRAN NAṢR ḤĀMID ABŪ ZAID TENTANG KONSEP DAN FUNGSI TEKS

Abū Zaid mengkaji teks dengan metode ilmiah-rasional dan diaplikasikan melalui perspektif historis-humanis.²¹⁴ Dengan perspektif tersebut, Abū Zaid berusaha menjelaskan fenomena teks secara rasional sekaligus menolak konsep-konsep mitologis. Abū Zaid memandang bahwa fenomena wahyu sebenarnya adalah fenomena yang terkait erat dengan budaya Arab pada saat itu, bahkan wahyu tidak bisa dipisahkan dari fungsinya untuk merubah realitas budaya di era pembentukannya di satu sisi, dan pembentukan teks oleh budaya di sisi lain. Dengan demikian Abū Zaid telah meletakkan teks seperti halnya teks manusia secara metodis dan historis, namun secara teologis ia tetap meyakini kesakralan teks sebagai wahyu Allah yang mengandung mu'jizat abadi. Melalui metode dan pendekatan tersebut teks benar-benar dapat diungkap, dipahami dan dieksplorasi sehingga peran teks untuk membangun manusia yang ideal di muka bumi dapat terwujud dengan mengungkap pesan-pesan yang terkandung didalamnya. Cara pandang Abū Zaid yang kritis dan ilmiah tersebut – dalam penelitian ini – akan diawali dengan pembahasannya tentang historisitas teks, kemudian teks dan berbagai problematikanya lalu teks dalam kebudayaan.

²¹⁴ Ali Harb, *Kritik Nalar al-Qur'an*, terj M. Faisol Fatawi (Yogyakarta: LKiS, 2003), hlm. 316- 308.

A. Historisitas Teks

Historisitas teks dalam pembahasan ini – seperti yang diungkapkan oleh Hilman – bukanlah menjelaskan tentang “sejarah teks”,²¹⁵ akan tetapi lebih pada keberadaan teks yang memiliki asal-usul hingga dapat sampai ke Nabi Muhammad. Abū Zaid menyebutnya sebagai proses penurunan dan pembentukan teks.²¹⁶ Historisitas teks di sini juga bukan memahami sejarah teks ketika masih berada di alam pra-eksistensi kemudian digambarkan sebagaimana sesuatu yang terjadi di dunia fisik, karena hal itu akan sangat sulit²¹⁷ akan tetapi lebih pada sejarah pewahyuannya²¹⁸ dan berbagai pemikiran ulama’ mengenai hakikat dan proses penurunan teks.²¹⁹

²¹⁵ Hilman Latief, *Kritik Teks Keagamaan* (Yogyakarta : eLSAQ, 2003), hlm. 95.

²¹⁶ Pembentukan teks melalui proses penurunan wahyu dari eksistensinya sebagai teks ilahi (*naṣṣan ilāhiyyan*) berubah menjadi teks kemanusiaan (*naṣṣan insāniyyan*), yaitu transformasi dari proses turun (*al-Tanzīl*) menjadi proses interpretasi (*al-Ta’wīl*). Lihat Naṣr Ḥāmīd Abū Zaid, *Naqd al-Khitāb al-Dīnī* (Kairo: Sīnā li al-Nasyr, 1994), hlm. 126.

²¹⁷ Abū Zaid – dalam hal ini – juga meyakini bahwa teks al-Qur’an memiliki pra-eksistensi yaitu kalām Tuhan dalam absolutismenya, yang tidak memiliki kaitan apapun dengan manusia dan manusia tidak memiliki perangkat epistemologis dan prosedural untuk mengkajinya. Lihat Naṣr Ḥāmīd Abū Zaid, *Teks Otoritas Kebenaran*. terj Sunarwoto Dema (Yogyakarta: LkiS. 2003), hlm. 113.

²¹⁸ Al-Zarkasi (w. 1392) dan Al-Suyūfī (w. 1440) meyakini bahwa penurunan al-Qur’an (proses pewahyuan) ke bumi terjadi dalam tiga tahap. *Tahap pertama* dari Allah ke *lauḥ al-Maḥfūz* berdasarkan pernyataan al-Qur’an bahwa ia adalah “*qur’an*” yang mulia yang tersimpan dalam *lauḥ al-Maḥfūz* (QS. 85: 21-22). Terminologi “*lauḥ*” dipakai untuk sebuah saubstansi metafisika yang kemudian diyakini sebagai gambaran al-Qur’an yang asli dan identik dengan apa yang disebut dengan *Umm al-kitāb* (induk segala kitab). “*Allah menghapuskan apa yang Dia kehendaki dan menetapkan (apa yang Dia kehendaki), dan di sisi-Nya-lah terdapat Umm al-kitāb (Lauh Mahfuz)* (QS. 13: 39). *Tahap kedua* penurunan al-Qur’an yang diduga merupakan penurunan kesatuan secara utuh dari *lauḥ al-Maḥfūz* ke *Bait al-Izzah* ke langit terbawah. Gagasan ini didasarkan pada sunnah yang disandarkan pada sahabat dan pada ayat al-Qur’an yang menyatakan bahwa ia diturunkan pada suatu malam yang disebut *lail al-Qadar* “*Sesungguhnya Kami telah menurunkannya (al-Qur’an) pada malam kemulyaan (lail al-Qadar), dan tahukah kamu apakah malam kemulyaan itu ?. Malam kemulyaan itu lebih baik dari seribu bulan. Pada*

Adapun awal kesejarahan teks disini adalah keberadaanya sebagai teks bahasa Arab dan kejadiannya yang ada dalam ruang dan waktu. Walaupun waktu tersebut adalah momen paling awal dari sebuah waktu, yaitu apa yang oleh Abū Zaid disebut sebagai waktu yang memisahkan antara wujud Tuhan yang absolut dan transenden dengan wujud-wujud yang baru dan historis.²²⁰ Dalam kritisisme teks, historisitas ini memiliki posisi yang sangat signifikan untuk menjelaskan persoalan-persoalan teks dilihat dari segi fenomena linguistik dan sistem pemaknaan. Selain itu historisitas teks juga akan dapat menempatkan posisi otoritas teks secara lebih adil.²²¹

*malam itu turun malaikat-malaikat dan malaikat Jibril dengan izin Tuhannya untuk mengatur segala urusan. Malam itu penuh dengan kesejahteraan sampai terbit fajar, (QS. 97 : 1-5). 'Abdullah bin 'Abbas, meriwayatkan bahwa "Al-Qur'an diturunkan secara langsung ke langit dunia pada lail al-Qadar setelah itu ia diturunkan selama 20 tahun". Tahap ketiga diyakini merupakan penurunan dari Bait al-Izzah secara bertahap kepada Nabi Muhammad. Dalam proses ketiga ini melalui perantara malaikat Jibril. Lihat al-Zarkasyī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Bairut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 2007), Juz I, hlm.. 228. dan Jalāl al-Dīn al-Suyūṭi, *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Bairut: Dār al-Fikr, 1951), Juz I, hlm. 39-40.*

²¹⁹ Dalam hal ini Farid Essac menyatakan "Seperti halnya pemeluk agama lain pada umumnya yang tidak membahas sejarah Tuhan, umat Islam tidak membicarakan "sejarah al-Qur'an", hal ini menunjukkan dalamnya kepercayaan mereka terhadap keilahiahannya dan terhadap gagasan bahwa al-Qur'an merupakan bagian dari ketuhanan. Kalaupun membicarakan sejarah al-Qur'an maka lebih pada sejarah pewahyuannya atau sejarah teks tertulisnya". Lihat Farid Essack, *Samudera Al-Qur'an*, terj Nuril Hidayah (Yogyakarta: Diva Press. 2007), hlm. 67.

²²⁰ Naṣr Ḥamīd Abū Zaid, *al-Naṣṣ wa al-Sultah wa al-Haqīqah Irādat al-Ma'rifah wa irādat al-Haimanah* (Bairut: al-Markaz al-Saqafi al-'Arabī, 2000), hlm. 71.

²²¹ Hilman Latief, *Kritik Teks Keagamaan*, hlm. 96.

1. Hakikat Teks: Polemik Asy'ariyah vs Mu'tazilah

Historisitas teks dalam pemikiran Islam diawali dengan adanya perdebatan antara Mu'tazilah dan Asy'ariyah mengenai hakikat teks al-Qur'an, apakah ia *qadīm* atau *hadīs*, apakah ia tercipta (*makhluk*) atau *azali*?. Semua ulama' sepakat bahwa al-Qur'an adalah *kalām* Allah,²²² dan polemik ini merupakan perdebatan klasik yang terjadi pada masa paska tabi'in. Karena pada masa sahabat dan tabi'in mereka tidak pernah membicarakan atau menetapkan apakah al-Qur'an adalah *qadīm* atau *hadīs*, mereka hanya mengatakan bahwa al-Qur'an adalah *kalām* Allah. Mereka beriman dengan apa yang dinyatakan di dalam al-Qur'an dan hadis tanpa terdapat permasalahan dan pentakwilan terhadap hakikat *kalām* Allah tersebut. Ibnu Taimiyyah menyatakan bahwa mereka juga

²²² Pengembangan akar kata *k-l-m* yang lain dalam al-Qur'an ada dua puluh delapan kali. Berbentuk *kalimah* delapan kali, berbentuk *kalmiā* satu kali, berbentuk *kalām* satu kali, *kalimatunā*, dan enam kali *kalimatihi*. Lihat Muhammad Fuad Abd al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāḍ al-Qur'an*, cet II (Bairut: Dar al-Fikr, 1981), hlm. 620-621. Abū Ḥayyān al-Andalusī seorang pakar tafsir dan ahli gramatikal Arab, dalam menafsirkan kata *kalāmullah* dalam QS. 2 : 75, diawali dengan mengupas makna kata *kalām*. Menurutnya *kalām* adalah pernyataan yang menunjukkan adanya relasi terhadap sesuatu yang dimaksud oleh pembicara, "*al-kalām huwa al-qawlu al-dāllu 'alā nisbatin isnādiyyatin li-dzātihā*". Kemudian, Abū Ḥayyan menegaskan bahwa kata tersebut berarti wahyu Allah yang diturunkan kepada Mūsa dan Muhammad sebagai utusan-Nya. lihat Abū Ḥayyān al-Andalusī, *Tafsīr al-Baḥr al-Muḥīt*, cet 1 (Bairut: al-Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1993), juz 1, hlm. 435. Penafsiran Abū Ḥayyān tersebut didasarkan pada konteks ayat yang terkait dengan pembicaraan tentang ayat-ayat sebelum ayat 75 dari surat al-Baqarah tersebut, yaitu pembicaraan tentang karakter-karakter orang Yahudi. Dalam kitab tafsir klasik kosakata *kalām* dalam QS. 2: 75, misalnya oleh Ibn 'Abbās dimaknai dengan kitab Taurat bagi Mūsa. lihat, Abū Ṭāhir bin Ya'qūb al-Fairūzābādī, *Tanwīr al-Miqbās fi Tafsīr Ibn 'Abbas* (Bairut: Dār al-Fikr, 1995), hlm. 11. Sedangkan kata yang sama dalam QS. 9:6 oleh al-Zamakhsharī diartikan sebagai kitab suci al-Qur'an. Lihat Al-Zamakhsharī, *al-Kasysyāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwil fi Wujūh al-Ta'wīl* (Teheran: Intisyārāt al-Aftān, t.t.h.) Juz 1, hlm. 175.

tidak menanyakan bagaimana dan kenapa, karena perbuatan tersebut dianggap bid'ah.²²³

Menurut Muhammad Abū Zahrah, asal-usul perdebatan mengenai apakah al-Qur'an makhluk atau bukan terjadi pada zaman pemerintahan kerajaan Bani Umayyah. Pengikut Kristiani yang diketuai Yuhānā al-Dimasyqi mulai menyebarkan keraguan di kalangan umat Islam berkaitan dengan *kalām* Allah.²²⁴ Mereka mengemukakan persoalan apakah *kalām* Allah baru (*ḥadīs*) atau eternal (*qadīm*)?. Kaum Kristiani itu sadar bahwa pertanyaan semacam ini jawabannya akan menjerumuskan pada kekaburan aqidah. Jika jawaban pertama dipilih yaitu *ḥadis* maka memberi arti bahwa Allah SWT tidak berkata-kata (*abkām*) sebelum menjadikan al-Qur'an dan jika jawaban kedua yaitu *qodīm* diterima, maka Isa AS adalah Tuhan karena dia merupakan *kalām* Allah yang *qadīm*²²⁵ dan ini berarti akan membenarkan bahwa Isa AS adalah anak Tuhan.

Kemudian ditengah-tengah wacana yang sengaja dijadikan pembahasan penganut Kristiani untuk mengacaukan akidah umat Islam, muncullah sebagian ulama' yang menyatakan bahwa *kalām* Allah adalah

²²³ Mohd Radhi Ibrahim," *Kalām Allāh: Tumpuhan Terhadap Penghujatan Al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār*," Jurnal *AFKĀR*, cet I, Juni (Kuala Lumpur: Khairum Ilmu Enterprise, 2000), hlm. 2.

²²⁴ Radhi Ibrahim," *Kalām Allāh: Tumpuhan Terhadap Penghujatan Al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār*," Jurnal *AFKĀR*, hlm. 2.

²²⁵ Seperti dinyatakan dalam Q.S al-Nisā' [4]: 171.

ḥadīṣ dan *makhlūq*. Di antaranya adalah Ja'd bin al-Dirham (w:124 H), Jahm bin Ṣafwān (w: 128 H) dan Wasil bin 'Aṭa' (w: 131 H). Menurut mereka sifat *qadīm* hanya untuk Allah SWT, oleh karena itu jika ada yang menetapkan sifat tersebut kepada selain Allah SWT maka ia adalah syirik. Dan akidah ini selanjutnya menjadi pegangan golongan Mu'tazilah. Akidah ini semakin kokoh setelah Mu'tazilah menjadi madhab resmi negara pada masa khalifah al-Ma'mūn (w :218 H), yaitu pada tahun 212 H, selepas diadakannya perdebatan di kalangan para ulama' mengenai *kalām* Allah. Al-Ma'mūn mengisytarkan bahwa akidah yang benar adalah bahwa al-Qur'an *makhlūq* dan *ḥadīṣ*. Al-Ṭabari menjelaskan bahwa al-Makmun pada awalnya memberi kebebasan kepada masyarakat untuk menganut madhab yang mereka pilih.²²⁶ Namun setelah beberapa waktu kemudian yaitu pada tahun 218 H, Dia mengeluarkan perintah supaya seluruh rakyat mengikuti madhab *khalq al-Qur'ān* secara paksa (*qahr*).²²⁷ Melalui paksaan dan intimidasi dari khalifah tersebut akhirnya semua ahli fiqih dan ahli hadis pada saat itu menerima akidah tersebut kecuali empat orang yaitu Aḥmad bin Ḥanbal (w: 241 H), Muḥammad bin Nūḥ (w: 218 H), al-Qawārīrī dan al-Sajjadah. Namun pada akhirnya satu-satunya ulama' yang masih tetap menolak akidah

²²⁶ Mohd Radhi Ibrahim," Kalām Allāh: Tumpuhan Terhadap Penghujatan Al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār," Jurnal *AFKĀR*, hlm. 3.

²²⁷ Peristiwa ini dikenal sebagai "ujian" (*al-Mihnah*).

tersebut selepas kematian al-Ma'mūn adalah Aḥmad bin Ḥanbal, beliau dalam hal ini tetap tegas menafikan al-Qur'an sebagai makhluk.²²⁸

Pendapat Mu'tazilah bahwa al-Qur'an adalah baru dan tercipta (*makhlūq*) didasarkan pada argumen bahwa al-Qur'an adalah *kalām* Allah dan *kalām* tidak termasuk dalam sifat-sifat *ẓāt* yang *azali* akan tetapi *kalām* merupakan perbuatan (*af'āl*) bukan sifat (*sifāt*).²²⁹ Dari sisi ini, al-Qur'an termasuk dalam kategori "sifat-sifat perbuatan Allah" (*sifāt al-af'āl al-ilāhiyyah*) dan bukan termasuk "sifat-sifat *ẓāt*" (*sifāt al-ẓāt*).²³⁰ Kedua kategori ini oleh Mu'tazilah dibedakan sebagai berikut: kategori pertama "sifat-sifat perbuatan" merupakan zona interaksi antara Tuhan dengan dunia, sementara zona "sifat-sifat *ẓāt*" adalah wilayah keunikan dan kekhususan keberadaan Tuhan dalam *ẓāt*-Nya sendiri. Maksudnya, yang terakhir ini tidak memiliki keterkaitan dengan dunia yaitu sebelum adanya wujud dunia dan sebelum penciptaannya dari ketiadaan. Ini dapat dijelaskan, misalnya dari sifat keadilan Tuhan yang tidak mungkin dipahami kecuali dalam konteks adanya wilayah bagi aplikasi sifat

²²⁸ Radhi Ibrahim, "Kalām Allāh: Tumpuhan Terhadap Penghujatan Al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār," Jurnal *AFKĀR*, hlm. 3.

²²⁹ Sifat-sifat faktual (*sifāt al-Af'āl*) ini hanya dimiliki Tuhan ketika Dia melakukan perbuatan, sedangkan sifat-sifat esensial (*sifāt al-Zāt*) dianggap selalu melekat dalam diri-Nya. Akibatnya, sifat-sifat Pencipta, Pengasih, Pemelihara, dan sebagainya merujuk kepada Allah hanya setelah Dia menciptakan, memberi pertolongan, memelihara, dan seterusnya, jadi, sifat-sifat ini bukanlah sifat-sifat yang kekal dan inheren di dalam diri Tuhan. Lihat Binyamin Abrahamov *Ilmu Kalam Tradisionalisme dan Rasionalisme dalam Islam*, terj Nuruddin Hidayat, cet I (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2002), hlm. 44-45.

²³⁰ Naṣr Ḥamīd Abū Zaid, *Menalar Firman Tuhan Wacana Majaz dalam Al-Qur'an menurut Mu'tazilah*, terj Abdurrahman Kasdi dan Hamka Hasan. Bandung: Mizan, 2003, hlm. 109.

tersebut. Dan obyek tersebut tidak lain adalah keberadaan alam semesta ini. Hal itu seperti sifat pemberi rezeki (*al-Rāziq*) yang mesti terkait dengan pihak yang diberi rezeki (*al-Marzūq*) yakni alam semesta ini dan begitu seterusnya.²³¹

Sifat firman Tuhan juga termasuk dalam wilayah “sifat-sifat perbuatan” ini. Ia meniscayakan adanya audien (*mukhāṭab*) yang menjadi sasaran komunikasi dari perkataan pembicara. Jika kita bayangkan Allah SWT berfirman sejak zaman *azali* – dalam pengertian firman-Nya adalah *qadīm* – berarti Allah berbicara tanpa audiens karena alam masih belum ada, dan ini bertolakbelakang dengan hikmah ketuhanan. Adapun sifat-sifat zat adalah sifat-sifat yang keberadaannya tidak terkait dengan keberadaan dunia seperti sifat ilmu, kuasa, dahulu (*qadīm*), hidup dan lain sebagainya. Dan Allah seperti dalam pandangan Mu’tazilah adalah berilmu, berkuasa, dahulu dan hidup karena zat-Nya sendiri. Bahkan karena empat sifat inilah Allah menciptakan alam semesta, jika tidak karena keempat sifat ini maka alam semesta tidak akan ada. Oleh sebab itu, Mu’tazilah untuk menghubungkan sistem pemikiran dan rasionalitasnya terpaksa membuat statemen bahwa alam memiliki tingkatan eksistensi dunia dalam ketiadaan, yaitu apa yang mereka sebut sebagai “wujud ke-beradaan-an sesuatu dalam ketiadaan” (*al-Wujūd al-sya’i fī al-‘Adam*). Hal ini supaya terdapat audiens yang menjadi sasaran

²³¹ Abū Zaid, *al-Naṣṣ wa al-Sultah*, hlm. 67- 68.

dari firman Allah “jadilah” (*kun*),²³² yaitu firman penciptaan yang jika diucapkan pada sesuatu maka terjadilah sesuatu.²³³

Kebalikan dengan Mu'tazilah, kelompok Asy'ariyah berpendapat bahwa firman Allah adalah bagian dari sifat-sifat *ẓāt*. Mereka meyakini, bahwa al-Qur'an adalah firman yang *azalī* dan *qadīm* karena ia termasuk bagian dari sifat *ẓāt* Tuhan. Dengan kata lain, Asy'ariyah mengatakan bahwa al-Qur'an memiliki dua aspek; *pertama*, aspek yang bersifat *qadīm* dan *azalī*, yaitu firman Tuhan dalam *ẓāt*nya sendiri yang mereka istilahkan dengan “*al-Kalām al-Nafsī al-Qadīm*” (firman itu sendiri yang *qadīm*). *Kedua*, al-Qur'an yang dibaca saat ini adalah salinan (*memesis*) dari firman yang disebutkan pertama.²³⁴

Jika madhab Mu'tazilah tersebar melalui al-Makmun, maka Madhab Asy'ariyah tersebar luas setelah era khalifah al-Mutawakkil. Seperti yang dikatakan al-Khātib dalam kitabnya *Tārīkh al-Baghdādī*, bahwa madhab Asyariyah yang mengatakan bahwa al-Qur'ān adalah *qadīm*, mendapat sokongan dari khalifah al-Mutawakkil (232-247 H) dengan Aḥmad bin Ḥambal sebagai ketuanya. Kepercayaan bahwa al-Qur'ān adalah *qadīm* di era itu mulai disebarkan dan memperoleh tempat dikalangan masyarakat hingga hari ini. Bahkan waktu itu barang siapa

²³² QS. Al-Baqarah [2] : 117.

²³³ Abū Zaid, *al-Naṣṣ wa al-Sultah*, hlm. 68- 69.

²³⁴ Abū Zaid, *al-Naṣṣ wa al-Sultah*, hlm. 69.

yang menyatakan selain dari akidah tersebut adalah kafir dan dicap sebagai pengikut Jahmiyyah.²³⁵

2. Konsep Abū Zaid tentang Hakikat Teks

Dalam menyikapi perdebatan teologis di atas, Abū Zaid dengan kacamata ilmiah-rasionalnya sependapat dengan apa yang dikatakan madhab Mu'tazilah. Abū Zaid menyatakan bahwa pendapat Mu'tazilah lebih sejalan dengan akidah Islam sedangkan Asy'ariyah lebih banyak mengandung unsur-unsur mitos (*'anāṣir al-Ustūriyyah*) yang hampir mendekati paganistik.²³⁶ Menurut Abū Zaid, kalangan yang beranggapan bahwa firman Tuhan adalah *qadīm* dan tentu merupakan sifat zat bukannya sifat perbuatan, mereka berpijak pada pernyataan al-Qur'an bahwa Allah memulai penciptaan dengan perintah kejadian "jadilah" (*kun*) dan perintah kejadian ini meniscayakan adanya kehendak Tuhan. Setiap kali Allah menghendaki sesuatu maka Dia cukup mengatakan "jadilah" maka terjadilah. Dan sudah pasti bagi kita bahwa mustahil jika kita membayangkan Allah SWT mengucapkan ujaran tadi sebagaimana yang dilakukan manusia. Dan jika tidak demikian, tentunya kita harus mereka-reka adanya organ pengucapan lafad dan suara, yang mana hal tersebut dapat membawa kita pada paham *anthropomorphisme* yang

²³⁵ Radhi Ibrahim," Kalām Allāh: Tumpuhan Terhadap Penghujatan Al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār," jurnal *AFKAR*, hlm. 3.

²³⁶ Abū Zaid, *al-Naṣṣ wa al-Sultah*, hlm. 74.

mendekati batas-batas konsepsi paganisme. Padahal pandangan monoteis (agama Tauhid) dan transenden yang tersurat dalam QS al-Ihklās sangat menentang keras konsepsi semacam ini. Oleh karena itu perintah kejadian dari Tuhan di atas tidak bisa tidak harus dipahami secara metaforis. Sebab, pemahaman yang harfiah dapat menjatuhkan kita pada persoalan-persoalan yang dapat mengusik aqidah kita. Bahkan sekalipun dapat diterima, bahwa Allah SWT memulai penciptaan dengan tindakan memerintah ”jadilah”, dan bahwa setiap kali menghendaki sesuatu Dia akan berseru kepadanya “jadilah” dalam pengertiannya yang harfiah sebagaimana dipahami oleh sebagian kalangan – tanpa tergelincir pada gambaran mitologis dan paganistik apapun – hal itu tidak mengesampingkan keberadaan “firman” (*kalām*) sebagai termasuk dalam wilayah “perbuatan” (*al-Afʿāl*) dan bukannya sifat *azālī* dan *qadīm* yang melekat pada zat. Sudah tentu hal ini tidak menghalangi sama sekali pen-sifatan Tuhan sebagai *mutakallim* sebagaimana Dia juga disifati Maha Mendengar (*samiʿ*) dan Maha Melihat (*baṣīr*). Sekalipun sifat-sifat ini tercakup dalam wilayah perbuatan dengan satu catatan yaitu perlu membedakan antara mengemban sifat sebagai suatu potensi dengan transformasi sifat tadi ke dalam tataran perbuatan. Seperti halnya kita katakan bahwa Allah SWT adalah Maha Kuasa maka kekuasaannya itu tidak akan tampak kecuali setelah terwujud dalam tindakan. Begitu pula sifat-sifat berfirman, mendengar dan melihat merupakan sifat-sifat yang tidak tampak dalam perbuatan. Muncul dalam tindakan berarti menjelma

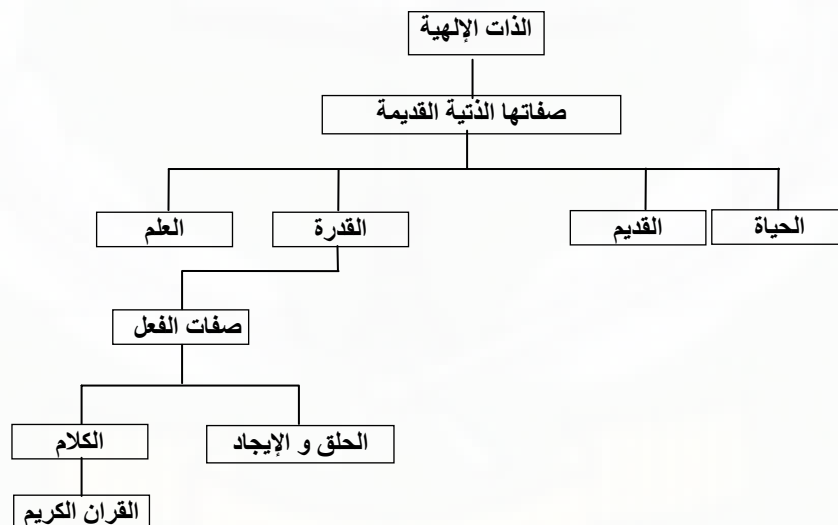
secara historis. Dari sinilah Abū Zaid mengatakan bahwa firman Tuhan “jadilah” (*kun*) di awal penciptaan dan pada penciptaan wujud-wujud lain setelahnya adalah termasuk dalam wilayah perbuatan yang berlangsung dalam masa yakni perbuatan yang terjadi dalam sejarah.²³⁷ dan karena firman tersebut berada dalam suatu masa, maka masa itulah yang disebut sebagai awal historisitas teks dalam kajian ini.

Untuk menunjukkan rasionalitas pendapat Mu’tazilah, selanjutnya Abū Zaid mengeluarkan argumentasi bahwa apabila firman Tuhan dalam wujud nyatanya adalah memang perbuatan maka bagaimanakah al-Qur’an al-Karīm yang merupakan salah satu dari berbagai manifestasi firman Tuhan tadi bisa disebut *qadīm* dan *azalī* ?. Abū Zaid menilai bahwa kesalahan dan kerancuan pendapat tersebut disebabkan tidak adanya perbedaan antara sifat ilmu dan firman. Padahal ilmu sebagaimana halnya kuasa merupakan sifat yang mutlak dan tidak termasuk dalam sifat-sifat zat yang ke-*azalī*-annya tidak lepas dari zat. Tetapi sifat ilmu sebagaimana halnya kuasa dan dalam interaksi dengannya memiliki dua kemungkinan. *Pertama*, mungkin terwujud dalam bentuk perbuatan yang dengan keberadaannya itu menunjukkan sifat “kuasa” dan dengan tindakannya yang sempurna. Tindakan tersebut menunjukkan sifat “ilmu” dan hikmah seperti yang dinyatakan Mu’tazilah. *Kedua*, mungkin sifat ilmu itu secara tersendiri terwujud dalam bentuk perbuatan lain yaitu firman. Dengan demikian, firman merupakan “perbuatan” yang

²³⁷ Abū Zaid, *al-Naṣṣ wa al-Sultah*, hlm. 73.

memperlihatkan sifat "ilmu" namun ia tidaklah identik sama sekali dengan sifat tersebut.²³⁸

Sebenarnya konsep yang dikatakan oleh Mu'tazilah – dan ini yang melandasi kajian Abū Zaid tentang historisitas teks – menunjukkan bahwa teks adalah peristiwa historis yaitu ia adalah aplikasi dari *kalām* Tuhan yang terwujud dalam sifat perbuatan Tuhan (*sifāt al-Fa'al*) dan setiap perbuatan adalah sesuatu yang diciptakan (*al-Makhlūq*) dan bersifat baru (*muhaddas*). Begitu pula dengan al-Qur'an yang merupakan bentuk aktif dari sifat *kalām* Tuhan menunjukkan bentuk historisitasnya. Lebih jelasnya perhatikan sekema pemahaman Mu'tazilah tentang teks al-Qur'an sebagai berikut:



²³⁸ Abū Zaid, *al-Naṣṣ wa al-Sultah*, hlm. 73.

3. Konsep Teks Perspektif Linguistik

Walaupun Abū Zaid menerima konsepsi Mu'tazilah, namun ia memperkuat teorinya tentang historisitas teks melalui pendekatan linguistik yaitu teori yang menjelaskan hubungan antara kata dan makna. Dalam hal ini Abū Zaid berpedoman pada teori 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī – master balāḡah di kalangan bangsa Arab dan kaum muslimīn – yang berpendapat bahwa kata tidak menunjuk pada suatu makna dengan sendirinya melainkan melalui konvensi. Di sini tidak ada korelasi natural antara kata “pukul” misalnya, dengan peristiwa yang ditunjukkannya di dunia luar yaitu kejadian pemukulan yang sebenarnya. Sebaliknya kata itu merupakan tanda yang menunjukkan suatu peristiwa yang dapat digantikan dengan tanda-tanda lain untuk menunjuk pada peristiwa tersebut jika memang ada kesepakatan untuk itu.²³⁹ Berdasarkan teori ini, Abū Zaid menunjukkan bahwa firman merupakan “perbuatan” yang memperlihatkan sifat “ilmu”, namun ia tidaklah identik sama sekali dengan sifat tersebut. Seperti halnya teori 'Abd Qāhir al-Jurjānī di atas, bahwa kata yang diucapkan bisa bermakna tidak mesti identik dengan arti lafad tersebut, akan tetapi aplikasi dari makna kata tersebut mesti ditentukan oleh kesepakatan konvensional.

Masih berhubungan dengan historisitas teks, Abu Zaid menyatakan dengan tegas bahwa teori linguistik yang dirumuskan oleh Ferdinand de Saussure – pakar linguistik asal Swiss – akan mengakhiri

²³⁹ Abū Zaid, *al-Naṣṣ wa al-Sultah*, hlm. 78.

selama-lamanya konsepsi klasik tentang hubungan bahasa dan dunia sebagai ungkapan langsung tentang dunia tersebut.²⁴⁰ Saussure²⁴¹ adalah orang yang pertamakali melakukan pembedaan (differensiasi) terhadap tiga term dalam bahasa Prancis yang mengandung pengertian bahasa. Pembedaan itu memerikan bahasa sebagai obyek yang dapat diteliti secara ilmiah. Ketiga istilah itu adalah; *langage*, *langue* dan *parole*.²⁴² Dalam konteks Arab, *langue* dapat disejajarkan dengan istilah *lisān*, *parole* disejajarkan dengan *kalām* dan *langage* disejajarkan dengan istilah *lugat*.²⁴³ *Langage* adalah fenomena bahasa secara umum yang oleh Saussure dianggap sebagai gabungan antara *parole* dan *langue*. Namun

²⁴⁰ Abū Zaid, *al-Naṣṣ wa al-Sultāh*, hlm. 80.

²⁴¹ Nama aslinya Mongin Ferdinand De Saussure, ia lahir di Jenewa Swiss pada 26 November 1857, dari keluarga Protestan Prancis yang terkenal di kota itu, ia hidup sezaman dengan Emile Durkheim dan Sigmund Freud. Ia belajar ilmu kimia dan fisika di Universitas Jenewa pada tahun 1874-1875, namun karena tidak puas dan atas permintaan orang tuanya ia pindah ke Universitas Leipzig pada tahun 1876-1878, dan di Berlin pada tahun 1878-1879 untuk mendalami ilmu bahasa. Di kampus tersebut ia belajar dari tokoh-tokoh linguistik garda depan pada saat itu, yaitu Brugmann dan Hubschmann. Di samping belajar bahasa dari kedua guru besar itu ketika menjadi mahasiswa Saussure juga mendalami karya ahli linguistik asal Amerika William Dwight Whitney, *The Life and Growth of Language: an Outline of Linguistics Science* (1875) yang di kemudian hari sangat mempengaruhi teorinya. Dan pada tahun 1878, ketika ia berumur 21 tahun ia telah menulis karya sangat cemerlang berjudul, *Memoire sur le Systeme Primitif des Voyeles dans les langues Indo-Europeennes* (Catatan tentang Sistem Vokal Purba dalam bahasa Indo-Eropa). Dan pada usia 24 tepatnya tahun 1881 Saussure pindah ke Paris dan menjadi dosen bahasa Sanskerta, Gotik, Jerman Kuno serta linguistik komparatif Indo-Eropa di Ecole Pratique des Hautes Etudes Universitas Paris, sampai tahun 189. Setelah itu ia kembali ke Jenewa dan pada tahun 1906 ia mengajar linguistik umum di Universitas Jenewa hingga meninggal pada 22 februari 1913.

²⁴² Ferdinand De Saussure, *Pengantar Linguistik Umum*, terj. Rahayu S. Hidayat (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1996), hlm. 75-80.

²⁴³ Ahmab Zaki Mubarak, *Pendekatan Strukturalisme Linguistik dalam Tafsir al-Qur'an Kontemporer "ala" M. Syahrur*, cet 1 (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2007), catatan kaki No. 287, hlm. 128.

parole dengan *langue* memiliki perbedaan. *Parole* adalah pemakaian bahasa secara individual (tindak wicara individu) yang merupakan keseluruhan apa yang diucapkan orang termasuk konstruksi-konstruksi individu yang muncul dari pilihan penutur. Sedangkan *langue* seperti yang disebut oleh Saussure adalah bagian sosial dari *langage* yang diartikan sebagai keseluruhan kebiasaan yang diperoleh secara pasif yang diajarkan oleh masyarakat bahasa yang memungkinkan para penutur saling memahami dan menghasilkan unsur-unsur yang dipahami penutur dalam masyarakat sehingga memenuhi syarat sebagai fakta sosial. Jadi *langue* bisa didefinisikan sebagai suatu sistem kode yang diketahui oleh semua anggota masyarakat pemakai bahasa tersebut. Seolah-olah kode-kode tersebut telah disepakati bersama di masa lalu diantara penutur bahasa.²⁴⁴ Dalam pandangan Saussure *langue* merupakan sebuah sistem lambang dimana yang terpenting adalah persatuan makna dengan gambaran akustik yang kedua bagian dari lambang itu juga bersifat psikis”.²⁴⁵

Berdasarkan teori Saussure yang membedakan konsep *kalām* (*parole*) dengan *lugāt* (*langage*), Abū Zaid meyakinkan – untuk menjembatani perdebatan klasik antara Asy’ariyah dan Mu’tazilah – bahwa inspirasi al-Qur’an adalah berasal dari Tuhan akan tetapi ketika memasuki realitas semesta wahyu tersebut tersejarahkan dan

²⁴⁴ Zaki Mubarak, *Pendekatan Strukturalisme Linguistik*, hlm. 74-75.

²⁴⁵ Ferdinan, *Pengantar Linguistik Umum*, hlm. 8.

termanusiakan oleh “intervensi” budaya dalam bingkai sistem bahasa (*Iugat*).²⁴⁶ Kesejarahan teks dimulai setelah terjadi proses pewahyuan (*tanzīl*) kemudian menjadi proses interpretasi (*ta’wīl*) yaitu sejak turunnya yang pertamakali – bersamaan dengan pemahaman Nabi terhadap teks – disini teks berubah dari teks ketuhanan (*naṣṣan ilāhiyyan*) menjadi teks kemanusiaan (*naṣṣan insāniyyan*). Dan pemahaman Nabi Muhammad terhadap teks merepresentasikan tahap paling awal interaksi teks dengan pemikiran manusia.²⁴⁷ Sehingga kata-kata literal (*maṭṭūq*) teks al-Qur’an pun yang awalnya bersifat *ilāhiyyah* kemudian menjadi sebuah “konsep” (*mafhūm*) yang relatif dan bisa berubah ketika ia dilihat dari perspektif manusia, ia menjadi sebuah teks manusiawi.²⁴⁸

Melalui pembahasan historisitas teks ini dapat diketahui kecodongan Abū Zaid mengenai tiga pendapat ulama’ klasik tentang penurunan teks dengan lafad bahasa Arab. Pendapat *pertama*, bahwa al-Qur’an diturunkan dari Allah kepada Jibril berupa lafad dan makna, *kedua*, hanya maknanya saja dan *ketiga*, maknanya dari Allah lafadnya dari Jibril.²⁴⁹ Dengan demikian, Abū Zaid dengan teori Saussure telah membuktikan pilihannya bahwa al-Qur’an sebenarnya diturunkan oleh

²⁴⁶ Hilman Latief, *Kritik Teks Keagamaan*, hlm. 97.

²⁴⁷ Abū Zaid, *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī*, hlm. 126.

²⁴⁸ Nur Ichwan, “Al-Qur’an Sebagai Teks ” dalam Abdul Mustaqim-Sahiron Syamsuddin. (ed.), *Studi Al-Qur’an Kontemporer* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002), hlm. 158.

²⁴⁹ Al-Suyūṭī, *al-Itqān*, juz I, hlm. 43.

Allah kepada Jibril hingga ke Muhammad hanya dalam bentuk maknanya saja. Sedangkan pendapat mayoritas ulama' Sunni terutama al-Gazālī, yang meyakini bahwa al-Qur'an diturunkan dalam wujud makna sekaligus lafadnya, yang digambarkan bahwa lafad al-Qur'an berada di *lauḥ al-Maḥfūz*,²⁵⁰ setiap hurufnya sebesar gunung Qāf²⁵¹ yang dibalik setiap hurufnya terdapat makna yang hanya Allah SWT yang meliputinya.²⁵² menurut pendapat Abū Zaid konsep teks semacam ini dianggap sebagai mitos (*uṣṭūrīyyah*) dan pendapat tersebut mengabaikan adanya dialektika teks dengan realitas budaya.²⁵³ Padahal hubungan dialektis antar keduanya sangatlah jelas dalam konsep ilmu-ilmu al-Qur'an seperti yang akan tampak pada penjelasan selanjutnya. Adapun pendapat yang

²⁵⁰ Lauḥ al-Maḥfūz umumnya dipahami berada di langit. Ia memuat bentuk asli semua kitab yang telah diwahyukan, termasuk al-Qur'an (13:39). Segala sesuatu yang telah Allah tetapkan bagi makhluk-Nya mulai dari awal penciptaan sampai hari Kiamat disimpan di dalamnya (22:52). Ia kadang-kadang dihubungkan dengan *al-Lauḥ*, Kitab yang Nyata, atau Imam yang Nyata. Lihat Abul Quasem, *Pemahaman al-Qur'an Adab Kaum Sufi Perspektif al-Gazālī*, terj Roudlon dan Faizuddin Harliansyah, cet I (Surabaya: Risalah Gusti, 2001), catatan kaki No. 161, hlm. 68.

²⁵¹ Qaf adalah nama barisan pegunungan yang mengitari bumi, seperti halnya bangsa Ibrani (Yahudi) dan Yunani pada masa ahli fisika Homer, Hesiod dan Lonic (Yunani Kuno), bangsa Arab Kuno, beranggapan bahwa bumi ini seperti piring bundar dan datar. Pegunungan Qaf bertempat terpisah dari piringan bumi, berada di kawasan yang tidak bisa dilalui manusia. Pandangan lain, yang dihubungkan dengan pikiran bangsa Yunani dan Iran, menganggap bumi dikelilingi oleh air yang berbau keras menyengat dan tidak dapat dilayari yang disebut *al-Bahr al-Muḥīt* atau Uqiyanus (Okeanus) yang secara keseluruhan atau sebagian diselubungi gelap-pekak dan pantainya tidak ada yang mengetahuinya. Keseluruhan, bumi dan lautan itu, disatukan dengan dinding pegunungan Qaf seperti sebuah lingkaran cincin. Abul Quasem, *Pemahaman al-Qur'an Adab Kaum Sufi Perspektif al-Gazālī*, hlm. 68.

²⁵² Al-Suyūṭī, *al-Itqān*, Juz I, hlm 43.

²⁵³ Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, *Maḥmūd al-Naṣṣ Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Bairut: al-Markaz al-Ṣāqafī, 2000), hlm. 42.

mengatakan bahwa al-Qur'an diturunkan dari Allah kepada Jibril berupa makna kemudian Jibril mengemas lafadznya yang berupa bahasa Arab. Menurut Abū Zaid, konsep tersebut bertentangan dengan konsep teks itu sendiri, bahwa teks adalah ujaran dan bacaan (*qaul wa qur'ān*), dan bahwa teks adalah pesan linguistik yang aspek amplisitnya tidak boleh disentuh dan dirubah.²⁵⁴

B. Teks dan Problematika Konteks

Teks dalam melahirkan makna tidak lepas dari konteks dimana ia muncul atau dumunculkan. Karena teks pada prinsipnya memiliki makna yang luas, sehingga konteks menjadi penentu terhadap makna yang dikehendaki oleh penutur atau menjadi ukuran kebenaran yang dikehendaki oleh teks itu sendiri. Dari sini dapat dikatakan bahwa teks tidak dapat dilepaskan dari konteksnya, karena hubungan antara teks dengan konteks adalah bersifat dialektis, dalam arti bahwa teks menciptakan konteks persis sebagaimana konteks menciptakan teks, sedangkan makna muncul dari pergesekan keduanya.²⁵⁵

Apabila konteks terabaikan maka teks akan kehilangan makna dasarnya dan dalam wilayah pemaknaan, kemungkinan besar akan terjadi kekeliruan,

²⁵⁴ Abū Zaid, *Maḥūm al-Naṣṣ*, hlm. 45. Tidak boleh disentuh dan dirubah berdasarkan QS. Al-Isrā' [17]: 73; 86. Al-Kahfi [18]: 27.S

²⁵⁵ M.A.K Halliday dan Ruqaiya Hasan, *Bahasa, Konteks dan Teks Aspek-aspek Bahasa dalam Pandangan Semiotika Sosial*, terj Asruddin Barori Tou, cet II (Yogyakarta: Gajah Mada Universiti Press, 1994), hlm. 64.

demikian pula jika konteks dipisahkan dari makna dasar teksnya. Oleh sebab itu pembahasan ini menjadi penting dalam upaya memahami teks berdasarkan level-level konteks (*mustawiyāt al-Siyāq*). Tentunya sebelum memasuki wilayah level konteks pertama kali yang tidak bisa diingkari adalah bahwa dalam proses pembentukan teks, bagaimanapun juga teks agama tidak terpisahkan oleh struktur budaya tempat ia dibentuk.²⁵⁶ Sebagaimana Muhammad Ata' al-Sid menyebutkan – ketika ia menjadikan al-Qur'an sebagai sumber untuk menjelaskan situasi historis-religius masyarakat Arab pra-Islam – bahwa al-Qur'an tidak diturunkan dalam ruang hampa dan salah satu karakteristiknya yang paling penting adalah kandungannya yang berkaitan dengan situasi-situasi nyata.²⁵⁷

Dalam kajian '*ulum al-Qur'an*' yang dimaksud konteks adalah ilmu *asbāb al-Nuzūl* yaitu ilmu yang membahas sesuatu yang menjadi sebab turunnya sebuah ayat atau beberapa ayat, atau suatu pertanyaan yang menjadi sebab turunnya sebuah ayat atau beberapa ayat, atau suatu pertanyaan yang menjadi sebab turunnya ayat sebagai jawaban, atau sebagai penjelasan yang

²⁵⁶ Abū Zaid, *al-Naṣṣ wa al-Sultah*, hlm. 92. Dalam pengertian ini struktur sosial budaya masyarakat Arab adalah bagian dari konteks eksternal teks yang oleh Fazlur Rahman disebut sebagai konteks makro. Lihat Fazlur Rahman, *Islam*, terj Ahsin Muhammad, cet V (Bandung: Pustaka, 2003), hlm. 48. Pembacaan model makro ini juga banyak digunakan oleh pemikir-pemikir Islam kontemporer dalam menghadapi konteks lokal masing-masing. Di antara mereka adalah Asghar Ali Engineer yang mengenalkan teologi pembebasan Islam di India, Farid Esack dalam konteks Afrika Selatan, dan Abdullah al-Na'im dan Mahmud Muhammad Toha di Sudan. Baca Ahmad Rafik, "Pembacaan yang Atomistik terhadap al-Qur'an," dalam jurnal *Studi ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis* (Yogyakarta: TH Press UIN Sunan Kalijaga, 2004), catatan kaki No. 20, hlm. 8.

²⁵⁷ Muhammad Ata' al-Sid, *Sejarah Kalam Tuhan, Kaum Beriman Menalar al-Qur'an Masa Nabi, Klasik, dan Modern*, terj Ilham B Saenong, cet 1 (Jakarta: Teraju, 2004), hlm. 66.

diturunkan pada waktu terjadinya suatu peristiwa.²⁵⁸ Namun konteks teks dalam pembahasan ini tidak hanya pada historis teks sebagaimana *asbāb al-Nuzūl*, lebih luas lagi adalah konteks narasi linguistik dari sebuah teks yang menjadi obyek penafsiran. Kedua konteks ini – konteks historis teks dan narasi linguistik – juga dijadikan syarat oleh Fazlur Rahman seorang reformis Pakistan, bagi orang yang ingin menempatkan makna yang tepat dari firman Tuhan. Dia menyatakan, pertama-tama yang harus dikuasai adalah pengetahuan tentang bahasa Arab, namun itu saja tidak cukup harus disertai pengetahuan tentang idiom-idiom bahasa Arab pada zaman Nabi, kemudian latar belakang turunnya ayat-ayat al-Qur'an yang disebut "*asbāb al-Nuzūl*". setelah itu harus memahami tradisi historis yang berisi laporan-laporan tentang bagaimana orang-orang di lingkungan Nabi memahami perintah-perintah al-Qur'an. Setelah persyaratan-persyaratan ini terpenuhi barulah penggunaan akal manusia diberi tempat.²⁵⁹

Abū Zaid sebagai spesialis kajian teks memahami konteks teks lebih detail dan terperinci. Dia sadar bahwa pembahasan mengenai konteks teks adalah pembahasan yang sangat beragam dan umum.²⁶⁰ Sehingga ia pun

²⁵⁸ Subḥi As-Shaleh, *Membahas Ilmu-ilmu al-Qur'an*, terj Tim Pustaka Firdaus, cet VIII (Jakarta: Pustaka Firdause, 2001), hlm. 160.

²⁵⁹ Fazlur Rahman, *Islam*, hlm. 48.

²⁶⁰ Abū Zaid menjelaskan keberagaman konteks berdasarkan sifat dasar dari teks yang juga sangat beragam. Ia mengatakan " Konteks itu beragam dan hingga saat ini belum tuntas untuk dirumuskan dalam studi teks. Teks itu sendiri dalam bahasa alamiahnya saja beragam, dan lebih beragam lagi jika kita beralih pada teks-teks budaya, yaitu teks-teks dalam pengertian semiotik ". Lihat Abū Zaid, *al-Naṣṣ wa al-Sultah*, hlm. 96.

hanya membahas level konteks yang dianggapnya terpenting yaitu konteks sosial-kultural (*al-Siyāq al-Ṣaḡāfī al-Ijtimā'ī*), konteks eksternal yaitu konteks pewacanaan (*al-Siyāq al-Khārījī*), yang disebut juga (*siyāq al-Takhāṭub*), konteks internal yaitu konteks relasi antarunsur (*al-Siyāq al-Dākhilī*), yang juga disebut sebagai (*‘alāqat al-Ajzā’*), konteks bahasa (struktur kalimat dan relasi antar kalimat) dan yang terakhir konteks pembacaan atau pentakwilan.²⁶¹ kesemua konteks ini akan dijelaskan sebagai berikut.

1. Konteks Sosial-Kultural

Kontek sosial-kultural sangat berperan dalam membentuk makna teks sebab – sebagaimana telah disebutkan – makna yang tepat adalah yang dihasilkan dari dialektika antara teks dan konteks. Setiap teks adalah sebuah fenomena historis dengan konteks khasnya tersendiri, sehingga kegiatan interpretasi memerlukan pemahaman terhadap analisis sosial-kultural di mana teks itu diturunkan.²⁶²

Maksud konteks kultural teks adalah semua bentuk perangkat epistemologis untuk memungkinkan terjadinya komunikasi kebahasaan. Dengan kata lain, bahasa merupakan seperangkap aturan-aturan konvensi sosial, mulai dari level fonetik hingga semantik. Aturan-aturan itu hanya

²⁶¹ Abū Zaid, *al-Naṣṣ wa al-Sultah*, hlm. 96.

²⁶² Nasr Hāmīd Abū Zaid, *Al-Qur'an, Hermeneutika dan Kekuasaan, Kontroversi dan Penggugatan Hermeneutika Al-Qur'an*, terj Dede Iswandi, Jajang A. Rohmana, Ali Mursyid (Bandung: RqiS, 2003), hlm. 92-93.

dapat dijalankan fungsinya berdasarkan pada kerangka budaya yang menggunakan aturan bahasa tersebut. Oleh sebab itu seorang pembicara (*al-Mutakallim*) – dan juga pendengar atau penerima (*al-Mutalaqqi*) – tidak cukup hanya mengetahui kode-kode linguistik yang menyebabkan terjadinya proses komunikasi tetapi juga harus berada dalam kerangka pengalaman hidup yang sama yang menunjukkan kerangka kesepahaman dan komunikasi diantara mereka. Kerangka epistemologi semacam ini adalah kebudayaan dengan segenap kebiasaan, adat-istiadat dan tradisinya yang semuanya terjelma dalam bahasa.²⁶³ Dengan demikian, seluruh perangkat kebudayaan menjadi penting dan berperan dalam menentukan makna. Lebih-lebih jika teks dipelajari oleh pembaca dari ruang dan waktu yang berbeda dengan kebudayaan di masa proses pembentukan teks, maka seseorang harus memahami konteks teksnya. Seperti yang diungkapkan oleh Abū Zaid, bahwa makna teks hanya akan terungkap melalui konteks kulturalnya karena perbedaan budaya antara pengirim dan penerima teks tidak akan mampu menjalin komunikasi dalam level linguistik.²⁶⁴

Dalam aspek kultural, Abū Zaid membedakan perangkat budaya dalam dua kategori, *pertama* perangkat epistemologis, sebagaimana telah dijelaskan dan *kedua* perangkat ideologis. Pada tataran epistemologis, teks bersentuhan dengan kesepakatan umum yaitu kebenaran-kebenaran

²⁶³ Abū Zaid, *al-Naṣṣ wa al-Sultah*, hlm. 97-98.

²⁶⁴ Abū Zaid, *al-Naṣṣ wa al-Sultah*, hlm. 98.

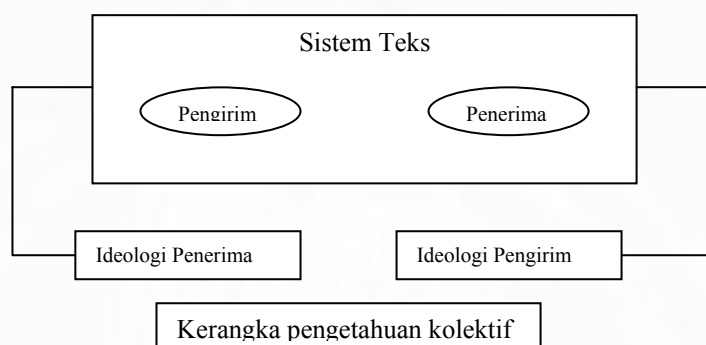
yang diyakini dalam kebudayaan dan periode sejarah tertentu. Dengan demikian epistemologi dalam pengertian kultural adalah kesadaran masyarakat secara umum, terlepas dari adanya perbedaan antar kelompok yang disebabkan oleh perbedaan status sosial mereka. Segi epistemologi menggambarkan partisipasi dalam proses komunikasi yang terdapat pada setiap komunikasi linguistik, artinya, sisi inilah yang memungkinkan terjadinya komunikasi dan sisi ini juga makna diproduksi.²⁶⁵ Sedangkan ideologis adalah kesadaran kelompok yang mempertaruhkan kepentingan-kepentingannya dalam menghadapi kelompok lain yang ada dalam struktur masyarakat. Dengan demikian, ideologi akan mencerminkan urat saraf sebuah pesan (*‘asbun al-Risālah*) yang terkandung dalam setiap komunikasi linguistik dalam wilayah teks.²⁶⁶ Oleh karena teks memiliki aspek epistemologi dan ideologi yang kemudian menentukan karakter teks, maka Abu Zaid menganggap penting mengkaji konteks dimana teks al-Qur’an itu dikaji dalam beberapa aliran penafsiran.²⁶⁷ Karena “sistem bahasa” (*nizām al-Lugawī*) dengan “sistem teks” (*nizām al-Naṣṣ*) adalah beda, dan perbedaan ini menentukan makna dalam penafsiran. Perbedaan ini sebenarnya muncul dari ideologi pengirim sedangkan penerima sistem bahasa hanya mencerminkan “kerangka interpretasi” (*al-Itār al-Tafsīrī*)

²⁶⁵ Abū Zaid, *al-Naṣṣ wa al-Sultah*, hlm. 98-99.

²⁶⁶ Abū Zaid, *al-Naṣṣ wa al-Sultah*, hlm 99.

²⁶⁷ Abū Zaid, *al-Qur’an, Hermeneutika dan Kekuasaan*, hlm. 93.

terhadap pesan teks, sementara makna dari sistem teks mencerminkan sesuatu yang disebut "pusat pertimbangan" (*miḥwar al-Taqyīm*), yang mana ideologi penerima akan terlibat dalam memutuskan dan mempertimbangkan makna pesan dari teks.²⁶⁸ Dan model komunikasi ini dapat digambarkan dengan bagan sebagai berikut:



Pertanyaannya sekarang adalah, apakah mungkin memahami teks keagamaan khususnya al-Qur'an, di luar kerangka konteks budaya dan pemahaman dari kesadaran bangsa Arab di abad VII M ?. Menurut Abū Zaid, bahasa yang merupakan medium pesan dalam teks keagamaan adalah jawabannya. Namun harus dengan kesadaran bahwa bahasa bukanlah bejana kosong atau hanya semata alat komunikasi yang netral akan tetapi setiap teks mempunyai bahasanya sendiri atau medium sekundernya dalam sistem bahasa yang umum. Dari bahasa sekunder inilah teks-teks keagamaan melontarkan akidah (ideologi) yang baru yaitu aqidah yang digunakan oleh teks untuk merekonstruksi kesadaran pembaca (*al-Mutalaqqī*). Akan tetapi walaupun akidah tersebut baru

²⁶⁸ Abū Zaid, *al-Naṣṣ wa al-Sultāh*, hlm. 99-100.

namun bukan baru sama sekali, karena bagaimanapun juga pada akhirnya teks condong pada ideologi yang sudah memiliki akar-akarnya dalam kebudayaan.²⁶⁹ Islam mengklaim dirinya sebagai kelanjutan agama samawi sebelumnya yaitu Judaisme dan Kristianitas – yang tempat kemunculannya saling berjauhan – Islam dengan tegas menolak kelanjutan apa pun dari kepercayaan Arab pra-Islam yang disebut masa jahiliah.²⁷⁰

Al-Qur'an memiliki karakter pesan tersendiri, ia tidak mungkin mengabaikan kehanifannya sebagai suatu kesadaran yang menentang kesadaran paganis yang dominan dan hegemonik waktu itu. Begitu pula untuk menilai karakter teks, al-Qur'an tidak mungkin mengabaikan teks puisi dari para penyair ulung Arab, karena teks puisi dari kelompok penyair ini merepresentasikan sebuah upaya yang menghasilkan teks bertentangan dengan teks puisi yang dominan yang akan menjadi pelindungnya.

Hal ini menunjukkan bahwa teks dalam satu sisi selalu menjadi bagian dari struktur kebudayaan (*bunyat al-Ṣaqafāt*), namun ia bukan sekedar refleksi dari struktur budaya melainkan lebih tepatnya dikatakan bahwa teks berperan – dengan mekanismenya sendiri sebagai teks – dalam melakukan transformasi kebudayaan dari satu level kesadaran ke level lain yang lebih tinggi.

²⁶⁹ Abū Zaid, *al-Naṣṣ wa al-Sultāh*, hlm. 100.

²⁷⁰ Ata' al-Sid, *Sejarah Kalam Tuhan*, hlm. 65.

2. Konteks Eksternal

Apabila konteks kultural mencerminkan berbagai hubungan teks dengan realitas eksternal dalam berbagai levelnya maka konteks eksternal dari teks banyak bersinggungan dengan konteks kultural, dan dalam beberapa hal keduanya terpisah. Adapun yang membedakan kedua level konteks ini adalah bahwa konteks eksternal menggambarkan konteks pewacanaan (*al-Takhāṭub*) seperti halnya yang terdapat pada struktur teks di seluruh levelnya. Konteks pewacanaan ini menyatukan berbagai level hubungan antara pengujar/pengirim (*al-Qā'il /al-Mursil*) dengan pendengar/penerima (*al-Mutalaqqi /al-Mustaqbil*) yaitu hubungan yang membatasi karakter pembentukan teks disatu sisi dan yang kelak menentukan kerangka penafsiran disisi yang lain.²⁷¹

Dalam kajian al-Qur'an, secara umum konteks pewacanaan merupakan perkara yang sangat mendasar, ia merupakan level terpenting dari konteks eksternal yang menjadikan fokus wacana itu bernilai lebih tinggi atau lebih rendah. Al-Qur'an telah menunjukkan karakternya yang unik yaitu teks yang mengandung pesan (*risālah*) dan karakter ini telah mencakup dua aspek dari teks, yaitu aspek pengajaran (*al-Ta'limiyyah*) dan penekanan terhadap obyek pembicaraan (*tarkiz 'alā al-Mukhāṭab*).

²⁷¹ Abū Zaid, *al-Naṣṣ wa al-Sultah*, hlm. 101

Melalui kedua aspek inilah al-Qur'an serupa dengan teks-teks lainnya dalam bidangnya masing-masing.²⁷²

Pada konteks eksternal, pengaruh teks dapat disaksikan pada obyek pembicaraan yaitu faktor-faktor sosiologis dan psikologis yang mempengaruhi obyek pembicaraan pada saat peristiwa pewacanaan al-Qur'an terjadi, yang berupa perubahan-perubahan yang melingkupi obyek pembicaraan (*mukhāṭab*) baik secara sosiologis maupun psikologis.²⁷³

Dalam pandangan Abū Zaid, konteks eksternal dalam al-Qur'an tidak hanya ditentukan oleh aspek pengajaran dan penekanan terhadap obyek pembicaraan saja, namun al-Qur'an memiliki konteks yang lebih rumit yaitu pada segi pembentukannya di satu sisi dan dari segi perubahan karakter dari pihak yang disapa disisi yang lain. Konteks eksternal yang khusus terdapat pada teks-teks agama Islam ini dapat kita katakan dengan nama yang diadopsi dari karakteristik yang diberikan oleh teks mengenai dirinya sendiri sebagai teks yang turun (*tanzīl*), maka hal itu kita namai "konteks penurunan" (*al-Siyāq al-Tanzīl*). seperti yang diketahui, bahwa teks al-Qur'an adalah teks yang tersegmentasi, maksudnya teks terbentuk dalam waktu lebih dari 20 tahun, dan pada kebanyakan segmen itu saling berhubungan, sehingga dari segmen tersebut memunculkan suatu konteks di satu sisi, yang dalam wacana keagamaan disebut (*asbāb al-Nuzūl*), kemudian, di sisi lain teks memiliki

²⁷² Abū Zaid, *al-Naṣṣ wa al-Sultah*, hlm. 102.

²⁷³ Hilman Latief, *Kritik Teks Keagamaan*, hlm. 108.

level pewacanaan bermacam-macam. Bahkan bahasa sekundernya pun beragam sebagai akibat dari perubahan situasi yang terjadi pada pihak yang disapa selama lebih dari 20 tahun, dimana teks terbentuk didalamnya.

Selanjutnya level-level konteks eksternal ini tidak hanya terbatas pada fakta-fakta *asbāb al-Nuzūl* dan *makki-madani* saja, lebih dari itu level-level tersebut dalam struktur wacana al-Qur'an mencakup tingkatan-tingkatan yang sangat kompleks. Semisal aspek psikologis dari pihak pesapa pertama yaitu Muhammad. Konteks ini sangat beragam, ada konteks pemberian ketenangan dan peneguhan hati, ada konteks celaan, teguran dan ancaman.

Kemudian ada konteks pesapa lain yaitu istri-istri Nabi yang berkisar pada pujian, celaan dan peringatan. Akhirnya terdapat pula konteks sapaan terhadap perempuan yang berbeda dengan sapaan terhadap laki-laki, bahkan pada beberapa kesempatan terdapat konteks gabungan antara laki-laki dan perempuan dalam satu konteks. Dari segi penggabungan inilah teks al-Qur'an melampaui teks-teks puisi yang dominan pada masa proses pembentukan teks.²⁷⁴

3. Konteks Internal

Konteks internal (*al-Siyāq al-Dākhilī*) merupakan konteks yang berhubungan langsung dengan salah satu problem teks. Abū Zaid

²⁷⁴ Abū Zaid, *al-Naṣṣ wa al-Sultah*, hlm. 103.

memandang ada dua level yang dapat dibahas dalam konteks ini, *pertama* urutan bagian-bagian al-Qur'an (*tartīb al-Ajzā'*); *kedua*, segi wacana al-Qur'an itu sendiri (*al-Qaul ḡāṭihi* atau *siyaq al-Khiṭāb*).²⁷⁵ Dari segi yang pertama (*tartīb al-Ajzā'*), konteks internal al-Qur'an memiliki kekhususannya tersendiri yang digambarkan dalam hakikat dirinya sebagai bukan teks tunggal dan homogen. Hal tersebut tampak bahwa susunan bagian-bagian al-Qur'an (*tartīb al-Ajza'*) berbeda sama sekali dengan susunan turunnya (*tartīb al-Nuzūl*). Para sarjana al-Qur'an telah membahas salah satu aspek dari kajian ini dalam disiplin ilmu yang mereka sebut "ilmu kesesuaian antar ayat dan antar surat" (*'ilm al-Munāsabah bain al-Āyāt wa al-Suwar*). Abū Zaid menegaskan, bahwa pluralitas teks dalam struktur al-Qur'an di satu sisi dapat dikatakan sebagai produk dari konteks kultural yang menghasilkan teks. Sebab al-Qur'an merefleksikan unsur keserupaan antara teks al-Qur'an dengan teks-teks budaya lainnya dan secara khusus dengan teks puisi.²⁷⁶

Dalam konteks internal inilah Abu Zaid menemukan keunikan al-Qur'an dibanding teks-teks budaya secara umum, menurutnya al-Qur'an berbeda dengan teks-teks lainnya dalam segi jumlah dan rentang waktu yang diperlukan untuk mencapai komposisi finalnya. Ini berarti teks al-Qur'an bertentangan dengan dirinya sendiri secara kontekstual, sebab konteks eksternalnya tidak sejalan dengan konteks internalnya. Adapun

²⁷⁵ Hilman Latief, *Kritik Teks Keagamaan*, hlm. 108.

²⁷⁶ Abū Zaid, *al-Naṣṣ wa al-Sultah*, hlm. 105.

teks puisi mengharuskan adanya kesatuan antara kedua konteks tersebut, yaitu konteks waktu penciptaan teks dan konteks struktur internalnya. Dari sini Abū Zaid menambahkan, bahwa al-Qur'an dengan strukturnya yang demikian – berbeda dengan teks budaya pada umumnya – memiliki peran dalam menentukan struktur teks bahasa Arab secara umum.²⁷⁷ Adapun struktur al-Qur'an yang dimaksud adalah gaya sepotong-potong, banyak ragam, perpindahan dari satu tema ke tema yang lain sebagaimana dalam karakter karya bahasa Arab, khususnya dalam teks-teks sastra prosa.

Sedangkan level kedua dalam konteks internal atau pewacanaan terletak pada konteks ujaran itu sendiri (*siyāq al-Qaul żātuhu*) atau konteks wacana (*siyāq al-Khiṭāb*), semisal adanya perbedaan antara konteks pengisahan dengan konteks perintah atau larangan. Bahkan dalam konteks pengisahan pun beragam dalam struktur teksnya, begitu juga terdapat perbedaan antara konteks anjuran dan menakut-nakuti dengan konteks janji dan ancaman. Perbedaan antara semua konteks tersebut juga berbeda dengan konteks perdebatan dan bantahan atau konteks intimidasi dan peringatan. Selain hal tersebut, dapat ditambahkan dengan konteks deskripsi yaitu deskripsi tentang realitas natural dan deskripsi mengenai surga-neraka, dan konteks keyakinan dan

²⁷⁷ Mengenai faktor-faktor penyebab mengapa al-Qur'an berstruktur semacam itu dan apa signifikansinya dalam kebudayaan Arab ? Abū Zaid tidak sampai mengupas hal tersebut, bahkan ia mengatakan bahwa hal itu membutuhkan penelitian dan penkajian ulang yang mendalam. Lihat Abū Zaid, *al-Naṣṣ wa al-Sultah*, hlm. 105.

pemberlakuan syari'at yang oleh ahli usul fiqih dibatasi menjadi halal, mubah, haram, makruh, sunnah, dan sebagainya.²⁷⁸

Karakter-karakter konteks diatas adalah bagian dari problematika konteks internal yang mempengaruhi karakter sistem bahasa secara umum dalam teks. Dan setiap level konteks wacana tercermin pada struktur bahasa secara khusus dalam kerangka sistem bahasa secara umum dari teks. Oleh karena itu, pola pembacaan untuk menyikapi bentuk-bentuk karakter dari konteks tersebut memiliki kekhususan tersendiri terutama dari segi kebahasaan. Karenanya, ilmu balagh adalah salah satu pendekatan yang dapat digunakan, begitu pula dengan cabang-cabangnya seperti ilmu kināyah, tasybih, isti'ārah, dan majāz secara umum.²⁷⁹

4. Konteks Bahasa

Seperti halnya konteks lainnya, konteks bahasa juga memiliki berbagai level konteks yang mengantarkan secara langsung pada makna gramatikal secara lebih luas. Dalam arti lebih luas dari pada aspek *naẓam* yang mencakup level kalimat seperti *taqdīm*, *ta'khīr*, *ḥaẓaf* dan *idmār*, dan level relasi antar kalimat semisal *fāṣl wa waṣl*, serta level perubahan makna yang terjadi melalui *kināyah*, *isti'ārah* dan *majāz*. Analisis terhadap level-level konteks tersebut tidak hanya pada unsur-unsur kalimat (*anāsir al-Jumlah*) atau hanya pada batas-batas yang terlampaui

²⁷⁸ Abū Zaid, *al-Naṣṣ wa al-Sultah*, hlm. 106.

²⁷⁹ Hilman Latief, *Kritik Teks Keagamaan*, hlm. 110.

oleh berbagai bentuk kata dan gaya bahasa saja (*dilālat al-Ṣiyag wa al-Asālib*) akan tetapi analisis harus sampai pada penyingkapan terhadap “makna yang terdiamkan” (*maskūt ‘anhu*) dalam struktur wacana. Maksud “makna yang terdiamkan” disini bukan seperti yang dipahami oleh ahli fiqih sebagai “makna yang tersurat” (*dilālah al-Fahw*) atau “maksud pembicaraan” (*lahn al-Khitāb*). Abū Zaid menjelaskan “makna yang terdiamkan” sebagai level yang lebih dalam yang bisa mengungkap konteks yang berhubungan dengan berbagai faktor eksternal bersamaan dengan maksud konteks bahasa yang dituturkan (*dilālat al-Siyāq al-Lugawī al-Manṭūq*).²⁸⁰

Dengan demikian, konteks bahasa berkembang melampaui makna yang tersurat (*malḥūz*), karena bahasa seperti telah dijelaskan, merupakan bagian dari struktur yang lebih luas, yaitu struktur budaya atau sosial. Oleh sebab itu struktur budaya ini tidak akan berarti dalam proses komunikasi – sebagai struktur yang menunjukkan makna – kecuali melalui struktur yang lebih luas pula. Dari sini tidak mungkin makna dari ucapan yang diujarkan akan terbatas sebagaimana tidak mungkin membatasinya pada makna yang tersirat (*dilālah al-Fahwa*). Bahkan harus diperluas sampai pada wilayah makna yang terdiamkan (*maskūt ‘anhu*) dalam struktur wacana.

Tidak bisa dielakkan, bahwa pembahasan konteks bahasa hingga mencapai level-level makna yang terdiamkan – meskipun level-level ini

²⁸⁰ Abū Zaid, *al-Naṣṣ wa al-Sultah*, hlm. 109.

beragam sesuai dengan keragaman level pembacaan – akan memungkinkan kita untuk memahami teks lebih mendalam. Dan lebih penting dari itu adalah apa yang dikatakan oleh Abū Zaid, bahwa pemahaman yang mendalam akan mendekatkan kita pada batas-batas penciptaan kesadaran ilmiah terhadap makna teks-teks keagamaan serta membantu kita dalam menjelaskan watak ideologis-oportunis (*al-Tabi'ah al-Aidyūlūjiyyah al-Naf'iyyah*) dari kebanyakan interpretasi terhadap wacana keagamaan.²⁸¹

Mengenai contoh pemahaman teks dengan memperhatikan konteks bahasa, yaitu pada level semantik, Hilman memberi contoh dimana level ini tidak hanya mencari makna dari kalimat saja tetapi juga bagian tertentu dari teks. Dengan pendekatan semantik, suatu makna di balik sebuah kalimat dapat ditanyakan. Misalnya al-Qur'an, "*Wa min al-Nās man yasytari lahwa al-Ḥadīṣ*". kata *lahwa al-Ḥadīṣ* diartikan sebagai musik oleh penafsir tertentu. Kemudian apa alasannya?. Menurutnya, kata tersebut bukanlah bermakna musik, karena lanjutan ayat tersebut adalah "untuk mencegah orang-orang mendengar al-Qur'an". Inilah yang merupakan konteks-konteks spesifik dari orang Arab waktu itu. Mereka berbuat kegaduhan untuk mencegah orang-orang yang mendengar al-Qur'an. Mereka juga menyampaikan cerita-cerita pra-Islam. Jadi, ayat tersebut bukanlah *lahwa al-Ḥadīṣ* secara umum. Apabila sampai tidak

²⁸¹ Abū Zaid, *al-Naṣṣ wa al-Sultah*, hlm. 110.

mengganggu orang yang mendengar al-Qur'an, maka *lahwa* itu diperbolehkan. Musik dalam hal ini pun jadi boleh.²⁸²

Menurut Abū Zaid, penafsiran harus melangkah pada level ini. Karena al-Qur'an sendiri dan teks apapun adalah produk konteks secara khusus namun juga memiliki kemampuan untuk menjangkau orang yang berjauhan.²⁸³

5. Konteks Pembacaan (pentakwilan)

Setelah level makna dapat dipahami, konteks berikutnya yang harus diperhatikan oleh penafsir adalah konteks pentakwilan atau pembacaan. Di sini seorang penafsir memiliki peranan secara terbuka dalam memproduksi makna teks, kemudian dengan mengetahui konteks pembacaan akan terungkap otoritas penafsiran sehingga membuka ruang dan cela untuk melakukan reinterpretasi yaitu penafsiran kembali.²⁸⁴

Dalam melakukan analisis terhadap konteks pembacaan tidak lepas dari konteks-konteks sebelumnya, dalam arti bahwa konteks ini tidak boleh dilepaskan dari konteks-konteks tersebut. Karena pembacaan terhadap teks jika tidak memperhatikan level-level konteks yang lain atau

²⁸² Hilman Latief, *Kritik Teks Keagamaan*, hlm. 113.

²⁸³ Hilman Latief, *Kritik Teks Keagamaan*, hlm. 113.

²⁸⁴ Karena teks hendaknya menjadi wilayah pemikiran atau kajian. Ini berarti teks membutuhkan sebuah pembacaan yang mengubah dirinya dari sekedar kemungkinan menjadi proses pengetahuan yang produktif. Karena pembacaan hendaknya menyingkap apa yang tidak dan belum ditemukan sebelumnya. Ali Harb, *Kritik Nalar al-Qur'an*, hlm. 20-21.

hanya memperhatikan sebagian saja akan mencerminkan pembacaan yang ideologis-oportunistik (*qirā'ah naf'iyyah mughridah*). Dengan kata lain, jika konteks pembacaan merupakan salah satu level konteks makna teks, maka level ini tidak akan berperan kecuali bersamaan dengan struktur konteks secara keseluruhan. Seperti halnya pada level-level terdahulu. Pada level kesadaran, pembaca merepresentasikan sistem yang berinteraksi dengan teks pada level epistemologis dan level ideologis sekaligus. Level epistemologis merepresentasikan otoritas penafsiran (*marji'iyyah al-Tafsīr*) dan terkonstruksi dalam sistem linguistik. Sedangkan ideologi merepresentasikan otoritas evaluatif (*marji'iyyah al-Taqyīm*) dan terkonstruksi dalam struktur teks. Dengan ungkapan lain, bahwa pembaca atau penafsir dalam hal ini diletakkan sebagai salah satu konteks teks, begitu pula produk pembacaan dan penafsirannya.

Dalam proses pembacaan awal untuk merealisasikan makna teks, pembaca atau penafsir berposisi sebagai penutur teks (*al-Mutakallim*) atau pengirim pesan (*al-Mursil*). Dia berdialektika dengan penerima (*al-Mutalaqqi*) dalam memproduksi makna teks.²⁸⁵ Pembacaan ini tidak lepas dari pihak pembaca awal – pencipta/pengirim – karena pembaca luar (*al-Qāri' al-Khārijī*) selalu tervisualisasikan dalam benak pembaca awal.

²⁸⁵ Dalam konteks pembacaan awal ini, Abū Zaid memakai teori hermeneutika obyektif yaitu pemahaman yang tidak mengandung kontroversi antara pemahaman pembaca dengan maksud pengarang teks, melalui intensifitas sirkulasi triadik yaitu memahami pengarang, teks dan pembaca dengan realitas di mana seseorang melakukan penafsiran terhadap teks. Lihat Abū Zaid, *Al-Qur'an, Hermeneutika dan Kekuasaan*, hlm. 38. Baca juga Naṣr Ḥāmīd Abū Zaid, *Hermeneutika Inklusif, Mengatasi Problematika Bacaan dan Cara-cara Pentakwilan atas Diskursus Keagamaan*, terj Muhammad Mansur dan Khoiran Nahdliyyin (Jakarta: ICIP, 2004), hlm. 6-14.

Konteks pembacaan itu sendiri merupakan salah satu bagian dari struktur konteks dan merepresentasikan bagian dari struktur teks. Namun perlu disadari bahwa pembacaan yang membentuk struktur teks merepresentasikan salah satu level pembacaan. Dari sini dapat dipahami bahwa level-level pembacaan sangat beragam. Menurut Abū Zaid, keberagaman level ini disebabkan dua hal. *Pertama*, beragamnya kondisi seorang pembaca (*ta'addud al-Aḥwāl al-Qārī' al-Wāḥid*). *Kedua*, banyaknya pembaca (*ta'addud al-Qurrā'*) yang menyebabkan beragamnya latar belakang intelektual dan ideologi pembaca.²⁸⁶ Sejalan dengan itu, maka beragam pula otoritas penafsiran dan penilaiannya. Pada tahap ini juga semakin beragam – bahkan semakin kompleks – disebabkan oleh beragamnya periode dan fase historis yang berperan dalam menentukan tingkat pengetahuan pembacaan pada tiap periode dan fase tersebut. Dan tingkat pluralitas dan kompleksitas level semakin bertambah karena adanya proses peralihan dari satu fase peradaban ke fase peradaban lainnya, juga disebabkan oleh terjadinya perubahan dari bahasa asli teks ke bahasa lainnya melalui kegiatan penerjemahan.

Mengenai perbedaan pembacaan, Abū Zaid mengacu pada realitas historis, yaitu adanya berbagai perbedaan interpretasi yang terjadi dalam sejarah kebudayaan Arab-Islam. Perbedaan itu disebabkan oleh beberapa hal, mungkin dari al-Qur'an itu sendiri atau mungkin juga dari metode

²⁸⁶ Abū Zaid, *al-Naṣṣ wa al-Sultah*, hlm. 112.

pembacaannya.²⁸⁷ Bahkan perbedaan tersebut berpengaruh terhadap berbagai disiplin ilmu seperti ilmu bahasa, retorika (*balāḡah*), ilmu kalām dan bahkan ilmu filsafat yang perhatian utamanya adalah penyelarasan antara tradisi kemanusiaan (*al-Turaṣ al-Insānī*) dan tradisi keagamaan (*al-Turaṣ al-Dīnī*) sebagaimana yang direpresentasikan dalam teks al-Qur'an.²⁸⁸ Ilmu-ilmu yang dipakai oleh penafsir sebagai pisau analisa atau perspektif dapat dikatakan sebagai pra-anggapan (*prejudice*).

Pluralitas pembacaan ini juga dijadikan prinsip oleh Sayyidina Ali bin Abi Thalib ketika menolak kelompok Khawārij – yang menentang takhīm atas dasar : *la ḥukma illā lillāhi* – . Sahabat Ali menyatakan bahwa al-Qur'an adalah mushaf yang tidak berbicara dan manusialah yang membuat al-Qur'an berbicara (*Al-Qur'ān mā baina daftay al-Muṣḥaf lā yaṭiquhu wa innamā yatakallamuhu bihi al-Rijāl*). Abū Zaid memahami statemen Ali tersebut sebagai sebuah pembacaan yaitu jika al-Qur'an tidak berbicara (*lā yaṭiquhu*) berarti sama halnya dengan tidak memberi makna (*lā yadullu*), jika yang membuat ia bicara adalah manusia yaitu para pembaca (*al-Qurra'*) maka yang dimaksudkan adalah

²⁸⁷ Abdul Mustaqim menyebutkan perbedaan pembacaan seperti halnya Abū Zaid, untuk menjelaskan keniscayaan adanya keragaman penafsiran yang kemudian disebut "*Mazahibut Tafsir*". Adapun faktor perbedaan penafsiran – atau dalam bahasa Abū Zaid "*pembacaan*" – menurut Mustaqim ada dua. *Pertama*, faktor internal yaitu hal-hal yang berkaitan dengan teks al-Qur'an sendiri, seperti kondisi al-Qur'an yang memungkinkan untuk ditafsirkan secara beragam dengan berpedoman pada beberapa hal. 1) al-Qur'an diturunkan dengan tujuh huruf (*sab'atu aḥruf*); 2) al-Qur'an memiliki makna *majāzī* dan *ḥaqīqī*; 3) al-Qur'an memiliki makna ambigu (*musytarak*) dalam beberapa lafadnya. *Kedua*, faktor eksternal yaitu kondisi obyektif penafsir seperti kondisi sosial-kultural, politik, *prejudice* (pra-anggapan), perspektif dan fokus keilmuan yang melingkupi penafsir. Baca Abdul Mustaqim, *Madzahibut Tafsir* (Yogyakarta: Nun Pustaka, 2003), hlm. 10-21.

²⁸⁸ Abū Zaid, *al-Naṣṣ wa al-Sultah*, hlm. 112.

pembacaannya (*al-Qirā'ah*).²⁸⁹ Dengan kata lain, pluralitas level konteks pembacaan adalah bagian dari struktur konteks yang menghasilkan makna teks.

C. Teks dalam Kebudayaan (Proses Pembentukan dan Formatisasai)

Setelah memahami hakikat teks dan problematika konteks, pembahasan selanjutnya adalah melihat fenomena teks ditengah-tengah kebudayaan. Kajian ini akan memperlihatkan aktifitas teks dalam membentuk budaya dan pergumulan budaya dalam mempengaruhi teks. Al-Qur'an sebagai teks bahasa telah menjelaskan dirinya sebagai pesan (*risālah*), dan pesan tersebut merepresentasikan hubungan komunikasi antara pengirim dan penerima melalui suatu kode yaitu sistem bahasa. Karena sang pengirim dalam konteks al-Qur'an tidak mungkin dikaji secara ilmiah, oleh karena itu pintu masuk untuk mengkaji al-Qur'an secara ilmiah adalah melalui realitas dan budaya. Realitas mengatur gerak manusia sebagai sasaran teks, dan mengatur penerima paling awal yaitu Nabi Muhammad sedangkan budaya menjelma dalam wujud bahasa. Dengan demikian, budaya dan realitas adalah titik awal untuk melakukan kajian teks dengan menjadikan fakta empiris sebagai pintu utamanya. Dari analisis terhadap fakta-fakta tersebut target yang hendak diperoleh adalah dapat memahami fenomena teks secara ilmiah.

Abu Zaid melakukan kajian terhadap realitas empiris di mana teks berdialektika dengan konteks, khususnya konteks budaya dalam realitas

²⁸⁹ Abū Zaid, *al-Naṣṣ wa al-Sultah*, hlm. 113.

masyarakat Arab abad ke 7 Masehi. Kajian tersebut bermaksud untuk mengetahui tanda dan bukti bahwa al-Qur'an adalah produk budaya (*muntaj šaqafī*) dalam arti al-Qur'an memiliki fase pembentukan dan pematangan, yaitu fase dimana teks akhirnya berubah menjadi produsen budaya (*muntijan li al-Šaqafī*) yaitu menjadi teks yang otoritatif dan hegemonik dan menjadi acuan serta pijakan bagi teks-teks lain.²⁹⁰

Dengan demikian, pembentukan dan pematangan teks al-Qur'an adalah dua fase yang berbeda yaitu fase dimana teks bersumber dan mengekspresikan budaya, dengan teks yang mempengaruhi dan mengubah budaya. Walaupun demikian, dengan adanya dua fase sejarah teks tersebut tidak berarti menggambarkan sifat kontradiktif antara fase pertama dan kedua. Karena teks dalam fase pertama – bersumber dan mengekspresikan budaya – bukan hanya sebagai pembawa budaya secara pasif, tapi teks memiliki efektifitasnya sendiri sebagai teks dalam mewujudkan kebudayaan dan realitas (*fī tajsīd al-Šaqafī wa al-Wāqī*). Efektifitas tersebut tidak merefleksikan budaya dan realitas secara mekanis akan tetapi mewujudkan keduanya secara struktural, yaitu wujud yang direkonstruksi dalam bentuk baru. Sedangkan fase kedua, yang dimaksud teks sebagai produsen budaya bukan berarti budaya ditransfer menjadi gema terhadap teks begitu saja, karena teks budaya juga mempunyai mekanisme tersendiri dalam berinteraksi

²⁹⁰ Abū Zaid, *Mathūm al-Naṣṣ*, hlm. 24.

dengan teks yaitu dengan melakukan pembacaan dan interpretasi ulang.²⁹¹

Disinilah terjadinya proses pembentukan teks dan formatisasi oleh teks terhadap budaya. Abu Zaid dalam menyusun konsep dan fungsi teks al-Qur'an berdasarkan proses pembentukan teks dan formatisasi (*tasyakkul wa tasykīl*) ini. Kajian Abū Zaid ini akan menjadi fokus pokok dalam penelitian ini dengan harapan akan dapat sampai pada fokus utama yaitu pembacaan Abū Zaid terhadap konsep dan fungsi teks al-Qur'an al-Gazālī.

Kajian tentang konsep teks sebenarnya bertujuan untuk menguak watak dari teks itu sendiri, yang menjadi sentral kebudayaan. Dan upaya mengkaji konsep teks berarti berusaha mengungkap hubungan ganda dari teks yaitu, *pertama*, hubungan teks dengan budaya dimana teks itu terbentuk (proses pembentukan) dan *kedua*, hubungan teks dengan budaya dimana teks membentuk budaya (formatisasi). Proses ini dijelaskan Abū Zaid melalui pembahasan tentang konsep wahyu, gambaran situasi penerima pertama (*al-Mutalaqqi al-Awwal*), konsep *makki-madani*, konsep *asbāb al-Nuzūl* dan konsep *nāsikh- mansūkh*.²⁹²

1. Konsep Wahyu

Dalam menjelaskan fenomena wahyu, Abū Zaid mencoba menggambarkan berbagai fenomena mistik dan gaib yang berkembang

²⁹¹ Abū Zaid, *Mathūm al-Naṣṣ*, hlm, 25.

²⁹² Abū Zaid, *Mathūm al-Naṣṣ*, hlm. 28.

pada budaya Arab. Karena fenomena tersebut memiliki persamaan proses dan praktek dengan wahyu al-Qur'an. Bahkan dengan fenomena itu, konsep wahyu dalam al-Qur'an dapat diterima oleh kalangan Arab. Dan ini merupakan usaha gigih Abū Zaid untuk membuktikan teorinya bahwa fenomena wahyu tidak lepas dari budaya dan realitas masyarakat Arab.

Konsep wahyu adalah konsep sentral bagi teks, bahkan dalam banyak tempat teks menyebutkan dan memakai kata tersebut untuk menunjukkan teks itu sendiri. Walaupun ada beberapa nama lain bagi teks semisal *al-Qur'an*, *al-Ẓikr*, *al-Kitāb* dan lain sebagainya.²⁹³ Namun nama wahyu bagi teks lebih mencakup semua makna dari nama-nama tersebut sebagai konsep yang dapat dipahami dalam kebudayaan, baik sebelum maupun setelah proses pembentukan teks.²⁹⁴

Apabila nama-nama teks semisal *al-Kitāb*, *al-Qur'ān*, *al-Furqān*, *al-Hikmah* dan lain sebagainya dianggap sebagai nama diri (*paper name*) maka wahyu meskipun mengacu pada al-Qur'an, tetapi ia tidak sebagai nama diri. Wahyu memiliki cakupan yang lebih luas dari itu yaitu mencakup seluruh teks baik teks agama Islam maupun non-Islam. Karena wahyu meliputi seluruh teks yang menunjukkan titah Allah untuk manusia (*khitāb Allāh li al-Basyar*). Dari sisi lain, wahyu dalam perspektif linguistik Arab sebelum al-Qur'an menunjuk pada setiap proses

²⁹³ Al-Suyūṭi mengumpulkan nama-nama al-Qur'an beserta alasan pemakaian nama tersebut hingga mencapai 50 lebih. Di antaranya *al-Qur'ān*, *al-Kalām*, *al-Nūr*, *al-Huda*, *al-Zikr*, *al-Hikmah*, *al-Muhaimin* dan lain sebagainya. Lihat al-Suyūṭi, *al-Itqān*, Juz.1, hlm. 50.

²⁹⁴ Abū Zaid, *Mathūm al-Naṣṣ*, hlm. 31.

komunikasi yang mengandung unsur “pemberian informasi” (*al-I’lām*).²⁹⁵ Dalam kamus *Lisān al-‘Arab* disebutkan; ”makna asal wahyu secara terminologi adalah “pemberian informasi secara rahasia” (*i’lām fi khafā*). Semua makna wahyu yang dikemukakan oleh penulis kamus tersebut, semisal ”*ilhām*, *isyārat*, tulisan dan ujaran” semua tercakup dalam pengertian “pemberian informasi”.²⁹⁶ Dan masing-masing dari makna-makna tersebut menunjuk pada satu cara tertentu dalam proses pemberian informasi.

a. Wahyu Sebagai Proses Komunikasi

Makna pokok wahyu adalah pemberian informasi secara rahasia. Dengan ungkapan lain, wahyu adalah proses komunikasi antara dua pihak yang mengandung unsur pemberian informasi – pesan – secara samar dan rahasia (*khafīyyan sirriyan*). Pemberian informasi dalam proses komunikasi dapat tercapai jika melalui suatu kode tertentu, oleh sebab itu dapat dipastikan bahwa konsep kode itu terkandung (inheren) dalam konsep wahyu. Kode yang dipakai dalam proses komunikasi adalah kode yang bisa diterima bersama antara pengirim dan penerima, yaitu pihak yang berperan dalam proses komunikasi atau pewahyuan.

²⁹⁵ Abū Zaid, *Mathūm al-Naṣṣ*, hlm. 31.

²⁹⁶ Abū Zaid, *Mathūm al-Naṣṣ*, hlm. 31.

Abū Zaid menjelaskan, bahwa konsep wahyu sudah terdapat dalam puisi Arab dan hal ini juga ditemukan dalam al-Qur'an itu sendiri. Dalam puisi ditemukan bahwa al-Qomah, seorang penyair ternama menggambarkan burung unta jantan yang bergegas pulang menemui betinanya dengan suasana hati yang gelisah memikirkan betina dan anak-anaknya yang terkena angin topan dan hujan lebat. Ketika sampai dan menemui semuanya dalam keadaan selamat dan aman, ia kemudian:

Memberi isyarat (*yūḥī*) kepadanya dengan suara cek-cek-ceknya persis seperti orang-orang bangsa Romawi yang sedang berbicara di istananya.²⁹⁷

Penggunaan kata kerja “memberi isyarat” (*yūḥī*) oleh penyair, menunjukkan adanya komunikasi antara burung unta jantan dan betinanya (pengirim dan penerima) melalui kode tertentu yaitu bunyi cek-ceknya, dan terjadi secara rahasia sehingga maksud bunyi tersebut tidak dimengerti oleh penyairnya sendiri. Maka dari itu, penyair mengandaikannya dengan pembicaraan orang-orang bangsa Romawi di istana yang pembicaraannya tidak jelas baginya.²⁹⁸ Dari sini Abū Zaid menggaris bawahi, bahwa pihak ketiga atau orang yang ada di luar proses komunikasi atau wahyu tidak memahami kode

²⁹⁷ Abū Zaid, *Tekstualitas Al-Qur'an*, hlm. 30.

²⁹⁸ Karena ketika itu umumnya bangsa Arab tidak memahami bahasa Romawi, maka pembicaraan bangsa Romawi di istana menjadi tidak jelas bagi orang Arab. Kemudian, hal itu dipakai sebagai analagi oleh al-Qamah – pembuat syair – untuk menggambarkan adanya proses komunikasi burung unta jantan ke betinanya yang tidak mamapu dipahaminya (tidak jelas), seperti tidak jelasnya pembicaraan orang-orang Romawi bagi orang Arab.

komunikasi tersebut dan karena itu ia tidak mengerti isi dari pesan yang ada di dalamnya. Meski demikian, penyair mengetahui secara umum bahwa telah terjadi komunikasi, dan pasti ada pesan dan informasi yang hendak disampaikan dalam proses komunikasi tersebut.²⁹⁹

Adapun wahyu dalam al-Qur'an semisal kata "lalu memberi isyarat" (*fā auḥā*) dalam konteks Nabi Zakaria ketika berkomunikasi dengan kaumnya – memberitahu supaya mereka bertasbih – dengan tidak memakai bahasa seperti biasanya, malainkan berlangsung dengan bahasa simbol yaitu "memberi isyarat" (*fā auḥā*) kepada kaumnya.³⁰⁰ Kemudian komunikasi simbolik – wahyu – juga terjadi antara Maryam dengan kaumnya pada waktu selepas melahirkan Isa.³⁰¹ Dari ketiga contoh tersebut, Abū Zaid memastikan bahwa proses komunikasi melibatkan pengirim dan penerima, yang kedua-duanya berada dalam satu tingkat eksistensi (*martabah wujūdiyyah wāḥidah*), seperti burung unta betina dan jantan, Zakaria dan kaumnya, serta Maryam dengan kaumnya. Maka yang dapat dikategorisasikan sebagai proses komunikasi (*waḥy*) adalah bahwa kode yang dipakai dalam komunikasi merupakan kode yang telah dipahami – dalam

²⁹⁹ Abū Zaid, *Mathūm al-Naṣṣ*, hlm. 32.

³⁰⁰ QS. Maryam [19] : 10-11. Dalam kisah yang sama, Zakaria hanya boleh berbicara dengan bahasa simbol (*ramzā*), lihat QS. Ali Imrān [3] : 41.

³⁰¹ QS. Maryam [19] : 27-29.

wujud isyarat dan suara dalam konteks burung unta, dan isyarat saja dalam konteks manusia – oleh kedua belah pihak.³⁰²

b. Komunikasi Manusia Dengan Jin

Walaupun konsep wahyu sudah ada dalam kebudayaan sejak sebelum Islam seperti dalam contoh di atas, konsep wahyu dalam konteks al-Qur'an semakin sulit dan ruwet, karena komunikasinya terjadi antara eksistensi yang berbeda yaitu antara Allah atau melalui malaikat Jibril sebagai pengirim dan Muhammad sebagai penerima. Walau demikian, konsep wahyu seperti ini – konsep komunikasi antara tingkat eksistensi yang berbeda – sudah dikenal oleh khalayak umum dan sudah biasa dalam peradaban Arab sebelum Islam. Fenomena puisi yang diperoleh dari jin dan praktek perdukunan adalah dua fenomena yang memiliki keterkaitan dengan dunia lain di balik dunia nyata, dan dalam hal ini dunia jin dianggap berdampingan dengan alam manusia.³⁰³ Dengan adanya fenomena itu masyarakat Arab meyakini adanya kemungkinan komunikasi antara manusia dengan jin, namun mereka juga memahami bahwa hal itu hanya bisa dilakukan oleh manusia yang memiliki keistimewaan tertentu yang

³⁰² Abū Zaid, *Mathūm al-Naṣṣ*, hlm. 33.

³⁰³ Dunia jin digambarkan oleh masyarakat Arab seperti dunia dan masyarakat mereka., Jin diilustrasikan tersekat-sekat dalam kabilah-kabilah yang hidup di lembah tertentu di padang sahara yang orang Arab menyebutnya sebagai lembah 'Abqar. Nama ini sangat terkenal sehingga dijadikan tamsil : “mereka bagaikan Jin lembah ‘Abqar” (*la ka annahum Jin ‘Abqar*).

menjadikannya mampu melakukan komunikasi dengan dunia yang berbeda tingkat eksistensinya.³⁰⁴

Hubungan antara fenomena “puisi dan perdukunan” dengan jin dalam nalar Arab dan kepercayaan orang Arab tentang terjadinya komunikasi antara manusia dan jin menurut Abū Zaid adalah landasan kultural bagi fenomena wahyu dalam Islam.³⁰⁵ Apabila peradaban Arab sebelum Islam tidak memiliki konsep-konsep semacam itu, maka fenomena wahyu tidak mungkin dapat dipahami dari sudut pandang budaya. Dengan demikian realitas kultural tersebut semakin memperkuat teori Abū Zaid bahwa fenomena wahyu al-Qur’an tidak dapat dipisahkan dari realitas masyarakat Arab waktu itu, dan tidak melampaui hukum-hukum yang berkembang dari realitas. Bahkan fenomena tersebut adalah bagian dari konsep-konsep budaya dan

³⁰⁴ Jin tidak memiliki sifat dan wujud seperti halnya manusia, mereka adalah makhluk yang mampu menembus batas-batas pemisah antara langit dan bumi, mampu mengabarkan berita gaib, dan mampu mengetahui sesuatu yang rahasia. Pengetahuan khusus ini – yang diperoleh oleh jin dengan cara mencuri berita dari langit – dapat diperoleh sebagian manusia tertentu melalui komunikasi dengan jin.

³⁰⁵ Jika dihubungkan dengan teori akal kultural yang dipopulerkan oleh Jan Assman, “Konsep akal kultural (*das kulturelle Gedächtnis*) berhubungan dengan salah satu dari beberapa dimensi luar akal pikiran manusia. Manusia memahami pemikiran mula-mula hanya sebagai fenomena internal yang terlokalisasi di dalam otak setiap individu yang semata-mata merupakan bidang garap psikologi akal, neurologi dan psikologi secara umum, dan sebaliknya bukan bagian dari ilmu budaya historis (*historische Kulturwissenschaft*). Apa yang direkam oleh akal pikiran, berapa lama ia bisa tetap diingat, bagaimana ia diorganisir, bukan merupakan bagian dari fenomena internal, melainkan aspek-aspek eksternal yang terbingkai dalam kerangka dan ukuran budaya dan masyarakat”. Lihat Nur Cholis Setiawan, *Al-Qur’an Kitab Sastra Terbesar* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2006), hlm. 73. Berdasarkan teori tersebut, maka konsep wahyu bukan hanya fenomena internal individu melainkan sudah terbingkai dalam kerangka ukuran budaya masyarakat Arab.

muncul dari kebiasaan dan konsepsi budaya itu sendiri.³⁰⁶ Bagi orang Arab yang mengetahui bahwa jin bisa berkomunikasi dengan manusia dan mengabarkan puisi kepadanya dan menyadari bahwa ramalan-ramalan itu datangnya dari jin, tidaklah sulit baginya untuk membenarkan adanya malaikat yang turun ke manusia membawa *kalām* Allah. Oleh sebab itu, fenomena wahyu itu sendiri tidak menjadi alasan bagi orang Arab untuk mengingkari kerasulan Muhammad. Pengingkaran mereka lebih pada ajaran dan muatan *kalām* wahyu atau pada pribadi yang menerima wahyu. Ahmad Syalbī mencatat ada lima faktor yang mendorong orang Quraisy menentang seruan Islam, 1) mereka tidak membedakan antara kenabian dan kerasulan, mereka mengira bahwa tunduk kepada seruan Muhammad berarti tunduk pada kepemimpinan Bani Abdul Muthalib, dan ini sangat tidak mereka inginkan. 2) Nabi Muhammad menyerukan hak antara bangsawan dan hamba sahaya. Hal ini tidak diterima oleh kelas bangsawan Quraisy. 3) para pemimpin Quraisy tidak dapat menerima ajaran al-Qur'an tentang kebangkitan dan pembalasan di akhirat. 4) Taklid kepada nenek moyang adalah kebiasaan yang sudah mengakar pada bangsa Arab. 5) para pemahat dan penjual patung memandang Islam sebagai penghalang rezeki.³⁰⁷

³⁰⁶ Abū Zaid, *Mathūm al-Naṣṣ*, hlm. 34.

³⁰⁷ Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam*, cet XVI (Jakarta: Grafindo Persada, 2004), hlm. 20-21.

Hubungan antara kenabian dan perdukunan – dalam persepsi Arab – adalah bahwa masing-masing merupakan “*wahy*”, yaitu komunikasi antara manusia dan dukun dengan makhluk lain yang terkait dalam tingkat eksistensi yang berbeda, yaitu malaikat dalam konteks Nabi dan Setan dalam konteks dukun. Dalam komunikasi atau pewahyuan tersebut terdapat pesan yang disampaikan dalam wujud kode tertentu yang tidak dipahami oleh pihak ketiga, minimal pada saat terjadinya proses komunikasi. Adapun pihak ketiga dapat memahaminya setelah pesan itu disampaikan oleh pihak penerima pertama. Nabi menyampaikan kepada manusia setelah dapat pesan tersebut dari malaikat, dan dukun menceritakan apa yang diterimanya dari Setan. Berdasarkan hal tersebut Abū Zaid menyatakan bahwa fenomena “wahyu” bukan fenomena baru dalam kebudayaan Arab.³⁰⁸

c. Wahyu Al-Qur'an

Setelah Abū Zaid menunjukkan fenomena wahyu dalam kebudayaan, ia mencoba menjelaskan konsep wahyu bagi al-Qur'an itu sendiri. Dia sadar bahwa situasi pewahyuan al-Qur'an lebih rumit daripada wahyu dalam konteks isyarat dan bunyi seperti burung unta jantan ke betinanya dan konteks sesama manusia yaitu wahyu dalam hubungannya dengan komunikasi antara manusia dengan jin. Adapun sebab kerumitan itu adalah terletak pada dua komunikan dalam al-

³⁰⁸ Abū Zaid, *Mathūm al-Naṣṣ*, hlm. 38.

Qur'an, Allah sebagai pengirim dan rasul yang manusia sebagai penerima. Al-Qur'an menyatakan komunikasi ini sebagai *ilqa'*, sebagaimana disebutkan: “*sesungguhnya, Kami akan menurunkan (innā sanulqī) kepadamu perkataan yang berat.*”³⁰⁹ Kata ganti (*damīr*) “*na*” disini adalah Allah SWT, maka komunikasi berlangsung melalui *ilqa'* dan kode yang dipakai adalah *qaul*. Pada ayat lain, *ilqa'* diungkapkan dengan kata menurunkan “*tanzīl*”, dan *qaul* diungkapkan dengan kata *kalām*.

d. Metode Komunikasi Allah dengan Manusia

Komunikasi Allah dengan manusia memiliki cara-cara tertentu.

Seperti yang telah dijelaskan dalam al-Qur'an sebagai berikut:

“Dan, tidak ada bagi seorang manusia pun untuk di ajak berbicara oleh Allah kecuali melalui wahyu, atau di balik tabir, atau mengirim seorang utusan lalu mewahyukan dengan izin-Nya apa yang Dia kehendaki. Sesungguhnya, Dia Maha tinggi dan Bijaksana. Dan , demikianlah Kami wahyukan kepadamu roh (al-Qur'an) dengan perintah kami. Sebelumnya Kamu tidaklah mengetahui apa itu *Al-Kitāb*, dan apa pula iman, tetapi kami telah menjadikannya sebagai cahaya yang dengannya kami menerangi hamba-hamba yang kami kehendaki,”³¹⁰

Cara *pertama* adalah melalui proses komunikasi yang samar dan rahasia “*wahy*” dalam pengertian apa yang disebut ulama dengan *ilhām*, seperti wahyu kepada ibu Muṣā,³¹¹ lebah³¹² dan malaikat.³¹³

³⁰⁹ QS. Al-Muzammil [73] : 5.

³¹⁰ QS. Al-Syūrah [42] : 51-52.

³¹¹ QS. Al-Qaṣṣās [28] : 7.

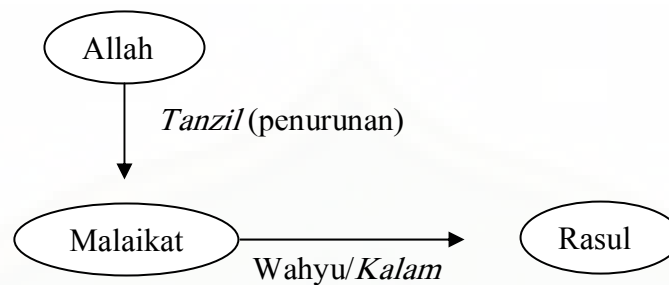
Wahyu dalam model ini adalah berupa *kalām* yang hanya dipahami oleh dua pihak yang berkomunikasi. *kalām* di sini berbentuk tanpa kata-kata, atau berupa *kalām* dengan kode tanpa suara atau bunyi, bukan dengan bahasa biasa. Setiap wahyu model ini memiliki keunikan dan rahasianya sendiri. *Kedua* berbicara di balik tabir, seperti *kalām* Allah kepada Nabi Musa di balik pohon, api,³¹⁴ dan gunung.³¹⁵ Wahyu dalam kasus Mūsa adalah *kalām* dengan bahasa yang dapat ditangkap oleh manusia yaitu berupa ujaran verbal (*qaul lugawī*). *Ketiga* adalah wahyu secara tidak langsung (*gair al-Mubāsyir*) melalui seorang utusan yaitu malaikat yang mengirimkan wahyu kepada penerima dengan izin Allah. Cara inilah yang terjadi dalam proses penyampaian (*ilqāʾ*) dan penurunan (*tanzīl*) al-Qurʾan seperti yang dijelaskan di atas. Hal tersebut dapat ilustrasikan dengan skema sebagai berikut:

³¹² QS. Al-Naḥl [16] : 68.

³¹³ QS. Al-Anfāl [8] : 12.

³¹⁴ QS. Tahā [20] : 11-13.

³¹⁵ QS. Maryam [19] : 52; Al-Aʿrāf [7] : 143.



ilustrasi komunikasi, seperti yang dikemukakan al-Qur'an dalam ayat di atas adalah komunikasi melalui perantara, yaitu seorang utusan berupa malaikat yang disebut oleh ayat tersebut dengan nama *al-Rūh*.

e. Proses Penurunan (*Tanzīl*) dan Pewahyuan al-Qur'an

Kemudian bagaimana komunikasi vertikal³¹⁶ antara Allah dan malaikat Jibril, dan kode apa yang dipakai dalam komunikasi tersebut?. Dalam pertanyaan ini terdapat ulama' yang berpendapat:

"Bahwa Allah memberikan pemahaman kepada Jibril mengenai *kalām*-Nya pada saat berada di langit, namun Dia tidak ada dalam suatu tempat. Allah mengajarnya cara membaca, kemudian Jibril menyampaikannya ke bumi, dan dia turun pada suatu tempat".³¹⁷

Penjelasan semacam ini memunculkan persoalan baru, yaitu apakah Jibril menurunkan al-Qur'an ke bumi berupa kata dan makna, atau dengan ungkapan lain, apakah komunikasi antara Jibril dengan

³¹⁶ Komunikasi vertikal adalah proses penurunan wahyu dari Allah ke Malaikat Jibril (*Tanzīl*) dan komunikasi horizontal adalah proses pewahyuan dari Jibril ke Muhammad (*wahy*). Lihat Abū Zaid. *Maḥūm al-Naṣṣ*, hlm. 41.

³¹⁷ Al-Zarkasyi, *al-Burhān*, juz. I, hlm. 162.

Muhammad adalah wahyu dalam pengertian *ilhām*, atau wahyu verbatim ?. Dalam menjawab pertanyaan ini, para ulama' terbagi menjadi tiga kelompok. Kelompok pertama berpendapat bahwa yang diturunkan adalah kata dan makna (*lafẓan wa ma'nan*):

“Jibril menghafalkan al-Qur'an dari *al-Lauh al-Mahfūz* dan membawanya turun. Sebagian dari mereka menyebutkan bahwa masing-masing huruf al-Qur'an dalam *al-lauh al-mahfūz* seukuran gunung *Qāf*, dan bahwa di balik setiap huruf terdapat makna-makna yang hanya Allah yang mengetahuinya. Ini adalah makna ucapan al-Gazālī: huruf-huruf ini adalah pembungkus makna-makna al-Qur'an.”³¹⁸

Abū Zaid menilai, pendapat ini – yang juga diikuti oleh al-Gazālī - telah merumuskan konsep bahwa teks memiliki eksistensi tertulis di *al-Lauh al-Mahfūz*. Selanjutnya, pendapat seperti dalam pandangan Abū Zaid sangat mengabaikan adanya dialektika antara teks dan realitas. Padahal dialektika antara keduanya justru telah digambarkan oleh ilmu-ilmu al-Qur'an sendiri³¹⁹ seperti dalam konsep *Makkī-Madani*, *Asbāb al-Nuzūl* dan *Naskh-Mansukh* yang akan dijelaskan pada bab selanjutnya.

Konsep tentang eksistensi teks yang *azālī* seperti itu menurut Abū Zaid memberi dua asumsi: *pertama*, terlalu berlebihan dalam mengkultuskan teks dan akhirnya menggeser eksistensi teks dari sebagai teks bahasa (*naṣṣan lugawiyyan*) yang penuh dengan makna dan dapat dipahami, menjadi teks imajinatif (*naṣṣan taṣwīriyyan*).

³¹⁸ Al-Zarkasyi, *al-Burhān*, juz. I, hlm. 162.

³¹⁹ Abū Zaid, *Mathūm al-Naṣṣ*, hlm. 42.

Kedua, dalam kaitannya dengan konsep eksistensi *azali*, yang setiap hurufnya sebesar gunung Qāf, adalah munculnya keyakinan akan kedalaman makna teks dan kemajemukan level-level makna teks, sehingga makna teks menjadi tertutup, karena pada akhirnya konsep semacam itu tidak memungkinkan menembus level-level makna teks.³²⁰

Jika pendapat pertama di atas menyatakan bahwa kode dalam proses komunikasi wahyu adalah bahasa Arab, baik dalam komunikasi vertikal (*mustawī al-Ittiṣāl al-Ra'sī*) yaitu (Allah-Jibril) maupun dalam taraf horisontal (*al-Mustawī al-Ufuqī*) yaitu (Jibril-Muhammad). Maka pendapat kedua membedakan antara kedua taraf tersebut. Kelompok ini mengubah wahyu dari taraf *ilhām* ke taraf komunikasi verbal, maksudnya tugas merumuskan bahasa adalah Jibril di satu sisi dan Nabi Muhammad di sisi lain.

“Jibril menurunkan kepada Nabi hanya maknanya saja, Nabi Saw mengetahui makna-makna tersebut dan mengungkapkannya dengan bahasa Arab. Mereka (yang mendukung pendapat ini) berpedoman pada firman Allah: *al-Qur'an dibawa oleh Rūh al-Amīn diturunkan pada hatimu.*”³²¹

Penganut pendapat ini berpedoman pada makna tekstual dari ungkapan “wahyu diturunkan” (*Nazala bih... 'Alā*) pada hatimu. Mereka menganggap bahwa yang diturunkan hanyalah berupa makna-makna tanpa kode bahasa tertentu. Maka tidak dapat diragukan,

³²⁰ Abū Zaid, *Maḥūm al-Naṣṣ*, hlm. 43.

³²¹ Al-Zarkasyi, *al-Burhān*, juz I, hlm. 163. QS. Al-Syū'arā [26]: 193-194.

bahwa secara implisit konsep wahyu yang tampak di sini adalah konsep *ilhām*, dimana yang dipakai adalah kode khusus nonvokal. Namun, sebagian ulama' mempunyai asumsi bahwa tugas merumuskan bahasa untuk mengemas isi pesan (*risālah*) adalah tugasnya Jibril:

“Sesungguhnya, Jibril menerima makna, dan dialah yang mengemasnya dengan kata-kata berbahasa Arab, penduduk langit membacanya dengan bahasa Arab kemudian dibawa turun, setelah itu begitulah seterusnya”.³²²

Pendapat ini menggambarkan bahwa malaikat mempunyai sistem bahasa, dan sistem bahasa itu adalah bahasa Arab. Teks menurut pendapat ini, adalah teks non vokal dalam taraf vertikalnya (Allah-Jibril), namun teks tersebut berubah menjadi teks verbal pada taraf horisontal (Jibril-Muhammad) baik dari pihak Jibril atau Muhammad. Menurut Abū Zaid, konsep seperti ini bertentangan dengan konsep teks itu sendiri, yaitu bahwa teks adalah ujaran (*qaul*) dan bacaan (*Qur'an*) – berasal dari *Qirā'ah* – dan ia adalah pesan verbal yang aspek eksplisitnya (*maṭṭūqiha*) tidak boleh disentuh dan dirubah,³²³ seperti dijelaskan oleh teks itu sendiri:

“*Andaikata Kami menghendaki, niscaya kami lenyapkan apa yang telah Kami wahyukan kepadamu sehingga kamu tidak akan mendapatkan seorang pembelapun terhadap Kami*”.³²⁴

³²² Al-Zarkasyi, *al-Burhān*, juz. I, hlm. 163.

³²³ Abū Zaid. *Mathūm al-Naṣṣ*, hlm. 45.

³²⁴ QS. Al-Isrā' [17]: 86.

*“Bacalah apa yang telah diwahyukan kepadamu, kitab Tuhanmu. Tidak seorangpun yang mengubah kalimat-kalimat-Nya dan engkau tidak akan menemukan tempat berlindung selain daripada-Nya”.*³²⁵

Adapun dalil yang paling kuat menurut Abū Zaid mengenai larangan mengubah ucapan teks adalah larangan kepada Nabi menggerakkan mulutnya untuk membaca al-Qur’an ketika wahyu diturunkan.

*“Janganlah kamu gerakkan lidahmu untuk segera menguasainya. Adalah tanggung jawab Kami untuk mengumpulkan dan membacakannya. Maka, apabila Kami membacanya, ikutilah bacaannya”.*³²⁶

f. Proses Komunikasi Malaikat Jibril dengan Nabi Muhammad

Komunikasi antar eksistensi yang berbeda yaitu antara Jibril yang malaikat dengan Muhammad yang manusia dapat terjadi melalui proses perubahan pada salah satu dari dua pihak yang terlibat dalam komunikasi tersebut. Fenomena ini menurut Abū Zaid tidak pernah muncul pada nalar Arab pra-Islam. Problem ini muncul setelah nalar Arab berkembang dan berinteraksi dengan peradaban-peradaban lainnya, dan kenyataan ini mempertegas adanya hubungan dialektika antara teks dengan realitas peradaban. Jika teks dalam konsep ini berdasarkan pada fakta-fakta budaya, maka budaya disini pasti berusaha memahami akar-akar budaya teks.³²⁷

³²⁵ QS. Al-Kahf [18]: 27.

³²⁶ QS. Al-Qiyāmah [75]: 16-18.

³²⁷ Abū Zaid, *Mathūm al-Naṣṣ*, hlm. 45.

Mekanisme komunikasi antar eksistensi yang berbeda dijelaskan sebagai berikut:

“Salah satunya, Rasulullah berubah dari status kemanusiaannya dan masuk ke dalam status kemalaikatan. Kemudian menerima (wahyu) dari Jibril. Kedua, malaikat mengubah diri masuk ke status kemanusiaan sehingga Rasulullah dapat menerima (wahyu) dari Jibril. Yang pertama merupakan situasi yang paling berat.”³²⁸

Perubahan dari satu tingkat eksistensi ke tingkat eksistensi yang lain semacam ini sudah dikenal dalam peradaban Arab, yaitu sudah memiliki akar budaya dalam masyarakat seperti yang dijelaskan pada awal-awal pembahasan bab ini. Dengan demikian, fenomena wahyu al-Qur'an ini merupakan salah satu bukti kebenaran teori Abū Zaid bahwa al-Qur'an merupakan teks yang di samping memproduksi budaya (*muntij al-Šaqafi*) juga beberapa dari konsepnya diproduksi oleh budaya (*muntaj al-Šaqafi*) masyarakat Arab abad ke tujuh.³²⁹

2. Penerima Pertama Teks

Penerima pertama teks al-Qur'an adalah Nabi Muhammad SAW, dan dengan mengetahui sosok penerima pertama akan dapat diketahui karakter teks dan sosok kenabian Muhammad sebagai penyampai teks di

³²⁸ Al-Zarkasyi, *al-Burhān*, juz. I, hlm. 162.

³²⁹ Pendapat ini kemudian ditentang keras oleh Adnin Armas, dia mengatakan bahwa al-Qur'an bukanlah produk budaya, karena al-Qur'an bukanlah hasil kesinambungan dari budaya yang ada. Menurutnya al-Qur'an justru membawa budaya baru dengan menentang serta merubah budaya yang ada, jadi budaya yang ada pada zaman Rasulullah SAW adalah produk dari al-Qur'an, bukan sebaliknya. Lihat Adnin Armas, *Metodologi Bibel dalam Studi al-Qur'an* (Jakarta: Gema Insani, 2005), hlm. 75.

tengah-tengah masyarakat. Pemahaman seseorang terhadap Muhammad akan mempengaruhi pemahamannya terhadap teks, hal ini berarti juga bahwa pemahaman seseorang terhadap kondisi penerima pertama juga menentukan pemahamannya terhadap konsep teks.

Abū Zaid mengupas sosok Muhammad sebagai penerima pertama dan sekaligus penyampai teks untuk menunjukkan dan menggambarkan bahwa Muhammad adalah bagian dari realitas dan masyarakat, ia adalah hasil dan produk masyarakatnya.³³⁰ Karena kajian mengenai konsep teks tidak bisa dipisahkan dari realitas, maka kajian teks harus berangkat dari fakta-fakta yang diketahui dari sejarah, yaitu harus mempertimbangkan bahwa realitas adalah konsep yang luas yang mencakup struktur ekonomi, sosial, politik dan budaya, juga mencakup penerima pertama dan penyampai teks, serta mencakup seluruh masyarakat yang menjadi sasaran teks.³³¹

Abū Zaid menggambarkan Muhammad sebagai bagian dari realitas dan masyarakat dengan mengilustrasikan bahwa Muhammad besar dan tumbuh di Makkah sebagai yatim, ia dididik di dalam suku bani

³³⁰ Bagi Abū Zaid Untuk melakukan analisis teks al-Qur'an secara ilmiah mesti harus melalui realitas kontekstual dan budaya dimana teks itu turun. Realitas adalah kondisi sosial-politik yang melingkupi tindakan-tindakan dari mereka yang disapa oleh teks, dan meliputi penerima teks pertama yaitu Nabi. Dan kebudayaan di sisi lain adalah dunia konsep yang diwujudkan dalam bentuk bahasa, yang di dalamnya termasuk juga al-Qur'an. Dalam hal ini, untuk mengawali realitas kultural kontekstual dalam menganalisis teks al-Qur'an adalah dengan memulai dari fakta-fakta empiris. Lihat Nasr Hamid Abu Zaid, "Sifat-Sifat Ilahi dalam al-Qur'an, Beberapa Aspek Puitis" dalam John Cooper, (dkk.) *Pemikiran Islam dari Sayyid Ahmad Khan hingga Nasr Hāmid Abū Zayd* (Jakarta: Erlangga, 2000), hlm. 205.

³³¹ Abū Zaid, *Mathūm al-Naṣṣ*, hlm. 26.

Sa'ad seperti halnya anak-anak sebayanya di kampung Badui. Ia berdagang sebagaimana penduduk Makkah, ia mengadakan perjalanan bersama mereka, dan bercampur dalam kehidupan dan kegelisahan mereka. Muhammad menolak ketika diperlakukan oleh orang Badui sebagai raja. Bahkan ketika terdapat orang Badui yang gemetar tatkala hendak bertemu dengannya ia pun menenangkan hati si Badui itu dan mengatakan: "Aku hanyalah anak seorang perempuan yang memakan dendeng di Makkah."*(innama anā ibn imro'ah kānat ta'kulu al-Qadīd bi Makkah)*.³³²

Sebenarnya bagi Abū Zaid, mengkaji sosok Muhammad sebagai bagian dari realitas masyarakat Arab juga bertujuan untuk menopang pemahaman yang dominan dalam wacana agama, yang memposisikan Muhammad sebagai contoh ideal yang jauh dari realitas dan sejarah. Sehingga – dalam pemikiran ini – Muhammad tergambar sebagai sosok yang sedemikian berbeda dalam menjalani proses hidup, ia manusia yang menutup mata dan jauh dari masyarakat dan realitas. Perubahan pada pribadi Nabi bersamaan dengan perubahan lain yang terjadi pada teks dalam kebudayaan dan pemikiran. Maka oleh pemikiran ini, orientasi teks dirubah dari yang awalnya terfokus pada penerima pertama yaitu Nabi sebagai bagian dari realitas menjadi mengacu pada pembicara teks (Allah). Dan supaya konsep seperti ini dapat di terima maka Nabi

³³² Abū Zaid, *Mafhūm al-Naṣṣ*, hlm. 59. Dalam riwayat lain dikatakan, "Aku hanyalah anak seorang perempuan dari suku Quraisy yang memakan dendeng. " (*innama anā ibn imro'ah min Quraisy ta'kulu al-Qodīd*) Lihat 'Aisyah 'Abd al-Raḥmān Bintu al-Syāṭi', *Tarājim Sayyidāt Bait al-Nubuwwah*, cet I (Bairut: Dār al-Qādisiyyah, 1988), hlm. 11.

digambarkan sebagai seorang pertapa (*rāhib*), yang bertugas hanya beribadah dalam arti yang sempit dan hanya menerima pesan secara khusus. Konsekwensinya, tugas manusia sebagai sasaran teks – dalam konsepsi seperti ini – adalah berusaha untuk sampai ke pembicara (Allah) melalui pemahaman terhadap teks di satu sisi dan menempuh jalan beribadah dan menjauhkan diri dari realitas dan dunia dengan mencontoh penerima pertama teks di sisi yang lain. Dalam sorotan Abū Zaid, hal tersebut menyebabkan pesan teks berubah dari wacana bahasa (*khīṭāb al-Lugawī*) menjadi kode rahasia yang hanya dapat ditangkap oleh beberapa kalangan saja yang sangat terbatas.³³³

Menurut Abū Zaid, hal-hal yang telah disebutkan mengenai konsepsi tentang Nabi sebagai penerima pertama teks, yang terasing dari masyarakat dan realitas sebenarnya adalah bertentangan dengan gelar yang disandangnya, yaitu sebagai orang yang terpercaya “*al-Amīn*”. Padahal siapapun orang yang memperoleh gelar itu adalah pasti orang yang banyak bergaul dengan masyarakat dan terlibat dalam masalah-masalah mereka serta bercampur dalam kehidupan mereka sehingga masyarakat memungkinkan untuk memberi julukan semacam itu kepadanya.³³⁴

Abū Zaid menjelaskan pengertian Muhammad sebagai produk realitas bukan berarti ia merupakan lembaran karbon (*nuskhat*

³³³ Abū Zaid, *Mathūm al-Naṣṣ*, hlm. 59.

³³⁴ Abū Zaid, *Mathūm al-Naṣṣ*, hlm. 59.

karbūniyyah) dari gambaran masyarakat Arab jahiliyyah, yang kasar, kejam dan sangat tega mengubur hidup-hidup bayi perempuan yang baru lahir. Realitas yang berhubungan dengan Muhammad tentu bukanlah realitas yang dominan waktu itu. Karena realitas apapun, baik di dalamnya maupun dalam struktur budaya pasti memiliki dua tipe nilai: yaitu nilai dominan yang hegemonik dan nilai yang berlawanan yang lemah dan termarginal, akan tetapi ia tetap berusaha untuk melakukan perlawanan terhadap tipe nilai yang dominan. Dalam realitas ini, Muhammad tidak tergabung dalam realitas yang dominan dengan tipe nilai yang hegemonik.³³⁵ Hal ini dibuktikan dengan realitas sejarah bahwa Muhammad berpihak pada realitas yang bertentangan dengan gambaran umum masyarakat jahiliyyah. Dan ini adalah karakter-karakter dan kebiasaan Muhammad yang disebutkan oleh Khadijah ketika ingin menenangkan dan meyakinkan hati Muhammad setelah ia menerima pesan pertama dari Allah melalui Jibril.

“Semoga Allah memelihara kita wahai Aba Qāsim, bergembiralah wahai putera pamanku, dan tenanglah. Demi Zat yang menguasai diri Khadijah, aku berharap engkau akan menjadi Nabi bagi umat ini. Demi Allah, sungguh Allah tidak akan menghinakanmu selamanya. Bukankah engkau suka bersilatullahim, selalu berkata jujur, suka menolong orang yang kesusahan, selalu menghormati tamu, dan selalu menghormati orang yang tertimpa musibah.”³³⁶

Semua perilaku Nabi tersebut adalah gambaran moral sosial, dalam berinteraksi dengan orang lain, yaitu moral pergaulan dengan masyarakat

³³⁵ Abū Zaid, *Mathūm al-Naṣṣ*, hlm. 60.

³³⁶ ‘Aisyah Abd al-Rahmān Bintu al-Syāṭi’, *Istri-Istri Nabi SAW Poligami di Mata Seorang Ahli Tafsir*, terj Abdullah Zaki al-Kaff, cet II (Bandung: Pustaka Hidayah, 2004), hlm. 73.

dalam kehidupan sehari-hari. Adapun kebiasaan Nabi yang suka menyendiri dan ke goa Hira' bukan berarti menjauh dari gerak kehidupan masyarakat dalam realitas, tapi merupakan ritual yang juga dilakukan oleh para penganut agama Hanīf³³⁷ lainnya sebelum Nabi Muhammad, yaitu para pemeluk agama yang tidak mengikuti kepercayaan dan kebiasaan-kebiasaan masyarakat Arab Jahiliyah.

³³⁷ Para penganut agama Hanīf (*ḥunafā'*) di masa jahiliyyah adalah mereka yang meninggalkan ritual kaumnya yaitu penyembahan berhala, mereka meninggalkan ajaran Yahudi dan Nasrani yang sudah tidak murni lagi, mereka melakukan tradisi menyepi (*i'tikāf*) untuk menyembah Sang Pencipta alam semesta, yaitu Tuhannya Nabi Ibrahim, mereka condong untuk menghidupkan agama Nabi Ibrahim sebagai bapak moyangnya para Nabi. Lihat 'Audah Khafīl Abū 'Audah, *al-Taṭawwur al-Dalālī*, cet I (Urdun: Maktabah al-Manār, 1985), hlm. 158. Abū Zaid – berdasarkan informasi dari *al-Sirah al-Nabawiyyah* Ibn Hisyām – menyebutkan bahwa penganut agama Hanīf pada waktu itu hanya terbatas beberapa orang saja, yaitu Waraqah bin Naufal, 'Abd Allah bin Jahsy, 'Usmān bin al-Khuwairis, dan Zayd bin Amr bin Nufal. Lihat Abū Zaid. *Maḥūm al-Naṣṣ*, hlm. 60.

a. Situasi Pertama Komunikasi

Situasi awal komunikasi adalah situasi yang rumit, seperti digambarkan oleh ‘Aisyah:

Wahyu pertama kali yang dialami Rasulullah saw adalah mimpi yang benar (*ru'yah ṣādiqah*) dalam tidurnya, ia tidak melihat dalam mimpinya kecuali datang sesosok makhluk, setelah peristiwa itu ia suka menyepi, maka ia pun pergi ke goa Hira' dan beribadah – *tahannus* – di dalamnya selama bermalam-malam sambil membawa bekal. Ia kemudian pulang ke Khadijah, dan membawa bekal lagi untuk melakukan hal serupa, hingga ia dikejutkan oleh *al-Haqq* saat ia berada di dalam goa Hira'. Datanglah seorang malaikat berkata kepadanya: "*bacalah!*" Rasulullah berkata : *mā anā biqāri'in* (saya bukan orang yang bisa membaca). Ia kemudian menarik saya lalu mendekap saya, sampai saya kelelahan, ia pun melepaskan saya. Lalu Malaikat itu berkata lagi: "*bacalah!*" maka saya jawab : "*saya bukan orang yang bisa membaca*". Serta merta ia menarik saya lalu mendekap saya yang kedua kalinya, sampai saya kelelahan, ia pun melepaskan saya. Lalu Malaikat itu berkata lagi: "*bacalah!*" maka saya jawab : "*saya bukan orang yang bisa membaca*". Ia pun menarik saya lalu mendekap saya yang ketiga kalinya, sampai saya kelelahan. Lantas ia berkata : "*Bacalah atas nama Tuhanmu yang menciptakan*" hingga sampai "*yang mengajarkan manusia apa yang tidak ia ketahui*". Selanjutnya Rasulullah pulang membawa surat tersebut dengan menggigil sekujur tubuhnya sampai ia masuk ke rumah Khādirah, lalu berkata: selimutilah aku (*zammilūnī*).³³⁸

Melihat penjelasan ‘Aisyah tersebut dapat diketahui bahwa respon pertama Muhammad adalah menolak "*aku bukanlah orang yang dapat membaca*" (*mā anā bi qāri'in*),³³⁹ berulang-ulang sampai tiga kali, yang dalam setiap jawabannya ia didekap kuat oleh Malaikat tersebut hingga merasa kelelahan, sampai akhirnya ia membaca apa yang dibacakan oleh malaikat Jibril.

³³⁸ Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā‘īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Surabaya: al-Hidāyah, t.t.h), juz I, hlm. 6-7.

³³⁹ Dalam riwayat lain redaksi teksnya "*lastu bi Qāri'in*" (aku bukanlah orang yang bisa membaca). Lihat Ahmad bin Hajar, *Sejarah Baca tulis Nabi Muhammad SAW*, terj Halabi Hamdy dan Joko Suryanto, cet 1 (Yogyakarta: Pustaka Iqra', 2001), hlm. 65.

Abū Zaid menganalisis teks pertama yang diterima Nabi dengan mengawali pemaknaan terhadap makna kata “*iqra*’”. Menurutnya, kata *iqra*’ lebih tepat dimaknai *raddada* (mengulang-ulang) walaupun ia sangat menyadari bahwa pendapatnya sangat berbeda dengan pendapat yang sudah umum dan mapan.³⁴⁰ Menurut Abū Zaid pendapat umum tersebut adalah pengembangan makna kata kerja *iqra*’ seiring dengan perkembangan peradaban yang membawa transformasi dari tradisi lisan (*syafāhiyyah*) ke tulisan (*tadwīn*).³⁴¹

³⁴⁰ Khalil Abdul Karim telah mengupas makna *Qira’ah* dengan berpijak pada pembahasan makna kata “*iqra*’” dan ia meyakini – berdasarkan penelitian bahasa yang ia lakukan – bahwa makna yang paling tepat adalah “menghafal” (*hiḏ*). Lihat Khalil Abdul Karim, *Negara Madinah Politik Penaklukan Masyarakat Suku Arab*, terj Kamran As’ad Irsyadi, cet 1 (Yogyakarta: LKiS, 2005), hlm. 11- 20. Dan yang lebih populer lagi adalah “*qara’a bi ma’na al-jam’u wa al-ḍammu*” yaitu menghimpun atau mengumpulkan. Lihat Manna’ Khafil al-Qaṭṭān. *Mabāhiṡ fī ‘Ulūm al-Qur’an* (T.p: Mansyurāt al-‘Asr al-Ḥadiṡ, 1973), hlm. 20. Quraish Shihab memperjelas makna “*qara’a*” dengan arti *menyampaikan, menelaah, membaca, mendalami, meneliti, mengetahui ciri-cirinya* dan lain sebagainya, yang semuanya dapat dikembalikan kepada hakikat “menghimpun” yang merupakan arti akar kata tersebut. Lihat M. Quraish Shihab, “*Membumikan*” *al-Qur’an Fungsi dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan, 2002), hlm. 167.

³⁴¹ Abū Zaid, *Mafhūm al-Naṣṡ*, hlm. 66. Khalil Abdul Karim dalam bukunya *Hegemoni Qurasy* menginformasikan, bahwa tradisi lisan ini berlangsung karena sangat sedikit sekali yang mampu baca tulis, pada umumnya, mereka adalah orang yang tidak mampu baca-tulis, bahkan sampai mereka yang tergolong mulia sekalipun, dari sinilah, sangat penting untuk menjaga nasab, merekamnya dalam memori hafalan dan disampaikan secara turun-menurun. Jadi masyarakat Arab saat itu adalah orang yang berbudaya lisan “*Saqāfah Syafawīyyah*” berbeda dengan masyarakat modern yang berkebudayaan tulis-menulis “*Saqāfah Mudawwanah*”, meskipun itu tertulis dalam dedaunan, bebatuan atau kedua-duanya. Lihat Khalil Abdul Karim. *Hegemoni Qurasy Agama Budaya Kekuasaan*, terj M. Faisol Fatawi, cet 1 (Yogyakarta: LKis, 2002), hlm. 249. Berdasarkan Informasi tersebut maka makna *iqra*’ pada era tradisi lisan (*Saqāfah Syafawīyyah*) berbeda dengan makna *iqra*’ di era tulis-menulis (*Saqāfah Mudawwanah*). Dengan demikian pernyataan Abū Zaid – bahwa “kata *iqra*’ lebih tepat dimaknai *raddada* (mengulang-ulang), adalah pendapat yang sangat berbeda dengan pendapat yang sudah umum dan mapan yang justru itu merupakan pengembangan makna kata kerja *iqra*’ seiring dengan perkembangan peradaban yang membawa transformasi dari tradisi lisan (*syafāhiyyah*) ke tulisan (*tadwīn*).” – adalah sangat masuk akal, walaupun seperti yang dikatakannya sendiri, bahwa pendapatnya itu sangat berbeda dengan pendapat pada umumnya.

Maka jawaban Nabi “*mā aqra*”³⁴² bukanlah menunjukkan ketidakmampuan Nabi dalam membaca, akan tetapi makna yang tepat menurut adalah “aku tidak akan membaca” (*lan aqra*). Ungkapan ini mengekspresikan situasi ketakutan yang dialami oleh Nabi ketika dikejutkan dengan malaikat yang menyuruhnya membaca.³⁴³

Wacana pertama teks tersebut sebenarnya ditujukan kepada Muhammad sebagai jawaban atas pertanyaan-pertanyaan dan keprihatinan-keprihatinannya terhadap realitas masyarakat Arab. Wacana itu dimulai dengan pengenalan tentang pengirim (Allah) dan bagaimana hubungan-Nya dengan penerima pertama (Muhammad) di satu sisi, dan dengan manusia sebagai obyek kegelisahan Muhammad di sisi yang lain. Teks pertama yang turun menggambarkan bahwa Tuhan Muhammad adalah *Zat* yang menciptakan manusia dan Dia paling mulia (*akrām*), yang menciptakan manusia dari segumpal daging (‘*alaq*), dan mengajarkan manusia dengan pena (*qalam*).

Pengajaran dengan pena seperti yang dijelaskan dalam teks pertama sebenarnya telah melampaui realitas masyarakat Arab, karena realitas yang ada waktu itu adalah pengajaran dengan lisan (*ta’līm Syafahī*) yang hampir tidak mengenal “pena” sebagai alat

³⁴² Dalam tinjauan linguistik “*ma aqra*” ada dua kemungkinan dalam kata “*mā*”, pertama, berbentuk *istifham*, (pertanyaan), sehingga kata tersebut dipahami “apa yang akan aku baca”, kedua, berbentuk *nafi*. “saya tidak bisa membaca”. Lihat Ahmad bin Hajar, *Sejarah Baca tulis Nabi*, hlm. 64.

³⁴³ Abū Zaid, *Mathūm al-Naṣṣ*, hlm. 66.

perngajara.³⁴⁴ Akan tetapi Tuhan Muhammad mengajari manusia dengan pena,³⁴⁵ mengajari manusia tentang apa yang tidak diketahui. Inilah pemahaman terhadap ayat-ayat pertama yang mengacu pada hubungan pengenalan pengirim teks dengan penerima pertama teks.

Jika kita pahami teks pertama ini dari segi struktur dan susunannya, maka teks telah melampaui level semantis hingga menembus cakrawala yang lebih jauh. Hal ini tampak jelas dalam teks, yaitu ditunjukkan oleh adanya pergantian kata-kata yang terkait dengan dua wilayah makna yang berbeda. Ayat pertama misalnya, telah menyatukan dua wilayah yang berbeda tersebut. Ayat pertama menggunakan kata ”*rabb*” dan mensifatinya dengan ”yang menciptakan”(*allaẓī khalaq*). Dalam tinjauan bahasa, kata pertama terkait dengan wilayah sifat-sifat kemanusiaan, seperti tampak dalam ucapan orang Arab ”sungguh, lebih baik aku dididik oleh seseorang dari suku Qurais dari pada harta yang menjadi kebanggaan” (*la in yarubbunī rajulun min Quraisy khairun ilayya min ḥamri al-Ni’amī*),

³⁴⁴ Orang-orang Arab Jahiliyyah memang sudah mengenal pena (*qalam*) akan tetapi hanya beberapa orang saja yaitu mereka yang mempunyai keahlian membaca dan menulis, adapun kebanyakan mereka adalah masyarakat buta huruf. Dan terdapat beberapa syair Jahili yang menceritakan sesuatu yang ditulis dengan pena. Lihat ‘Audah Khafīl, *al-Taṭawwur al-Dalālī*, hlm. 459-462.

³⁴⁵ Dalam al-Qur’an kata pena ”*qalam*” hanya disebutkan empat kali, yang dua berbentuk mufrad ”*qalam*” lihat QS. Al-Qalam [68]: 1; QS. Al-‘Alaq [96]: 4. dan dua lainnya berbentuk jamak ”*aqlām*” lihat QS. Luqmān [31]: 27 ; QS. Ali ‘Imrān [3]: 44. Baca Muhammad Fuad ‘Abd al-Bāqī, *Al-Mu’jam al-Mufahras li Alfāḍ al-Qur’an* (Bairut: Dār al-Fikr. 1981), hlm. 620.

atau dalam ucapan ‘Abd al-Muṭālib pada Abrahah ketika Abrahah merasa heran dengan sikapnya yang justru mencari untanya bukan melindungi Ka’bah ,”aku adalah pemilik unta dan Ka’bah itu memiliki Tuhan yang akan melindunginya”. (*anā rabb al-Ibil wa li al-bait Rabbun yahmīhi*), tapi, kalimat penghubung (*jumlah al-Ṣillah*) yaitu *khlaqa* telah membawa penerima “wahyu” pada wilayah makna lain. Dalam ayat ketiga: *iqra’ wa rabbuka al-Akram*, teks kembali lagi ke wilayah makna yang pertama. Dengan kata lain, kata *rabb* dan *karīm* adalah kosakata yang terkait dalam satu wilayah makna, yaitu wilayah sifat-sifat kemanusiaan. Tetapi, memberi sifat Tuhan sebagai ”yang mencipta” kemudian ditegaskan dengan adanya pengulangan kata kerja *khalaqa*, “*khalaqa al-Insāna min ‘alaq*”, adalah memindahkan kosakata sebelumnya dari wilayah maknanya yang sudah umum di wilayah kemanusiaan menuju wilayah makna baru bagi Muhammad dan kebudayaan. Pemindahan antara dua wilayah ini semakin jelas dengan adanya kata kerja yang diulang-ulang, yaitu kata *khalaqa*. Karena dalam ayat pertama, kata kerja tersebut dapat dikaitkan dengan wilayah ”perbuatan kemanusiaan”, dalam arti *khalaqa* yang bermakna mengukur dan merencanakan sesuatu sebelum diwujudkan dan dilaksanakan.³⁴⁶

³⁴⁶ Kata *khlaqa* berarti mengukur dan merencanakan sebelum diwujudkan dan dilaksanakan, seperti dalam syair Arab ”*wa la anta tafirī mā khalaqta wa ba’du al-Qum yakhlūqu summa lā yafirī*.” (sungguh, engkau megada-ada atas sesuatu yang engkau ciptakan..dan sebagian kaum merancang (*yakhlūqu*) namun tidak mengada-ada. Lihat Abū Zaid, *Mathūm al-Naṣṣ*, hlm. 68.

Kemudian, ayat kedua dengan strukturnya *khalaqa al-insān min ‘alaq* mengalihkan kata kerja dari wilayah “kemanusiaan” menuju ke wilayah makna yang baru. Dan jika ayat ke tiga dan ke empat mengungkapkan kata-kata yang berhubungan dengan wilayah kemanusiaan, maka ayat terakhir memindahkan kata kerja *‘allama* dari wilayah kemanusiaan ke wilayah yang baru. Hal itu terjadi, pertama-tama melalui pengulangan dan kedua melalui proses menjadikan manusia sebagai obyek pertama. Kata *mā* dengan kalimat selanjutnya yang negatif mengandung makna menyeluruh, sebagai obyek ke dua. Pengulangan ini adalah suatu proses yang sangat signifikan, yaitu yang memindahkan dari makna teks dari satu wilayah ke wilayah yang lain. Adapun pemindahan tersebut dapat di gambarkan sebagai berikut:

*“Bacalah atas nama Tuhanmu yang menciptakan
Menciptakan manusia dari
segumpal darah*

*Bacalah, dan Tuhanmulah Yang Maha Pemurah
Yang mengajarkan dengan pena
Mengajarkan manusia apa yang tidak ia ketahui”*

Pada level yang lain, dalam hubungannya dengan waktu yang terkandung dalam kata kerja. Teks menjadikan kata kerja bentuk perintah (*iqrā’*) sebagai pemisah antara dua level teks. Level *pertama*, level *hudūr* dan *khītāb* di satu sisi, dan level ini diungkapkan dengan memakai kata kerja sedang atau akan dilakukan (*muḍāri’*) pada sisi yang lain. Menggunakan kata ganti orang ke dua dalam kata *robbika*

di ayat pertama dan ketiga. Level kedua adalah level *gāib*, yang diungkapkan dengan kata kerja lampau (*māḍī*) berupa *khalaqa* dan ‘*allama*’ di satu sisi, dan dengan kata ganti orang ketiga dalam level gramatikal pada sisi yang lain. Pengulangan kata kerja *iqra’* memunculkan adanya pemisahan antara sifat “penciptaan” dengan sifat “pengajaran”. Pemisahan ini dipertegas oleh *fāṣilah-fāṣilah* yang ada, yaitu huruf *qāf* pada ayat pertama, dan huruf *mīm* pada ayat-ayat berikutnya yaitu ayat ketiga, keempat dan kelima.

Penjelasan di atas semakin meyakinkan bahwa meskipun teks terbentuk melalui proses interaksinya dengan realitas yang tergambar pada pribadi Nabi Muhammad, namun teks dengan struktur susunan dan mekanisme bahasanya telah melampaui situasi-situasi khusus. Meskipun teks terbentuk melalui realitas dan kebudayaan namun teks-teks tersebut dapat merekonstruksi realitas melalui mekanismenya. Disinilah teks al-Qur’an tampak sebagai teks yang istimewa dalam kebudayaan karena teks tidak hanya merekam realitas saja namun juga melakukan rekonstruksi terhadap realitas. Dan dialektika teks dengan realitas bukan dialektika yang sederhana, realitas berubah dalam konsep bahasa menjadi kata-kata yang masuk ke dalam elemen-elemen struktural atas dasar hukum-hukum tertentu, yaitu berupa kaidah-kaidah bahasa. Dari sini, bahasa memiliki kemandirian relatif, terlepas dari kebudayaan yang diungkapkannya dan dari realitas yang menyeleksi keduanya. Dari

kemandiriannya ini bahasa memiliki potensi untuk merekonstruksi realitas. Dari sinilah dapat dilihat bahwa bagaimana teks berbicara kepada Nabi Muhammad dan merespon kegelisahan-kegelisahannya – yang berarti juga merespon kegelisahan realitas – tidak bersikap pasif, akan tetapi teks sangat aktif dan berusaha merumuskan realitas baru, merumuskan ideologi yang telah lama dicari-cari dalam agama Ibrahim.

b. Menghadapi Realitas dan Menyampaikan Pesan

Setelah wahyu pertama turun dengan berbagai fenomena yang ada, baik fenomena yang terdapat dalam teks itu sendiri maupun pada pribadi Nabi, maka peristiwa yang dihadapi Nabi disaat menerima wahyu kedua yaitu ayat yang memerintahkannya untuk menghadapi realitas masyarakat demi menyampaikan pesan (*Risālah*) kepada mereka. al-Zamakhshari menjelaskan berdasarkan riwayat al-Zuhri dan menurut Abu Zaid riwayat ini dianggap paling sesuai karena dianggap lebih dekat dengan konteks kesesuaian antara teks dengan kondisi penerima pertama (Nabi).

“Ayat pertama kali diturunkan adalah surat *iqra’ bismirabbika...* hingga *mā lam ya’lam* . kemudian, Rasulullah sedih, beliau mendaki sampai mencapai puncak gunung. Kemudian Jibril datang kepadanya, dan berkata: ‘Sesungguhnya, engkau adalah Nabi Allah.’ Lalu Rasulullah pulang ke Khadijah, dan berkata :’mereka menyelimutiku dan mengompresku, lalu turunlah ayat, *Hai, orang yang berselimut,(yā ayyuhal-Mudaṣṣir)*”³⁴⁷

³⁴⁷ Abū Zaid, *Mathūm al-Naṣṣ*, hlm. 70.

Nabi Muhammad mengalami kebingungan setelah terjadi komunikasi yang pertama. Dia tidak mengerti apa yang menimpa dirinya. Ia ingin mendapatkan kepastian dan ingin segera memperoleh sesuatu yang menenangkan dirinya menurut ukuran akal sehat. Ia masih ragu dengan apa yang dialaminya pertama kali dalam menerima wahyu dari Tuhannya yang telah lama ingin diketahuinya. Riwayat di atas menggambarkan bahwa ia tertekan, gemetar dan rasa kedinginan yang menyebar keseluruh tubuhnya seperti terkena demam. Dan ia pun segera pulang menuju Khadijah yang selalu berusaha menentramkan perasaannya dan menghilangkan rasa takut dan khawatirnya. Pengalaman ini bukanlah yang pertama kalinya, karena ia dahulu juga menghadap ke Khadijah setelah mengalami pengalaman pertama menerima wahyu, hatinya berdebar, kemudian ia berusaha menenangkannya sebelum membawanya ke Waraqah bin Naufal, seorang pemeluk agama Ḥānif yang beragama kristen. Bahkan Khadijah meyakinkan bahwa yang datang pada suaminya itu adalah malaikat bukan setan.

“Pada waktu Nabi Saw memberitahu kepada Khadijah tentang pengalaman menerima wahyu, yang pertama kali dikejutkannya dan ingin diketahuinya, Khadijah berkata: “Dekaplah aku,” setelah beliau melakukannya maka legalah ia. Kemudian Khadijah berkata;’ ia sebenarnya Malaikat bukan Syetan,”³⁴⁸

Pengalaman pertama benar-benar membingungkannya, apa yang diinginkan malaikat darinya ?, dan apa yang dikehendaki Tuhan

³⁴⁸ ‘Abd al-Raḥmān Muhammad Ibnu Khaldūn, *Muqaddimah*, taḥqīq Darwīs al-Juwaīdī (Bairut: Maktabah al-‘Aṣriyyah, 2003), hlm. 90.

darinya ?, apa hakikat wahyu itu ?, peristiwa-peristiwa yang membingungkan Muhammad telah mendorongnya mendaki ke puncak gunung. Hal ini menunjukkan kepada kita bahwa Nabi Muhammad tidaklah mengada-ada atau berbohong dengan penerimaan wahyu yang dialaminya, karena wahyu baginya dan bagi masyarakat, seperti yang telah dibahas di bagian awal, adalah kenyataan yang tidak dapat diragukan. Kenyataan ini pastilah memberikan penggambaran atas efektifitas teks dalam realitas dan sekaligus pada kebudayaan. Dan upaya yang dilakukan oleh Nabi Muhammad serta segala yang dicurahkan kepada Khadijah dipahami sebagai upaya menegaskan dan meyakinkan kebenaran seruan yang mendesaknya yaitu malaikat dan wahyu itu sendiri.

Ditengah-tengah perasaan takut, badan gemetar, dan harus menggunakan selimut, wahyu menyingkapkan kepadanya tentang hakikat peran yang dibebankan kepadanya, dan menjelaskan betapa berat tugas yang harus dilaksanakannya. Permasalahannya bukan pada kata-kata yang disampaikan kepadanya kemudian harus diulang-ulang, lalu kembali ke tempat tidurnya. Permasalahannya adalah tugas yang diembannya yang menuntut pelaksanaan dan persiapan, yaitu tugas memberi peringatan kepada masyarakat dan umat manusia yang telah mengalami kerusakan secara menyeluruh, dan menuntut perubahan untuk menciptakan idealisme masa depan.

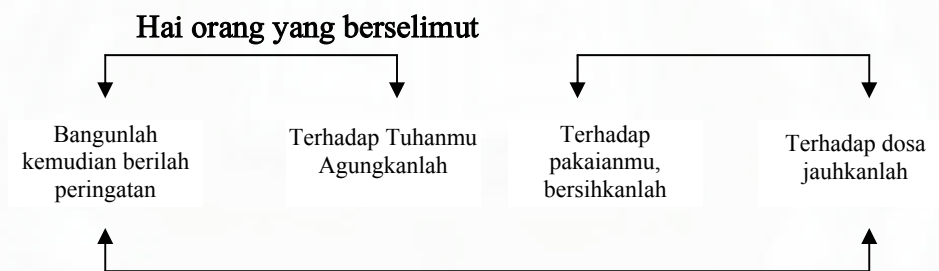
Dalam surat al-Mudaṣṣir – ayat yang memerintahkan Nabi untuk menyampaikan pesan kepada manusia – terdapat pembuangan dua obyek (*mafʿūl*). Hal ini di samping bertujuan untuk mempertahankan fāṣilah huruf rā’ sehingga nada ayat menimbulkan resonansi yang seirama, juga bermaksud untuk menyesuaikan teks dengan keadaan penerima pertama bahwa ia telah mengetahui siapa yang harus diberi peringatan dan memahami sebab-sebab mengapa harus diberi peringatan.³⁴⁹

Kata kerja muncul berkali-kali dalam teks tersebut dengan dirangkai huruf fa’: *fa anẓir*, *fa kabbir*, *fa tahhir*. Hal ini menunjukkan bahwa teks sebelumnya tidak memerintahkan Nabi Muhammad kecuali hanya membaca, kemudian sekarang memerintahkannya dengan segala tugas yang harus dilaksanakan, yaitu perintah memberi peringatan dan mengagungkan Tuhan. Kemudian perintah membersihkan pakaian dan menjauhi dosa. Perintah memberi peringatan pada intinya mengagungkan Tuhan dengan membuang jauh-jauh segala hal yang dipertuhankan oleh masyarakat Arab. Kemudian diperintahkan menyucikan pakaian – kebersihan formal – dihadapkan dengan perintah menjauhi perbuatan dosa – kebersihan rohani. Sesuatu yang perlu diperhatikan adalah hal tersebut diungkapkan dengan kata “*fahjur* / maka jauhilah”, dalam konteks waktu itu, maksudnya menjauhi segala apa yang dilakukan oleh

³⁴⁹ Abū Zaid, *Mathūm al-Naṣṣ*, hlm. 71.

kaumnya, seperti adat istiadat dan berbagai bentuk peribadatan. Perintah menjauhi di sini mencerminkan titik awal pemisahan antara yang baru dan yang lama, dan ini sesuai dengan perintah memberi peringatan.

Perintah dalam teks di atas menunjukkan ada dua titik fokus yang saling bertemu, fokus pertama, perintah memberi peringatan dan mengagungkan Tuhan, kemudian fokus kedua membersihkan pakaian dan menjauhi dosa. Pertemuan kedua fokus itu sebagai berikut:



Perintah berkali-kali tersebut dimulai dengan bangun dan kemudian beralih ke permintaan untuk menjauhi perbuatan dosa bagi orang yang berselimut – orang yang mencari kehangatan dan perlindungan dari berbagai perasaan takut yang dialaminya – tampak sebagai beban berat yang di taruh di pundaknya sekaligus. Oleh sebab itu, perintah kemudian berubah menjadi larangan supaya tidak meminta balasan yang banyak “*dan janganlah kamu memberi dengan tujuan supaya memperoleh yang lebih banyak*”. Hal ini menunjukkan

larangan bersikap lemah, hina dan menilai terlalu banyak terhadap perintah dan merasa berat dengan perintah. Larangan ini seiring dengan perintah untuk bersabar,”*dan demi Tuhanmu maka bersabarlah*”, dan kesabaran tidak akan tampak kecuali dalam situasi yang berat. Dan kesabaran disini adalah sabar dalam menjalankan perintah-perintah Tuhan yang sudah lama dirindukan Nabi Muhammad untuk mengenal-Nya. Kita perhatikan bahwa teks senantiasa mengaitkan kata *rabb* dengan kata ganti orang kedua – kata ganti yang menunjuk pada Nabi Muhammad – sebagai tanda kedekatan, penggugah semangat dan tanggapan akan kerinduan.

Teks dalam proses komunikasi kedua selalu sesuai dengan kondisi penerima awal teks, dan mengungkapkan kerinduan-kerinduannya serta menanggapi pertanyaan-pertanyaannya. Maka, perintah memberi peringatan adalah upaya penghapusan kebingungan tentang apa yang diharapkan darinya. Kemudian perintah-perintah untuk mengagungkan, menyucikan pakaian, dan menjauhi perbuatan dosa adalah sebagai persiapan baginya untuk melaksanakan tugas-tugas yang diperintahkan oleh teks sehingga ia menjadi siap menjalankannya.

3. *Makkī* dan *Madanī*

Fase ketiga dari gerak perkembangan yang membuktikan adanya kesesuaian teks dengan realitas adalah terbentuknya teks. Hal itu seiring

dengan dimulainya dakwah dan disampaikannya *risālah* melalui proses dialektis, interaktif dan dialogis di satu sisi dan pada sisi yang lain dengan mekanismenya yang unik teks dapat merekonstruksi realitas baru melalui kata-kata yang terdapat dalam realitas tersebut. Dan dialektika teks dan realitas semakin tampak jelas dalam bentuknya yang umum melalui kajian “*makki* dan *madani*” ini. Maka, kajian ini akan menjelaskan kepada kita bagaimana proses dialektika teks dengan realitas pada waktu proses pembentukan teks dan pembentukan realitas oleh teks.

Makki-madani adalah dua fase penting yang ikut berperan dalam proses pembentukan teks, bahkan juga menentukan teks dalam segi isi kandungan dan strukturnya. Jika dipahami dari pengertian yang sederhana *makki-madani* adalah ilmu yang membicarakan ciri-ciri ungkapan dan kebahasaan yang membedakan wacana al-Qur'an pada dua fase dakwah Islam.³⁵⁰ Dan menurut Abū Zaid, adanya perbedaan antara ayat-ayat *makki* dan *madani* ini membuktikan bahwa teks merupakan hasil dari interaksinya dengan realitas yang dinamis-historis (*al-Hayyu al-Tārikhi*).³⁵¹

³⁵⁰ Abū Zaid, *al-Naṣṣ wa al-Sulṭah*, hlm. 103.

³⁵¹ Abū Zaid, *Mathūm al-Naṣṣ*, hlm. 75.

a. Kriteria Pembeda

Dalam menentukan kriteria *makki* dan *madani* paling tidak ada tiga pendapat para ulama'. *Pertama*, kategori tempat, maka makkiyah didefinisikan sebagai ayat-ayat yang diturunkan di Makkah walaupun setelah peristiwa hijrah dan madaniyah ayat-ayat yang diturunkan di Madinah.³⁵² *Kedua*, kategori obyek sasaran (*ahli al-Khitāb*) maka makkiyah diartikan ayat-ayat yang *khitāb*-nya adalah penduduk Makkah dan Madaniyah diartikan ayat-ayat yang *khitāb*-nya adalah penduduk Madinah. Dan *ketiga* kategori waktu – ini kategori yang paling masyhurr – jadi makkiyah di maknai sebagai ayat-ayat yang diturunkan pra-peristiwa hijrahnya Nabi ke Madinah dan madaniyah adalah ayat-ayat yang diturunkan paska peristiwa hijrahnya Nabi ke Madinah.³⁵³

Dalam hubungannya dengan kategori tempat, Abū Zaid berpandangan bahwa kebanyakan ulama' hanya mendasarkan kriteria

³⁵² Al-Suyūṭī mencatat, kategori berdasar tempat ada sebagian ulama' yang membuat klasifikasi khusus mengenai ayat-ayat yang diturunkan di antara Makkah dan Madinah dalam perjalanan-perjalanan Rasulullah, ayat apa saja yang diturunkan setelah hijrah, ketika melakukan penaklukan, atau haji. Juga ada sebagian ulama' yang memberi perhatian pada apa saja yang diturunkan di luar Makkah dan Madinah, ayat apa saja yang diturunkan di atas gunung, di antara langit dan bumi, ayat apa saja yang diturunkan di dalam go'a, di bawah tanah. Mereka juga membuat kriteria pembeda antara ayat yang diturunkan pada saat dalam perjalanan (*safārī*) dan tidak dalam perjalanan (*hadarī*), ayat yang diturunkan pada malam dan siang hari, dan ayat yang diturunkan di langit dan bumi. Bahkan ada yang mengklasifikasikan ayat-ayat yang diturunkan di *juḥfah*, di *bait al-Muqaddas*, di *tāif*, dan masih banyak lagi klasifikasi lainnya. Lihat al-Suyūṭī, *al-Itqān*, juz. I, hlm. 8-9.

³⁵³ Muhammad 'Adb al-Azīm al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'an* (Bairut: Dār al-Kutub al-'ilmiah, 2004), hlm. 111-112.

tempat ini sebagai dasar untuk mengklasifikasikan teks tanpa memperhatikan pengaruhnya terhadap teks, baik dari segi isi maupun strukturnya.³⁵⁴ Seharusnya kriteria klasifikasi didasarkan pada realitas di satu sisi dan didasarkan pada teks di sisi yang lain.³⁵⁵ Abū Zaid meyakini bahwa gerak teks tidak dapat dilepaskan dari gerak realitas, maka klasifikasi harus didasarkan pada realitas dan teks untuk meninjau isi kandungan dan strukturnya. Dari sini dapat diketahui betapa Abu Zaid tetap berpedoman pada prinsip awalnya, yaitu bahwa realitas memiliki peran utama dalam proses pembentukan teks, hal ini seperti yang dikatakan dalam *mathūm al-Naṣṣ* :

“Gerak teks dalam realitas berperan dalam proses pembentukan teks, yaitu pada dua sisinya, isi kandungan dan strukturnya. Jika kita melihat gerak realitas maka kita harus memahami bahwa peristiwa *hijrah* dari *Makkah* ke *Madīnah* bukan hanya sekedar pindah tempat, jika periode dakwah di *Makkah* hanya melampaui batas-batas memberi peringatan (*inẓār*) belum sampai batas penyampaian pesan (*risālah*) kecuali hanya sedikit, maka perpindahan ke *Madīnah* telah merubah wahyu menjadi *risālah*.”³⁵⁶

Pernyataan di atas menjelaskan bahwa peristiwa hijrah adalah menggambarkan pergerakan realitas yang juga menentukan karakter teks. Awalnya hanya sekedar memberi peringatan “*inẓār*” yaitu pada kebanyakan di periode makkah berubah menjadi penyampaian pesan “*risālah*” yang hampir tampak pada keseluruhan periode madīnah. Adapun yang membedakan antara *inẓār* dan *risālah* adalah bahwa *inẓār*

³⁵⁴ Abū Zaid, *Mathūm al-Naṣṣ*, hlm. 76.

³⁵⁵ Abū Zaid, *Mathūm al-Naṣṣ*, hlm. 77.

³⁵⁶ Abū Zaid, *Mathūm al-Naṣṣ*, hlm. 77.

berkaitan dengan perubahan konsep-konsep pemahaman terdahulu di level pemikiran dan seruan menuju pemahaman yang baru. Dengan ketetapan ini menunjukkan bahwa “*inẓār*” menggerakkan kesadaran akan kerusakan pada realitas dan menuntut adanya perubahan. Sementara *risālah* bertujuan membangun ideologi masyarakat baru, dan perubahan ini tidak akan dicapai secara mendadak. Berhubungan dengan tahapan dua fase yang terpisah, maka sesungguhnya *makki-madani* mengindikasikan adanya penyesuaian teks dalam berkomunikasi dengan obyek yang berbeda, seperti bagaimana berdialog dengan orang-orang beriman, dengan orang-orang musyrik dan orang-orang ahli kitab.³⁵⁷ Periode ke dua ini benar-benar terjadi ketika Nabi – setelah hijrah pertama yang dilakukan oleh sebagian orang muslim ke Habasyah – berunding dengan para utusan yang datang ke Makkah pada musim haji kemudian penduduk Yaṣrib membaiat beliau, bahwa mereka akan membelanya seperti mereka membela istri dan anak-anak mereka setelah menerima Islam. Dan peristiwa ini merupakan tanda sebagai perubahan baru dalam sejarah dakwah, dan dari sinilah tampak adanya perubahan dalam gerak teks.

Bagi Abū Zaid kriteria klasifikasi yang didasarkan pada realitas harus didasarkan pada asas pembeda antara kedua periode ini. Penamaan *makki-madani* tidak harus menunjukkan pada suatu tempat,

³⁵⁷ Subhi As-Shalih, *Membahas Ilmu-Ilmu al-Qur'an*, terj Tim Pustaka Firdaus (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001), hlm. 207.

akan tetapi harus menunjuk pada sejarah kedua periode tersebut. Berdasarkan hal tersebut, kriteria *makkī-madani* yang paling tepat dalam pandangan Abū Zaid adalah pendapat yang mendasarkan klasifikasi dengan kategori waktu, yaitu pendapat yang menyatakan bahwa *makki* adalah ayat atau surat yang diturunkan sebelum hijrah, dan *madani* adalah yang diturunkan setelah hijrah, baik turunnya di Makkah maupun di Madīnah, pada tahun penaklukan makkah atau haji wada' atau dalam perjalanan.³⁵⁸

Pendapat Abū Zaid tersebut diperkuat oleh adanya kriteria pembeda dalam perspektif gaya bahasa (*uslūb*) dan penggunaan huruf akhir yang sama (*faṣīlah*) yang terdapat dalam teks. Dalam penelitiannya Abū Zaid menyimpulkan bahwa kriteria gaya bahasa dan pemakaian *faṣīlah* ini masih berhubungan dengan perubahan fase yang terjadi berkaitan dengan gerak realitas, yaitu fase *inẓār* ke fase *risālah* yang menentukan karakter teks dalam dua periode yang berbeda.

b. Kriteria Gaya Bahasa

Setelah kriteria waktu menjadi dasar klasifikasi yang paling tepat dalam mendefinisikan *makkī* dan *madani*, maka kriteria gaya bahasa (*mi'yār al-Uslūb*) harus menjadi landasan klasifikasi, karena kriteria ini dapat menunjukkan ciri-ciri teks itu sendiri. Abu Zaid

³⁵⁸ Abū Zaid, *Mathūm al-Naṣṣ*, hlm. 77.

menyebutkan salah satu karakteristik yang disebutkan oleh Ibnu

Khaldūn dalam Muqaddimahya:

“Oleh sebab itu, tahapan al-Qur’an beserta surat dan ayatnya ketika di *Makkah* lebih pendek daripada yang diturunkan ketika di *Madīnah*. Lihatlah riwayat mengenai turunya surat *Barā’ah* (taubah) ketika perang tabuk. Surat ini diturunkan seluruhnya maupun kebanyakannya kepada Nabi pada saat beliau berada di atas unta. Padahal, ketika di Makkah, yang diturunkan kepadanya hanya sebagian surat dari surat-surat pendek pada satu waktu dan sebagian lainnya di waktu yang lain. Begitu juga ayat terakhir yang diturunkan di madīnah adalah ayat tentang hutang-piutang (*ayat al-dain*), termasuk ayat yang panjang jika dibandingkan dengan ayat-ayat yang turun di Makkah, semisal ayat-ayat pada surat *al-Rahmān*, *al-Zāriyā*, *al-Mudassir*, *al-Duhā*, *al-Falaq*, dan sejenisnya. Jadikanlah perbedaan ini sebagai kriteria yang membedakan antara surat atau ayat yang *makkī* dan *madani*.”³⁵⁹

Sebenarnya kriteria ini – kriteria panjang pendek – dapat dibuat melalui dua prinsip, dan penafsirannya juga berdasarkan dua prinsip tersebut. Prinsip pertama, yaitu perubahan dakwah dari fase *inẓār* ke fase *risālah*. Fase *inẓār* berpedoman pada efektifitas persuasif (*ta’sīr*) yang berarti berpedoman pada efektifitas gaya bahasa yang memesona dan mengesankan. Dan gaya bahasa semacam ini secara umum banyak terdapat pada surat-surat pendek, dan seluruhnya adalah surat-surat *makkiah*. Sedangkan fase *risālah*, dari sisi lain berbicara pada penerima dan membawa muatan yang lebih luas daripada hanya sekedar persuasif, oleh sebab itulah, diperlukan bahasa yang berbeda pada level struktur teks. Dalam fase *risālah*, aspek transformasi informasi-informasi lebih dominan daripada aspek persuasi, meskipun aspek persuasi tidak disia-siakan seluruhnya. Sedangkan dalam fase *inẓār*,

³⁵⁹ Ibnu Khaldūn, *Muqaddimah*, hlm. 96.

persuasi menjadi prioritas, sementara aspek transformasi informasi tidak begitu banyak.

Kriteria kedua yang berhubungan dengan gaya bahasa, yang membedakan antara *makkī* dan *madanī* adalah kriteria yang berkaitan dengan pemakaian huruf akhir yang sama (*faṣīlah*), walaupun kriteria ini dapat dianggap sebagai bagian dari sifat bahasa persuasif – bahasa peringatan – namun, kriteria ini bisa juga ditafsirkan dalam segi kemiripan mekanisme teks dengan mekanisme teks-teks lain dalam kebudayaan.

Dari sini dapat disimpulkan bahwa sebenarnya kriteria yang dijadikan dasar Abū Zaid dalam menentukan klasifikasi *makkī-madanī*, khususnya dalam menentukan kriteria pembeda dan gaya bahasa teks adalah berdasarkan hubungan teks dengan realitas dan kebudayaan secara umum, dan mengaitkan teks dengan teks-teks lain secara khusus. Kemudian diperkuat dengan kriteria kaitan antara teks dengan realitas atau yang disebut dengan *asbāb al-Nuzūl*. Dalam prakteknya, prinsip dasar ini hanya tepat dan sesuai untuk diaplikasikan pada definisi *makkī-madanī* yang mendasarkan kategori waktu seperti yang disebutkan di atas. Sebab dalam kategori ini terdapat pemisahan yang jelas antara dua fase yaitu fase *inẓār* pada kebanyakan periode makkah dan fase *risālah* yang hampir terdapat pada seluruh ayat atau surat periode madīnah. Sementara dalam kedua kategori lainnya tidak memisahkan dua fase tersebut, sehingga teks

benar-benar terpisah dari realitas. Menurut Abu Zaid, yang demikian itu terjadi karena para ulama' bersikeras mempertahankan sakralitas (*li al-Ḥuffād 'alā taqdīs*) dan mereka anggap bertentangan dengan pihak yang menyatakan teks muncul dari realitas dan berinteraksi dengannya.³⁶⁰ Oleh karena itu Abū Zaid banyak melontarkan kritik terhadap metode para ulama' yang menggunakan cara sinkretisme (*talfīq*) antar riwayat dalam menetapkan *makḥi-madānī*.³⁶¹ Karena metode tersebut pada akhirnya memunculkan pendapat adanya ayat atau surat yang turun berulang-ulang.³⁶²

4. *Asbāb al-Nuzūl*

Teori *asbāb al-Nuzūl* dalam kajian teks termasuk bagian sentral yang menunjukkan adanya dialektika antara teks dengan realitas. *Asbāb al-Nuzūl* memberikan kesadaran kepada kita bahwa teks dalam proses pembentukannya merupakan respon atas realitas, baik dengan cara menolak atau menguatkan realitas tersebut. Sehingga banyak fakta-fakta empiris yang berkaitan dengan teks yang menegaskan bahwa teks diturunkan secara berangsur-angsur selama lebih dari dua puluh tahun. Dengan ungkapan lain, bahwa realitas menjadi sebab khusus yang

³⁶⁰ Abū Zaid, *Mathūm al-Naṣṣ*, hlm. 81.

³⁶¹ Abū Zaid, *Mathūm al-Naṣṣ*, hlm. 81-86.

³⁶² Abū Zaid, *Mathūm al-Naṣṣ*, hlm. 86-89.

mengharuskan turunnya ayat-ayat atau surat dalam al-Qur'an, walaupun sangat sedikit ayat yang diturunkan didahului oleh sebab tersebut. Dari keseluruhan ayat dalam al-Qur'an hanya kurang dari 10% saja yang memiliki *asbāb al-Nuzūl*.³⁶³ Hal ini seperti argumen yang dikatakan oleh Abd al-Qādir Muhammad Ṣālih, "bahwa keharusan bagi seorang mufassir memahami *asbāb al-Nuzūl* bukan menunjukkan bahwa setiap ayat dalam al-Qur'an al-Karim memiliki sebab-sebab khusus turunya al-Qur'an, dan tidak setiap ayat memiliki peristiwa yang ayat itu diturunkan sebagai respon atau sebab atas peristiwa itu, atau sebagai jawaban terhadap suatu permasalahan."³⁶⁴ Walaupun juga ada sahabat yang mengatakan bahwa "tiap-tiap ayat yang turun pasti diketahui oleh salah seorang dari mereka: mengenai apa ayat itu turun, mengenai siapa ayat itu turun dan dimana ayat itu turun,".³⁶⁵ Para ulam' memandang bahwa suatu ayat akan dapat diketahui dan dipahami maksudnya ditentukan oleh sebab atau menāsabah tertentu. Maksudnya para ulama' menyadari bahwa kapasitas penafsir dalam memahami makna teks harus didahului oleh pemahaman tentang realitas-realitas yang memproduksi teks tersebut. Subhi As-

³⁶³ Imam Aziz (ed.), *Tafsir Maudu'i al-Muntaha*, cet I (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2004), jilid I, hlm. 9.

³⁶⁴ Abd al-Qādir Muhammad Shalih, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn fī 'Asr al-Ḥadīs*, cet 1 (Bairut: Dār al-Ma'ārif, 2003), hlm. 36.

³⁶⁵ Diriwayatkan dari Ali bin Abi Thalib, Ibnu Mas'ud dan para sahabat Nabi lainnya. Lihat Subhi As-Shalih, *Membahas Ilmu-Ilmu al-Qur'an*, hlm. 160.

Shalih menceritakan, al-Wāhidī³⁶⁶ menyatakan,” bahwa seseorang tidak mungkin mengetahui penafsiran sebuah ayat tanpa mendalami sejarah dan penjelasan mengenai turunnya ayat tersebut.³⁶⁷ Begitu juga Burton mengatakan “ kerap kali terjadi klaim bahwa tidak ada alat bantu paling hebat dalam memahami al-Qur’an daripada sebuah ilmu tentang kapan dan dalam keadaan apa ayat itu diturunkan.”(*Frequency of the claim that no assistance is greater in understanding the Qur’an than a knowledge of when and in what circumstances its verses were revealed*).³⁶⁸

a. Argumentasi Diturunkan al-Qur’an Secara Bertahap

Penurunan al-Qur’an secara bertahap ini berbeda sama sekali dengan kitab-kitab sebelumnya, karena kitab-kitab sebelumnya diturunkan langsung dari *lauh al-Mahfuz* secara lengkap dan tidak bertahap seperti halnya al-Qur’an. Dari sinilah kalangan kaum musyrik menanyakannya, sebab mereka mempunyai konsep mengenai kitab-kitab sebelumnya yang diturunkan kepada Nabi orang-orang Yahudi, bahwa kitab tersebut diturunkan secara lengkap dan dan terbukukan

³⁶⁶ Nama lengkapnya ‘Alī bin Muhammad bin Muhammad bin ‘Alī bin Maṣwiyyah Abu Hasan al-Wāhidī. Ia seorang mufassir dan sastrawan, wafat di Naisabūr tahun 468 H. Lihat al-Zarkasy, *al-Burhān*, Juz 1, hlm. 33.

³⁶⁷ Subhi As-Shalih, *Membahas Ilmu-Ilmu al-Qur’an*, hlm. 157.

³⁶⁸ Farid Essack, *The Qur’an A Short Introduction* (England: Oneworld Oxford, 2002), hlm. 125.

seperti yang diturunkan “*lauh*” kepada Musa.³⁶⁹ Oleh sebab itu sikap mereka menolak model penurunan al-Qur’an secara bertahap, dan penolakan tersebut merupakan sikap skeptis terhadap sumber munculnya teks.

“Dan, orang-orang kafir itu berkata: mengapa al-Qur’an tidak diturunkan kepadanya sekaligus. Demikian itu Kami lakukan untuk memantapkan hatimu.”³⁷⁰

Kemudian alasan pemantapan hati bagi penerima pertama menunjukkan bahwa ternyata teks juga mempertimbangkan kondisi penerima pertama. Sebab proses komunikasi wahyu sangat sulit baginya, minimal pada masa-masa awal proses tersebut. Selain itu budaya masyarakat Arab pada waktu itu adalah masih tradisi lisan (*safahi*) sehingga sangat tepat jika al-Qur’an yang demikian panjang diturunkan secara beransur-ansur.

Kebanyakan para ulama’ lebih memperhatikan bahwa pemantapan hati itu hanya terfokus pada diri Nabi sebagai seorang individu dan bukan sebagai gambaran realitas masyarakat secara umum. Maksudnya, penurunan wahyu secara bertahap hanya untuk mempertimbangkan kondisinya dan menguatkan hati dan jiwanya.³⁷¹

³⁶⁹ Abū Zaid, *Mathūm al-Naṣṣ*, hlm, 98.

³⁷⁰ QS. Al-Furqān [25]: 32.

³⁷¹ Manna’ al-Qaṭṭān, *Mabāḥis fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, hlm. 107- 109.

Sebab, jika wahyu muncul dalam setiap peristiwa, akan lebih memantapkan hati, dan lebih memberi perhatian terhadap Rasul. Dan keadaan ini mengharuskan malaikat sering turun kepadanya dan memperbaharui pertemuan dengannya dengan membawa pesan (*risālah*) yang datang dari Zat yang Maha Mulia. Dari sinilah muncul kebahagiaan yang tidak terungkap oleh kata-kata.³⁷²

Bagi Abū Zaid, posisi Nabi disini bukanlah mewakili pribadi seperti asumsi para ulama' pada umumnya, tetapi sebagai wakil dari gambaran realitas masyarakat secara umum. Jadi jika teks memperhatikan kondisi Nabi dalam penurunannya secara bertahap berarti teks juga mempertimbangkan situasi masyarakat umum waktu itu. Tegasnya, Nabi sejajar dengan masyarakat yang menjadi sasaran teks.³⁷³

Penurunan al-Qur'an secara bertahap ini juga bertujuan supaya Nabi dapat membacakannya kepada umat secara berlahan-lahan:

“Dan al-Qur'an telah Kami turunkan dengan beransur-ansur agar kamu membacakannya perlahan-lahan kepada manusia dan Kami menurunkannya bagian demi bagian.”³⁷⁴

Penurunan secara bertahap ini juga disadari oleh para ulama' bahwa di antara sebabnya adalah situasi masyarakat Arab waktu itu masih dalam tingkat tradisi lisan (*syafahī*) yang mengharuskan al-Qur'an untuk diturunkan secara bertahap. Muhammad Karim al-Kawwaz menerangkan, bahwa nalar berfikir masyarakat bergantung

³⁷² Al-Zarkasy, *al-Burhān*, juz 1, hlm. 163.

³⁷³ Abū Zaid, *Mathūm al-Naṣṣ*, hlm. 98.

³⁷⁴ QS. Al-Isra' [17]: 106.

pada hasil budaya masyarakat tersebut. Menurutnya, nalar masyarakat terbagi menjadi dua, yaitu nalar lisan (*'aql syafahī*) dan nalar tulisan (*'aql kitābī*). Di dalam masyarakat yang bernalar lisan ilmu pengetahuan diperoleh dengan cara mendengar (*al-sam'u*), sedangkan yang bernalar tulisan dengan cara meneliti (*al-Baṣar*).³⁷⁵ Berdasarkan model klasifikasi al-Kawwaz, tradisi masyarakat Arab waktu itu kebanyakan adalah masih pada level nalar lisan (*'aql syafahī*). Khalil Abdul Karim menginformasikan, bahwa tradisi lisan di masyarakat Arab ini berlangsung karena sangat sedikit sekali yang mampu baca-tulis. Pada umumnya mereka adalah orang yang tidak mampu baca-tulis, bahkan sampai mereka yang tergolong mulia sekalipun. Dari sinilah, sangat penting untuk menjaga nasab, merekamnya dalam memori hafalan dan disampaikan secara turun-menurun. Jadi masyarakat Arab saat itu adalah orang yang berbudaya lisan "*Saqāfah Syafawīyyah*" berbeda dengan masyarakat modern yang berkebudayaan tulis-menulis "*Saqāfah Mudawwanah*", meskipun itu tertulis dalam dedaunan, bebatuan, atau kedua-duanya.³⁷⁶

Karena keadaan masyarakat Arab kebanyakan adalah tidak bisa baca-tulis, tidak terkecuali pada Nabi Muhammad. Karena Rasulullah adalah seorang ummī, tidak bisa baca tulis, maka wahyu diturunkan

³⁷⁵ Muhammad Karīm al-Kawwāz, *Kalāmullāh al-Jānib al-Syafāhī Min al-Zāhirat al-Qur'ān*, cet I (Bairut: Dār al-Sāqī, 2002), hlm. 9.

³⁷⁶ Khalil Abdul Karim, *Hegemoni Qurasy*, hlm. 249.

secara bertahap kepadanya supaya mudah baginya untuk menghafal. Hal ini berbeda dengan para Nabi yang lainnya, sebab mereka dapat menulis dan membaca sehingga dimungkinkan bagi mereka untuk menghafalkan semuanya apabila diturunkan sekaligus.³⁷⁷

Adanya penurunan al-Qur'an secara bertahap dengan berbagai alasan seperti yang disebutkan, mengindikasikan bahwa Muhammad adalah pribadi yang tidak bisa dipisahkan dengan realitas, dan teks merespon realitas budaya yang sudah ada dengan sendirinya, terutama tradisi kelisanan "*al-Syafāhiyyah*".³⁷⁸ Dengan diturunkan al-Qur'an secara bertahap, Syah Wali Allah al-Dahlawī menduga bahwa ada beberapa bentuk koneksi eksistensial antara sejarah dan wahyu. Bentuk ideal agama (*dīn*) terhubung dengan bentuk ideal spesies (fitrah). Manifestasi-manifestasi aktual dari bentuk ideal tersebut turun dalam bentuk wahyu yang berturut-turut diwahyukan tergantung pada materi khusus dan situasi-situasi historis dari penerimanya. Setiap wahyu yang turun membentuk kembali elemen-elemen "yang dahulu menjadi sebuah *gestalt* baru yang mewujudkan agama ideal primordial, yang sudah disesuaikan dengan umat penerima". Hal ini mengimplikasikan bahwa dengan setiap konteks yang ada, agama telah mengadaptasikan "bentuknya, keimanan-keimanan, dan praktek-praktek spiritualnya dengan kebiasaan-

³⁷⁷ Al-Zarkasy, *al-Burhān*, Juz 1, hlm. 164.

³⁷⁸ Abū Zaid, *Mathūm al-Naṣṣ*, hlm. 99.

kebiasaan, kepercayaan-kepercayaan terdahulu, dan temperamen bangsa di mana agama itu diwahyukan”.³⁷⁹

Semua bentuk tahapan yang melampaui penerima pertama ini menunjukkan adanya hubungan dialektis antara teks dengan realitas.³⁸⁰ Walaupun kebanyakan ulama’ dalam memahami realitas masih terbatas hanya pada diri Rasul sebagai pribadi dan bukannya sebagai gambaran realitas masyarakat Arab secara umum. Berdasarkan data-data di atas, maka pemahaman bahwa Nabi dilepaskan dari realitas umum tidaklah dapat diterima, karena sifat *keummi-an* bukanlah berlaku hanya pada diri Nabi akan tetapi masyarakat Arab secara umum. Dan oleh sebab itulah penurunan al-Qur’an secara bertahap merupakan sebuah keniscayaan, supaya pesan-pesan al-Qur’an dapat diterima masyarakat secara efektif dengan kapasitas kebudayaan yang belum memungkinkan untuk diturunkan al-Qur’an secara sekaligus seperti yang terjadi pada kitab-kitab suci lainnya selain al-Qur’an.

b. Pemaknaan Teks : Antara Lafad Umum dan Sebab Khusus

Pemahaman terhadap *asbāb al-Nuzūl* tidak sekedar hanya mengamati proses pembentukan teks yang meliputi fakta-fakta

³⁷⁹ Farid Esack, *Samudera Al-Qur’an*, terj Nuril Hidayah (Yogyakarta: Diva Press, 2007), hlm. 222.

³⁸⁰ Abū Zaid, *Mathūm al-Naṣṣ*, hlm. 99.

sejarah dimana, kapan, bagaimana dan kepada siapa suatu ayat diturunkan. Pengetahuan ini bertujuan untuk memahami teks dan menghasilkan makna teks. Dengan mengetahui sebab-sebab yang melatarbelakangi turunnya teks maka akan dapat diketahui makna teks sebagai akibat (*musabab*) yang dihasilkan oleh sebab tersebut. Selain itu, kajian tentang sebab-sebab dan peristiwa-peristiwa yang melatarbelakangi turunnya teks juga akan memberikan pemahaman tentang hikmah dalam proses pemberlakuan syari'at (*hikmah al-Tasyrī'*), terutama berkenaan dengan ayat-ayat tentang hukum syar'i.

Pembahasan tentang *asbāb al-Nuzūl* ini tidak lepas dari kaitannya dengan pemaknaan teks, oleh sebab itu hubungan erat antara makna dan *asbāb al-Nuzūl* menunjukkan akan fungsi dan pentingnya *asbāb al-Nuzūl* dalam mekanisme pembentukan teks dan pemaknaan terhadap teks. Disiplin ini memiliki beberapa kegunaan, di antaranya: mengetahui hikmah adanya hukum yang diberlakukan, men-*taḥsīs* hukum bagi mereka yang berprinsip pada kaidah yang mengatakan bahwa yang menjadi pertimbangan adalah “sebab khusus”; kadangkala ada kata yang umum dan ada dalil yang berfungsi men-*taḥsīs*-nya. Apabila “sebab” diketahui, (dalam keadaan seperti ini) maka *taḥsīs* dibatasi pada selain formatnya. Karena yang termasuk dalam format adalah sebab bersifat pasti (*sabab qat'ī*) dan mengeluarkan melalui ijtihad tidak diperbolehkan seperti yang dikatakan oleh al-Qāḍī Abū Bakar dalam kitab *taqrīr* dengan alasan

bahwa pendapat tersebut adalah sudah menjadi *ijma'* dan tidak diperkenankan mengikuti orang yang berpendapat lain yaitu yang memperbolehkan yang demikian (mengeluarkan format sebab). Kegunaan lainnya adalah dapat memahami makna teks dan menghilangkan kesulitan-kesulitan.³⁸¹ Ibnu Taimiyah berkata: "pengetahuan mengenai *asbāb al-Nuzūl* dapat membantu memahami ayat karena pengetahuan tentang *sabab* dapat melahirkan pengetahuan mengenai *musabab*."³⁸²

Kegunaan-kegunaan tersebut dirumuskan oleh para ulama' yaitu para mufassir dan fuqahā' untuk menemukan *dalālah* dan makna teks. Oleh sebab itu, perhatian para ahli fiqih sebenarnya dicurahkan pada teks-teks hukum saja, maka metode yang mereka gunakan dalam menganalisis teks untuk meraih makna teks adalah metode yang penting yaitu metode yang dipakai dalam kaitannya dengan analisis bahasa terhadap teks secara umum. Metode ini memberitahukan kepada kita bahwa dalam rangka menemukan makna teks tidak harus melakukan pemisahan teks dari realitas yang diungkap oleh teks. Namun juga tidak tepat jika dikatakan bahwa usaha penemuan tersebut berhenti dan terfokus pada peristiwa-peristiwa itu saja, tanpa memahami karakteristik ujaran bahasa dalam teks serta

³⁸¹ Al-Suyūṭī, *al-Itqān*, Juz. II, hlm. 28. Bandingkan dengan Al-Zarkasy, *al-Burhān*, Juz .1, hlm. 40. Juga Al-Zarqānī, *Manāhil al-Irfān*, juz. 1, hlm. 65-68.

³⁸² Al-Suyūṭī, *al-Itqān*, juz. I, hlm. 28.

kemampuannya melampaui realitas-realitas parsial. Dalam konteks pengambilan hukum dalam teks, ilmu *asbāb al-Nuzūl* akan membantu para ahli fiqh untuk menemukan pemahaman tentang *'illat* (sebab) di balik hukum-hukum yang terdapat dalam teks. Dengan *'illat* tersebut, ia dapat melakukan generalisasi hukum dengan realitas-realitas lain yang serupa.

Realitas tidak terbatas jumlahnya, realitas terus bergerak dan berjalan sementara teks terbatas walaupun ia mampu menjangkau realitas-realitas tersebut. Dari sini tampak bahwa bahasa memiliki kemampuan generalisasi (*ta'mīm*) dan spesifikasi (*tajrīd*). Untuk menggunakan fungsi teks yang mampu menjangkau realitas-realitas baru dapat dilakukan dengan berpedoman pada sinyal-sinyal yang mungkin terdapat dalam struktur teks. Mungkin juga terdapat dalam konteks sosial yang menjadi sasaran teks yaitu sebab-sebab turunnya teks. Abū Zaid dalam usaha mengetahui makna teks lebih memfungsikan *asbāb al-Nuzūl* sebagai proses dasar untuk mengetahui hikmah diberlakukannya hukum yang terdapat dalam teks, yaitu berpedoman pada prinsip-prinsip yang menjadi tujuan syari'at (*maqāṣid al-Syari'ah*),³⁸³ dan hal ini hanya dapat dimunculkan melalui kajian hubungan antara teks dengan realitas.³⁸⁴

³⁸³ Semua pembebanan syari'at terhadap manusia didasarkan pada tujuan syari'at (*maqāṣid syari'ah*) untuk kelestarian hidup. Maka seluruh prinsip dasar ibadah (*uṣūl al-'Ibādāt*) bertujuan untuk menjaga eksistensi agama, seperti kewajiban beriman, mengucapkan dua kalimat syahadat, shalat, zakat, puasa, haji dan sejenisnya. Adapun seluruh kewajiban yang berkaitan dengan prinsip kebiasaan manusia (*uṣūl al-'Ādāt*) bertujuan untuk menjaga eksistensi jiwa dan

Abū Zaid mengungkapkan kelemahan dua prinsip yang selama ini populer dalam memberlakukan *asbāb al-Nuzūl*. Pertama, prinsip bahwa yang menjadi pedoman adalah umumnya lafad bukan sebab khusus (*al-‘Ibratu bi ‘umūm al-Lafāz lā bi khusūṣ al-Sabab*). Kedua, kebalikan dari yang pertama, yaitu (*al-‘Ibratu bi khusūṣ al-Sabab lā bi ‘umūm al-Lafāz*). Memegang keumuman kata dan mengabaikan kekhususan sebab dalam menghadapi semua teks al-Qur’an akan membawa konsekwensi-konsekwensi yang sulit diterima dalam pemikiran keagamaan. Misalnya hikmah diturunkannya syari’at secara bertahap, seperti masalah-masalah halal dan haram, terutama masalah makanan dan minuman akan terabaikan. Selain itu, memegang keumuman kata dalam menghadapi semua teks yang khusus berkaitan dengan hukum akan merusak hukum itu sendiri. Contohnya adalah teks tentang larangan *khamr* yang diturunkan

akal, seperti perintah untuk memperoleh makanan, minuman, pakaian, tempat tinggal dan lain-lain. Sedangkan perintah dalam urusan prinsip hubungan sosial (*uṣūl al-Mu‘āmalah*) adalah bertujuan untuk menjaga kelestarian anak keturunan dan harta, dan juga menjaga jiwa dan akal namun tetap melalui perintah yang berhubungan dengan kebiasaan manusia (*al-Adāt*). Dengan demikian, seluruh tujuan syari’at adalah menjaga lima hal pokok, yaitu menjaga agama (*hiḏ al-Dīn*), menjaga jiwa (*hiḏ al-Nafs*), menjaga keturunan (*hiḏ al-Nasl*), menjaga harta (*hiḏ al-Māl*) dan menjaga akal (*hiḏ al-‘Aql*), dan para ulama’ mengatakan, bahwa semua ini dilindungi oleh setiap ajaran agama. Lihat Abū Ishāq Ibrāhīm al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Ahkām* (Kairo: maktabah Muhammad ‘Alī Ṣabīfī, t.t.h), juz. II, hlm. 4-5.

³⁸⁴ Abū Zaid, *Maḥūm al-Naṣṣ*, hlm. 104. Berkaitan dengan prinsip pemaknaan terhadap teks melalui *asbāb al-Nuzūl*, Abdul Mustaqim menyatakan, jika di masa klasik pemaknaan teks dalam kajian *asbāb al-Nuzūl* lebih terpaku pada dua prinsip, yaitu pertama, *al-‘Ibrah bi ‘umūm al-Lafāz lā bi khusūṣ al-Sabab*. Kedua, kebalikan dari yang pertama, *al-‘Ibrah bi khusūṣ al-Sabab lā bi ‘umūm al-Lafāz*. Maka di era kontemporer ini muncul prinsip baru yaitu, *al-‘ibrah bi maqāsid al-syari’ah*, yakni yang menjadi pegangan adalah apa yang dikehendaki syari’at. Lihat Abdul Mustaqim, *Madzahibut Tafsir*, hlm. 96.

secara bertahap dalam tiga tahapan yang diungkapkan oleh tiga teks al-Qur'an, yaitu:

1. *Mereka bertanya kepadamu tentang khamr dan judi. Katakanlah: keduanya memiliki kemudaratannya yang besar dan kemanfaatan bagi orang banyak, namun kemudaratannya lebih besar daripada manfaatnya.*³⁸⁵
2. *Hai orang-orang yang beriman, janganlah kalian mendekati shalat sementara kalian dalam keadaan mabuk hingga kalian mengetahui apa yang kalian katakan.*³⁸⁶
3. *Hai orang-orang yang beriman, sesungguhnya khamr, judi, berkorban untuk berhala, dan mengundi nasib dengan panah adalah perbuatan keji termasuk perbuatan syetan. Oleh karena itu, jauhilah. Semoga kalian beruntung. Yang diinginkan syetan adalah ingin menimbulkan di antara kalian permusuhan dan saling membenci melalui khamr dan judi, dan syetan ingin menghalangi kalian dari ingat kepada Allah dan shalat. Oleh karena itu, apakah kalian bersedia menghentikannya.*³⁸⁷

Yang pertama diturunkan adalah *yas'alūnaka 'an al-Khamr wa al-Maisir...* dan seterusnya. Dikatakan bahwa *khamr* telah diharamkan.

³⁸⁵ QS. Al-Baqarah [2]: 219.

³⁸⁶ QS. Al-Nisā' [4]: 43.

³⁸⁷ QS. Al-Mā'idah [5]: 90-91.

Kemudian mereka berkata: Wahai Rasulullah, biarkanlah kami mengambil manfaatnya saja seperti yang difirmankan Allah. Rasulullah pun membiarkan mereka. Kemudian, turunlah ayat berikut: *lā taqrabu al-Ṣalāta wa antum sukārā*. Dikatakan bahwa khamer telah diharamkan. Mereka berkata: Wahai Rasulullah, kami tidak akan meminumnya saat mendekati shalat. Rasulullah pun membiarkan mereka. Kemudian turunlah ayat: *yā ayyuha al-Laḏīna āmanū innama al-Khamru wa al-Maisiru*. Rasulullah Saw kemudian bersabda: *Khamer telah diharamkan*.³⁸⁸

Proses tahapan penurunan ayat semacam ini sangat penting dalam menetapkan hukum syari'at, yang menunjukkan adanya hubungan dialektika antara teks dengan realitas. Ayat pertama adalah jawaban atas pertanyaan seperti yang tampak jelas dari redaksi teks itu sendiri, *yas'alūnaka*. Walaupun ayat tersebut memberitahukan bahwa maḍārat khamer lebih besar daripada manfaatnya, namun masyarakat ketika itu tetap berusaha untuk mengambil manfaatnya. Adanya tekanan realitas yang kuat disini mengharuskan teks cukup hanya memberitahukan adanya maḍārat yang terkandung di dalam khamer dengan tidak memaksakan larangan yang belum bisa diterima oleh masyarakat karena belum siap. Tahap kedua adalah larangan menjalankan shalat dalam keadaan mabuk dengan perintah yang dikandungnya yaitu larangan minum khamer menjelang waktu shalat.

³⁸⁸ Al-Suyūṭī, *al-Itqān*, juz 1, hlm. 26.

Larangan hanya di waktu shalat ini memiliki pertimbangan yang sederhana yaitu untuk mengurangi adanya kecanduan masyarakat terhadap kebiasaan minum khamer yang mereka lakukan setiap hari selain ketika sedang mencari rizki. Maka dengan adanya larangan ini, mereka sanggup untuk tidak minum khamer di waktu kerja mencari rizki dan di waktu menjelang shalat lima waktu. Dan mereka baru berhenti minum khamer ketika turun ayat khamer yang terakhir yang menunjukkan keharaman khamer secara mutlak.

Proses tahapan semacam ini bukan hanya menegaskan adanya dialektika wahyu dengan realitas saja, akan tetapi juga mengungkapkan metode teks dalam merubah realitas. Maka apakah masuk akal apabila para ulama' perpedoman pada "ungkapan yang umum" (*'umūm al-Lafaz*) tanpa mempertimbangkan sebab khusus teks ?. Jika yang dipegang adalah hanya ungkapan umum teks dalam menyingkap makna teks, maka sebagian orang sangat mungkin terjadi memakai ayat pertama atau ayat kedua. Pada akhirnya hal ini akan menjadikan seluruh tasyri' dan hukum akan rusak berantakan. Karena pengambilan hukum yang didasarkan pada ungkapan yang umum saja akan mengungkung kita pada kerangka makna linguistik dari hukum teks tersebut.³⁸⁹ Dan dalam konteks teks di atas, hukum akan menjadi rusak jika pengambilan hukum berdasarkan makna umum teks saja.

³⁸⁹ Abū Zaid, *al-Naṣṣ wa al-Sultah*, hlm. 131.

Membahas makna teks dengan melalui dualisme “keumuman kata” dan “kekhususan sebab” sebenarnya tidak sesuai dengan karakter hubungan antara teks bahasa dengan realitas yang membentuk teks. Mengutamakan salah satu sisi dari dualisme tersebut sebagai prinsip untuk menemukan makna teks sangatlah berbahaya, karena mengakibatkan munculnya kontradiksi yang tidak bisa dipecahkan, yaitu kontradiksi yang muncul disebabkan oleh pengabaian terhadap “sebab khusus” demi “yang umum”. Sebenarnya masalah “keumuman” dan “kekhususan” tidak seharusnya mengabaikan “kekhususan sebab”, walaupun tidak bisa diingkari bahwa hal tersebut berpotensi besar untuk mengabstraksikan dan menggeneralisasikan, namun bahasa tetap merupakan sebuah sistem budaya yang unik. Oleh sebab itu, sangat mungkin terdapat kata yang umum, namun maknanya khusus. Seperti yang dikatakan oleh Imām al-Syāfi’ī,” ada kata yang sudah jelas maknanya, namun mengandung maksud lain,” (*al-Lafzu bayyinun fī maqṣūdihi wa yaḥtamilu fī ghairi maqṣūdihi*).³⁹⁰ Maksud Pendapat Syāfi’ī tersebut adalah bahwa masalah keumuman dan kekhususan merupakan urusan bahasa, bukan sebuah keharusan bahwa kata mesti menunjuk pada keseluruhan bagian yang tercakup dalam pengertiannya. Dengan ungkapan lain, bahwa makna bahasa bukanlah makna logika karena sebuah kata memperoleh maknanya melalui hubungan gramatikal dan

³⁹⁰ Al-Zarkasy, *al-Burhān*, juz. II, hlm. 12.

kontekstualnya. Berdasarkan hal ini, yang harus menjadi tolak ukur atau pedoman dalam menentukan makna teks adalah teks itu sendiri beserta sebab-sebab yang melatarbelakangi turunnya teks yang membentuk konsep teks.³⁹¹

Dengan demikian, pandangan Abū Zaid dapat diperjelas bahwa pedoman yang dipakai untuk mengungkap makna teks melalui *asbāb al-Nuzūl* terletak pada dua hal. *Pertama*, melalui kajian gramatikal bahasa, dan *kedua* dengan merujuk pada konteks yang memproduksinya. Mengabaikan salah satu sisi itu akan menyulitkan seorang penafsir untuk mengungkap makna. Jadi, jika hanya terfokus pada kajian gramatikal bahasa tanpa mempertimbangkan konteks budaya akan menjerumuskan seseorang dalam kesalahan analisis yang tertutup. Sementara memfokuskan hanya pada konteks tidak mempertimbangkan unsur gramatikal teks akan mengantarkan seseorang pada konsep penyamaan (*al-Muḥākāt*). Dengan demikian prinsip keumuman dan kekhususan yang sudah populer dalam pemikiran umat Islam mengenai *asbāb al-Nuzūl*, menurut Abū Zaid tidak dapat dijadikan sebagai pegangan baku dalam rangka menemukan makna teks.³⁹²

Tidak dapat dipungkiri bahwa *asbāb al-Nuzūl* itu penting dan sangat mendasar untuk mengungkap makna dan signifikansi. Namun,

³⁹¹ Abū Zaid, *Mathūm al-Naṣṣ*, hlm. 107.

³⁹² Abū Zaid, *Mathūm al-Naṣṣ*, hlm. 108.

walaupun demikian tidak berarti bahwa batas-batas pemaknaan hanya terpaku pada simbol-simbol yang terdapat pada sebab-sebab khusus yang unik, karena hal tersebut akan mengabaikan fungsi bahasa dan mengingkari bahwa bahasa dan teks memiliki mekanisme tersendiri dalam mengungkap dan menyapa realitas dan kebudayaan. Pada umumnya pemikiran keagamaan mengabaikan dimensi ini demi mengungkap keumuman kata. Padahal makna teks akan dapat diketahui melalui proses interaksi dalam masa pembentukan dengan dua hal, yaitu bahasa dan realitas.

5. *Nāsikh dan Mansūkh*

Keberadaan *Naskh* yang sudah diakui oleh para ulama' adalah bukti terbesar tentang adanya dialektika hubungan antara wahyu dan realitas. Sebab, *Naskh* adalah pembatalan hukum, baik dengan menghapus dan sekaligus mengganti teks yang menunjuk hukum dari bacaan yang tidak dimasukkan dalam kodifikasi al-Qur'an, atau membiarkan teks tersebut tetap ada sebagai tanda bahwa ada hukum yang di-*mansūkh*. Dan tentu konsep *naskh* ini bukan hanya kajian yang membicarakan tentang pembatalan hukum saja, – baik sekaligus penghapusan teks maupun tidak – karena dalam pembentukan konsep juga pasti dipengaruhi oleh prinsip dasar ideologis. Semisal bahwa teks sudah ada sejak zaman *azālī* di *lauh al-Mahfūz*. Tentu hal tersebut perlu adanya langkah-langkah untuk melakukan kompromi bahwa ternyata teks ketika turun di bumi juga

mengalami perubahan. Namun sebelum melakukan analisis mengenai hal tersebut, kita perlu memahami konsep *naskh* itu sendiri.

a. Konsep *Naskh*

Dalam mendefinisikan konsep *naskh* para ulama' berpedoman pada dua ayat al-Qur'an, yang satunya makkiyah dan lainnya madaniyah.³⁹³ Adapun yang makkiyah adalah:

“Maka, apabila kamu membaca al-Qur'an, hendaklah kamu meminta perlindungan kepada Allah dari Setan yang terkutuk. Sesungguhnya Setan itu tidak ada kekuasaannya atas orang-orang yang beriman dan bertawakal kepada Tuhannya. Sesungguhnya kekuasaan Setan hanyalah atas orang-orang yang mengambilnya jadi pemimpin dan atas orang-orang yang mempersekutukannya dengan Allah. Dan apabila Kami letakkan suatu ayat di tempat ayat yang lain sebagai penggantinya padahal Allah lebih mengetahui apa yang diturunkan-Nya, mereka berkata: “sesungguhnya kamu adalah orang yang mengada-ada saja”. Bahkan kebanyakan mereka tidak mengetahui. Katakanlah: “ *Rūḥ al-Qudus* (Jibril) menurunkan al-Qur'an itu dari Tuhanmu dengan benar, untuk meneguhkan (hati) orang-orang yang telah beriman, dan menjadi petunjuk serta kabar gembira bagi orang-orang yang berserah diri (kepada Allah)”. Dan sesungguhnya Kami mengetahui bahwa mereka berkata: “sesungguhnya al-Qur'an itu diajarkan oleh seorang manusia kepadanya (Muhammad)”. Padahal bahasa orang yang mereka tuduhka (bahwa) Muhammad belajar kepada bahasa '*Ajam* (bahasa orang asing), sedang al-Qur'an adalah dalam bahasa Arab yang jelas.”³⁹⁴

Tidak diragukan bahwa makna dari “*al-Āyah*” dalam teks tersebut adalah sebagian teks dan unit dasar teks. Konteks teks tersebut adalah membaca al-Qur'an dan memulainya dengan memohon perlindungan dari Setan kemudian menyangga adanya tuduhan mengada-ada dan penjelasan bahwa al-Qur'an berasal dari sisi Allah yang dibawa turun

³⁹³ Abū Zaid, *Mathūm al-Nass*, hlm. 117.

³⁹⁴ QS. Al-Nahl [16] : 98-103.

oleh *Ruh al-Amīn*, dan juga sanggahan terhadap orang-orang kafir Makkah bahwa ada orang yang mendektekan al-Qur'an kepada Muhammad. Dalam konteks ini, “penggantian” ayat dengan ayat lain berarti perubahan hukum yang ada pada satu teks dengan teks yang lain dengan tetap membiarkan kedua teks tersebut. Oleh sebab itu, struktur ayat berupa (*syarat*) dan jawab syaratnya adalah berupa tuduhan orang-orang Makkah terhadap Muhammad sebagai kebohongan. Dan maksud dari tuduhan tersebut adalah bahwa mereka menganggap di dalam teks terdapat kontradiksi (*tanaquḍ*). Dan teks lain yang dipakai oleh para ulama' untuk menetapkan makna *naskh* adalah teks madaniah, yaitu firman Allah:

“orang-orang kafir dari kalangan Ahli Kitab dan orang-orang musyrik tiada menginginkan diturunkannya sesuatu kebaikan kepadamu dari Tuhanmu. Dan Allah menentukan siapa yang dikehendaki-Nya (untuk diberi) rahmat-Nya (kenabian); dan Allah mempunyai karunia yang besar. Ayat mana saja yang Kami *naskh*-kan atau Kami jadikan (manusia) lupa kepadanya, Kami datangkan yang lebih baik daripadanya atau yang sebanding dengannya. Tidakkah kamu mengetahui bahwa sesungguhnya Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu ?. Tidakkah kamu ketahui bahwa kerajaan langit dan bumi adalah kepunyaan Allah ? Dan tiada bagimu selain Allah seorang pelindung maupun seorang penolong. Apakah kamu menghendaki untuk meminta kepada Rasul kamu seperti Bani Israil meminta kepada Musa pada zaman dahulu ? Dan barangsiapa yang menukar iman dengan kekafiran, maka sungguh orang itu telah sesat dari jalan yang lurus.”³⁹⁵

Konteks teks ini berbeda dengan konteks teks sebelumnya, dalam teks ini menunjuk pada sikap masyarakat berkitab (ahli kitab) yang memusuhi orang-orang muslim dan sikap mereka yang menentang segala yang ada pada orang-orang muslim. Tidak dapat disangkal

³⁹⁵ QS. Al-Baqarah [2] : 105-108.

bahwa masyarakat berkitab merasa kedudukan mereka terancam dan superioritas mereka atas masyarakat buta huruf (*ummī*) yang telah memiliki kitab suci, menjadi berkurang. Oleh sebab itu mereka kerap kali menuduh bahwa ayat-ayat al-Qur'an kontradiktif. Hal tersebut semisal keberatan mereka atas dibatalkannya teks mengenai riba, sementara teks yang sama menjanjikan kepada orang-orang mukmin sebuah kebaikan akan dibalas dengan sepuluh sampai tujuh puluh kali lipat. Oleh karena itu, keluar dari ucapan mereka,” Kami heran dengan Tuhan Muhammad, bagaimana ia mengharamkan riba kepada kami dan memberikannya kepada kami.” seperti yang diketahui bahwa “riba”, bagi orang Yahudi “Yastrib” adalah salah satu sumber penting yang berperan untuk menguasai gerak masyarakat. Contoh yang lain – yang termasuk contoh *naskh* - yaitu perubahan arah kiblat ke Ka’bah, yang mana sebelumnya Nabi dan kaum muslimin shalatnya menghadap ke Bait al-Muqaddas. Pada saat kaum muslimin shalatnya masih menghadap ke Bait al-Muqaddas, orang-rang Yahudi merasa sombong, mereka mengira bahwa dengan menghadap ke arah kiblat mereka berarti kaum muslimin mengikuti agama Yahudi. Oleh sebab itu mereka merasa berat ketika arah kiblat diubah. Setelah kiblat kaum muslimin berpindah ke Ka’bah, orang-orang Yahudi mengatakan:

"Hai Muhammad, apa yang mendorongmu berpaling dari kiblat yang selama ini kamu menghadapnya, dan kamu sendiri mengatakan bahwa kamu berpegangan pada tradisi dan agama Ibrahim ? Kembalilah ke kiblatmu yang selama ini kamu menghadap ke arahnya, kami akan mengikutimu dan membenarkanmu.' Dengan melakukan yang demikian mereka hanya ingin menguji agama (Muhammad). Kemudian, Allah menurunkan ayat berkenaan dengan mereka *'Orang-orang yang kurang akal nya di antara manusia akan berkata: Apa yang memalingkan mereka (umat islam) dari kiblatnya (bait al-maqdis) yang dahulu mereka berkiblat kepadanya ? Katakanlah: Timur dan Barat hanya milik Allah, Dia memberi petunjuk kepada siapa saja yang dikehendaki ke jalan yang lurus. Demikianlah, Kami telah menjadikan kamu (umat islam) sebagai umat yang adil dan pilihan agar kamu menjadi saksi atas (perbuatan) manusia dan agar Rasul (Muhammad) menjadi saksi atas perbuatan kamu. Kami tidak menjadikan kiblat yang menjadi kiblatmu sekarang, melainkan agar Kami mengetahui (senyatanya) siapa yang mengikuti Rasul dan siapa yang membelot.'*(maksudnya sebagai ujian). *Sesungguhnya, pemindahan kiblat itu terasa sangat berat kecuali bagi orang-orang yang telah diberi petunjuk oleh Allah,* maksudnya yaitu dari ujian: orang-orang yang telah dimantapkan oleh Allah. *Allah tidak akan menyia-nyiakan imanmu,* maksudnya terhadap kiblat pertama, dan sikap mempercayai nabimu, kesediaanmu untuk mengikutinya menghadap ke kiblat yang terakhir, serta kesetiaanmu terhadap nabimu dalam masalah ini; maksudnya, niscaya Allah akan memberi kalian pahala dari kedua sikap tersebut. *Sesungguhnya, Allah Maha Pengasih lagi Maha Penyayang kepada Manusia..* Kemudian Allah berfirman: *Sungguh, Kami sering melihat mukamu menengadah ke langit; maka sungguh Kami akan memalingkan kamu ke kiblat yang kamu sukai. Palingkanlah mukamu ke arah Masjidil haram. Di mana saja kamu berada, palingkanlah mukamu ke arahnya.*"³⁹⁶

Dari konteks tersebut, kita dapat memahami bahwa "*āyah*" dalam teks tersebut – yang terjadi *naskh* padanya – tidak harus bermakna unit dasar teks – yaitu ayat al-Qur'an. Barangkali yang dimaksud adalah makna bahasa dari kata "*āyah*" yaitu tanda yang bermakna (*al-*

³⁹⁶ Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas Al-Qur'an Kritik terhadap Ulumul Qur'an*, terj Khoiron Nahdliyyin (Yogyakarta: LkiS, 2005), hlm. 143-144. QS. Al-Baqarah [2] :142-144. Al-Wahidi mencatat, terjadinya perubahan arah kiblat adalah ketika Nabi tiba di Madinah Nabi selalu shalat menghadap ke arah *Bait al-Muqaddas* selama enam belas atau tujuh belas bulan, kemudian setelah itu, Nabi suka menghadap ke arah ka'bah, maka Allah pun menurunkan ayat tersebut yang memerintahkan Nabi untuk shalat menghadap ke arah yang disukainya yaitu ke arah masjid al-Harām. Lihat Al-Wahidi al-Naisyāburī, *Asbāb al-Nuzūl*, cet II (Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2006), hlm. 23.

‘*Alāmah al-Dāllah*’.³⁹⁷ Pemahaman Abū Zaid tersebut dikuatkan oleh dua hal: *pertama*, pembicaraan teks tentang kerajaan langit dan bumi, kemudian yang *kedua*, pembicaraan teks tentang permintaan yang diajukan oleh masyarakat berkitab dan orang-orang musyrik kepada Nabi. Sebuah tuntutan yang oleh teks diikuti dengan cerita yang pernah terjadi pada kaum Nabi Musa di mana mereka meminta untuk melihat Allah secara terang-terangan.³⁹⁸ Permintaan masyarakat berkitab kepada Nabi adalah ketika mereka berkata:

“Hai Muhammad, bawakanlah kepada kami sebuah kitab yang kamu turunkan kepada kami dari langit agar kami dapat membacanya, dan pancarkanlah untuk kami sungai-sungai agar kami mengikutimu dan membenarkanmu. Kemudian, Allah menurunkan ayat dalam kaitan masalah ini tentang ucapan mereka : ‘Apakah kamu menghendaki untuk meminta kepada rasul seperti Bani Israil meminta kepada Musa pada zaman dahulu ? Barangsiapa yang menukar iman dengan kekafiran maka sesungguhnya ia telah sesat dari jalan yang lurus.’”³⁹⁹

³⁹⁷ Abū Zaid, *Mathūm al-Naṣṣ*, hlm. 119. Muhammad Abduh melihat bahwa ‘*āyah*’ yang dimaksudkan dalam QS. Al-Baqarah [2]: 106, bukan berarti syari’at atau ayat-ayat al-Qur’an sebagaimana yang dipahami oleh para ulama’ tradisional. Menurut Abduh, “*āyah*” di sini berarti mu’jizat, sehingga yang dimaksud dengan *naskh* adalah pembatalan satu mu’jizat oleh mu’jizat lain. Pendapat Abduh tersebut diperkuat dengan adanya akhir surat QS [2] : 106. yang menyatakan bahwa “*Tidak tahukah engkau bahwa Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu*,” penyebutan “Allah Maha Kuasa” dalam ayat tersebut menunjukkan bahwa “*āyah*” di sini dalam arti mu’jizat. Apalagi dalam ayat 107 surat yang sama disebutkan tentang “protes” umat Nabi Musa yang selalu meminta “bukti-bukti” untuk mengimani Musa. Lihat Ahmad Baidowi, *Mengenal Thabathaba’i dan Kontroversi Nasikh Mansukh*, cet I (Bandung: Penerbit Nuansa, 2005), hlm, 86.

³⁹⁸ Yaitu pada saat Bani Isra’il meminta kepada Musa untuk dilihatkan Zat Allah secara terang-terangan (*arīnā Allāh jahratān*). Lihat Jalāl al-Dīn al-Maḥallī dan Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Tafsīr al-Jalālīn* (Semarang: Toha Putra, T.t.h), juz 1, hlm. 16.

³⁹⁹ Abu Zaid, *Tekstualitas Al-Qur’an*, hlm. 144. QS. Al-Baqarah [2] :108. Ibnu ‘Abbās mengatakan, ‘ayat ini diturunkan berkenaan dengan peristiwa ‘Abd Allah bin Abī Umayyah dan sekelompok orang Qurais yang mengatakan: ‘Hai Muhammad buatlah untuk kami batu besar dari emas, lebarkanlah untuk kami tanah Makah dan pancarkanlah untuk kami aliran-aliran sungai, maka kami akan beriman kepadamu. Kemudian Allah menurunkan ayat tersebut.’. Lihat Al-Wahidī, *Asbāb al-Nuzūl*, hlm. 20.

Tidak ada makna permintaan ini selain bahwa mereka meminta “tanda” atau “ayat” yang mereka gunakan sebagai bukti akan kebenaran Nabi. Atas dasar ini, pengertian ayat adalah bahwa tanda-tanda yang menunjukkan kenabian mungkin untuk dirubah oleh Allah, dan bahwa tanda-tanda yang diubah oleh Allah itu atau yang terlepas dari ingatan akan diganti oleh Allah dengan tanda-tanda yang lebih baik *dalālah* nya daripada tanda sebelumnya, atau paling tidak tanda yang sebanding dengannya.⁴⁰⁰ Berdasarkan hal ini, Abū Zaid menegaskan, bahwa *naskh* adalah mengganti teks dengan teks lain dengan tetap mempertahankan kedua teks tersebut (*ibdāl naṣṣ bi naṣṣ ma’a baqā’ al-Naṣṣain*).⁴⁰¹ Dengan demikian, di tengah-tengah kontroversi para ulama’ tentang adanya *naskh-mansūkh* dalam al-Qur’an,⁴⁰² dapat dipastikan bahwa Abū Zaid termasuk yang sepakat

⁴⁰⁰ Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, *Maḥūm al-Naṣṣ*, hlm. 119.

⁴⁰¹ Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, *Maḥūm al-Naṣṣ*, hlm. 120.

⁴⁰² Abū Muslim al-Aṣḥānī adalah orang pertama yang tidak sepakat dengan adanya *naskh* dalam hukum syar’i, berdasarkan QS. Al-Fussilat[41]: 42. Dia menyatakan bahwa hukum-hukum al-Qur’an tidak akan terjadi pergantian selamanya, dan jika terdapat ayat-ayat *naskh* maka hal itu masuk pada konsep *taḥṣīṣ*. Lihat Fahd bin ‘Abd al-Rahmān al-Rūmī, *Dirāsāt Fī ‘Ulūm al-Qur’an al-Karīm*, cet XIII (Riyadh: Maktabah al-Malik Fahd al-Waṭaniyyah, 2004), hlm. 406. Selain itu, Abū Muslim al-Aṣḥānī, seperti yang dikutip oleh Fakh al-Dīn al-Rāzī, juga menegaskan bahwa QS. Al-Baqarah [2]: 106 yang selama ini dijadikan pegangan oleh para ulama’ sebagai dasar keniscayaan adanya *naskh* dalam al-Qur’an adalah tidak benar. Sebab, ayat tersebut hanya mengungkapkan semacam pengandaian bahwa apabila ada ayat yang di-*naskh*, jadi, yang ada hanya pengandaian bukan keniscayaan. Lihat Muhammad Fakh al-Dīn al-Rāzī, *Tafsīr al-Kabīr* (Bairut: Dār al-Fikr, 1988), Juz. 1, hlm. 435. Penelitian kata “*na-sa-kha*” dan turunnya secara tematis dalam al-Qur’an juga dianggap tidak membenarkan adanya makna “pembatalan” terhadap kata *naskh* dalam QS. Al-Baqarah [2]: 106. menurut Taufiq Adnan Amal dan Syamsu Rizal Panggabean, kata *nasakha* dalam QS. Al-Hajj [22]: 52, *nastansikhu* dalam QS. Al-A’raf [7]: 154 dan *nansah* dalam QS. Al-Baqarah [2]: 106 merujuk pada dua pengertian: menghapuskan atau membatalkan dan merekam secara tertulis. Konteks ayat sebelumnya QS [2]: 105 menurut

dengan adanya konsep *naskh-mansūkh* bahkan menurutnya teori ini merupakan bukti terbesar adanya hubungan dialektika antara wahyu dengan realitas.⁴⁰³

b. Fungsi *Naskh*

Adanya penggantian teks dengan teks lain yang berakibat pada pembatalan suatu hukum dengan hukum yang lain merupakan keniscayaan dalam proses *tasyri'* secara bertahap. Karena konsep dasar teks adalah wahyu yang berangkat dari batas-batas konsep realitas, maka dalam perkembangannya teks pasti sangat memperhatikan situasi dan kondisi realitas tersebut. Fungsi *naskh* pada intinya adalah untuk memberi kemudahan dalam menjalankan syari'at, seperti yang dinyatakan oleh al-Zarkasyi, bahwa *naskh* adalah kekhususan yang diberikan Allah kepada umat ini (umat Muhammad) dalam urusan hukum untuk memberi kemudahan. Mereka yang menolak pendapat bahwa Allah me-*naskh* sesuatu setelah diturunkan dan diberlakukan, pendapat ini asal-usulnya adalah pendapat orang-orang Yahudi, karena mereka menduga bahwa *naskh* adalah konsep *budā'un*. Seperti orang yang melihat sesuatu lalu tampak padanya. Pendapat tersebut adalah pendapat yang salah

Taufiq dan Rizal, lebih mendukung pengertian *naskh* dalam QS. [2] : 106 sebagai “merekam secara tertulis”. Lihat Taufiq Adnan Amal dan Syamsu Rizal Panggabean, *Tafsir Kontekstual al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1990), hlm. 40-41.

⁴⁰³ Abū Zaid *Mafhūm al-Naṣṣ*, hlm, 117.

(*bātil*), karena *naskh* adalah penjelasan tentang masa berlakunya hukum. Bukankan kehidupan ini tampak setelah kematian dan sebaliknya, sakit setelah sehat dan sebaliknya, miskin setelah kaya dan sebaliknya. Semua ini bukan termasuk konsep *budā'un*. Demikian juga dengan masalah perintah dan larangan.⁴⁰⁴

Penjelasan al-Zarkasy meyakinkan Abū Zaid bahwa adanya perubahan perbuatan-perbuatan Allah di alam semesta ini bukan berarti perubahan dalam zat Allah atau dalam ilmu-Nya. Begitu pula dalam pergantian ayat dengan ayat lain serta perubahan hukum (praktek *naskh*), hal ini bukanlah disebut *budā'un*, atau bahwa Allah menetapkan sesuatu kemudian baru tampak bagi-Nya.⁴⁰⁵

Dalam prakteknya, *Naskh* tidak bisa dilepaskan dari pengetahuan tentang *asbāb al-Nuzul*, karena untuk mengetahui tahapan dalam pemberlakuan syariat mesti harus mengetahui kronologi turunnya ayat. Dengan demikian, dapat ditetapkan bahwa ayat yang turun belakangan me-*naskh* ayat-ayat yang mendahuluinya karena metode penetapan *naskh* bukan berdasarkan urutan pembacaan dalam mushaf akan tetapi berdasarkan urutan turunnya ayat. Dengan kata lain bahwa penetapan *naskh-mansūkh* dalam al-Qur'an adalah berdasarkan pengetahuan yang cernat mengenai *asbāb al-Nuzul* dan kronologi

⁴⁰⁴ Al-Zarkasy, *al-Burhān*, juz. II, hlm. 20.

⁴⁰⁵ Abū Zaid, *Mathūm al-Naṣṣ*, hlm. 121.

turunnya ayat. Dan ini bukanlah tugas yang ringan.⁴⁰⁶ maka dari itu penetapan *naskh-mansūkh* dalam al-Qur'an kadangkala mengalami kesulitan dan juga menyebabkan banyak perbedaan, bahkan ada yang sampai berlebihan.

Apabila fungsi *naskh* adalah untuk proses tahapan pemberlakuan syari'at dan memudahkan, maka penetapan teks baik yang me-*naskh* maupun yang di-*naskh* (*mansukh*) adalah sebuah keniscayaan, karena hukum ayat yang di-*naskh* dapat dimunculkan kembali oleh realitas. Dan realitas ini akan menjadi penentu hukum yang berlaku. Jadi, jika keadaan menuntut untuk memberlakukan hukum yang di-*naskh* maka hukum itu pun menjadi berlaku lagi. Hal ini seperti teks yang memerintahkan kaum muslim untuk sabar atas halangan yang dibuat-buat oleh kaum musyrik, dengan teks yang memerintahkan untuk memerangi mereka. Ulama' mengatakan, perintah bersabar adalah masalah penangguhan (*allaḍī yata'ajjal al-'Amalu bih*). Prakteknya ditangguhkan atau dibatalkan sementara tergantung situasi. Apabila keadaan sudah kembali seperti semula maka hukum yang ditangguhkan menjadi berlaku lagi:

⁴⁰⁶ Berkaitan dengan hal ini, Muhammad bin Sirin bertanya kepada Ikrīmah: kenapa para sahabat tidak menyusun al-Qur'an berdasarkan kronologi turunnya (*unzila al-awwal fa al-awwal*), jawabnya: apabila manusia dan jin berkumpul untuk bekerjasama menyusun al-Qur'an seperti itu, mereka tidak akan sanggup. Lihat Al-Suyūṭī, *al-Itqān*, juz. 1, hlm. 58.

“Dengan maksud bahwa semua perintah yang ada harus ditaati dalam waktu yang ditentukan, yang mewajibkan berlakunya hukum tersebut. Kemudian, seiring dengan perubahan *‘illat*, hukum mejadi berubah ke hukum lain, bukan termasuk *naskh*. *Naskh* adalah penghapusan hingga tidak boleh di jalankan untuk selamanyaseperti contoh, firman Allah: *‘Hai orang-orang yang beriman, kendalikanlah diri kalian...*dan seterusnya. Perintah ini diberikan demikian sejak awal, ketika kondisi kaum muslim menjadi kuat maka diwajibkan untuk ber-*amar ma’ruf nahi munkar* dan menjalankan perang. Kemudian jika terjadi situasi lemah sebagaimana yang diberitakan oleh Nabi saw dalam sabdanya: Islam muncul pertama kali dalam keadaan asing, dan akan kembali menjadi asing seperti pada permulaannya, kama hukumnyapun kembali seperti keadaan semula. Nabi bersabda: Apabila kamu menyaksikan hawa nafsu diikuti, kebakhilan ditaati dan setiap orang yang memiliki pendapat mengagumi pendapatnya sendiri maka kamu harus berpegangan pada dirimu sendiri. Allah Maha bijaksana menurunkan wahyu kepada Nabi SAW, pada saat kaum muslim masih dalam keadaan lemah, tidak sanggup menghadapi kondisi yang ada. Ini adalah bentuk kasih sayang kepada umat yang mengikutinya, sebab, seumpama diwajibkan, niscaya akan menjadikan kesulitan dan keberatan. Setelah Allah menjadikan Islam jaya, memenangkan dan menolongnya, maka Ia menurunkan kepada Nabi Saw wahyu yang setimpal dengan kondisi waktu itu, yaitu tuntutan kepada orang kafir untuk masuk Islam atau membayar pajak (*jizyah*) – jika mereka masyarakat berkitab – atau memeluk islam, atau dibunuh jika bukan masyarakat berkitab. Dua hukum itu, yaitu berdamai ketika kondisi masih lemah dan mengangkat senjata pada saat kuat, kembali berlaku lagi bersamaan dengan *‘illat*. Hukum mengangkat senjata tidak me-*naskh* hukum berdamai, tetapi masing-masing harus ditaati pada waktunya masing-masing.”⁴⁰⁷

Berdasarkan hal tersebut maka “penangguhan” (*al-Mansa’a*) dalam *naskh-mansukh* adalah untuk memberlakukan fungsi *naskh* itu sendiri, yaitu memberi kemudahan, kelonggaran, dan memberi tahapan dalam *tasyr’*. Dengan kata lain semua ayat-ayat *mansūkh* berdasarkan fungsi *naskh* pada akhirnya masuk dalam konsep “penangguhan” sehingga penggantian dalam *naskh* adalah penggantian hukum-hukum bukan merubah teks dengan cara membatalkan teks lama dengan yang baru, baik mengganti teksnya maupun hukumnya. Dan memahami konsep *naskh* sebagai

⁴⁰⁷ Al-Zarkasy, *al-Burhān*, juz. II, hlm. 28.

penghapusan teks secara total adalah bertentangan dengan fungsi *naskh* seperti yang telah disebutkan di atas.

c. Bentuk Teori *Naskh*

Para ulama' klasik melakukan klasifikasi tentang metode *naskh* dalam al-Qur'an berdasarkan konsep mereka yang berbeda-beda. Lantas apakah boleh teks al-Qur'an di-*naskh* dengan hadis?, para ulama' berbeda pendapat dalam menjawab persoalan ini:

“Ada yang berpendapat bahwa al-Qur'an hanya dapat di-*nash* dengan al-Qur'an, seperti yang difirmankan oleh Allah: ‘ Ayat apa saja yang Kami *nash* atau Kami bikin terlupakan, akan Kami datangkan yang lebih baik darinya atau sebanding dengannya.’”para ulama menafsirkan bahwa yang sebanding dengan al-Qur'an hanyalah al-Qur'an.’

Ada yang berpendapat, bahkan al-Qur'an bisa di-*naskh* dengan sunnah karena sunnah juga berasal dari Allah. Allah berfirman: Dan, tidaklah ia (nabi) mengatakan berdasarkan hawa nafsu belaka. Sebagian contohnya adalah ayat wasiat....⁴⁰⁸ Yang ketiga, apabila sunnah berasal dari perintah Allah melalui wahyu maka ia dapat me-*naskh*. Apabila berasal dari ijtihad maka tidak dapat me-*naskh*. Diriwayatkan oleh Ibnu Habib al-Naisābūrī dalam kitab tafsirnya.

Al-Syāfi'ī mengatakan: sekiranya al-Qur'an di-*naskh* oleh sunnah maka pada saat itu ada al-Qur'an yang memperkuatnya, dan seumpama sunnah di-*naskh* oleh al-Qur'an maka bersamaan dengan itu terdapat hadis yang memperkuatnya. Hal ini terjadi sebab antara al-Qur'an dengan sunnah ada kesesuaian.”⁴⁰⁹

⁴⁰⁸ Dalam masalah me-*naskh* al-Qur'an dengan hadis, para ulama pun berbeda pendapat, ada yang berpendapat bahwa yang bisa me-*naskh* al-Qur'an hanyalah hadis mutawātir dan tidak boleh dengan hadis aḥād, dengan alasan bahwa al-Qur'an adalah *qat'ī* sedang hadis aḥād masih *ẓannī*. Sebagian ada yang memperbolehkan me-*naskh* al-Qur'an dengan hadis aḥād, seperti hadis yang diriwayatkan oleh al-Turmuḍī “ *lā waṣiyyata li wārīs* ”, hadis ini adalah aḥād dan dinyatakan telah me-*naskh* firman Allah QS. al-Baqarah [2]:180 ” *kutiba ‘alaikum iḍa ḥadara ‘alaikum al-Maut in taraka khaira al-Waṣiyyata li al-Wālidain wa al-Aqrābīn*.”. Lihat Jalāl al-Dīn al-Maḥallī, *Syarh Jam' al-Jawāmi'* (Bairut: Dār al-Fikr, 1990), juz. II, hlm. 79. Namun al-Zarkasyi mengatakan, bahwa yang me-*naskh* ayat wasiat tersebut adalah al-Qur'an bukan sunnah yaitu QS. al-Nisa'[4]:11. Lihat Al-Zarkasyi, *al-Burhān*, juz. II, hlm. 20.

⁴⁰⁹ Al-Suyūṭī, *al-Itqān*, juz. II, hlm. 2. Bandingkan al-Maḥallī, *Syarh Jam' al-Jawāmi'*, juz. II, hlm. 77-8.

Kontradiksi pendapat-pendapat seperti ini pada hakikatnya bisa muncul disebabkan tidak ada pembedaan antar teks agama, dan tidak diketahuinya batas-batas antar teks tersebut. Padahal, walaupun al-Qur'an dan sunnah adalah sama-sama teks agama, namun dalam beberapa sisi keduanya mempunyai perbedaan. Dan perbedaan ini yang mendorong ulama' fiqih dan ushul meletakkan sunnah pada tingkat berikutnya setelah al-Qur'an jika ditinjau dari fungsinya bagi al-Qur'an.⁴¹⁰ Padahal, jika menyampingkan sunnah dalam berinteraksi dengan al-Qur'an berarti mengabaikan sisi penting dalam memahami teks. Maka menyamakan al-Qur'an dengan sunnah tidak kalah bahayanya dengan bahaya yang ditimbulkan oleh sikap menyampingkan sunnah secara kesemuanya. Berdasarkan hal tersebut, pendapat al-Syāfi'ī, menurut Abū Zaid, paling mendekati konteks teks jika dilihat dari pendapat yang digunakannya, bahwa level teks yang berkaitan dengan *naskh* hukum adalah sepadan (*tamāsu*).⁴¹¹

⁴¹⁰ Posisi sunnah terhadap al-Qur'an minimal mencakup tiga hal, *pertama*, Sunnah memperkuat dan mempertegas apa yang ada dalam al-Qur'an seperti hadis-hadis tentang perintah shalat, zakat, larangan melakukan riba dan lain-lain. *Kedua*, sunnah menjelaskan dan menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an yang mujmal, semisal penjelasan tentang tata cara shalat, jumlah raka'at dan waktu pelaksanaan shalat, penjelasan tentang syarat pembagian ahli waris dan sebagainya, *ketiga* Sunnah sebagai sumber hukum yang tidak ada nashnya dalam al-Qur'an, seperti pengharaman mengkonsumsi daging unta piaraan. (walaupun para ulama' masih berbeda pendapat tentang keharamannya). Lihat Muhammad 'Ajjāj al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Hadīṣ 'Ulūmuh Wa Muṣṭalahuh* (Bairut: Dār al-Fikr, 1989), hlm. 50.

⁴¹¹ Abū Zaid *Maḥmūd al-Naṣṣ*, hlm. 124.

Jika memperhatikan masalah *naskh-mansūkh* dari sudut pandang tersebut, maka klasifikasi ayat-ayat yang *me-naskh* dan yang *di-naskh* yang dibuat oleh para ulama' berkuat pada bentuk-bentuk berikut ini:

1. Ayat-ayat yang teksnya *di-naskh* namun hukumnya tetap berlaku
2. Ayat-ayat yang hukumnya *di-naskh* namun teksnya tetap.
3. Ayat-ayat yang hukum dan teksnya *di-naskh* sekaligus.⁴¹²

Bentuk pertama dan ketiga mengindikasikan adanya perubahan dalam teks. Sebagian dari teks tersebut dibuang, baik hukumnya masih tetap berlaku seperti dalam bentuk pertama, atau hukumnya juga *di-naskh* sebagaimana bentuk ketiga. Adapun Abū Zaid berpendapat bahwa *naskh* bentuk pertama dan ketiga adalah tidak tepat dan berbahaya, adapun bentuk kedua adalah satu-satunya bentuk yang tepat dalam teori *naskh*.⁴¹³

Bagian kedua: Ayat yang hukumnya *di-naskh* tetapi teksnya tetap ada terdapat dalam 63 surat, seperti firman Allah: '*Dan orang-orang yang akan meninggal dunia di antara kalian dan meninggalkan istri...*' dan seterusnya.⁴¹⁴ Jika seorang wanita ditinggal mati oleh suaminya maka ia wajib menunggu sampai masa iddah nya habis satu tahun penuh, dan nafkahnya diambilkan dari harta suaminya dan ia

⁴¹² Al-Zarkasy, *Al-Burhān*, juz II, hlm. 23-26.

⁴¹³ Abū Zaid, *Mathūm al-Naṣṣ*, hlm. 120.

⁴¹⁴ QS. Al-Baqarah [2]: 234.

tidak mendapatkan warisan. Ini merupakan makna dari firman Allah: *Yaitu diberi nafkah hingga setahun penuh dengan tidak disuruh pindah (diusir)....dan seterusnya.*⁴¹⁵ Kemudian Allah me-*naskh* dengan firman-Nya: *‘Mereka menanggukkan dirinya (ber-‘iddah) selama empat bulan sepuluh hari....’*⁴¹⁶

Meskipun ayat yang me-*naskh* tersebut dari segi urutan bacaannya mendahului ayat yang di-*naskh* namun yang menjadi dasar pertimbangan adalah kronologi turunnya bukan urutan pembacaannya. Tidak dapat dipungkiri bahwa perubahan hukum bagi wanita yang ditinggal mati suaminya dari menunggu (ber-‘iddah) setahun menjadi empat bulan sepuluh hari adalah wujud keringanan dan kemudahan. Dan inilah tujuan adanya perubahan dan penggantian hukum dalam *naskh*. Dari sini *naskh* bukanlah melepaskan dan menghapuskan teks dari bacaan. Dengan demikian hikmah *naskh* bukan hanya sekedar mengingatkan nikmat dan menghapus kesulitan (*tadkīran bi al-Ni’mah wa raf’i al-Masyaqqah*),⁴¹⁷ akan tetapi seperti yang telah disinggung di atas, juga sebagai “penangguhan” hukum (*ta’jīlan li al-*

⁴¹⁵ QS. Al-Baqarah [2]: 240.

⁴¹⁶ Al-Zarkasy, *al-Burhān*, juz II, hlm. 25. QS. Al-Baqarah [2]: 234.

⁴¹⁷ Al-Zarkasy, *al-Burhān*, hlm. 26.

Hukm) yang disebabkan oleh faktor-faktor yang mengharuskan pemberlakuan hukum hilang.⁴¹⁸

Abū Zaid menegaskan prinsip yang dipegang sejak awal dalam kajiannya mengenai *‘ulūm al-Qur’ān*, bahwa konsep *naskh* ini menunjukkan wahyu memiliki hubungan yang sangat jelas dengan realitas manusia, namun hal ini seringkali diabaikan oleh kebanyakan kajian agama kontemporer. Dan metode wahyu seperti ini dalam pemikiran para penganjur “penerapan hukum-hukum syari’at” lebih terabaikan lagi sebab mereka hendak melampaui realitas dengan metode kekerasan.⁴¹⁹

⁴¹⁸ Abū Zaid, *Mathūm al-Naṣṣ*, hlm. 125.

⁴¹⁹ Abū Zaid, *Mathūm al-Naṣṣ*, hlm. 125.

BAB IV

PEMBACAAN NAṢR ḤĀMID ABŪ ZAID TERHADAP PEMIKIRAN AL-GAZĀLĪ

A. Pembacaan Abū Zaid terhadap Konsep Dasar Pemikiran Al-Gazālī

Dalam pandangan Abū Zaid, gerak wahyu adalah berjalan dari Allah kepada manusia, gerak seperti ini dimaksudkan supaya wahyu dikupas, diungkap dan dijelaskan.⁴²⁰ Wahyu dijelaskan dan dipahami hingga peran wahyu dapat menyentuh realitas. Fungsi wahyu sebagai sumber hidayah bagi manusia dapat terealisasi dalam berbagai praktek kehidupan, baik dalam urusan dunia maupun akhirat. Karena wahyu diturunkan ke bumi adalah supaya manusia dapat memakmurkan bumi sesuai dengan perintah dan ajaran yang diturunkan oleh Allah kepada mereka. Manusia adalah wakil Allah (*khalīfatullāh*) yang memiliki potensi untuk memakmurkan bumi, bahkan diciptakan dalam bentuk yang paling sempurna (*fī aḥsani taqwīm*) dengan dibekali akal serta diturunkan wahyu kepadanya supaya manusia mampu menjalankan misinya sesuai dengan apa yang diwahyukan oleh Allah SWT. Di sini akal harus difungsikan secara maksimal untuk mengungkap dan menjelaskan pesan wahyu, sehingga wahyu benar-benar dapat berdialektika dengan realitas melalui pemahaman manusia. Sebab al-Qur'an adalah barang

⁴²⁰ Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, *Maḥmūd al-Naṣṣ Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān*, cet V (Bairut: al-Markaz al-Ṣaqafī, 2000), hlm. 245.

mati yang tidak bisa berbicara dan manusialah yang berbicara, dengan kata lain “tanpa manusia” wahyu tidak bisa bicara apa-apa.⁴²¹

Abū Zaid menegaskan, bahwa dalam pemikiran agama di masa-masa belakangan ini, gerak wahyu telah berubah yang awalnya menurun dari Allah ke manusia menjadi menaik dari manusia menuju Allah. Padahal pada awalnya gerak wahyu adalah menurun yaitu ditujukan kepada manusia sebagai anggota masyarakat sekaligus bertujuan untuk merekonstruksi realitas demi mewujudkan kemaslahatan manusia dan memenuhi kebutuhan materi dan rohaninya. Akan tetapi para sufi memerankan dirinya untuk memperoleh kemerdekaan dengan cara memfokuskan diri pada Zat Yang Maha Mutlak dan melebur dengan-Nya. Konsekwensinya, teks diorientasikan dan dikonsepsikan dalam wujud pemikiran mereka untuk memperoleh tujuan itu. Teks yang seharusnya dikonsepsikan untuk mengatur dunia dan isinya sebagai bekal ke akhirat menjadi hanya sekedar instrumen untuk menyingkap pembicara teks (Allah) dan melebur dengan-Nya.

Perubahan gerak wahyu terjadi bersamaan dengan adanya transformasi realitas masyarakat yang semakin berkembang di mana teks selalu berinteraksi dengannya. Berdirinya daulah Islam dengan kekuasaan yang begitu luas menjadi sebab munculnya pluralitas watak kekuatan sosial yang membentuknya. Dan pluralitas ini pada akhirnya menjadi sumber konflik dalam urusan ekonomi, sosial, politik dan agama di masyarakat. Bahkan hal

⁴²¹ Ignaz Goldziher, *Mazhab Tafsir Dari Aliran Klasik Hingga Modern*, terj M. Alaika Salamullah, Saifuddin Zuhri Qudsy dan Badrus Syamsul Fata, cet I (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2003), hlm. xii.

ini menyebabkan pemikiran menjadi plural hingga sampai pada masalah konsep tentang karakter dan tujuan teks kagamaan. Di tengah-tengah pertentangan wacana mengenai teks, kelompok Mu'tazilah sebagai kaum rasional lebih memfokuskan perhatian pada manusia (antroposentris) sebagai sasaran teks dan obyek ajaran-ajarannya. Mereka memahami teks sebagai "perbuatan yang diciptakan" (makhlūk). Sedangkan kelompok Asy'ariyah meletakkan perhatiannya pada sisi yang lain, yaitu pada pembicara teks atau Tuhan (teosentris). Oleh sebab itu mereka mengkonsepkan teks sebagai "sifat zat" dari sang pembicara (*qadīm*) bukan sebagai salah satu perbuatan-Nya. Tentu saja dalam konsep Asy'ari ini manusia yang mewakili pihak yang menerima wahyu kurang memiliki peran, bahkan dalam masalah konsep teks sekalipun.

Dari konsep teks Asy'ari yang memfokuskan pada pembicara juga menyebabkan banyak kalangan sufi yang bermunculan dari kelompok ini, seperti al-Haris bin Asad al-Muhasibi, Ibnu 'Arabi dan al-Gazālī. Dan konsep Asy'ari menjadi menyatu dengan orientasi sufisme sejak munculnya Abū Ḥamid al-Gazālī. Seperti yang dikatakan Abū Zaid, bahwa konsep teks al-Gazālī dan tujuan-tujuannya berangkat dari dua pondasi pokok, yaitu teologi Asy'ariyah dan ajaran sufisme. Konsep Asy'ari yang mempengaruhi pemikiran al-Gazālī adalah bahwa teks merupakan bagian dari "sifat" zat Tuhan. Sementara ajaran sufi yang paling mempengaruhi al-Gazālī adalah bahwa keberadaan manusia dimuka bumi ini hanya untuk memperoleh keselamatan individu dan keberuntungan di akhirat (*al-Khalāṣ al-Fardī wa al-*

Najāt fī al-Ākhirah).⁴²² Bahkan kedua prinsip dasar ini tidak hanya mempengaruhi konsep teks yang dirumuskan al-Gazālī secara personal, akan tetapi mempengaruhi proyek pemikirannya yang dieksplorasikan kepada kaum muslim melalui berbagai karya dan ajaran-ajarannya.

Abū Zaid memulai pembacaannya terhadap al-Gazālī dengan merumuskan dahulu konsep-konsep dasar yang dibangun oleh al-Gazālī sebagai landasan untuk menyusun konsep teks dan ilmu-ilmu yang diproduksi olehnya. Abū Zaid mengungkapkan, konsep *iḥyā'* didasarkan pada sebuah prinsip bahwa untuk memecahkan problematika kekinian harus kembali pada masa lalu. Dalam prinsip semacam ini, kekinian adalah gambaran dan simbol kerusakan, kelemahan dan pelanggaran terhadap ajaran-ajaran agama yang murni, sementara masa lalu adalah gambaran keelokan, kesucian, dan ekspresi konkrit terhadap eksistensi wahyu secara nyata.⁴²³

Kitab *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* dalam pembacaan Abū Zaid, mengasumsikan klasifikasi ilmu pengetahuan menjadi dua, yaitu ilmu-ilmu agama dan ilmu-ilmu dunia.⁴²⁴ Dalam pandangan al-Gazālī, para ulama' mayoritas terjebak dalam kepentingan-kepentingan "ilmu-ilmu dunia" dengan mengorbankan "ilmu-ilmu agama". Hal ini disikapi oleh al-Gazālī dengan cara kembali pada tujuan dan fungsi awal dari agama yaitu penyelamatan individual dan

⁴²² Abū Zaid, *Mathūm al-Naṣṣ*, hlm, 246.

⁴²³ Abū Zaid, *Mathūm al-Naṣṣ*, hlm, 246.

⁴²⁴ Abū Zaid, *Mathūm al-Naṣṣ*, hlm, 246.

keselamatan di akhirat. Menurut Abū Zaid, apabila al-Gazālī membangun konsep berasal dari titik tolak ini maka wajar apabila ia menjadikan “ilmu fiqih” sebagai salah satu ilmu dunia, yaitu ilmu yang berfungsi hanya sebagai pengantar untuk memenuhi kebutuhan sosial demi terwujudnya tujuan agama.⁴²⁵

Dengan demikian, Abū Zaid beranggapan bahwa klasifikasi ilmu pengetahuan menurut al-Gazālī didasarkan pada dikotomi yang tajam antara hubungan dunia dan akhirat. Padahal, al-Qur’an tidak membuat klasifikasi semacam itu dan menuntut supaya umat Islam tidak melupakan bagiannya di dunia. Bahkan al-Gazālī membuat kontradiksi antara dunia dan akhirat sangat tajam sehingga keduanya tidak mungkin dipertemukan. Al-Gazālī juga menjadikan batas minimal ilmu pengetahuan yang sepatutnya diketahui oleh ulama’ akhirat.

“Tingkat ilmu paling rendah yang harus diketahui adalah bahwa dunia itu hina, kotor, dan akan hancur. Sementara akhirat itu agung, langgeng, kenikmatannya murni dan kerajaannya besar. Mesti dipahami bahwa keduanya saling bertentangan, keduanya bagai dua istri yang dimadu, setiap kali yang satu diberi kepuasan, yang lainnya akan marah. Keduanya bagaikan dua mata timbangan, dimana salah satunya lebih maka yang lainnya lebih ringan. Keduanya seperti timur dan barat, manakala anda mendekati yang satu maka anda akan menjauhi yang lainnya. Keduanya *bagai* dua gelas yang salah satunya penuh dan yang lainnya kosong, maka sebanyak apapun anda menuangkan salah satunya ke yang lainnya hingga penuh maka yang lainnya akan kosong. Barang siapa tidak mengetahui bahwa dunia itu hina, kotor, kenikmatannya itu berbaur dengan penderitaan, dan apa yang indah itu fatamorgana, berarti akalanya rusak.”⁴²⁶

⁴²⁵ Abū Zaid, *Mathūm al-Naṣṣ*, hlm, 247.

⁴²⁶ Abū Ḥāmid Al-Gazālī, *Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn* (Bairut: Dār al-Fikr, t.t.h), juz. I, hlm. 60.

Dan selama dunia dianggap sebagai ladang menuju akhirat, maka batas minimal kehidupan dunia harus diterima, meskipun kontradiksi antar keduanya sangat tajam.

“Dunia adalah salah satu persinggahan bagi mereka yang berjalan menuju Allah. Badan merupakan kendaraan. Barang siapa tidak pandai-pandai mengatur persinggahan dan kendaraan maka perjalanannya tidak akan berjalan dengan baik. Selama urusan dunia tidak teratur maka urusan ibadah dan menghadap kepada Allah, yang disebut *sulūk*, tidak akan berjalan sempurna. *Sulūk* akan berjalan sempurna jika badan tetap sehat dan garis keturunan tetap berlanjut. Masing-masing dari keduanya ada, dan faktor-faktor yang menyebabkan segala yang merusak dan menghancurkan dapat dihindarkan.”⁴²⁷

Abū Zaid membaca, berdasarkan konsep dualisme hubungan antara dunia dan akhirat tersebut al-Gazālī mengkonsepkan definisi teks dan tujuan-tujuannya. Begitu juga ilmu-ilmu yang dihasilkan dari teks, oleh al-Gazālī diklasifikasikan berdasarkan hubungan dualisme tersebut. Jika konsep dualisme tersebut berangkat dari orientasi sufisme, maka bagi al-Gazālī di dalam konsep teks juga meyakini terdapat dualisme lain, yaitu bersumber dari konsepsi Asy’ari mengenai *kalām* Tuhan sebagai sifat zat, dan bukan sebagai tindakan Allah. Selama *kalām* Allah merupakan sifat zat yang *qadīm* yang menyatu dengan zat Tuhan dengan *tajalli*-nya di dunia dalam bentuk al-Qur’an yang dibaca, maka “teks” yang dibaca dan ditulis dalam wujud mushaf hanyalah “tiruan” (*muḥākāt*) dari sifat *kalām* yang *qadīm*. Ini berarti “bahasa” dan “teks” adalah hanya penutup luar, atau kulit yang didalamnya tersimpan “kandungan yang *azālī*” yang *qadīm*. Abū Zaid menambahkan,

⁴²⁷ Abū Ḥāmid al-Gazālī, *Jawāhir al-Qur’ān wa Duraruhu* (Bairut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1988), hlm. 19.

apabila konsep Asy'ari sebelum al-Gazālī tentang *kalām* Allah hanya membedakan antara sifat yang *qadīm* dan bacaannya adalah tiruan dari yang *qadīm*, maka al-Gazālī dengan konsep sufinya mengembangkan konsep Asy'ari melalui dualisme lain, yaitu dualisme *ẓāhir* dan *bāṭin*.⁴²⁸ Melalui dualisme ini al-Qur'an diklasifikasikan ada yang *ẓāhir* ada pula yang *bāṭin*, dualisme dalam al-Qur'an ini bukan hanya dalam urusan makna dan signifikansinya. Seperti yang sudah umum dalam pemikiran sufi, tetapi juga dalam tataran struktur dalam narasi dan sistem teks. Kandungan batin adalah rahasia-rahasia dan mutiara-mutiara, yaitu hakikat-hakikat yang terkandung dalam teks sebagai isi, sementara yang lahir adalah cangkang dan kulit, yaitu bahasa yang menampilkan teks pada pemahaman dan pemikiran kita.

B. Pembacaan Abū Zaid terhadap Konsep Teks Al-Gazālī

1. Ilmu-ilmu Kulit dan Cangkang.

Dalam konsep al-Gazālī, bahasa hanyalah medium, dan efektifitas medium hanya mampu mengungkap permukaan dan kulit luar dari teks, dan tidak akan mampu menembus dan menyelami kandungan teks bagian dalam, yaitu rahasia-rahasia dan mutiara-mutiarnya. Efektifitas bahasa dimulai dari level fonologi (*mustawa al-Ṣawṭi*) dan berakhir pada level semantik (*mustawa al-Dalālah*). Di antara keduanya terdapat lima ilmu yang merupakan ilmu-ilmu kulit, cangkang dan ilmu lapisan bagian luar.

⁴²⁸ Abū Zaid, *Mathūm al-Naṣṣ*, hlm. 248.

“Bagian makna pertama yang memunculkan pengucapan adalah bunyi, kemudian bunyi dipenggal-penggal menjadi huruf. Pada saat huruf-huruf itu dikumpulkan, jadilah kata. Kemudian, ketika beberapa huruf itu menyatu menurut aturan tertentu jadilah ia bahasa Arab. Melalui huruf-huruf yang tersusun secara rapi muncullah *mu’rab*. Beberapa aspek *i’rab* ditetapkan, jadilah ia bacaan yang dikaitkan pada *qirā’ah-qirā’ah* yang tujuh. Lalu, huruf tersebut menjadi kata Arab yang benar dan *beri’rab*. Kata itu menunjuka pada salah satu makna. Inilah permasalahan-permasalahan yang dibahas oleh tafsir dahir, yang menjadi ilmu yang kelima.”⁴²⁹

Berdasarkan sistematika tersebut, ilmu-ilmu al-Qur’an yang merupakan ilmu kuli dan cangkang (bagian luar) ada lima: *pertama*, ilmu fonologi (*makhārij al-Ḥurūf*) yaitu ilmu yang berhubungan dengan cara membaca dan menyuarakan teks. *Kedua*, ilmu bahasa al-Qur’an, yaitu ilmu yang membahas kosakata dari segala aspeknya. Kemudian *ketiga*, ilmu I’rāb al-Qur’an, dari ilmu terakhir ini muncullah ilmu yang keempat yaitu ilmu *qirā’ah*, dan ilmu ini berakhir dengan ilmu yang kelima, yaitu ilmu tafsir *ẓāhir*. Sistematika ilmu semacam ini, yaitu diawali dengan ilmu makhārij al-Ḥurūf dan diakhiri dengan ilmu tafsir *ẓāhir* adalah sistematika yang disusun secara herarkis dari yang partikular menuju universal dan dari fonologi ke semantik. Di samping itu, juga merupakan sistematika valuataif yang diawali dari yang paling rendah sampai ke yang paling tinggi. Kesimpulan selanjutnya dari sistematika yang demikian adalah semakin dekat suatu ilmu dengan kulit dan cangkang semakin rendah nilainya, dan sebaliknya akan semakin tinggi nilai ilmu tersebut apabila ia semakin jauh dari kulit luar dan semakin dekat dengan

⁴²⁹ Al-Gazālī, *Jawāhir al-Qur’ān*, hlm. 22-23.

mutiara. Namun, semuanya termasuk dalam tataran kulit dan nilai dari ilmu-ilmu tersebut juga bertingkat-tingkat.

“Cangkang memiliki jalan menuju batin yang bertemu dengan mutiara, yang hampir serupa dengannya, disebabkan karena berdekatan dan selalu bersentuhan. Cangkang juga memiliki jalan menuju yang dohir dan sangat mirip dengan batu-batu yang lain, karena letaknya berjauhan dan tidak bersentuhan. Begitu pula cangkang al-Qur'an dan aspek lahirnya, yaitu suara (bunyi), yang berkompeten untuk men-*tashīh* cara bacanya adalah ahli fonologi. Maka ahli ilmu ini, memegang ilmu kulit lahir yang jauh dari bagian dalam cangkang, apalagi sampai ke mutiara itu sendiri.

Dan benar-benar sangat bodoh kelompok (maksudnya Mu'tazilah) yang menyangka bahwa al-Qur'an adalah huruf-huruf dan bunyi-bunyi. Dan atas dasar ini mereka berpendapat bahwa al-Qur'an adalah makhluk, sebab huruf-huruf dan bunyi-bunyi adalah makhluk. Mereka patut untuk dirajam, atau akal mereka sangat layak untuk diperangi; mereka perlu diperlakukan secara keras dan kasar. Bencana yang menimpa mereka adalah bahwa yang tampak pada mereka hanyalah kulit bagian luarnya saja dari dunia al-Qur'an dan lapisan-lapisan langit al-Qur'an.

Dari sini, anda mengetahui ilmu tajwid yang hanya sekedar mengajarkan bagaimana membacsecara benar. Kemudian, ilmu ini diikuti oleh ilmu bahasa al-Qur'an (kosakata al-Qur'an), ilmu yang mencakup semisal ilmu terjemahan al-Qur'an dan yang mirip dengannya seperti ilmu mengenai kosakata asing dalam al-Qur'an (*'ilm garīb al-fāḍ al-Qur'ān*). Kemudian kedudukan ilmu tersebut diikuti oleh ilmu *i'rāb*, yaitu ilmu *naḥw*. Ilmu ini dari satu sisi muncul setelah adanya ilmu sebelumnya, sebab *i'rāb* muncul setelah adanya kata yang *mu'rab*, akan tetapi kedudukannya berada dibawahnya. Karena, *i'rāb* itu bagaikan sisi yang mengikuti bahasa. Kemudian, diikuti oleh ilmu *qirā'ah*, yaitu ilmu yang dikenal dengan bacaan-bacaan *i'rāb* serta pola-pola pengucapan. Ilmu ini lebih khusus berkaitan dengan al-Qur'an daripada dengan ilmu bahasa dan nahwu. Namun, ilmu ini hanya sebagai pelengkap saja yang tidak diperlukan secara mutlak, beda dengan ilmu nahwu dan ilmu bahasa, kedua ilmu ini mutlak diperlukan. Maka, ahli bahasa dan ahli nahwu memiliki tingkatan yang lebih tinggi daripada orang-orang yang hanya menguasai ilmu *qirā'ah*. Mereka semua berkuat pada wilayah cangkang dan kulit, meskipun tingkatan-tingkatan mereka berbeda-beda.

Kemudian, diikuti dengan ilmu tafsir dohir. Ilmu ini adalah tingkatan paling akhir dari ilmu cangkang yang hampir menyentuh mutiara. Oleh karena itu, level kemiripannya sangat dekat hingga ada yang mengira bahwa ilmu ini adalah mutiara, di balik ini tidak ada lagi ilmu yang lebih tinggi. Banyak orang yang sudah puas dengan ilmu ini, betapa bodoh dan butanya mereka sebab mereka menyangka bahwa tidak ada lagi kedudukan di belakang kedudukan mereka. Akan tetapi, jika dibandingkan dengan ahli dalam bidang ilmu-ilmu cangkang ini, mereka memang berada pada posisi yang tinggi dan mulia sebab ilmu tafsir tidak diperuntukkan untuk ilmu-ilmu tersebut, justru ilmu-ilmu itulah yang diperuntukkan bagi tafsir.⁴³⁰

⁴³⁰ Al-Gazālī, *Jawāhir al-Qur'ān*, hlm. 23-24.

Meskipun ilmu-ilmu itu tetap berperan penting tapi kedudukan ilmu tersebut hanya masuk bagian luar teks saja – cangkang – jika dibandingkan dengan bagian permata (*durar*) dan mutiara (*jauhar*) yang ada di baliknya. Kedudukan yang diperoleh oleh ilmu tafsir *ẓāhir*, menurut al-Gazālī bersifat relatif, terkait dengan ilmu-ilmu pendukungnya. Ilmu-ilmu tersebut dipakai untuk mendukung ilmu tafsir *ẓāhir*, tetapi tidak sebaliknya yaitu ilmu tafsir bukan untuk ilmu-ilmu pendukung tersebut. Akan tetapi, jika ilmu tafsir *ẓāhir*, dibandingkan dengan ilmu-ilmu mutiara dan permata yang muncul setelahnya, ia berubah menjadi sebagai ilmu pendukung. Ia akan kehilangan posisi yang sebelumnya ia pilih karena berbeda pembandingan.

Dalam pembacaan Abū Zaid, jika sesuatu yang berharga yang dicari oleh orang mukmin adalah memahami *kalām* Allah, mengungkap maknanya dan mengurai maksud-maksudnya maka ilmu-ilmu bahasa sudah cukup untuk tujuan tersebut selama Allah memilih bahasa Arab sebagai medium untuk berkomunikasi dengan manusia. Akan tetapi jika bahasa hanya sebagai baju luar – seperti yang dikonsepskan oleh al-Gazālī – yang di baliknya terdapat makna batin yang lebih abadi, mapan dan *qadīm*, yaitu sifat *mutakallim*, maka ilmu bahasa hanya sebagai medium dan perangkat untuk membuka penutup luar atau jika ingin tepat, merobeknya.⁴³¹ Selain itu, Abū Zaid menambahkan bahwa jika tujuan keberadaan manusia adalah menyatu dengan Yang Mutlak dan melebur

⁴³¹ Abū Zaid, *Mathūm al-Naṣṣ*, hlm. 250.

dengan-Nya, maka fungsi teks telah berubah menjadi sarana untuk mengungkapkan Yang Maha Mutlak dan sifat-sifat-Nya. Atas dasar konsepsi tersebut, makna atau signifikansi bukanlah sesuatu yang dicari dan tidak menjadi tujuan, tapi sang pengirim yang *qadīm* itulah yang menjadi tujuan yang hendak dicapai melalui upaya mengurai teks.⁴³²

Penjelasan al-Gazālī tersebut sudah mulai menampakkan adanya perubahan fungsi teks, yaitu teks yang seharusnya mengupas dan menjadi jawaban terhadap realitas masyarakat sebagaimana yang terjadi pada saat teks masih dalam proses penurunan dan pembentukan selama dua puluh tahun lebih, berubah menjadi sarana yang hanya untuk mengupas sang pengirim teks yaitu Allah. Akibatnya, seseorang yang mengkaji teks akan mengabaikan realitas masyarakat. Realitas tidaklah menjadi tujuan dalam kajian teks semacam ini, padahal teks diturunkan kepada manusia adalah supaya manusia melalui petunjuk dari teks dapat memakmurkan bumi dan menjalankan tugas-tugasnya di bumi sebagai *khalīfah* Allah.

Abū Zaid menilai, jika demikian konsepsi al-Gazālī tentang teks, yaitu dengan menempatkan lima ilmu sebagai ilmu *ẓāhir* dan kulit, termasuk didalamnya ilmu tafsir *ẓāhir*. Maka ulama'-ulama' ahli bahasa, ahli qirā'ah dan mufassir hanya berfungsi sebagai pemelihara, pengumpul dan pentransfer hasil ilmu-ilmu mereka untuk ulama' lain. Dan hanya para ahli *ṭarīkah* yang menempuh jalan *sulūk* kepada Allah saja yang mampu menembus cangkang dan kulitnya dan mampu mengeluarkan

⁴³² Abū Zaid, *Mathūm al-Naṣṣ*, hlm. 250.

permata dan mutiara yang ada di balik cangkang dan kulit tersebut. Dalam perspektif semacam ini, para ulama' ahli bahasa, ahli qirā'ah, dan *mufasssir* hanyalah ulama' zāhir, ulama' kulit dan cangkang saja. Dalam kaitannya dengan hal tersebut, Abū Zaid menegaskan, jika demikian, berarti mereka lebih tepat dianggap sebagai yang termasuk dalam tingkatan ulama' dunia dalam konsep al-Gazālī.⁴³³

“Jika mereka memenuhi tuntutan ilmu-ilmu mereka, kemudian menjaga dan melaksanakannya dengan baik, maka Allah akan membalas usaha mereka dan mencerahkan wajah mereka, seperti yang disabdakan Rasulullah Saw: *semoga Allah mencerahkan orang yang setelah mendengar sabdaku, kemudian ia memahami dan menyampaikannya seperti yang ia dengar karena banyak orang pandai yang menyampaikan sabdaku kepada orang yang tidak pandai, dan banyak pula orang yang pandai menyampaikannya kepada yang lebih pandai darinya*. “Mereka telah mendengar dan menyampikan maka mereka berhak mendapat pahala atas hafalan dan tindakan menyampaikan, baik mereka yang telah menyampaikan sabdaku kepada orang yang lebih pandai atau tidak. Seorang *mufasssir* yang membatasi ilmu tafsirnya hanya untuk menceritakan apa yang dinukilnya saja, berarti ia hanya membawa dan menyampaikan saja, seperti orang yang hafal al-Qur'an dan hadis juga hanya membawa dan menyampaikan. Demikian pula dengan ilmu hadis. ilmu ini memunculkan ilmu-ilmu tersebut, kecuali ilmu *qirā'ah* dan ilmu tata cara membaca yang benar (*tajwīd*). Kedudukan orang yang hafal dan orang yang meriwayatkan hadis bagaikan kedudukan seorang pengajar al-Qur'an yang hafal. Kedudukan orang yang mengetahui makna-makna lahiriyah bagaikan kedudukan seorang *mufasssir*. Kedudukan orang yang mempunyai perhatian terhadap perawai hadis (*rijāl al-ḥadīs*), bagaikan kedudukan ahli nahwu dan bahasa sebab sanad dan riwayat adalah merupakan perangkat transmisi, dan sifat adil mereka adalah persyaratan bagi kelayakan alat transmisinya. Dengan demikian, pengetahuan mengenai mereka dan sifat-sifat mereka berasal dari pengetahuan mengenai alat dan persyaratannya. Dan ini semua termasuk ilmu-ilmu lapisan luar”⁴³⁴

Bagi al-Gazālī, penting membuat perbandingan antara ilmu-ilmu al-Qur'an, ilmu-ilmu kulit dan cangkang dengan ilmu-ilmu hadis seperti yang digambarkan di atas. Perbandingan semacam itu menurut

⁴³³ Abū Zaid, *Mathūm al-Naṣṣ*, hlm. 250.

⁴³⁴ Al-Gazālī, *Jawāhir al-Qur'ān*, hlm. 24-25.

pembacaan Abū Zaid, al-Gazālī semakin menunjukkan bahwa ilmu-ilmu yang terkandung di dalam teks memiliki muatan lebih tinggi dibanding ilmu-ilmu kulit. Mufasssir yang membidangi *tafsīr ṣāḥih*, yaitu yang berpedoman pada ilmu-ilmu bahasa bagaikan seorang penghafal al-Qur'an dan penyampai hadis yang menyampaikan teks hadis kepada orang yang lebih pandai darinya, kemudian orang yang lebih pandai tersebut dapat menemukan hukum yang ada di dalam teks tersebut.

Abū Zaid menilai, bahwa apa yang disebutkan oleh al-Gazālī dari kutipan di atas tentang ilmu *qirā'ah* yang dianggap kurang penting dan dikategorikan sebagai pelengkap yang kurang signifikan – berbeda dengan ilmu bahasa dan ilmu nahwu – adalah konsepsi yang bertentangan dengan fungsi penting ilmu tersebut. Sebab, keragaman *qirā'ah* justru memperkaya makna teks, dan dapat mengungkapkan kemungkinan-kemungkinan dalam teks-teks utama (*al-Nuṣṣus al-Mumtāzah*). Mengenai keterangan al-Gazālī tentang ilmu-ilmu kulit dan cangkang, Abū Zaid meyakinkan bahwa al-Gazālī sangat sadar akan keterkaitan antara ilmu-ilmu bahasa dengan ilmu-ilmu al-Qur'an. disamping itu, Abū Zaid juga membuat kemungkinan maksud pernyataan al-Gazālī yang menyebutkan tentang kurang pentingnya ilmu *qirā'ah* dalam mengungkap ilmu-ilmu yang terdapat dalam teks al-Qur'an. Kemungkinan itu adalah bahwa bisa jadi yang dimaksud al-Gazālī dengan ilmu *qirā'ah* yang dianggapnya kurang diperlukan itu adalah ilmu *qirā'ah*

dalam arti pembacaan oral (*al-Adā' al-Syafāhī*),⁴³⁵ bukan ilmu *qirā'ah* dalam penertian umum, yaitu ilmu yang membahas tentang tata cara pembacaan kalimat-kalimat yang ada dalam al-Qur'an sekaligus perbedaan-perbedaannya yang disandarkan kepada ulama' yang menukilnya.⁴³⁶ Karena jelas dalam ilmu *qirā'ah* ini dapat memperkaya pemaknaan terhadap teks dan tentunya juga akan berpengaruh terhadap hukum yang ada di dalam teks tersebut.

2. Ilmu-ilmu Inti (Level Tertinggi)

a. *Ma'rifatullāh*

Bagi al-Gazālī *ma'rifatullāh* adalah tujuan paling mulya dari semua ilmu. Memperoleh tingkatan ini adalah tujuan tertinggi dari kehidupan dan ilmu pengetahuan. Bahkan dalam klasifikasinya, ilmu wajib yang harus diketahui seorang mukmin menurut al-Gazālī ada tiga, yaitu *pertama*, ilmu Tauhid dan segala yang muncul dari disiplin ilmu ini, yang menjadi dasar-dasar agama. *Kedua*, ilmu sirri, yaitu berkaitan dengan hati dan tingkah lakunya, baik yang diwajibkan maupun yang dilarang. Dan *ketiga*, ilmu ibadah lahiriah, yang

⁴³⁵ Abū Zaid, *Mathūm al-Naṣṣ*, hlm. 251.

⁴³⁶ Sya'bān Muhammad Ismā'īl, *al-Madkhal ilā 'ilm al-Qirā'ah*, cet I (Makkah al-Mukarramah, 2001), hlm. 23.

berkaitan dengan fisik dan harta benda.⁴³⁷ Di antara yang masuk kategori ilmu tauhid yang paling urgen adalah mengenal asma-asma dan sifat-sifat Allah, karena *ma'rifatullah* adalah manifestasi dari ma'rifat terhadap asma-asma dan sifat-sifat Allah.⁴³⁸ Dan ilmu ma'rifat ini terdiri dari empat ilmu, yaitu ilmu tentang zat, ilmu tentang sifat, ilmu tentang perbuatan Allah dan ilmu tentang hari akhir.⁴³⁹

Jika *ma'rifatullah* adalah tujuan akhir dalam segala ilmu pengetahuan dan tujuan hidup maka wajar al-Gazālī melakukan klasifikasi ayat-ayat al-Qur'an berdasarkan tujuan tersebut. Al-Gazālī menjadikan ayat-ayat yang menunjukkan *ma'rifatullah* sebagai intisari dari muatan al-Qur'an. Ilmu yang muncul dari ayat-ayat tersebut dianggap sebagai ilmu pertama dan ilmu lapisan atas dari ilmu-ilmu inti. Oleh sebab itu Abū Zaid mengatakan, bahwa dalam konsep semacam itu tujuan wahyu sudah bukan lagi “turun” dari Allah untuk manusia, atau “turunnya” perintah-perintah dan larangan-larangan-Nya yang bertujuan untuk mewujudkan manusia yang ideal, tetapi tujuan puncak wahyu – seperti dalam konsep al-Gazālī itu –

⁴³⁷ Al-Gazali, *Samudera Hikmah al-Gazālī*, terj Kamran A Irsyadi, cet I (Yogyakarta: Pustaka al-Furqan, 2007), hlm. 254.

⁴³⁸ Al-Gazali, *Samudera Hikmah al-Gazālī*, hlm. 256.

⁴³⁹ Al-Gazālī, *Jawāhir al-Qur'ān*, hlm. 29.

adalah berubah menjadi mengenal Allah (*ma'rifatullāh*), manusia berusaha berjalan dan melakukan pendakian menuju kepada-Nya.⁴⁴⁰

Klasifikasi al-Gazālī ini menunjukkan bahwa sebuah ilmu, semakin dekat dengan tujuan semakin tinggi nilainya. Dengan demikian, tingkatan ayat-ayat yang menunjukkan ilmu ditentukan oleh tingkatan ilmu yang ditunjukkan oleh ayat tersebut. Maka tidak heran jika ayat-ayat al-Qur'an ada yang berposisi sebagai lapisan atas dan ada yang berposisi sebagai lapisan bawah. Dan tidak aneh jika ayat-ayat yang menunjukkan *ma'rifatullāh* menduduki bagian lapisan pertama dari inti al-Qur'an.

“Rahasia, intisari al-Qur'an dan tujuan akhirnya adalah seruan kepada para hamba menuju Allah Yang Maha Perkasa dan Maha Tinggi, yang menguasai akhirat dan dunia, pencipta langit dan bumi paling bawah serta apa yang ada di antara keduanya dan yang ada di bawah tanah.”⁴⁴¹

Al-Gazālī mengklasifikasikan ayat-ayat al-Qur'an dan ilmu-ilmu yang dihasilkan dari ayat-ayat tersebut dengan memakai istilah-istilah metaforis. Ia membicarakan ilmu-ilmu kulit dan ilmu inti. Ia klasifikasikan ayat-ayat al-Qur'an menjadi ayat-ayat permata (*jawāhir*), ayat-ayat mutiara (*durar*) dan *zamrud*. Ketika berbicara tentang lapisan bawah dari ilmu-ilmu inti al-Gazālī juga memakai istilah-istilah semisal “minyak wangi” (*al-‘Aūd*), “penawar racun” (*al-Tiryāq*) dan “minyak misik” (*al-Misk*). Ayat-ayat bagian pertama

⁴⁴⁰ Abū Zaid, *Mathūm al-Naṣṣ*, hlm. 251.

⁴⁴¹ Al-Gazālī, *Jawāhir al-Qur'ān*, hlm. 11.

adalah ayat-ayat permata dan batu permata yaqut, atau juga dikatakan bahwa ayat-ayat tersebut adalah merah delima (*kibrīt al-Aḥmār*), ayat-ayat tersebut adalah ayat yang menyeru seorang hamba kepada Allah sebagai mutakallim.

“sebagai penjelasan mengenai *maʿrifatullāh*, itulah yang disebut *kibrīt aḥmar*. Pengetahuan ini mencakup pengetahuan mengenai Zat Tuhan, pengetahuan tentang sifat-sifat-Nya, dan perbuatan-perbuatan-Nya. Ketiganya adalah *yaqūt aḥmar* sebab pengetahuan-pengetahuan tersebut memiliki faidah khusus bagi *kibrīt aḥmar*, sebagaimana *yaqūt* punya level, di antaranya ada yang merah, ungu dan kuning, dan ada yang lebih tinggi nilainya dari pada yang lainnya. Begitu pula dengan ketiga ilmu tersebut. Pengetahuan-pengetahuan ini tidak memiliki tingkatan yang sama, yang paling tinggi nilainya adalah pengetahuan tentang Zat. Pengetahuan ini adalah *yaqūt* merah, kemudian diikuti oleh pengetahuan tentang sifat, yang merupakan *yaqūt* ungu, kemudian diikuti dengan pengetahuan tentang perbuatan yang merupakan *yaqūt* kuning.

Seperti halnya *yaqūt-yaqūt* yang bernilai tinggi jarang sekali diperoleh, karena jarang, para raja pun tidak memperolehnya kecuali sedikit, sementara yang bernilai di bawahnya banyak diperoleh, begitu juga dengan pengetahuan tentang Zat, wilayahnya paling sempit, memperolehnya paling sulit, dan paling sulit dipikirkan dan paling susah diungkapkan. Oleh sebab itu, ayat-ayat ini diungkapkan al-Qurʾan hanya dengan isyarat saja dan ungkapannya pun hanya disebutkan suci secara kutlak, seperti firman Allah: *Tidak sesuatu pun yang semisal dengan-Nya*, dan seperti dalam surat al-Ikhlās, dan diungkapkan dalam bentuk pengagungan secara mutlak, seperti firman Allah: Maha suci Allah dari apa yang mereka gambarkan, (Dia) Pencipta langit dan bumi.

Adapun wilayah pengetahuan tentang sifat lebih luas, dan untuk pembahasannya lebih lebar, maka dari itu, banyak ayat yang memuat keterangan tentang ilmu, kekuasaan, hidup, kebijaksanaan, mendengar, melihat dan lain-lain dari sifat-Nya.

Pengetahuan mengenai perbuatan-perbuatan-Nya bagaikan lautan yang tak bertepi, tidak terukur jangkauannya, bahkan di alam ini hanya ada Allah dan perbuatan-perbuatan-Nya. Semua yang selain Dia adalah perbuatan-Nya. Akan tetapi al-Qurʾan memuat perbuatan yang tampak dan nyata di alam nyata seperti langit, bintang, bumi, gunung, pohon, hewan, laut, tanaman-tanaman, air hujan, dan sebab-sebab pertumbuhan dan kehidupan lainnya, semuanya tampak oleh panca indera. Perbuatan-perbuatan-Nya yang paling mulia, menakjubkan, dan yang paling nyata menunjukkan kebesaran pencipta-Nya adalah ciptaan-Nya yang tidak terlihat oleh panca indera, yaitu termasuk dalam alam *malakūt*.⁴⁴²

⁴⁴² Al-Gazālī, *Jawāhir al-Qurʾān*, hlm. 13-14.

Dari sini al-Gazālī menjelaskan, ilmu pertama yang merupakan ilmu inti sari terbagi ke dalam tiga ilmu yang berkembang bertahap dari yang paling sempit ke yang paling luas wilayahnya. Dari ayat-ayat yang jarang ada dan sulit diperoleh – yaqūt-yaqūt – ke ayat-ayat yang banyak dan mudah diperoleh. Ilmu tentang zat –yaqūt merah – hanya disebutkan oleh al-Gazālī dalam surat al-Ikhlās, ayat yang menunjukkan kesucian Tuhan secara mutlak ditunjukkan dalam ayat : *tidak sesuatu pun yang semisal denagn-Nya*.⁴⁴³ Dan ayat yang menunjukkan pengagungan secara mutlak: *Maha suci Allah dan Maha Tinggi dari sifat yang mereka berikan, Dia Pencipta langit dan bumi*).⁴⁴⁴ Dari konsep ini, Abū Zaid menilai bahwa konsepsi al-Gazālī dibangun diatas pondasi yang berasal dari konsep Asy’ari yang membedakan zat ilāhi dan sifat-sifat-Nya.⁴⁴⁵

Apabila kita bergeser dari wilayah ilmu tentang “zat” menuju wilayah “sifat”, maka al-Gazālī menjelaskan wilayah ini sangat luas. Banyak ayat-ayat al-Qur’an yang menunjuk wilayah tersebut. Ayat-ayat ini disebut sebagai yaqūt ungu (*safīr*). Kemudian ayat-ayat tentang “perbuatan” lebih banyak lagi. Al-Gazālī - dalam hubungannya dengan perbuatan Tuhan – membagi dan membedakan

⁴⁴³ QS. Al-Syūra [42]: 11.

⁴⁴⁴ QS. Al-An’ām[6]: 100.

⁴⁴⁵ Abū Zaid, *Mathūm al-Naṣṣ*, hlm. 253.

alam menjadi alam nyata dan alam ghaib kemudian alam malakūt. Ayat-ayat yang menjelaskan tentang alam nyata banyak sekali dan alam malakūt adalah alam yang sesungguhnya yang menjadi bagian dari alam nyata. Ilmu tentang perbuatan (*af'āl*) ini mencakup:

“Malaikat, makhluk-makhluk rohani, roh, dan hati, maksud saya adalah orang-orang yang *ma'rifah* kepada Allah dari kalangan bani Adam. Keduanya (hati dan roh) adalah termasuk bagian alam gaib dan malakūt dan berada di luar alam kerajaan dan alam nyata. Di antara makhluk-makhluk tersebut adalah malaikat bumi yang ditugasi untuk urusan manusia. malaikat inilah yang bersujud kepada Adam ‘*Alaiḥ salām*, makhluk lainnya adalah setan-setan yang menguasai jenis manusia. Setan-setan inilah yang enggan sujud pada Adam. Makhluk lainnya adalah malaikat langit, yang paling tinggi diantara mereka adalah malaikat *Karūbiyyun*, yaitu malaikat yang menundukkan diri di hadapan Sang Maha Kudus. Mereka tidak pernah menoleh anak-anak adam, bahkan mereka tidak menoleh selain Allah ta'ālā karena mereka tenggelam pada keelokan dan kebesaran Allah. Pandangan mereka hanya tertuju kepada-Nya, mereka tidak henti-hentinya membaca tasbih siang dan malam, dan ada di antara hamba-hamba Allah yang tenggelam dalam kebesaran Allah sampai tidak sempat memperhatikan Adam dan turunannya, dan tidak banyak anak Adam yang mencapai demikian. Rasulullah bersabda: Sesungguhnya Allah mempunyai bumi yang putih. Matahari berputar 30 hari sebagaimana jumlah hari di dunia 30 kali. Bumi tersebut dihuni oleh para makhluk yang tidak mengerti bahwa Allah didurhakai di bumi, mereka tidak mengetahui bahwa Allah telah menciptakan Adam dan Iblis.” Diriwayatkan oleh Ibnu ‘Abbās, dan ia menilai bahwa kerajaan Allah adalah maha luas.

Ketahuilah bahwa perbuatan Allah yang paling banyak dan paling mulia adalah tidak diketahui oleh makhluk kebanyakan. Panca indera mereka hanya terbatas pada alam nyata dan khayalan. Kedua alam ini merupakan sempalan terakhir dari berbagai sempalan alam malakūt, alam tersebut adalah bagian paling luar yang jauh dari intisari. Barang siapa yang tidak mampu menembus tingkatan alam ini, maka seakan-akan ia mengetahui buah delima hanya dari kulit luarnya saja, dan begitu pula mengetahui keajaiban-keajaiban manusia sebatas kulit luarnya saja.”⁴⁴⁶

Konsep al-Gazālī telah menjadikan alam gaib dan malakūt sebagai alam asal. Sementara alam nyata yang jelas dalam jangkauan pandangan panca indera adalah bayangan dari alam malakūt tersebut. Dalam konsep al-Gazālī, alam malakūt adalah alam inti, sementara

⁴⁴⁶ Al-Gazālī, *Jawāhir al-Qur'ān*, hlm. 14-15.

yang kedua adalah kulit luar. Apabila ruh dan hati terkait dengan alam gaib dan alam malakūt maka jasad dan fisik terkait dengan alam nyata. Oleh sebab itu harus ada perjumpaan antara dua alam tersebut, yang disebut sebagai alam khayal (alam imajinasi). Al-Gazālī menyebutnya sebagai sampalan terakhir (*al-Natījah al-Akhīrah*) dari berbagai sampalan alam malakūt. Maka dari itu, alam imajinasi adalah level pertama dari level alam nyata.

Dalam pandangan Abū Zaid, konsep imajinasi yang dianggap al-Gazālī sebagai perantara antar dua alam tersebut masih berhubungan dengan konsep lain yaitu alam ide (*'ālam al-Ma'ānī*), dimana dalam konsep Abū Zaid, alam malakūt adalah alam ide itu sendiri, sementara alam nyata adalah alam bayangan (*'ālam al-Syahādah 'ālam al-Ṣūr*). Berdasarkan hal tersebut, imajinasi merupakan titik temu antara dua alam, selama imajinasi adalah satu-satunya potensi dimana ide dapat terwujud dan sesuatu yang nyata berubah menjadi sesuatu yang terkonsep.⁴⁴⁷

Al-Gazālī meyakini al-Qur'an sebagai sumber segala ilmu, baik ilmi-ilmu duniawi maupun yang ukhrawi. Semua ilmu dapat digali dalam al-Qur'an, bahkan ilmu-ilmu yang dapat digali dari al-Qur'an tidak terhitung jumlahnya.

⁴⁴⁷ Abū Zaid, *Mathūm al-Naṣṣ*, hlm. 254.

“Dengan penalaran yang jelas, nyatalah bagi kita bahwa secara potensial dimungkinkan lahir sejumlah ilmu yang sekarang belum muncul, namun ilmu-ilmu tersebut dalam jangkauan kapasitas manusia untuk dapat sampai kepadanya, dan ada ilmu yang pernah muncul dan sekarang telah punah, tak seorang pun di muka bumi ini yang mengetahuinya. Ada ilmu-ilmu lain yang secara potensial manusia sama sekali tidak dapat menjangkau dan meliputinya, dan hanya sebagian dari malaikat muqarrabīn saja yang memilikinya, sesungguhnya potensi yang dimiliki manusia sangatlah terbatas, dan potensi yang dimiliki malaikat terbatas sampai pada batas-batasnya yang relatif, sebagaimana potensi yang dimiliki hewan terbatas sampai pada batas-batas kekurangannya. Hanya ilmu Allahlah yang tidak terbatas. Ilmu Allah beda dengan ilmu kita pada dua hal: *pertama*, ilmu-Nya tidak ada batas, dan *kedua*, ilmu-ilmu-Nya tidak bersifat potensial, yang aktualisasinya bergantung pada eksistensi. Segala kesempurnaan yang dimungkinkan bagi-Nya bereksistensi dan aktual, kemudian ilmu-ilmu tersebut, baik yang terhitung oleh kita maupun tidak, bagian awal-awalnya tidak mungkin terlepas dari al-Qur’an, karena semua ilmu-ilmu itu bersumber dari satu lautan dari beberapa lautan *ma’rifatullāh*, yaitu lautan perbuatan-Nya. Telah saya sebutkan bahwa lautan tersebut tidak bertepi. Dan seumpama lautan itu menjadi tinta untuk menulis kalimat-kalimat Allah pastilah laut itu akan kering sebelum selesai menulisnya.”⁴⁴⁸

Menurut pembacaan Abū Zaid, penjelasan al-Gazālī tersebut jelas ia menyamakan al-Qur’an dengan sifat-sifat ketuhanan yaitu sifat kalām. Hal ini menyebabkan teks berubah menjadi lautan rahasia dan ilmu pengetahuan yang mana akal manusia tidak mampu menjangkaunya kecuali hanya pada level permukaan.⁴⁴⁹ Dalam bingkai semacam ini, ilmu manusia memiliki keterbatasan yang sempurna dan kemampuan manusia untuk mengungkap hukum alam begitu tampak rendah. Berkaitan dengan penyamaan yang dilakukan oleh al-Gazālī antara teks dengan ilmu Tuhan. di samping juga pemisahan secara tegas antara zat Tuhan dengan alam. Menurut Abū

⁴⁴⁸ Al-Gazālī, *Jawāhir al-Qur’ān*, hlm. 31-32.

⁴⁴⁹ Abū Zaid, *Mathūm al-Naṣṣ*, hlm. 255.

Zaid, hal ini menyebabkan teks terlempar dari wilayah pemikiran manusia, dan menjadikan teks sebagai sumber tunggal bagi segala macam ilmu pengetahuan.⁴⁵⁰ Dalam hal ini, al-Gazālī mengaitkan antara ilmu-ilmu dunia dengan teks. Ia mengatakan:

“Di antara perbuatan-perbuatan Allah, dan ini merupakan lautan perbuatan, adalah memberi kesembuhan dan penyakit, sebagaimana yang difirmankan oleh Allah ketika menceritakan Nabi Ibrahim: *Ketika aku sakit maka Dialah yang menyembuhkanku*.⁴⁵¹ Satu perbuatan ini hanya dapat diketahui oleh orang yang menguasai ilmu kedokteran secara sempurna, karena ilmu kedokteran berfungsi untuk mengetahui segala macam penyakit dan gejala-gejalanya, serta mengetahui cara menyembuhkan dan sebab-sebabnya.

Di antara perbuatan-perbuatan-Nya, yaitu menetapkan matahari dan bulan beserta garis-garis edarnya secara matematis. Allah berfirman: *matahari dan bulan beredar menurut perhitungan*.⁴⁵² Ia berfirman: *ia telah menetapkan garis edarnya supaya kalian mengetahui jumlah tahun dan perhitungan*.⁴⁵³ Ia berfirman: *ia telah membuat bulan tidak bercahaya dan mengumpulkan matahari dan bulan*.⁴⁵⁴ Ia berfirman: *ia memasukkan malam ke dalam siang dan memasukkan siang ke dalam malam*.⁴⁵⁵ Ia berfirman: *Dan, matahari berjalan pada porosnya, itulah ketetapan Zat Yang Maha Perkasa lagi Maha Mengetahui*.⁴⁵⁶ Dan tidak ada yang mampu mengetahui bagaimana sebenarnya matahari dan bulan beredar, proses gerhana, pergantian siang dan malam kecuali hanya orang yang mengetahui bentuk-bentuk struktur langit dan bumi, dan ini merupakan ilmu tersendiri.

Tidak ada yang memahami secara sempurna makna firman Allah: *wahai manusia, apa yang mendorong kamu menipu Tuhanmu Yang Mulia, yang telah menciptakan kamu kemudian menyempurnakanmu dan menjadikan kamu tegak sempurna dalam bentuk apapun yang Dia kehendaki dalam*

⁴⁵⁰ Abū Zaid, *Maḥmūd al-Naṣṣ*, hlm. 255.

⁴⁵¹ QS. Al-Syū'arā' [26]: 80.

⁴⁵² QS. Al-Raḥmān [55]: 5.

⁴⁵³ QS. Yunus [10]: 5.

⁴⁵⁴ QS. Al-Qiyāmah [75]: 8.-9.

⁴⁵⁵ QS. Fāṭir [35]: 13.

⁴⁵⁶ QS. Yāsin [36]: 38.

membentuk kamu,⁴⁵⁷ kecuali oleh orang yang memahami anatomi tubuh manusia lahir dan batin, jumlahnya, macam-macamnya, hikmah dan manfaatnya. Dan al-Qur'an telah menunjukkan hal ini pada banyak tempat. Dan ini adalah ilmu orang-orang masa lalu dan kemudian. Dan di dalam al-Qur'an terdapat gudangnya ilmu orang-orang masa lalu dan orang-orang kemudian.

Begitu juga, orang yang tidak mengetahui kesempurnaan, peniupan dan ruh tidak dapat memahami secara sempurna makna firman Allah: *apabila telah aku sempurnakan kejadiannya dan telah meniupkan ke dalamnya ruh-Ku*.⁴⁵⁸

Di balik ini semua, terdapat ilmu-ilmu yang mendalam: banyak manusia yang tidak mencarinya, dan mungkin mereka tidak memperhatikan ketika mereka mendengar dari ahlinya. Jika saya terus memperinci apa yang di isyaratkan oleh ayat-ayat al-Qur'an mengenai perbuatan-perbuatan Tuhan, niscaya akan menjadi panjang. Dan yang mungkin dilakukan adalah menunjukkan garis besarnya saja. Dan, hal itu telah kami singgung, bahwa yang termasuk *ma'rifatullah* adalah mengetahui perbuatan-perbuatan-Nya. Penjelasan ini, keterangan garis besar yang memuat banyak perincian. Begitu juga setiap bagian yang kami sampaikan secara global, andaikata diperinci, niscaya akan bercabang-cabang menjadi banyak. Oleh sebab itu, renungkanlah al-Qur'an dan carilah keajaiban-keajaiban yang ada di dalamnya. Jika hal itu anda lakukan pasti anda akan merasakan bahwa al-Qur'an adalah gudang ilmu bagi generasi awal dan kemudian...Al-Qur'an direnungkan agar garis besarnya dapat di tarik hingga mencapai detail-detailnya. Al-Qur'an adalah lautan yang tidak bertepi.⁴⁵⁹

Konsep al-Gazālī tersebut menjelaskan bahwa lautan perbuatan telah mencakup semua ilmu pengetahuan dunia dan agama, yang merupakan wilayah ke tiga dari wilayah *ma'rifatullah*. Maka jika ilmu-ilmu dunia saja sudah mencakup masa lalu, masa kini dan mendatang dan ini pun tidak sanggup di hitung jumlahnya, maka ilmu-ilmu agama tidak akan dapat dijangkau jika kita hendak meninjau dari ilmu manusia ke ilmu malaikat, dan dari ilmu malaikat ke ilmu Allah. Walaupun demikian, wilayah perbuatan dalam level

⁴⁵⁷ QS. Al-Infīṭār [82]: 6.

⁴⁵⁸ QS. Al-Hijr [15]: 29.

⁴⁵⁹ Al-Gazālī, *Jawāhir al-Qur'ān*, hlm. 32-33.

ma'rifat memiliki posisi paling rendah karena dari sinilah manusia memulai perjalanan ma'rifatnya, yaitu ia melakukan pendakian dari ilmu-ilmu dunia ke ilmu-ilmu agama, dari wilayah perbuatan ke wilayah sifat. Dalam pengertian lain manusia memulai mendaki ilmu-ilmu ma'rifat dari ilmu yang memiliki cakupan wilayah yang luas menuju yang sempit hingga mencapai ilmu tentang zat Tuhan, yaitu ilmu yang paling tinggi dan utama. Dalam proses pendakian menuju ma'rifat, ilmu-ilmu lain selain ilmu tentang zat hanya sebagai ilmu bantu bagi ilmu zat tersebut. Sementara ilmu zat itu sendiri bukanlah ilmu bantu untuk yang lainnya.

Jalan tahapan ini terus menaik dari wilayah perbuatan-perbuatan ke sifat-sifat, kemudian dari sifat-sifat ke zat, dan kebanyakan orang tidak mampu menjangkau ke ilmu zat. Oleh karena itu, manusia diperintah untuk berfikir tentang segala ciptaan Allah dan tidak diperkenankan memikirkan zat Allah.⁴⁶⁰ Tahapan inilah yang ditunjukkan oleh Rasulullah. Beliau bersabda: *Aku berlindung pada ampunan-Mu dari siksa-Mu*, ini merupakan catatan dari perbuatan.

⁴⁶⁰ Hadis ini diriwayatkan oleh Ibnu 'Abbās. ia berkata, sesungguhnya ketika suatu kaum berpikir tentang Zat Allah, maka beliau bersabda: "*Berpikirlah tentang makhluk Allah, janganlah berpikir tentang Zat Allah, karena kalian tidak akan dapat mencapai kadar substansi wujud-Nya*," Ibnu 'Abbās mengatakan, dari Nabi SAW, pada suatu hari beliau keluar menjumpai suatu kaum yang sedang berpikir, beliau bertanya: "apa yang sedang anda kerjakan, mengapa anda tidak berbicara?" mereka menjawab: "kami sedang berpikir tentang penciptaan Allah SAW" Nabi bersabda: "seperti yang anda lakukan, berpikirlah tentang ciptaan-Nya dan jangan berpikir tentang Zat-Nya," Perhatikan dan amatilah di belahan barat itu, terdapat bumi putih, cahayanya ialah keputihannya dan keputihannya itu adalah cahayanya, yang jaraknya sejauh perjalanan matahari selama empat puluh hari. Di sana terdapat makhluk di antara makhluk-makhluk Allah yang tidak pernah mendurhakai Allah, walau barang sekejap pun." Lihat Abū Hāmid Al-Gazālī *Mukāsyifat al-Qulūb* (Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2004), hlm. 165.

Kemudian beliau berdo'a: *Aku berlindung kepada keridhaan-Mu dari murka-Mu*, ini merupakan catatan tentang sifat-sifat. Lalu beliau berdo'a: *Aku berlindung kepada-Mu dari-Mu*, ini merupakan catatan terhadap zat. Kemudian beliau senantiasa naik derajat demi derajat untuk lebih mendekat dan pada saat sampai di ujung beliau mengakui ketidakmampuannya, sebab itu beliau berkata: *Aku tidak dapat menghitung pujian terhadap-Mu seperti Engkau memuji diri-Mu*.⁴⁶¹ Inilah ilmu yang paling tinggi. Ilmu zat merupakan wilayah ilmu ke *ma'rifatan* yang tertinggi, maka dari itu ilmu ini sangat sulit diperoleh. Kebanyakan pemikiran tidak sanggup mencapai ilmu ini, Rasulullah saja dalam do'anya bergeser dari perbuatan ke sifat, kemudian ke zat, lalu mengakui ketidak mampuannya.⁴⁶²

Abū Zaid menilai bahwa pendekatan yang dipakai al-Gazālī terhadap teks dengan penjelasan seperti itu, dapat ditemukan adanya pergeseran fungsi teks yaitu dari fungsi sosial-kemanusiaan (*waḍīfah al-Ijtimā'īyyah al-Insāniyyah*) menjadi fungsi gnostik-misterius (*waḍīfah ganūsiyyah sirriyah*), dimana pengakuan terhadap

⁴⁶¹ Hadis ini diriwayatkan oleh Imam empat: Abu Daud, al-Nasa'i, al-Turmudzi dan Ibnu Majah. Lihat Imama Al-Ghazali, *Jawahirul Qur'an Permata Ayat-ayat suci*, terj Mohammad Lukman Hakiem (Surabaya: Risalah Gusti, 1995), footnote No. 2, hlm. 24.

⁴⁶² Al-Gazālī, *Jawāhir al-Qur'ān*, hlm. 29.

ketidakmampuan merupakan indikasi puncak dan batas pengetahuan.⁴⁶³

Al-Gazālī belum tuntas menjelaskan kemulyaan ilmu ma'rifat dengan ke tiga cabangnya, ilmu berikutnya yang memiliki kedudukan mulia setelah ilmu perbuatan, sifat dan zat Tuhan adalah ilmu tentang akhirat, bahkan :

“Ilmu akhirat yaitu ilmu mengenai tempat kembalinya manusia (ma'ad), seperti halnya yang telah saya sebutkan dalam ketiga bagian bahwa ilmu ini berkaitan dengan ilmu *ma'rifah*. Hakikat ilmu ini adalah mengetahui kaitan hamba dengan Allah pada saat seseorang telah memperoleh *ma'rifah* atau dirinya masih terhibat oleh kebodohan. Ilmu ini terdiri atas empat macam, (1) ilmu Zat, (2) ilmu sifat, (3) ilmu perbuatan dan (4) ilmu akhirat (*'ilm ma'ād*). Kami telah kumpulkan dari awal hingga proses klasifikasinya dengan segala kemampuan yang ada – bersamaan dengan usia yang terbatas, kesibukan yang menumpuk dan kekurangan yang melimpah, sedikitnya teman – beberapa karya namun tidak kami publikasikan. Hal itu karena sulit dipahami oleh kebanyakan akal manusia dan akan membahayakan bagi orang-orang yang lemah, padahal mereka telah mengaku sebagai kaum berilmu. Bahkan karya tersebut tidak patut untuk dipublikasikan kecuali untuk orang yang kokoh ilmu zahirnya, telah mampu mengatur sifat-sifat tercela dari dirinya, dan telah melakukan *mujāhadah* hingga jiwanya sudah terlatih dan *istiqāmah* pada jalan yang lurus hingga yang ia cari di dunia ini hanya yang *Ḥaq*. Selain itu ia juga dianugerahi kecerdasan dan pemahaman yang tajam dan jernih. Dan dilarang keras bagi mereka yang telah memegang kitab tersebut memperlihatkannya kepada selain mereka yang telah memiliki sifat-sifat tersebut.”⁴⁶⁴

Lagi-lagi konsep al-Gazālī yang mencoba mengeksplorasi kedalaman ilmu-ilmu al-Qur'an, dalam penilaian Abū Zaid, ternyata hanya merupakan bentuk pemikiran yang telah merubah karaktertek dan fungsui teks. Dan Abū Zaid menelusuri bahwa konsep al-Gazālī ini dipengaruhi oleh dua pemikiran yang sudah mengakar dalam

⁴⁶³ Abū Zaid, *Mathūm al-Naṣṣ*, hlm. 256.

⁴⁶⁴ Al-Gazālī, *Jawāhir al-Qur'ān*, hlm. 29-30.

konsep-konsepnya tentang kandungan teks. *Pertama*, dipengaruhi oleh konsep Asy'ariyah tentang *kalām* Allah, bahwa *kalām* Allah adalah termasuk sifat zat bukan sifat perbuatan Allah. *Kalām* Allah adalah *qadīm*, ia berdiri dengan zat-Nya, yang dikenal dengan *kalām al-Nafs*, yang tidak berwujud huruf dan suara (*laisa bi ṣautin wa la ḥarfin*).⁴⁶⁵ *Kedua*, konsep sufistik tentang penyelamatan individu dengan melalui jalan melebur dan menyatu dengan Zat Yang Maha Mutlak.⁴⁶⁶

Dengan demikian, tujuan wahyu bukan lagi terfokus pada bagaimana membangun masyarakat dan realitas dimana teks diturunkan berfungsi untuk menjadi petunjuk dan penuntun masyarakat dalam realitas itu sendiri, akan tetapi tujuan wahyu berubah menjadi bagaimana cara melebur kepada Zat Yang Maha Mutlak dengan mengurai kode dan simbol-simbol teks. Dalam konsep semacam ini, manusia bukan lagi sebagai anggota masyarakat yang dinamis dan komunikatif tapi menjadi makhluk yang hidup menyendiri bersama Zat Yang Maha Mutlak.⁴⁶⁷

⁴⁶⁵ Mohd Radhi Ibrahim “*Kalām Allah: Tumpuan Terhadap Penghujatan Al-Qāḍī ‘Abd al-Jabbār*” Jurnal *Al-Afkar* (Kuala Lumpur: Khairum Ilmu Enterprise, 2000), hlm. 9.

⁴⁶⁶ Abū Zaid, *Mathūm al-Naṣṣ*, hlm. 257.

⁴⁶⁷ Abū Zaid, *Mathūm al-Naṣṣ*, hlm. 257.

b. Jalan Pendakian Menuju Allah

Dalam konsep sufi kehidupan manusia hanyalah sebuah perjalanan menuju Zat Yang Maha Mutlak dan dunia adalah sarana untuk menempuh perjalanan itu. Oleh sebab itu, dalam konsep al-Gazālī, ilmu kedua dari ilmu-ilmu inti adalah bagaimana berjalan menuju Allah, atau mengetahui jalan yang lurus yang merupakan mutiara indah.

Jalan menuju Allah – jalan yang lurus – dalam konsep al-Gazālī terfokus pada bagaimana sibuk berkonsentrasi untuk beribadah hanya kepada Allah. Tidak berupaya untuk merespon perintah-pertintah wahyu dalam kaitannya dengan perilaku individu dan sosial masyarakat semisal bagaimana membangun masyarakat yang adil, merdeka dan tentram. Al-Gazālī mengatakan:

“Mengetahui jalan menuju Allah adalah dengan jalan beribadah, seperti firman Allah: *Dan, beribadahlah kepada-Nya dengan sebenar-benarnya*,⁴⁶⁸ maksudnya adalah fokuskanlah dirimu kepada-Nya. Fokus kepada-Nya berarti menghadap kepada-Nya dan berpaling dari selain-Nya. Pengertian firman Allah: *Tiada Tuhan selain Dia, maka jadikanlah Dia sebagai wakil*,⁴⁶⁹ dan menghadap kepada-Nya adalah senantiasa mengingat-Nya. Dan, berpaling dari selain-Nya berarti berjuang melawan hawa nafsu, membersihkan diri dari kotoran-kotoran dunia, mensucikan hati dari kotoran tersebut, dan berhasil membuangnya, seperti firman Allah: *sungguh beruntung orang yang membersihkan diri dan menyebut nama Tuhannya, lalu melakukan shalat*.⁴⁷⁰ Dengan demikian, tiang dasar dalam perjalanan ada dua: selalu tetap ingat kepada Allah dan meninggalkan semua pekerjaan yang melalaikan Allah, dan inilah yang disebut jalan menuju Allah.”⁴⁷¹

Abū Zaid mengatakan, bahwa konsentrasi beribadah dengan terus-menerus berzikir dan berjuang melawan nafsu dengan melalui fase-fase *sulūk* sufi seperti yang dijelaskan al-Gazālī, akan menyebabkan terjadinya pergeseran dari alam nyata ke alam gaib dan malakūt. Dengan ungkapan lain, bahwa komunikasi antara alam ide dengan alam ruh lebih diutamakan sementara alam bayangan dan alam materi ditinggalkan. Dengan adanya pergeseran ini terjadilah penyeberangan dari *ẓāhir* ke yang *bātin*. Level tafsir *ẓāhir* dalam menginterpretasikan teks dapat terlampaui untuk merangkul ilmu-ilmu *bātin* dan mengungkapkan rahasia-rahasia yang tersembunyi dibalik kulit dan cangkang. Tanpa melakukan hal ini perjalanan tidak akan sampai ke

⁴⁶⁸ QS. Al-Muzammil [73]: 8.

⁴⁶⁹ QS. Al-Muzammil [73]: 9.

⁴⁷⁰ QS. Al-A'la [87]: 14-15.

⁴⁷¹ Al-Gazālī, *Jawāhir al-Qur'ān*, hlm.16.

tujuan dan tidak mungkin perjalanan dari alam nyata ke alam gaib dapat terlaksana. Sisi yang menghubungkan antara alam nyata dan alam gaib tidak mungkin tersingkap oleh selain kaum sufi yang ma'rifat dan ahli hakikat. Manusia biasa yang merupakan kaum mayoritas akan tetap terkungkung dalam dinding-dinding alam nyata dan alam bayangan, manusia biasa tidak mampu mengungkap hakikat hubungan antara dua alam. Cukup bagi mereka melampaui tembok dinding yang menggiurkannya.⁴⁷² Penjelasan ini tampak dalam pernyataan al-Gazālī:

“mungkin anda meminta, mohon terangkan sisi hubungan antara dua alam, kenapa mimpi lewat perumpamaan tidak terang-terangan, mengapa Rasulullah SAW dalam melihat Jibril sering tidak dalam bentuk aslinya, bahkan hanya dua kali melihatnya dalam wujud asli? Ketahuilah, bahwa jika anda memiliki anggapan bahwa keterangan tentang hal itu boleh disampaikan secara spontan tanpa didahului adanya persiapan untuk menerimanya melalui *riyāḍah*, *mujāḥadah*, meninggalkan dunia secara total, meninggalkan keramaian makhluk dan tenggelam dalam cinta sang *Khaliq*, maka anda sangat sombong dan tinggi hati. Maka terhadap orang seperti anda, apa yang disombongkan malah tidak dikasih. Seperti dikatakan dalam puisi:

*kalian berdua datang kepadaku untuk mengetahui rahasia
kebahagiaanku
namun kalian berdua menemukan aku bakhil memberikan rahasia
kebahagiaanku.*⁴⁷³

Al-Gazālī melanjutkan, maka hentikanlah ambisimu itu dan carilah dengan terus bermujāḥadah dan taqwa, maka kamu akan memperoleh petunjuk dan tetap dalam keadaan diberi petunjuk. Sebagaimana Allah berfirman: *dan orang-orang yang ber-mujāḥadah*

⁴⁷² Abū Zaid, *Mathūm al-Naṣṣ*, hlm. 258.

⁴⁷³ Al-Gazālī, *Jawāhir al-Qur'ān*, hlm. 40.

*demikian Kami niscaya Kami akan memberinya petunjuk menuju jalan Kami.*⁴⁷⁴ Dan Nabi Muhammad bersabda: *Barang siapa yang mengamalkan ilmu-Nya maka Allah akan memberikan ilmu yang belum diketahuinya.*⁴⁷⁵

Dengan demikian, al-Gazālī meyakini bahwa ilmu rahasia akan tersingkap dengan mengamalkan ilmu tersebut. Adapun aplikasi pengamalannya adalah dengan membersihkan hati melalui mujahādah dan menjalankan perintah takwa.

“yakinlah bahwa rahasia-rahasia malakūt tidak akan disingkapkan pada hati yang masih dikotori oleh dunia yang tujuan utamanya ditujukan untuk mencari sesuatu yang sementara. Kami menyebutkan sebatas ini untuk menggugah semangat dan rasa penasaran dan untuk menyingkapkan salah satu dari rahasia-rahasia al-Qur’an. Barang siapa tidak mendalaminya maka lapisan-lapisan luar al-Qur’an tidak akan mengantarkannya sama sekali menuju mutiara-mutiara yang ada di dalamnya. Kemudian apabila kemauanmu sudah kuat, engkau bertekad untuk mencari, dan dalam pencarianmu engkau meminta bantuan dan bimbingan pada orang yang ahli ma’rifat, maka kamu tidak akan berhasil, jika kamu masih tetap berpedoman pada nalar dan akal pikiranmu.”⁴⁷⁶

Al-Gazālī menjelaskan, bahwa perjalanan menuju *ma’rifatullāh* adalah pergeseran jiwa dari alam nyata (‘*alam musyāhadah*) ke alam gaib dan alam malakūt. Perjalanan ini bukanlah perjalanan melalui gerak jasad dan fisik akan tetapi berlangsung melalui roh dan hati, sehingga alam malakūt akan tersingkap. Pergeseran dari alam nyata

⁴⁷⁴ QS. Al-Ankabūt [29]: 69.

⁴⁷⁵ Hadis riwayat Abū Nu’aim dari sahabat Anas. Lihat Imam al-Ghazali, *Jawahirul Qur’an Permata Ayat-ayat suci*, hlm. 37.

⁴⁷⁶ Al-Gazālī, *Jawāhir al-Qur’ān*, hlm. 41.

ke alam gaib dan malakūt ini terjadi hanya melalui mujāhadah, yaitu usaha meminimalisir seluruh dominasi jasad, indera dan tuntutan-tuntutan kehewanan terhadap roh dan hati. Setelah itu, orang yang melakukan perjalanan menuju *ma'rifatullāh* bergeser melakukan penyucian hati dari sifat-sifat tercela. Melalui penyucian ini hati akan menjadi tajam dan ruh akan menjadi bersih. Pada saat dalam keadaan beginilah hakikat-hakikat akan tersingkap dalam hati. Bahkan keadaan tersebut akan menghadirkan *zaug* yang dengannya membuka hakikat kenabian seperti yang dialami sendiri oleh al-Gazālī.⁴⁷⁷

Pergeseran ini bersifat spiritual dan bukan materi. Inilah perjalanan menuju Allah. Dalam perjalanan ini, al-Gazālī memberi gambaran dan perumpamaan yang terkait dengan firman Allah; *Dan, Kami lebih dekat dengannya daripada urat lehernya*.⁴⁷⁸ Ayat ini, dalam penggambaran al-Gazālī, menunjukkan bahwa perjalanan menuju Allah ini tidak ada pergerakan (*ḥarakah*), baik oleh yang melakukan perjalanan maupun yang dituju karena kedua-duanya bersamaan. Bahkan perumpamaan yang mencari dan yang dicari adalah bagaikan gambar yang muncul dalam cermin, akan tetapi gambar tidak akan muncul pada permukaan cermin yang karat. Apabila cermin itu dibersihkan, maka tampaklah gambar secara jelas,

⁴⁷⁷ Abū Ḥāmid al-Gazālī, *al-Munqiz Min al-Dalāl* (Lebanon: al-Maktabah al-Sya'biyyah, t.t.h), hlm. 76.

⁴⁷⁸ QS. Qāf [50]: 16.

dan tampaknya bukan karena gambar bergerak ke cermin, dan bukan pula cermin bergerak ke gambar, akan tetapi karena penghalang yang sirna (*zawāl al-Hijāb*).⁴⁷⁹ Dengan penggambaran semacam itu al-Gazālī menegaskan, bahwa Allah adalah zat yang selalu menampilkan diri-Nya dan tidak menyembunyikan diri, sebab tidak mungkin cahaya menyembunyikan diri, karena dengan cahaya segala yang samar tampak jelas, dan Allah adalah cahaya langit dan bumi.⁴⁸⁰ Sedangkan mata tidak dapat menangkap cahaya disebabkan oleh salah satu dari dua sebab; mungkin terdapat kotoran yang menempel di mata, atau daya penglihatan yang lemah.⁴⁸¹

Karena yang menjadi sebab tidak tersingkapnya rahasia Allah adalah sebab yang terdapat pada mata, seperti yang baru saja disebutkan. Maka al-Gazālī menyarankan, bahwa kewajibanmu adalah hanya membersihkan hati dari kotoran-kotoran dan memperkuat daya tangkapnya. Jika hal itu terlaksana, maka kamu akan merasakan tiba-tiba di dalam hati tampak seperti gambar dalam cermin, namun sebenarnya ia hanya menampilkan diri di cermin. Statemen al-Gazālī tersebut berdasarkan sabda Nabi: *sesungguhnya Allah menampilkan diri kepada manusia secara umum dan kepada Abū Bakar secara*

⁴⁷⁹ Al-Gazālī, *Jawāhir al-Qur'ān*, hlm. 16.

⁴⁸⁰ QS. Al-Nūr [24]: 35.

⁴⁸¹ Al-Gazālī, *Jawāhir al-Qur'ān*, hlm. 16.

husus. Dengan demikian, pengetahuan tentang perjalanan hingga sampai ke tujuan juga merupakan lautan yang dalam dari samudera al-Qur'an.⁴⁸²

Penampakan (*tajalli*) yang terjadi di hati adalah hasil dari mujāhadah yang menggeser seorang penempuh jalan ma'rifat dari alam nyata ke alam gaib dan malakūt. Akan tetapi, perlu disadari bahwa pergeseran ini hanya melalui dunia imajinasi (*'ālam al-Khayyāl*) sebagai perantara antara dua alam. Dalam pengertian ini, orang biasa hanya bisa mengetahui sebatas apa yang ditampakan oleh dunia imajinasi bagian kulit luar, ia hanya mengetahui bagian permukaan dari keajaiban manusia. Sedangkan yang dapat menembus *maqām tajalli*, yang mampu menjadikan alam perantara tersebut sebagai jembatan menuju alam ide dan roh adalah para sufi yang ahli ma'rifat dan ahli taḥqīq, ia mampu melampaui “kulit” menembus yang “inti”, ia melampaui alam nyata menembus alam gaib dan malakūt, melewati batas-batas ilmu dunia menembus ilmu akhirat.

Jika untuk menembus atau melampaui hal ini terjadi melalui dunia imajinasi di level psikologi, maka pada level ma'rifat terjadi melalui ilmu-ilmu kulit dan cangkang. Mulai dari tingkatan paling bawah hingga paling tinggi, yaitu ilmu *tafsīr ṣāḥir* yang dalam wilayah ini dianggap sebagai alam nyata dan alam imajinasi untuk mengungkap eksistensi. Jika seorang sufi benar-benar mampu menembus hingga ke

⁴⁸² Al-Gazālī, *Jawāhir al-Qur'ān*, hlm. 17.

alam malakūt maka ia pasti akan dapat melewati – melalui takwil – dari level tafsir *zāhir* ke inti yaitu permata dan mutiara teks. Maka dari itu, konsep terpenting dalam memahami rahasia-rahasia teks adalah bagaimana konsep takwil al-Gazālī yang merupakan perantara untuk menuju mutiara dan permata teks?. Namun sebelum itu, pembahasan tentang konsep al-Gazālī mengenai ilmu-ilmu al-Qur'an dan bagian-bagian teks harus kita tuntaskan terlebih dahulu.

c. Memahami Keadaan Ketika Sampai Tujuan (Pahala dan Siksa)

Apabila *ma'rifatullāh* adalah permata dan inti sari teks yang terdiri dari tiga bagian serta jalan yang lurus menuju kepada Allah maka bagian akhir dari lapisan ilmu yang berada pada level paling tinggi adalah ilmu mengenai situasi pada saat sampai (*wuṣūl*) kepada Allah. Dan yang dimaksud dengan *wuṣūl* adalah penjelasan mengenai keadaan di akhirat sesuai dengan prilakunya di dunia. Dan teks yang berkaitan secara khusus dengan penjelasan ini adalah berkenaan dengan pahala dan siksa, namun al-Gazālī – untuk menyebut hal tersebut – memakai istilah sufi semisal “ilmu akhirat” dan “ilmu *ma'ād*”. Ilmu ini meliputi beberapa hal seperti yang diungkapkan oleh al-Gazālī:

“Bagian ini meliputi masalah roh dan nikmat yang diperoleh oleh orang-orang yang mencapai *wuṣūl*, seluruh jenis kenikmatan diungkapkan dengan kata surga. Dan kenikmatan tertinggi dari surga adalah melihat Allah. Bagian ilmu ini juga mencakup masalah penghinaan dan siksa yang dialami oleh orang-orang yang terhijab karena tidak melakukan pendakian (*sulūk*). Dan semua jenis siksaan diungkapkan dengan istilah neraka. Siksa paling berat adalah siksaan terhijab dan dijauhkan. Kita berlindung kepada Allah dari siksa tersebut. Maka dari itu di dalam firman Allah disebutkan: *Sekali-kali tidak, sesungguhnya mereka pada saat itu terhijab dari Tuhan mereka, kemudian mereka dimasukkan ke dalam neraka jahanam.*⁴⁸³ Dan juga mencakup situasi-situasi awal dari keadaan dua kelompok tersebut. Bagian ini juga menjelaskan bagaimana kondisi kedua kelompok tersebut sebelum memperoleh pahala dan siksa. Penjelasan mengenai kondisi ini diungkapkan dalam istilah *ḥasyr* (dikumpulkan), *nasyr* (dibangkitkan), *ḥisāb* (perhitungan), *mizān* (timbangan), *sirāt* (jalan). Ilmu-ilmu ini memiliki unsur lahiriyah yang sangat jelas sebagai konsumsi orang-orang awam, dan juga memiliki rahasia-rahasia yang mendalam sebagai konsumsi orang-orang khusus. Seperti tiga dari ayat-ayat al-Qur’an dan surat-suratnya adalah penjelasan tentang ilmu tersebut....bagian ini adalah zamrud hijau.”⁴⁸⁴

Dalam pembacaan Abū Zaid, selain konsepnya tentang pahala dan siksa yang bergerak dalam dualisme *ẓāhir* dan *bātin*, al-Gazālī juga berpedoman pada makna literal dalam memahami ayat-ayat tentang pahala dan siksa. Di samping itu, al-Gazālī juga melampaui makna literal agar dapat melihat Allah Ta’ālā sebagai kenikmatan paling tinggi, dan *ḥijāb* sebagai penderitaan paling berat. Selain itu, al-Gazālī yang menerima makna literal dalam masalah-masalah eskatologi semisal pertanyaan Munkar Nakir, mizan, jembatan dan telaga. kemudian al-Gazālī juga menerima bahwa di dalam teks ada dua tingkatan makna yaitu tingkatan *ẓāhir* sebagai konsumsi orang-

⁴⁸³ QS. Muṭaffifin [83]: 15.

⁴⁸⁴ Al-Gazālī, *Jawāhir al-Qur’ān*, hlm. 17-18.

orang awam dan tingkatan batin sebagai konsumsi orang-orang khusus yaitu para ahli ma'rifat.⁴⁸⁵

Pembacaan lebih kritis juga dilontarkan oleh Abū Zaid terhadap konsep al-Gazālī itu, bahwa klasifikasi manusia pada dua kelompok, yaitu kelompok awam dan kelompok khusus para ahli ma'rifat, dalam kaca mata Abū Zaid, selain hal itu berkonotasi kelas sosial juga memiliki konotasi keagamaan dengan segala konsekwensinya yang membahayakan. Karena kelompok khusus dalam pandangan tasawwuf adalah mereka yang memiliki *maqām*, *ahwāl* yang melakukan pendakian menuju Allah dengan cara melepaskan diri dari tuntutan-tuntutan dunia dan meminimalisir hasrat-hasrat jasadiyah. Namun, agar mereka dapat menjalani pendakian (*sulūk*) ini harus memiliki waktu, kesempatan dan kebutuhan-kebutuhan bagi terciptanya tujuan tersebut. Maka harus ada kelompok lain yang bekerja keras dan bersusah payah membanting tulang. Karena seandainya seluruh kelompok ini berkonsentrasi pada “akhirat”, maka dunia ini akan berantakan.⁴⁸⁶

Dalam pandangan Abū Zaid, klasifikasi al-Gazālī bahwa manusia ada yang ahli dunia yaitu ahli *ẓāhir* dan ahli akhirat yaitu ahli batin yang melakukan pendakian hakikat dan tenggelam didalamnya, adalah berfungsi sebagai jantung klasifikasi sosial yang terjadi di

⁴⁸⁵ Abū Zaid, *Mathūm al-Naṣṣ*, hlm. 261.

⁴⁸⁶ Abū Zaid, *Mathūm al-Naṣṣ*, hlm. 261.

masyarakat. Maka, selama pertarungan sosial yang bertujuan untuk mewujudkan keadilan berubah menjadi pertarungan religius untuk melawan gangguan setan, panggilan nafsu dan tuntutan-tuntutan jasad, sudah pasti ilmu-ilmu dunia berada pada tingkatan paling rendah dalam herarki ilmu pengetahuan menurut al-Gazālī, dan sudah pasti ilmu-ilmu agama, dalam pengertian sufi yang hanya terbatas pada *ma'rifatullāh* dan pengetahuan mengenai jalan yang mengantarkan ke *ma'rifatullāh*, berada dalam struktur ilmu pengetahuan tersebut.⁴⁸⁷

Berdasarkan pembacaan Abū Zaid, sebenarnya klasifikasi al-Gazālī antara ahli *ẓāhir* dan ahli *bātin* hanyalah pola pikir yang berkembang di masyarakat. Dalam pengertian, bahwa selama fungsi agama yang dianggap paling penting adalah mengolah tingkah laku individu dalam hubungannya dengan Tuhan, sedangkan fungsi agama dalam mengatur hubungan sosial dianggap kurang penting. Maka wajar jika ilmu-ilmu yang berhubungan dengan ke-Tuhanan dianggap al-Gazālī sebagai ilmu tertinggi dan paling langka. Sedangkan ilmu-ilmu yang berkaitan dengan dunia dan manusia dianggap sebagai ilmu paling luar dan rendah. Padahal jika melihat fungsi awal penciptaan manusia di bumi yaitu sebagai *khalīfah* Allah dan diangkatnya Nabi Muhammad yang manusia sebagai Nabi dan Rasul adalah sebagai *rahmatan lil'ālamīn*. Maka kita tidak bisa mengingkari batapa

⁴⁸⁷ Abū Zaid, *Mathūm al-Naṣṣ*, hlm. 262.

pentingnya ilmu-ilmu yang mengurus manusia dan realitas yang ada di bumi. Maka manusia harus mengatur dunianya untuk bekal di akhirat. Karena agama adalah konsep ideal manusia untuk menjalani dan mengatur kehidupan di dunia dan akhirat. Dan agama disini bukan dalam pengertian keagamaan yang sempit, lebih dari itu agama adalah juga dalam urusan ekonomi, sosial, politik, pendidikan dan lain-lainnya, karena sangat jelas bahwa Islam adalah agama yang mengatur dan memiliki konsep tentang semua itu. Dan semua urusan dunia semacam itu adalah juga bagian dari urusan agama, bahkan supaya prinsip-prinsip agama bisa eksis maka hal-hal tersebut harus diurus dan bukan ditinggalkan atau di jauhi, dalam kaitannya dengan prinsip ini, al-Gazālī mengatakan, bahwa selama urusan kehidupan dunia tidak teratur maka urusan ibadah dan konsentrasi kepada Allah, yang disebut *sulūk* tidak akan berjalan sempurna.⁴⁸⁸ Walaupun dalam penjelasan selanjutnya al-Gazālī menegaskan bahwa dunia harus ditinggalkan untuk menempuh *sulūk* kepada Allah. Karena urusan dunia juga berakibat baik pada akhirat selama pengaturannya baik sesuai dengan petunjuk al-Qur'an yaitu petunjuk yang berdasarkan kemaslahatan dan rahmat. Dengan demikian, perlu ditegaskan lagi, bahwa agama Islam adalah agama yang sesuai dengan fitrah manusia yang berarti teks al-Qur'an juga berfungsi mengatur urusan manusia, baik urusan dunia maupun akhirat.

⁴⁸⁸ Al-Gazālī, *Jawāhir al-Qur'ān*, hlm. 20.

Di antara ilmu dunia dan ilmu akhirat dalam konsep al-Gazālī terdapat ilmu-ilmu yang berada di wilayah tengah, yaitu ilmu antara kedua tipe tersebut. Itulah ilmu-ilmu yang berada dalam lapisan paling bawah dalam ilmu-ilmu inti al-Qur'an.

3. Ilmu-ilmu Inti (Lapisan Terbawah)

Ilmu-ilmu inti ini adalah ilmu-ilmu yang letaknya paling bawah dari ilmu-ilmu al-Qur'an, dan ayat-ayat al-Qur'an yang menunjukkan pada ilmu tersebut memiliki posisi sama dengan nya. Adapun ilmu-ilmu yang tergolong dalam ilmu ini dalam pemikiran al-Gazālī adalah ilmu kisah dalam al-Qur'an (*al-Qiṣaṣ al-Qur'an*), ilmu kalām dan ilmu fiqih. Dan jika ditinjau dari fungsinya maka ilmu fiqih berada di posisi paling pertama.

a. Ilmu Fiqih

Dalam kaitannya dengan ilmu fiqih, al-Gazālī mengatakan bahwa ilmu inilah yang mengatur bagaimana seorang muslim menjalankan *sulūk* secara individu dan sosial dalam menjalani kehidupan dunia menuju akhirat, dan ilmu ini jika dihubungkan dengan ilmu-ilmu inti sebelumnya – seperti yang telah dibahas pada bagian sebelum ini – maka, ilmu fiqih termasuk ilmu dunia. Karena ilmu fiqih ini hanya sebagai perantara untuk menuju akhirat, maka menurut al-Gazālī, tugas ilmu fiqih ini terbatas pada bagaimana membangun tempat-tempat persinggahan dalam perjalanan, bagaimana mempersiapkan

bekal dan senjata untuk menghadang para pencuri dan penyamun jalanan, dunia adalah salah satu dari berbagai persinggahan para pendaki menuju Allah ta'ālā, badan adalah kendaraan. Barang siapa tidak pandai mengurus persinggahan dan kendaraan maka perjalanannya tidak akan berjalan dengan sempurna. Selama urusan kehidupan dunia tidak teratur, maka urusan ibadah dan konsentrasi kepada Allah, yang disebut dengan sulūk, tidak akan berjalan dengan sempurna. Sulūk akan berjalan sempurna apabila badan tetap dalam keadaan sehat dan garis keturunan tetap berlanjut. Masing-masing dari keduanya akan berjalan jika terdapat faktor-faktor yang dapat melestarikan keberadaan keduanya, dan segala hal yang merusak dan menghancurkan dapat disingkirkan.⁴⁸⁹

Karena tujuan keberadaan manusia dalam pandangan al-Gazālī adalah sebagai “penempuh perjalanan” menuju Tuhan, maka dunia adalah salah satu dari berbagai persinggahan saja. Apabila yang melakukan perjalanan itu adalah “hati” yaitu tempat “roh” bersemayam, maka badan hanyalah sebagai “kendaraan” dan perangkat bagi hati. Oleh sebab itu, fungsi ilmu fiqih hanya terbatas untuk melestarikan badan dan menjaga urusan kehidupan dunia. Sarana yang menegakkan badan adalah makan dan minum, dan sarana untuk menjaga urusan kehidupan dunia adalah berlanjutnya

⁴⁸⁹ Al-Gazālī, *Jawāhir al-Qur'ān*, hlm. 19-20.

keturunan. Atas dasar ini, obyek pembahasan dalam ilmu fiqh terbatas pada:

“ilmu yang mengatur secara khusus tentang urusan harta dan wanita untuk menjaga kelestarian jiwa dan keturunan. Ilmu ini ditekuni oleh para fuqahā’, bagian yang khusus menjelaskan tentang urusan harta benda membentuk bab mu’āmalāt dalam fiqh, bagian yang menjelaskan tentang tempat bercocok tanam yaitu wanita, membentuk bab munākahāt. Bagian yang berkaitan dengan upaya menolak perkara-perkara yang merusak membentuk bab jināyāt. Ilmu fiqh ini diperlukan karena keterkaitannya dengan kemaslahatan dunia kemudian diikuti oleh kemaslahatan akhirat.”⁴⁹⁰

Dalam pembacaan Abū Zaid, al-Gazālī berusaha memposisikan semua ayat yang berkaitan dengan hukum dan hudūd dalam bingkai yang ditetapkan menurut cara pandang sufi terhadap fiqh, yaitu untuk menjaga kelestarian jiwa dan keturunan.⁴⁹¹ Ia menjadikan ayat-ayat mengenai jual-beli, riba, hutang, warisan dan kewajiban-kewajiban memberi nafkah, pembagian harta rampasan perang, sedekah, memerdekakan budak, menjadikan budak dan tawanan perang, sebagai bagian dari menjaga kelestarian jiwa. Sementara, yang termasuk menjaga kelestarian keturunan adalah ayat-ayat tentang nikah, perceraian, ruju’, ‘iddah, khulu’, mahar, ilā’, zihār, li’ān, dan ayat-ayat tentang wanita yang haram dinikahi karena sebab nasab, susunan dan pernikahan. Sedangkan ayat-ayat mengenai ḥad, pembunuhan, kafarāt, diyāt, dan qīṣās termasuk bagian menolak hal-hal yang merusak, karena ayat-ayat tersebut adalah hukuman yang membuat seseorang merasa takut yang dapat menahan munculnya

⁴⁹⁰ Al-Gazālī, *Jawāhir al-Qur’ān*, hlm. 26.

⁴⁹¹ Abū Zaid, *Mathūm al-Naṣṣ*, hlm. 264.

ancaman terhadap kelestarian jiwa dan keturunan. Termasuk dalam kategori ini adalah ayat-ayat tentang jihad dan memerangi orang kafir. Begitu juga ayat-ayat tentang kewajiban memerangi orang-orang yang menyimpang yang masuk di wilayah masyarakat Islam.

“Jihad dan memerangi orang-orang kafir adalah upaya membendung orang-orang yang menolak kebenaran yang menyebabkan kekacauan dalam kehidupan dan agama, keduanya adalah syarat wuṣūl kepada Allah ta’ālā. Sementara memerangi para pembangkang adalah upaya untuk membendung kekacauan yang dibikin oleh para pemberontak yang menyimpang dari aturan politik agama yang dipegang oleh pejabat yang melindungi orang-orang yang melakukan sulūk, sebagai pengganti utusan Tuhan yang memelihara alam. Ayat-ayat yang berkaitan dengan hal ini, sangatlah jelas. Yang dibawahnya terdapat perpolitikan, kemaslahatan dan faidah-faidah, yang dapat diketahui oleh orang yang merenungkan keindahan-keindahan syari’at yang menjelaskan ketetapan-ketetapan hukum duniawi. Bagian ini meliputi apa yang disebut halal dan haram dan ketentuan-ketentuan Allah, di dalamnya terdapat misik yang harum”⁴⁹²

Disini ayat-ayat tentang hukum dan *mu’āmalah* dikategorikan oleh al-Gazālī sebagai upaya menjaga jiwa dan keturunan demi mencapai tujuan terpenting, yaitu wuṣūl kepada Allah. Dalam kaitannya dengan pernyataan ini, Abū Zaid menilai, bahwa konsep semacam ini merubah secara total tujuan-tujuan syari’at yang awalnya adalah membangun masyarakat berubah menjadi bagaimana keselamatan individu dapat tercapai. Dalam sudut pandang seperti ini, jihad tidak lagi bertujuan untuk mewujudkan keadilan, akan tetapi sebagai sarana dan tata cara untuk melindungi eksistensi jiwa dan agama.⁴⁹³

⁴⁹² Al-Gazālī, *Jawāhir al-Qur’ān*, hlm. 20-21.

⁴⁹³ Abū Zaid, *Mathūm al-Naṣṣ*, hlm. 265.

Tampaknya Abū Zaid ingin menunjukkan efek negatif dari konsep al-Gazālī tersebut, terutama sekali, bahwa hal itu membuka pintu bagi terwujudnya kejumudan dan kreatifitas pemikiran manusia. Karena dengan menjadikan tujuan utama ilmu fiqih sebagai sarana *wuṣūl* kepada Allah, akan berakibat pada kurang pentingnya ilmu fiqih dan manusia cukup hanya mendalami ilmu fiqih sebatas apa yang dianggap cukup untuk bekal tujuan *wuṣūl* kepada Allah. Atas dasar inilah Abū Zaid mengungkapkan, bahwa mengapa al-Gazālī menyerang habis-habisan terhadap ahli fiqih di zamannya, hal tersebut karena menurut sudut pandang al-Gazālī, mereka telah melampaui batas dalam mempersoalkan masalah-masalah cabang dalam fiqih, mereka melakukan itu untuk mencari pengakuan dan kedudukan di mata penguasa, mereka telah mengubah ilmu dari tujuan aslinya dan dipakai sebagai sarana untuk mencari dunia.⁴⁹⁴

Al-Gazālī mengungkapkan kegelisahannya terhadap popularitas yang diperoleh ilmu ini, perhatian ulama' terhadap ilmu tersebut sangat berlebihan. Padahal untuk mewujudkan tujuan mempertahankan jiwa dan keturunan, cukup sedikit saja yang diperlukan dari ilmu tersebut.

⁴⁹⁴ Abū Zaid, *Mathūm al-Naṣṣ*, hlm. 265.

“Hingga banyak karya-karya dalam bidang ilmu fiqih, terutama dalam urusan perbedaan pendapat (*khilāfiyyah*), padahal perbedaan dalam urusan ini sangatlah tipis, dan kesalahan dalam ilmu ini tidak jauh dari kebenaran. Sebab, setiap mujtahid hampir bisa dikatakan benar atau dikatakan memperoleh pahala satu jika salah, dan pahala dua jika benar. Akan tetapi, ketika mencari kedudukan dan jabatan menjadi marak, maka muncullah hal-hal yang mendorong sikap terlalu berlebihan dalam urusan cabang. Kita telah menyia-nyiakan senbagian umur untuk menulis karya tentang khilafiyah dalam ilmu ini.”⁴⁹⁵

Sikap al-Gazālī ini, menurut Abū Zaid, berangkat dari konsepnya mengenai tujuan dan sasaran ilmu fiqih seperti dalam pembahasan di atas, yaitu upaya membantu manusia untuk memperoleh keselamatan individu (*khalāṣah al-Fardī*).⁴⁹⁶ Bahkan pembacaan lebih tajam juga diungkapkan oleh Abū Zaid, bahwa sebenarnya usaha al-Gazālī untuk menundukkan para ulama’ dunia yang diantaranya adalah ahli fiqih merupakan tindak lanjut dari upayanya dalam menundukkan dirinya sendiri,⁴⁹⁷ dengan bahasa lain bahwa keadaan para ulama’, kebanyakan adalah sebagaimana keadaan al-Gazālī sebelum masa krisis pribadi yang dialaminya.

b. Ilmu Kalām

Al-Qur’an sebagai sumber dan dasar keilmuan Islam menyebabkan para ulama’ membuat klasifikasi dan hirarki ayat-ayat al-Qur’an berdasarkan ilmu-ilmu yang dihasilkan darinya. Adapun urutan ilmu yang dapat dihasilkan dari ayat-ayat al-Qur’an, pertama adalah ilmu

⁴⁹⁵ Al-Gazālī, *Jawāhir al-Qur’ān*, hlm. 26-27.

⁴⁹⁶ Abū Zaid, *Mathūm al-Naṣṣ*, hlm. 265.

⁴⁹⁷ Abū Zaid, *Mathūm al-Naṣṣ*, hlm. 265.

fiqih yang diikuti secara berurutan dengan ilmu kalām dan kisah dalam al-Qur'an.⁴⁹⁸ Al-Gazālī menyebut ilmu kalām ini sebagai ilmu yang dipakai untuk membantah dan mendebat orang-orang kafir (*muḥājah al-Kuffār wa mujādalatihim*). Dalam pemikiran al-Gazālī, Ilmu ini terbagi kedalam tiga bagian sebagai bagian pokok dalam ilmu kalām, pertama yaitu hal-hal yang diingkari yang mencakup pengingkaran pada ketuhanan, kedua pengingkaran pada kenabian, dan ketiga pada kehidupan lain dan kebangkitan setelah mati. Ilmu kalām ini, atau bagian al-Qur'an yang menjelaskan ilmu ini adalah obat pemusnah racun terbesar, semua ini dijelaskan oleh al-Gazālī:

“Bagian kelima adalah membantah dan mendebat orang-orang kafir serta menjelaskan kesalahan mereka dengan argumentasi yang jelas dan menyingkapkan kebathilan dan anggapan mereka. Kebathilan mereka ada tiga macam, yaitu *pertama*, menyebut Allah dengan sebutan yang tidak sepatutnya bahwa malaikat itu putri-Nya, ia mempunyai anak dan sekutu, dan bahwa Ia adalah pihak ketiga dari tiga unsur (konsep trinitas). *Kedua*, menyebut Rasulullah sebagai penyair, dukun, pendusta, dan mengingkari kenabiannya; bahwa ia seperti makhluk-makhluk lain sehingga ia tidak berhak diikuti. *Ketiga*, pengingkaran terhadap hari akhir, kebangkitan, surga, neraka, dan pengingkaran terhadap akibat dari sikap taat dan maksiat. Bantahan Allah terhadap mereka dengan berbagai argumentasi mengandung kesan-kesan indah dan hakikat-hakikat. Di sana dapat ditemukan obat penawar racun paling mujarab. Ayat-ayat tentang masalah ini juga sangat banyak dan jelas.”⁴⁹⁹

c. Ilmu Kisah dalam Al-Qur'an

Setelah ilmu kalām, urutan selanjutnya adalah kisah dalam al-Qur'an, melalui kisah ini al-Qur'an menjelaskan kondisi orang-orang yang menjalankan *sulūk* dan orang-orang yang ingkar dan

⁴⁹⁸ Abū Zaid, *Mathūm al-Naṣṣ*, hlm, 266.

⁴⁹⁹ Abū Zaid, *Mathūm al-Naṣṣ*, hlm. 267.

membanggang. Orang yang menjalankan *sulūk* di sini adalah mereka yang memperoleh keselamatan dan ahli akhirat, dan orang yang membanggang adalah ahli dunia dan kelompok yang memperoleh kerugian. Cerita-cerita tersebut diringkas al-Gazālī sebagai berikut:

“Kondisi orang-orang yang menjalani *sulūk* adalah kisah-kisah tentang para nabi dan wali, seperti kisah Nabi Adam, Nuh, Ibrahim, Musa, Harun, Zakaria, Yahya, Isa, Maryam, Daud, Sulaiman, Yunus, Luth, Idris, Khidir, Syu’aib, Ilyas, Muhammad, Jibri, Mikail, Malaikat, dan lain-lainnya. Sementara kondisi orang-orang yang meningkari dan membanggang adalah kisah tentang Namrud, Fir’aun, ‘ad, kaum Nabi Luth, kaum Tubba’, Ashabul Aikah, kafir Makkah, pra penyembah berhala, iblis, setan, dan lain-lain. Bagian ini berguna untuk menakut-nakuti, memperingatkan, dan memberikan pelajaran. Bagian ini juga mencakup rahasia-rahasia, simbol-simbol, dan isyarat-isyarat yang perlu direnungi secara matang. Dalam kisah-kisah tersebut terkandung minyak ambar yang sangat wangi, kayu gaharu yang masih basah dan wangi. Ayat-ayat yang berkenaan dengan hal ini banyak.”⁵⁰⁰

Disini tampak, al-Gazālī memasukkan keadaan kondisi masyarakat Makkah dan kondisi Muhammad kedalam bagian dari kisah al-Qur’an, maksudnya ia telah memasukkan masa keterbentukan teks sebagai bagian dari kisah dalam al-Qur’an. Hal ini beda dengan apa yang dikatakan oleh Abū Zaid, bahwa konsep mengenai kisah al-Qur’an adalah bersumber pada kondisi masyarakat sebelum masa pembentukan teks dan termasuk kisah para Nabi dalam al-Qur’an.⁵⁰¹ Melalui kisah ini tidak dapat disangsikan bahwa teks seringkali merefleksikan kondisi masyarakat pada masanya sebagai sasaran teks dari teks itu sendiri. Teks juga merefleksikan kondisi Nabi sebagai

⁵⁰⁰ Al-Gazālī, *Jawāhir al-Qur’ān*, hlm. 18-19.

⁵⁰¹ Abū Zaid, *Mathūm al-Naṣṣ*, hlm. 267.

penerima pertama dan juga sebagai penyampai. Akan tetapi, yang baru dalam konsep al-Gazālī adalah dimasukkannya “salah satu dari dimensi teks” (al-bu’d) ini ke dalam kerangka “kisah”.

4. Posisi Ahli Fiqih dan Ahli Kalām

Berdasarkan klasifikasi yang diungkapkan oleh al-Gazālī diatas yang menunjukkan bagian-bagian dan ilmu-ilmu al-Qur’an, kita dapat mengatakan bahwa yang paling dekat dengan tujuan teks adalah yang paling tinggi, dan sebaliknya yang paling jauh dari tujuan adalah yang paling rendah. Seperti yang telah disebutkan pada bagian sebelumnya bahwa lapis paling atas dari ilmu-ilmu inti adalah pengetahuan tentang Allah (*ma’rifatullāh*), kemudian pengetahuan tentang jalan yang lurus menuju kepada Allah (*sirāt al-Mustaqīm*), setelah itu pengetahuan tentang kondisi ketika sampai pada tujuan (*wuṣūl*).

Di antara ilmu-ilmu inti tersebut, yaitu ilmu *ma’rifatullāh* dengan ketiga bagiannya, yaitu pengetahuan mengenai zat, sifat dan perbuatan Tuhan adalah merupakan bagian ilmu tertinggi. Kemudian di lapisan bagian atas terdapat lapisan bawah, yaitu ilmu fiqih, ilmu kalām, dan kisah al-Qur’an, apabila ilmu yang paling atas adalah bagian “pokok yang penting” (*al-Uṣūl al-Muhimmah*) maka ilmu pada tingkat bawah adalah “pelengkap yang menyempurnakan” (*al-Rawādif al-Mutimmah*), sebagaimana ilmu-ilmu pada tingkat pertama memiliki tingkatan yang berbeda-beda, maka ilmu pada tingkatan paling bawah pun juga memiliki

tingkatan yang berbeda-beda pula sesuai dengan tingkat kedekatannya terhadap tujuan akan eksistensi manusia. Berdasarkan hal tersebut, kedudukan kisah dalam al-Qur'an merupakan lapisan paling bawah, maka tuntutan terhadap penguasaan ilmu tersebut tidak menjadi tuntutan umum (*hāḍa 'ilm lā ta'ummu 'alaih al-Hājah*).⁵⁰²

Adapun urgensi ilmu kisah al-Qur'an ini memiliki tingkat di bawah ilmu fiqh dan ilmu kalām. Maka kemudian al-Gazālī melakukan klasifikasi terhadap tingkatan para ulama' berdasarkan tingkatan ilmu tersebut. Para ahli fiqh dan ahli kalām oleh al-Gazālī diumpamakan seperti penjaga jalan dari ancaman para penyamun dan pencuri, merekalah yang menjaga keamanan kepada para sufi yang melakukan perjalanan menuju Allah, walaupun mereka tidak termasuk dalam kategori sebagai sufi yang melakukan perjalanan menuju Allah (*sālikīn*). Ahli fiqh berperan sebagai orang yang mengatur persinggahan-persinggahan di jalan menuju Makah, sementara para ahli kalām menjalankan peran untuk menjaga para kafilah yang sedang dalam perjalanan.

Perjalanan menuju Ka'bah untuk melakukan ibadah haji adalah perjalanan jasad ke rumah Allah sebagai gambaran dari salah satu ibadah-ibadah syari'at. Sedangkan perjalanan hati menuju Allah adalah perwujudan dalam rangka mewujudkan tujuan akan eksistensi manusia, dari bentuk analogi semacam ini, kedudukan para ahli fiqh dan ahli

⁵⁰² Al-Gazālī, *Jawāhir al-Qur'ān*, hlm. 25.

kalām lebih rendah daripada kedudukan mereka yang berjalan menuju Allah (*sālikīn*). Dengan demikian, dalam klasifikasi al-Gazālī, para ahli fiqih dan ahli kalām termasuk ke dalam ulama’ dunia – walaupun ilmu mereka sedemikian penting – sedangkan para sufi yang melakukan *sulūk* termasuk sebagai ulama’ akhirat.

“Tidak samar bagimu bahwa kedudukan para ahli kisah (*quṣṣās*) dan para penasehat (*wu’āz*) berada dibawah kedudukan para ahli fiqih dan ahli kalām selama mereka hanya bergelut dalam bidang kisah saja dan sesuatu yang mirip dengannya. Tingkatan ahli fiqih dan ahli kalām saling berdekatan, namun tingkat kebutuhan terhadap ahli fiqih lebih umum, sementara terhadap ahli kalām adalah sangat mendesak, kebutuhan terhadap keduanya adalah untuk kemaslahatan dunia. Para ahli fiqih diperlukan untuk menjaga hukum-hukum yang terkait dengan urusan konsumsi dan pernikahan, sementara para ahli kalām dibutuhkan untuk menghadapi bahaya-bahaya yang dibuat oleh para ahli bid’ah dengan melalui perdebatan dan membantah agar kejahatan dan bahaya mereka tidak tersebar luas. Jika dihubungkan dengan jalan dan tujuan, maka para ahli fiqih bagaikan para pengatur persinggahan dan keamanan di jalan menuju Makah untuk beribadah haji, sementara para ahli kalām bagaikan para penjaga jalan bagi para pelaku ibadah haji. Apabila mereka semua menjalankan *sulūk* menuju Allah, disamping sibuk dengan disiplin mereka, mereka berhasil menembus gangguan-gangguan nafsu, menjauhi dunia, dan konsentrasi beribadah kepada Allah, maka keunggulan mereka atas lainnya bagaikan kelebihan matahari atas bulan. Namun, jika mereka hanya membatasi diri pada ilmu mereka saja maka derajat mereka sangat rendah.”⁵⁰³

5. Konsep Takwil (dari Kulit ke Inti)

Apabila ilmu-ilmu al-Qur’an terbagi pada ilmu-ilmu kulit dan ilmu-ilmu inti, maka bagaimana manusia menembus ilmu-ilmu kulit supaya sampai pada ilmu-ilmu inti ?, berdasarkan penjelasan panjang seperti yang telah disebutkan, jawaban al-Gazālī dapat dipastikan, yaitu dengan konsisten berada di jalan yang lurus dan tetap melakukan *sulūk*

⁵⁰³ Al-Gazālī, *Jawāhir al-Qur’ān*, hlm. 27- 28.

menuju Allah, yaitu jalan *sulūk* yang telah ditentukan oleh sufi dengan cara terus-menerus melakukan dikir dan melepaskan diri dari dunia dan segala kesibukan yang berhubungan dengan duniawi. Dimana dengan *sulūk* tersebut ma'rifat kepada Allah akan tercapai melalui tahapan demi tahapan. Orang yang melakukan *sulūk* ia akan melampaui kondisi sebelumnya sehingga ia dapat beralih dari satu ilmu ke ilmu lainnya dalam gerak yang selalu menaik sampai tercapai tujuan akhir dari teks yaitu *ma'rifatullāh*.

Dengan adanya graduasi *sulūk* ma'rifat tersebut, maka untuk menembus batas-batas kulit dari teks dan memasuki alam inti harus dimulai dari tingkat paling rendah menuju tingkat paling tinggi dalam gerak menaik. Penyeberangan kulit menuju inti melalui proses takwil sepadan dengan proses mi'raj imajinasi hati dari alam nyata ke alam gaib dan malakūt. Apabila perpindahan dari alam nyata ke alam malakūt berlangsung melalui "imajinasi" maka begitu pulalah proses menyeberangi kulit teks menuju ke inti teks dengan takwil. Contoh yang paling jelas dalam menggambarkan pertemuan antara dua alam tersebut adalah melalui mimpi, dengan demikian, berarti mimpi juga dapat menguraikan bagaimana mekanisme takwil dan penyeberangan dari kulit ke inti atau dari suatu bentuk ke makna. Kulit di sini adalah kata-kata dalam wujud bahasa, dan inti adalah makna batin yang mendalam, dan setiap kata berada pada wujudnya.

“Di balik kata terdapat simbol-simbol dan isyarat-isyarat menuju makna yang samar, yang dapat diketahui oleh orang-orang yang dapat mengetahui perbandingan dan hubungan antara alam nyata dengan alam gaib dan *malakūt*. karena semua yang ada di alam nyata hanyalah bayangan dari yang rohani dalam alam *malakūt*, seolah ia berada dalam roh dan idenya, bukan dalam bentuk dan kerangkanya. Bayangan yang jasmani dalam alam nyata secara bertingkat terkait dengan makna rohani (*ide*) dari alam tersebut. Maka dari itu, dunia adalah salah satu persinggahan bagi perjalanan menuju Allah, yang harus ada bagi manusia. Sebab, seperti halnya tidak mungkin untuk sampai pada inti kecuali melalui kulit, begitu juga tidak mungkin naik ke alam ruh kecuali melalui bayangan alam jasad. Perbandingan ini hanya dapat diketahui melalui perumpamaan (*miṣāl*). Perhatikanlah apa yang dilihat oleh orang yang sedang tidur, yaitu mimpi yang benar yang merupakan salah satu dari empat puluh bagian kenabian, dan bagaimana hal tersebut tersingkap melalui bayangan-bayangan imajinatif. Maka barang siapa yang mengajarkan hikmah kepada yang bukan ahlinya berarti ia sedang bermimpi mengalungkan permata kepada babi-babi. Ada seseorang yang telah bermimpi di tangannya terdapat sebuah cincin yang ia gunakan mengunci kemaluan wanita dan mulut seorang laki-laki. Kemudian Ibnu Sīrīn mengatakan kepadanya: ‘Engkau melakukan adzan di bulan Ramadhan sebelum masuk waktu subuh.’ Ia menjawab: ‘Ya.’ Ada mimpi yang lain seolah ia sedang menuangkan minyak ke buah zaitun. Ibnu Sīrīn mengatakan kepadanya: ‘Apabila engkau memilih budak wanita maka ia sesungguhnya adalah ibumu yang telah engkau tawan, kemudian engkau jual dan engkau beli lagi dan engkau tidak mengetahui. Kenyataannya memang demikian. Perhatikanlah cincin dipergunakan mengunci mulut dan kemaluan, sedangkan cincin memiliki kesamaan dengan adzan, yaitu menghalangi walaupun berbeda bentuknya.’⁵⁰⁴

Alam khayal atau alam imajinasi, yaitu alam mimpi adalah alam yang menengai antara alam gaib dan alam *malakūt* dengan alam nyata, dimana di alam pertama terdapat “*ide*” (*al-Muṣṣ*) yang bersifat maknawi dan rohani, sementara pada alam kedua yang ada adalah bayangan-bayangan dari “*ide*” tersebut. Setiap bayangan dalam alam nyata terdapat “*idenya*” yang berwujud rohani dalam alam gaib dan *malakūt*. Alam imajinasi (*khayāl*) adalah alam antara dimana *ide* yang maknawi-rohani tersebut terwujud dalam bentuk-bentuk konkrit dan materiil. Dalam konsep Platonis tentang alam bahwa alam seluruhnya sangat mirip

⁵⁰⁴ Al-Gazālī, *Jawāhir al-Qur’ān*, hlm. 34-35.

dengan mimpi, bukankah manusia adalah tidur lelap, dimana ketika dia meninggal mereka baru sadar ?.

“kemudian, ketika hal itu diketahui maka baru diketahui bahwa kalian di alam ini sedang tidur meskipun keadaanmu terjaga. Kesadaran muncul setelah mati,”⁵⁰⁵

Abū Zaid mencoba menyimpulkan penjelasan al-Gazālī di atas, bahwa bahasa dalam perspektif ini adalah media yang memiliki peran untuk mengejawentahkan dan membentuk sesuatu yang maknawi. Apabila bayangan-bayangan alam harus ditembus hingga sampai ke ruh dan hakikatnya dengan melalui proses peralihan pendakian imajinatif dari dunia nyata ke dunia gaib dan malakūt maka proses peralihan juga harus terjadi pada level teks, yaitu dimulai dari kulit luar sebagai wujud yang berbentuk menuju ke inti sebagai ide. Menurut Abū Zaid, di sini al-Qur’an sebagai teks bahasa memiliki level yang sejajar dengan alam materiil dan alam khayal. Maka proses takwil terhadap teks untuk mencapai makna “batinnya” yang merupakan intinya, sama dengan proses “*men-ta’bir*” mimpi.⁵⁰⁶

Pembacaan Abū Zaid tersebut semakin memperjelas konsep al-Gazālī, bahwa sebenarnya konsep takwil dengan peristiwa mimpi adalah dua istilah yang menunjuk pada satu konsep yang sama, yaitu bahwa sesungguhnya semua yang dapat dijangkau oleh nalar diberikan al-

⁵⁰⁵ Al-Gazālī, *Jawāhir al-Qur’ān*, hlm. 38.

⁵⁰⁶ Abū Zaid, *Maḥūm al-Naṣṣ*, hlm. 271.

Qur'an dengan cara yang dapat dianalogikan dengan situasi ketika tidur. Melalui ruh kita dapat menyaksikan *lauh al-Mahfuz*. Yang kita saksikan itu berwujud penggambaran yang tepat yang perlu di-*ta'bīr*-kan. Ketahuilah bahwa takwil berfungsi seperti halnya *ta'bīr*. Oleh karena itu, al-Gazālī mengatakan: 'seorang penafsir bergerak pada kulit karena orang yang menerjemahkan pengertian cincin, kemaluan, serta mulut tidak sama dengan orang yang memahami bahwa ia melakukan adzan sebelum shalat subuh.'⁵⁰⁷

Penjelasan Abū Zaid terhadap konsep takwil al-Gazālī yang memiliki kesamaan dengan orang yang mimpi, bertujuan untuk mengungkap adanya perubahan wujud teks dari sesuatu yang termasuk dalam wilayah "semantik" (*dilālah*) menjadi simbol-simbol bagi hakikat-hakikat yang tersembunyi dan terpendam dalam alam ide dan alam roh.⁵⁰⁸

Contoh yang dijelaskan oleh al-Gazālī tentang konsep takwilnya seperti tampak dalam memahami sabda Nabi SAW: "*Hati orang yang beriman berada di antara dua Jemari Zat yang Maha Pengasih*". Menurut al-Gazālī, inti dari makna jemari adalah kekuasaan membalik dengan cepat. Hati orang yang beriman berada di antara genggamannya setan dan malaikat, yang satu menyesatkan dan yang lainnya memberi petunjuk. Allah melalui keduanya membolak-balikkan hati hamba-

⁵⁰⁷ Al-Gazālī, *Jawāhir al-Qur'ān*, hlm. 37.

⁵⁰⁸ Abū Zaid, *Mathūm al-Naṣṣ*, hlm. 271.

hamba-Nya seperti halnya engkau membolak-balikkan sesuatu dengan kedua jemari. Perhatikanlah bagaimana kaitan antara dua malaikat yang tunduk kepada Allah dengan kedua jemari, keduanya (dua malaikat dengan kedua jemari) mempunyai makna inti (*rūḥ*) yang sama meski bentuknya berbeda. Dan apabila kamu mengetahui makna jemari, maka kamu akan dapat memahami makna pena, tangan, kanan, wajah dan bentuk. Semuanya mengambil makna rohani bukan jasmani. Ketahuilah bahwa inti makna pena dan hakikatnya yang harus ada ketika engkau menyebut pengertian pena, yaitu sesuatu yang dipakai untuk menulis. Jika di dalam wujud terdapat sesuatu yang menjadi sebab ilmu pengetahuan yang dapat diukir di dalam papan hati, maka betapa patutnya jika hal itu disebut pena, sebab Allah mengajarkan manusia dengan pena. Oleh karena itu, unsur ini tidak ditemukan dalam definisi yang sebenarnya. Segala sesuatu memiliki batasan dan esensi yang merupakan ruhanya. Jika kamu dapat menembus alam ruh maka kamu menjadi ruhaniah dan terbukalah kepadamu pintu-pintu alam malakūt.⁵⁰⁹

Dalam pembacaan Abū Zaid, dualisme bentuk dan makna dapat dipakai untuk mengungkapkan dualisme lainnya, seperti bayangan dan ruh, konkret dan abstrak, tanda dan petanda, nyata dan gaib dan seterusnya. Namun dualisme utama yang mendominasi pemikiran al-

⁵⁰⁹ Al-Gazālī, *Jawāhir al-Qur'ān*, hlm. 35- 36.

Gazālī ini adalah dualisme dunia dan akhirat.⁵¹⁰ Dimana dunia adalah alam gambaran, bayangan, konkret, tanda dan nyata, sementara akhirat adalah alam ide, ruh dan petanda, yaitu alam gaib. Dengan demikian, hal tersebut berimplikasi pada penilaian dan kedudukan terhadap semua yang berkaitan dengan dunia, segala sesuatu yang berkaitan dengan dunia menjadi tidak begitu berarti dan tidak memiliki signifikansi, karena dunia hanyalah kehidupan yang akan rusak dan lebur. Sedangkan yang penting bukanlah gambar tetapi maknanya, bayangan tidaklah penting akan tetapi yang terpenting adalah ruhnya, tanda hanya memiliki nilai karena ia menunjuk pada petanda.

Dualisme dunia dan akhirat ini mencakup seluruh dualisme struktur pemikiran al-Gazālī, dalam konteks teks, al-Gazālī mengaitkan gambar dan bayangan sebagai dunia, sementara makna dan ruh dihubungkan dengan akhirat. Apabila dualisme alam nyata dengan alam gaib dan malakūt dalam kehidupan dunia ini menjadikan alam nyata sebagai sesuatu yang tampak dan alam gaib dan malakūt sebagai yang tidak tampak maka keadaan ini di akhirat menjadi sesuatu yang berkebalikan, di mana yang tampak adalah alam gaib dan malakūt dan yang tidak tampak adalah alam nyata atau dunia. Pembalikan ini dalam pemikiran al-Gazālī terjadi pada semua tingkat hubungan dualisme, dengan pengertian bahwa yang sebenarnya adalah ruh dan ide sedangkan yang tidak sebenarnya adalah bayangan dan gambar.

⁵¹⁰ Abū Zaid, *Mathūm al-Naṣṣ*, hlm. 272.

Dalam level teks, pembalikan ini memunculkan hakikat-hakikat yang sebelumnya yang tersembunyi di balik kulit kata-kata, dan petanda-petanda akan muncul dari dalam tanda. Dengan ungkapan lain, yang batin menjadi *zahir* dan makna akan terungkap dan gambar secara otomatis akan tertutup. Di akhirat takwil akan menjadi kenyataan atau takwilnya yang muncul. Dengan kata lain, bahwa takwil akan terungkap dan menjadi kenyataan, seiring dengan terkelupasnya kulit, lenyapnya tanda, dan tersembunyinya gambar.

Dalam konsep takwilnya, al-Gazālī mengungkapkan “pembalikan” tersebut (*al-Taqlīb*) pada seluruh level terhadap salah satu hadis Nabi SAW, yaitu dalam hubungannya dengan pembahasan tentang bersuci (*tahārah*). Seperti yang diceritakan Abū Zaid dengan mengutip pernyataan al-Gazālī:

“Dan kotoran sifat-sifat batin lebih penting untuk di jauhi, sebab selain karena busuknya, sifat-sifat tersebut juga dapat merugikan di kemudian hari (akhirat). Oleh karena itu, Nabi Saw bersabda: *Malaikat tidak akan masuk rumah yang di dalamnya terdapat anjing*. Hati adalah rumah yang menjadi tempat turunnya malaikat, tempat bekasnya dan tempat menetapnya. Sifat-sifat yang tercela seperti marah, nafsu, iri, dendam, sombong, ‘*ujub*, dan sejenisnya adalah anjing-anjing galak, maka bagaimana mungkin malaikat akan masuk sementara di dalamnya dipenuhi anjing,”

Bukan maksud saya mengatakan kata rumah itu hati, anjing itu sikap marah dan sifat-sifat tercela. Akan tetapi, saya hanya mengatakan hal itu sebagai peringatan. Ada perbedaan antara pengungkapan yang zahir dengan yang batin, antara memperingatkan yang batin dengan menyebutkan yang zahir meskipun yang zahir yang ditetapkan. Maka, bedakanlah hal-hal yang batin melalui penjelasan yang halus ini. Seperti inilah cara mengambil pelajaran, dan inilah jalan yang ditempuh ulama yang baik (‘*ulamā’ abrār*). Pengertian mengambil pelajaran (*i’tibār*) adalah melintasi apa yang disebut menuju yang lainnya, tidak terbatas pada yang diungkapkan. Seperti halnya orang yang berakal melihat musibah yang menimpa orang lain. Musibah tersebut menjadi pelajaran baginya apabila ia menjadikannya sebagai peringatan, bahwa ia pun dapat mengalami musibah yang sama, yaitu bahwa dunia itu berputar. Maka, mengalihkannya dari orang lain kepada dirinya sendiri, dan dari dirinya sendiri ke watak dunia merupakan pelajaran (‘*ibrah*) yang bagus. Maka ambillah pelajaran dari rumah yang merupakan bangunan makhluk ke hati yang merupakan rumah bangunan Allah. Ambillah pelajaran dari anjing yang tercela karena sifatnya, bukan karena bentuk fisiknya, yaitu sifat galak dan najis yang ada padanya ke esensi anjing, yaitu kegalakan. Ketahuilah, hati yang penuh dengan kemarahan dan rakus pada dunia serta berambisi, merusak kehormatan orang lain, secara esensial merupakan anjing, meskipun bentuknya hati. Cahaya hati mengarah pada makna bukan pada bentuk.

“Bayang-bayang di alam ini menutupi ide-ide, ide-ide terpendam di dalam bayang-bayang tersebut. Di akhirat nanti, bayang-bayang itu mengikuti ide-ide dan ide-ide yang dominan. Oleh karena itu, masing-masing individu dikumpulkan menurut jenis yang ruhaninya; orang yang suka menodai kehormatan orang lain dikumpulkan sebagai anjing galak, orang yang rakus terhadap harta orang lain dikumpulkan sebagai singa buas, yang sombong dikumpulkan dalam bentuk macan tutul, dan orang yang ambisius terhadap jabatan dalam bentuk harimau.”⁵¹¹

⁵¹¹ Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas Al-Qur’an Kritik terhadap Ulumul Qur’an*, terj Khoiran Nahdliyyin (Yogyakarta: LkiS, 2005), hlm. 346-347.

Jika hubungan antara ide dan makna adalah hubungan yang bersifat mutualisme dengan pengertian bahwa yang tampak sebagai bayangan adalah bentuk kehidupan dunia, sementara pada kehidupan akhirat yang tampak adalah ide, maka secara naluri, upaya pentakwil (*muawwil*) adalah membedah supaya dapat menembus kulit masuk pada inti, dan dari tanda (*al-Rumuz*) hingga petanda (*al-Marmūz ilaih*). Hal ini sama sulitnya dengan perjalanan yang hendak dilakukan oleh seorang sufi dalam upaya memperoleh hakikat, hanya saja sufi memperolehnya pada level ma'rifat sedangkan pentakwil mengupayakannya melalui teks. Dengan demikian, Standarisasai untuk menempuh makna teks yang esensial dan mencapai maqam hakikat, adalah bahwa seorang intelektual yang sesungguhnya harus mampu menyelami lautan teks, melintasi pantai-pantainya dan menembus kedalaman gelombangnya supaya memperoleh makna esensial yang hakiki yang tersimpan di balik kulit dan cangkang.

Konsep al-Gazālī tentang dualisme bentuk dan makna teks sangat jelas dalam memahami firman Allah: *Dan, kamu tidaklah melempar ketika kamu melempar, tetapi Allahlah yang melempar.*⁵¹² Begitu juga firman Allah: *Perangilah mereka maka Allah akan menyiksa mereka melalui tangan-tanganmu.*⁵¹³ Ayat-ayat ini dijadikan contoh oleh al-

⁵¹² QS. Al-Anfāl [8] : 17.

⁵¹³ QS. Al-Taubah [9]: 14.

Gazālī untuk menegaskan adanya perbedaan bentuk dan makna dalam level makna teks.

Menurut Abū Zaid, perbedaan antara bentuk dan makna dalam pemaknaan teks itu terjadi karena kedua teks tersebut menurut pandangan takwil sufi menegaskan adanya suatu tindakan nyata, yang berupa lemparan Muhammad dan pembunuhan melalui tangan-tangan kaum muslimin. Namun dari sisi yang lain kedua ayat tersebut menegaskan bahwa hakikat melempar adalah karena Allah dan hakikat penyiksaan adalah karena Allah. Dari sinilah, kemudian Abū Zaid memahami bahwa menurut al-Gazālī di dalam teks terdapat bentuk dan hakikat (*sūrah wa ḥaqīqah*), yaitu bahwa tindakan melempar pada ayat pertama sesungguhnya adalah tindakan Allah, walaupun lemparan tersebut tampaknya adalah perbuatan Muhammad. Dan yang melakukan penyiksaan sesungguhnya dalam ayat kedua adalah Allah meskipun tindakan memerangi itu tampaknya dilakukan oleh tangan kaum muslimin. Dengan demikian, perbedaan yang *ẓāhir* dan *bāṭin* – pada level lahir teks – hanya dapat diungkapkan oleh para sufi yang ahli *taḥqīq*.⁵¹⁴ Pembacaan Abū Zaid tersebut berdasarkan apa yang dikatakan oleh al-Gazālī dibawah ini:

⁵¹⁴ Abū Zaid, *Maḥmūd al-Naṣṣ*, hlm. 276.

“Untuk mengetahui perbedaan antara makna-makna yang hakiki dengan tafsir zahir dapat dilakukan melalui perumpamaan. Allah berfirman,” Dan Kamu tidaklah yang melempar pada saat kamu melempar, tetapi Allahlah yang melempar.” Penafsiran zahirnya jelas, namun hakikat maknanya tidak jelas (gāimīd). Ayat tersebut menetapkan dan meniadakan tindakan melempar. Secara lahir keduanya saling kontradiksi selama dipahami bahwa ada tindakan melempar (iz ramaita) pada satu sisi, dan tidak ada kegiatan melempar (mā ramaita) pada sisi lain. Dari sisi tidak melempar, sesungguhnya Allahlah yang melemparnya. Demikian juga Allah berfirman:”Perangilah mereka maka mereka akan disiksa oleh Allah lewat tangan-tangan kalian.” Apabila mereka yang memerangi, bagaimana mungkin Allah yang menyiksa, dan jika Allah yang menyiksa dengan menggerakkan tangan-tangan mereka, kemudian apa makna dari perintah berperang tersebut ? Hakikat dari masalah ini berasal dari lautan luas ilmu-ilmu mukāsyafah. Tafsir zahir dalam hal ini tidak cukup. Harus diketahui sisi keterkaitan tindakan-tindakan tersebut dengan kekuatan baru (yang keluar), dan harus dipahami sisi keterkaitan kekuatan dengan kekuatan Allah. Jika ini telah dipahami dan hal-hal yang samar telah menjadi jelas maka akan tampak kebenaran firman Allah: ”Dan Kamu tidaklah yang melempar pada saat kamu melempar, tetapi Allahlah yang melempar.” Kemungkinan, seandainya usia ini dipertaruhkan untuk menyingkapkan rahasia-rahasia makna tersebut dan segala hal yang terkait sebelum dan sesudahnya, niscaya umur ini habis sebelum semua yang muncul kemudian terpenuhi.”⁵¹⁵

Kemudian Abū Zaid mempertegas bahwa konsep al-Gazālī tersebut telah merubah teks menjadi rahasia-rahasia tertutup yang memerlukan usaha yang berat untuk membuka segala yang tertutup hingga segala rahasia dan kandungan teks dapat tersingkap. Rahasia ini memiliki fungsi sebagai kode khusus yang tidak dapat dijangkau oleh manusia biasa – yang menjadi sasaran wahyu dan syari’at – kecuali dengan upaya mujāhadah. Dalam rangka menegaskan karakter “kerahasiaan” teks, al-Gazālī memakai bahasa personifikasi yang

⁵¹⁵ Al-Gazālī, *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, juz. I, hlm. 294.

diadopsi dari alam seperti lautan, pantai, pulau, gelombang, batu yaqut, pohon gaharu, dan obat penawar racun. Pemakaian bahasa alam ini mengisyaratkan bagaimana pemahaman al-Gazālī terhadap hubungan antara yang *ẓāhir* dan yang *bātin* bukan hanya pada level teks al-Qur'an saja, bahkan hingga level bahasa secara umum. Hubungan *ẓāhir* dan *bātin* tersebut adalah perpindahan yang mesti yang dimulai dari yang metaforis ke yang hakiki, selama yang dianggap hakiki adalah ruh batin yang akan menjadi bentuk nyata di kehidupan akhirat.

6. Takwil (dari Metafora ke Hakiki)

Al-Qur'an adalah ibarat lautan yang pantainya adalah ilmu-ilmu kulit dan cangkang, sedangkan kedalamannya adalah lapisan tertinggi dari ilmu-ilmu inti. Di pantai hanya ada beberapa cangkang kosong dan pasir, sedangkan lautan penuh dengan permata dan mutiara. Semakin dalam gelombang lautan yang diselami permata dan mutiara yang hendak diperoleh semakin banyak. Seberapa dalam lautan itu diselami, sejauh itu pula yang dapat diperoleh. Pembaca yang tenggelam dalam bacaannya, yang memberi perhatiannya pada bagaimana menyampaikan, dan pada ilmu-ilmu kulit dan cangkang saja, sesungguhnya hanya berputar-putar di pantai saja tanpa menemukan sesuatupun. Dan tujuan al-Gazālī adalah membangunkan pembaca dari tidur lelapnya, atau memperingatkannya:

“Saya, sesungguhnya hanya membangunkan kamu dari tidurmu, wahai orang yang hanya membaca saja, yang menjadikan membaca al-Qur’an sebagai amalannya, yang mengkonsumsi makna-makna lahirnya dan globalnya saja. Hingga kapan kamu mengelilingi pantai sambil memejamkan kedua matamu terhadap hal-hal yang asing, atau mengapa kamu tidak mengarungi gelombangnya untuk melihat keajaibannya, melayari pulau-pulaunya untuk mengambil barang-barang berharganya, menyelami kedalamannya sehingga kamu akan menjadi kaya karena memperoleh mutiara-mutiaranya, atau mengapa kamu tidak mencela dirimu yang tidak memperoleh permata dan mutiaranya akibat ketergantunganmu menatap pantai-pantai dan pemandangan-pemandangannya. Atau tidakkah sampai kepadamu bahwa al-Qur’an itu lautan yang luas, darinya muncul ilmu generasi pertama dan terakhir, sebagaimana dari pantai yang luas ini mengalir sungai-sungai, atau apakah kamu tidak ingin seperti kelompok-kelompok manusia lain, yang berhasil menyelami gelombang lautan kemudian mereka mendapatkan permata merah, mereka menyelami kedalamannya kemudian mereka membawa keluar yaqut merah, mutiara yang indah, zamrud hijau dan mereka mengitari pantai-pantainya sehingga mereka memperoleh minyak anbar, pohon gaharu, yang masih basah dan hijau. Mereka mengelilingi pulau-pulaunya dan hewan-hewannya, mereka mendapatkan banyak obat penawar dan minyak misik yang sangat harum.”⁵¹⁶

Dalam konsep al-Gazālī, al-Qur’an adalah bagai lautan yang luas yang kedalamannya terkandung permata dan mutiara, maka dari itu hanya mereka yang menyelami saja yang akan memperoleh permata dan mutiara tersebut, yaitu mereka yang menjalani proses *sulūk* seperti yang telah dijelaskan di depan. Kemudian di dalam lautan tersebut terdapat pulau-pulau yang penuh dengan wewangian dan dari hewan-hewannya dapat dihasilkan obat penawar racun dan minyak misik. Di pantai lautan yang luas tersebut ditemukan minyak ambar dan kayu gaharu yang

⁵¹⁶ Al-Gazālī, *Jawāhir al-Qur’ān*, hlm. 10.

wangi. Dari lautan ini mengalir ilmu-ilmu bagaikan sungai-sungai. Konsep al-Gazālī ini dalam pembacaan Abū Zaid, merupakan konsep mengenai gambaran rangkap (*sūrah markabah*) yang menunjuk pada al-Qur'an dan ilmu-ilmunya, gambaran rangkap ini bukanlah sekedar ungkapan sastra (*balagī*) akan tetapi merupakan tesis dari konsep yang integral yang kita dituntut untuk mempelajarinya dari masing-masing gambaran tersebut.⁵¹⁷ Pembacaan Abū Zaid tersebut sesungguhnya adalah merupakan kesimpulan yang telah dikonsepkan oleh al-Gazālī, yaitu bahwa kibrit merah bagi makhluk di alam nyata ini adalah unsur kimia yang dipakai untuk merubah sesuatu dari sifat yang rendah menuju sesuatu yang bernilai, sehingga dengan unsur ini batu menjadi yaqut, timah menjadi emas murni, hal ini supaya diperoleh kenikmatan-kenikmatan dunia yang menyengsarakan dan membuat susah pada saat itu, dan membuat lupa akan masa depan yang sudah dekat. Apakah kamu melihat, sesuatu yang dapat mengubah esensi hati (*jawāhir al-Qalb*) dari kerendahan binatang dan kesesatan akibat kebodohan berubah menjadi kejernihan dan kerohaniaan malaikat, supaya dapat mengangkat dari tingkatan orang paling bawah ke tingkat yang paling tinggi, dan oleh karenanya dapat memperoleh kedudukan yang dekat dengan Tuhan Penguasa alam, dapat melihat Zat Yang Mulia selama-lamanya, apakah sesuatu itu lebih utama disebut kibrit merah atau bukan? oleh karena itulah kami (al-Gazālī) menyebutnya dengan kibrit merah. Renungkanlah

⁵¹⁷ Abū Zaid, *Mathūm al-Naṣṣ*, hlm. 277-278.

dan kembalilah pada dirimu dan sadarilah supaya kamu tahu bahwa sebutan ini bagi makna tersebut adalah paling tepat. Kemudian barang yang paling berharga yang dapat diambil dari kimia adalah yaqut, dan yaqut yang paling tinggi nilainya adalah yaqut merah. Oleh karena itu, kami menamai ilmu itu sebagai pengetahuan tentang zat.⁵¹⁸

Dalam konsepnya, al-Gazālī menunjukkan bahwa hubungan antara tanda dan petanda adalah hubungan “kebalikan dan pergeseran”. Hal ini dikarenakan bahwa mengenal Zat Allah, sifat-sifat dan perbuatan-perbuatan Allah adalah merubah manusia dari satu kondisi ke kondisi yang lain, yaitu dari kondisi kebodohan dan kesesatan ke kondisi berilmu dan tercerahkan, memindahkan manusia dari yang seperti hewan ke tingkat malaikat seperti halnya kibrit merah dapat merubah barang-barang tambang yang bernilai rendah menjadi barang-barang yang bernilai tinggi. Apabila kibrit merah merupakan benda di alam nyata maka perubahan yang ditimbulkan oleh pengetahuan mengenai Allah terjadi pada level alam gaib dan malakūt, maksudnya pada tataran rohani, karena tidak ada perubahan, pengalihan, atau pembalikan yang terjadi pada bentuk dan kodrat manusia, yang mengalami perubahan hanyalah hati, karena hati adalah termasuk alam ruh dan malakūt yang ada di dalam badan manusia yang terkait dengan alam nyata, maka perubahan malakūt dan rohani ini patut disebut dengan perubahan. Pengetahuan tentang zat, sifat dan perbuatan Allah patut disebut dengan

⁵¹⁸ Al-Gazālī, *Jawāhir al-Qur’ān*, hlm. 42.

kibrit merah. Dan oleh karena “yaqut merah” merupakan benda yang paling berharga maka yaqut merah menunjuk pada ilmu tentang Zat Allah, kemudian diikuti oleh pengetahuan tentang sifat yang merupakan “yaqut ungu” dan kemudian diikuti oleh pengetahuan mengenai perbuatan yang merupakan “yaqut kuning”.⁵¹⁹

Semua ungkapan dan pengertian yang dikemukakan al-Gazālī ini sebenarnya berpangkal pada satu konsep dasar, yaitu bahwa dunia “ide” terkait dengan alam ghaib dan malakūt, sementara ungkapan-ungkapan bahasa terkait dengan alam nyata maka ide adalah dasar dan ide-ide yang diacu dalam alam ghaib dan malakūt lebih tepat untuk disebut sebagai ungkapan-ungkapan yang menunjuk pada sejenisnya di alam nyata. Ini yang dimaksud oleh al-Gazālī dari ucapannya: sebutan ini dengan pengertian tersebut adalah lebih tepat. Sebutan “kibrit merah” ini lebih tepat ditujukan pada pengetahuan mengenai Allah daripada sejenisnya pada dunia kimia. Yang lebih patut untuk dipertimbangkan adalah membalik dan merubah hati, bukan membalik benda yang fana dan akan lenyap.

Dari penjelasan tersebut, dapat dimengerti bahwa sangatlah wajar apabila klasifikasi al-Gazālī terhadap ilmu-ilmu al-Qur’an menggunakan dualisme antara kulit dan inti atau cangkang dan mutiara adalah bersifat hakiki tekstual (*ḥaqīqiyyan ḥarfiyyan*) dan juga wajar apabila pemakaian *kibrīt aḥmar* (belerang merah), *yaqūt*, *durar* (mutiara), *zabarūt* (batu

⁵¹⁹ Al-Gazālī, *Jawāhir al-Qur’ān*, hlm. 13.

permata), *‘anbar* (minyak wangi), *‘ud* (kayu gaharu), *tiryāq* (obat penawar racun) dan misik, adalah bersifat non alegoris atau non metaforis (*gahir majāzī aw kinā‘ī*).

Apabila *kibrīt aḥmār* seperti yang telah disinggung, adalah pengetahuan tentang Allah, dan dari sini muncul *yaqūt aḥmar* yang menunjuk pada ilmu zat, *yaqūt akhab* menunjuk pada ilmu tentang sifat, dan *yaqūt aṣfar* menunjuk pada ilmu perbuatan. Maka bagian kedua dari ilmu-ilmu al-Qur’an adalah “penjelasan tentang bagaimana berjalan menuju Allah”, yang diungkapkan dengan sebutan *dur azhar*, dan bagian ketiga yaitu berkenaan dengan penjelasan tentang kondisi ketika sampai pada tujuan (*wuṣūl*) diungkapkan dengan sebutan *zamrud akhdhar*. jika ketiga ilmu ini merupakan ilmu-ilmu prinsip dan dasar, maka wajar jika *kibrīt aḥmār*, *yaqūt*, *durar*, dan *zabarūt* berada di dasar lautan al-Qur’an tidak di pantai atau daratan.

Kemudian al-Gazālī melanjutkan usahanya untuk menyingkap rahasia sebuah kata. Ia mengeksplorasi makna *tiryāq akbar* (penawar racun agung). Kata ini adalah tanda yang digunakan untuk menunjuk pada ilmu kalām, yaitu bagian kelima dari ilmu-ilmu al-Qur’an.⁵²⁰ Kemudian dalam bidang ilmu fiqh al-Gazālī membandingkannya dengan misk aṣfar (minyak misik yang amat harum) yang mana pembahasan al-Gazālī tentang ilmu ini lebih terfokus pada popularitas dan kedudukan

⁵²⁰ Al-Gazālī, *Jawāhir al-Qur’ān*, hlm. 42-43.

yang diperoleh melalui ilmu ini.⁵²¹ Kayu gaharu dipakai oleh al-Gazālī untuk menyebut tentang kisah-kisah bangsa yang telah musnah, dan cerita-cerita mengenai para penempuh jalan lurus dan kisah tentang orang-orang yang menyimpang dari jalan yang lurus. Kisah dan kayu gaharu ini memiliki persamaan dari sisi bahwa kisah-kisah itu tidak berguna bagi dirinya sendiri akan tetapi peringatan dan pelajaran yang terdapat di dalam nyalah yang berguna, yang mana kayu gaharu juga demikian adanya yaitu tidak berguna bagi dirinya sendiri.⁵²²

Dalam perbandingan dan analogi tersebut, al-Gazālī tetap berpedoman bahwa ayat-ayat al-Qur'an lebih berhak untuk diberi sebutan dengan sebutan-sebutan tersebut daripada benda-benda yang secara aktual mengacu pada manusia. Dalam pembacaan Abū Zaid, ciri-ciri yang dijadikan pedoman al-Gazālī adalah bahwa ide dan ruh dari kata yang menunjuk pada benda tersebut tepat untuk menyebut ayat-ayat al-Qur'an dan ilmu-ilmu yang dihasilkan darinya. Selain itu Abū Zaid menilai – dalam hubungannya dengan konsep al-Gazālī tentang dunia nyata sebagai alam bayangan dan imajinasi dan idenya ada dalam dunia ghaib dan malakūt – bahwa dapat dikatakan, yang kita “ulama' *ẓāhir*” anggap sebagai metaforis adalah hakiki dalam pandangan al-Gazālī dan apa yang menurutnya metaforis menurut kita adalah hakiki. Hal ini tampak pada penyebutannya bahwa kata-kata seperti *yaqūt*, *durar*, *tiryāq*,

⁵²¹ Al-Gazālī, *Jawāhir al-Qur'ān*, hlm. 43.

⁵²² Al-Gazālī, *Jawāhir al-Qur'ān*, hlm. 43-44.

‘ud, dan anbar dalam pandangan kita bermakna hakiki, di tinjau dari aspek acuannya pada benda-benda yang kita kenal, maka kata-kata tersebut dalam mengacu pada benda-benda itu sendiri dalam pandangan al-Gazālī adalah bermakna metaforis dan demikian pula sebaliknya. Menurut penelitian Abū Zaid, pembalikan semantis semacam ini, seperti yang telah disebutkan, tidak bertentangan dengan proses pergeseran dan pembalikan terus menerus yang dilakukan oleh al-Gazālī pada seluruh konsepnya tentang wujud, hakikat, teks dan makna.⁵²³

Dengan kata lain, al-Gazālī di sini bergelut dengan bahasa sebagai simbol dan bukannya sebagai sistem simbol, maksudnya, sebagai sekumpulan kata yang memiliki dua dimensi, yaitu dimensi hakikat yang disebut makna *ruḥī-malakūtī* (*signified*) dan dimensi kulit luar atau simbol (*signifier*) yaitu makna bahasa yang berlaku. Dalam konsep semacam ini, menurut Abū Zaid, yang terpenting bukanlah watak yang dimiliki teks, sebab watak apapun dapat ditakwil secara simbolik, sebaliknya, kata-kata dapat digunakan bukan untuk mengacu pada makna bahasa yang dikenal, melainkan mengacu pada makna malakūtnya secara langsung. Inilah yang dilakukan oleh al-Gazālī ketika mengklasifikasi ayat-ayat al-Qur’an menjadi *jawāhir*, *durar*, *zamriūd* dan lain-lain.

Al-Gazālī membuat istilah yang cukup unik untuk mengungkapkan isi kandungan al-Qur’an, ia membuat istilah yang perlu penjelasan tersendiri untuk memahaminya sehingga dengan memahami

⁵²³ Abū Zaid, *Mathūm al-Naṣṣ*, hlm. 281.

istilah-istilah tersebut seseorang akan dapat mengetahui gambaran dan bentuk dari ilmu-ilmu yang terdapat dalam al-Qur'an. Bahkan dalam kaitannya dengan hal itu, Abū Zaid mengatakan, bahwa al-Gazālī berusaha untuk meniru bahasa al-Qur'an dari segi konsepnya mengenai watak simbolik bahasa al-Qur'an. Maka dari itu, al-Gazālī membandingkan penjelasannya terhadap kata-kata yang ia gunakan untuk melakukan klasifikasi al-Qur'an, dengan cara seperti al-Qur'an mengekspresikannya.⁵²⁴ Hal ini tampak dalam pernyataan al-Gazālī:

“barangkali, engkau akan bertanya, tampaknya simbol-simbol ini banar dan tepat. Apakah ada manfaat yang dapat diketahui selain itu ?. ketahuilah, bahwa semua manfaatnya berada di baliknya. Semua ini hanyalah contoh-contoh agar dengan contoh-contoh tersebut engkau dapat mengetahui bagaimana ide-ide rūḥiyyah-malakūtiyyah dapat dijelaskan melalui kata-kata yang telah berlaku secara resmi, supaya terbuka di hadapanmu pintu yang menyingkapkan makna-makna al-Qur'an, dan memungkinkan engkau untuk menyelami lautannya.”⁵²⁵

Apabila dalam konsep al-Gazālī, hubungan bahasa yang berlaku adalah bersifat metaforis, sementara hubungannya dengan makna *rūḥiyyah-malakūtiyyah*-nya bersifat hakiki, maka wajar apabila konsep takwil menurut al-Gazālī mencakup semua teks. Seperti yang telah dijelaskan mengenai konsep al-Gazālī tentang hakikat mimpi, yang intinya adalah mimpi merupakan ungkapan-ungkapan penggambaran dari dunia malakūt – dari *lauḥ al-Maḥfūz* -. Namun mimpi memerlukan ta'bīr dalam arti ia membutuhkan penyeberangan dari bayangan dan gambaran

⁵²⁴ Abū Zaid, *Maḥmūd al-Naṣṣ*, hlm. 281.

⁵²⁵ Al-Gazālī, *Jawāhir al-Qur'ān*, hlm. 45.

ke ide-ide dan ruh. Dalam kaitannya dengan pemahaman melalui takwil, al-Gazālī seringkali memahami ayat-ayat al-Qur'an secara tekstual. Khususnya ketika ayat tersebut masuk pada wilayah “pahala dan siksa”, yaitu bagian kelima dalam klasifikasinya terhadap al-Qur'an.⁵²⁶ Menurut Abū Zaid, pemahaman tekstual al-Gazālī tersebut disebabkan karena ia berangkat dari akidah Asy'ariyah. Kemudian konsep tentang *ẓāhir* dan *bātin* lebih dipengaruhi oleh konsep sufi. Dengan demikian al-Gazālī dalam masalah takwil dalam pembacaan Abū Zaid, ia telah berusaha melakukan kombinasi antara metode “Asy'ariyyan” yaitu metode teologis-sinkretik (*nahj kalāmī talfīqī*) dengan metode “kaum sufi” yaitu metode spekulatif-intuitif (*nahj ḥadaṣī dūqī*) yang memberikan peran aktif secara khusus kepada diri orang yang mencapai ma'rifat dalam kaitannya dengan teks. Dengan demikian peran teks di sini telah berubah menjadi bagian dari “kondisi” pelaku yang mampu mengaktualkan berbagai macam “kondisi” (*aḥwāl*) dan “terminal-terminalnya” (*maqāmāt*) ketika dalam proses pendakian sufi-nya.⁵²⁷

7. Tingkatan Level -level Teks

Konsep al-Gazālī mengenai teks terefleksi pada pemahamannya terhadap tingkatan teks. Kami telah menyinggung bahwa klasifikasi al-Gazālī terhadap ayat-ayat al-Qur'an adalah sesuai dengan klasifikasinya

⁵²⁶ Al-Gazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, juz. I, hlm. 31-39.

⁵²⁷ Abū Zaid, *Mathūm al-Naṣṣ*, hlm. 282.

terhadap ilmu-ilmu yang dikeluarkan dari ayat-ayat tersebut. Dalam pandangan Abū Zaid, klasifikasi ini pada dasarnya didasarkan pada urutan level-level teks, dimana ayat-ayat yang nilainya tertinggi adalah ayat-ayat yang menunjuk *ma'rifatullāh*, ayat-ayat mutiara (*jawāhir*); kemudian nilainya diikuti oleh ayat-ayat yang menunjukkan pada jalan yang lurus (*sirāt al-Mustaqīm*) yaitu ayat-ayat *durar*. Al-Gazālī mempunyai kepentingan yang kuat untuk menjelaskan ayat-ayat *jawāhir* dan *durar*. Hal ini mengingat ayat-ayat tersebut muncul dari signifikansinya karena konotasinya terhadap “prinsip-prinsip” penting dalam sistem epistemologi al-Gazālī.⁵²⁸

Jika sebagian teks diunggulkan atas sebagian yang lain, secara umum tidak diterima dalam perspektif kebudayaan Islam. Dan ini disepakati oleh semua kelompok dan aliran, maka al-Gazālī disini memiliki sudut pandang yang berbeda dengan konsensus tersebut. Al-Gazālī berpendapat bahwa ayat-ayat dan surat al-Qur'an bertingkat-tingkat menurut tingkatan isi yang terkandung di dalamnya. Jika ulama' Islam dengan berbagai aliran yang dianutnya tidak mampu menggoyahkan dualisme kata dan makna dalam perdebatan mereka mengenai kemukjizatan al-Qur'an, meskipun mereka menjadikan dualisme ini sebagai titik tolak dalam perdebatan kritis mereka dan juga dalam konsep-konsep teoritis mereka, maka dualisme kulit dan inti

⁵²⁸ Lihat grafik pada appendiks yang khusus mengenai bagian ini.

dalam konsep al-Gazālī, dan ini merupakan ungkapan lain dari dualisme kata dan makna, tidak menghalangi al-Gazālī mengefektifkannya.

“Mungkin engkau mengatakan dalam beberapa catatan ini. Anda memberikan perhatian Anda terhadap sebagian al-Qur’an lebih unggul atas sebagian yang lain, padahal semuanya adalah firman Allah *t’ā lā*, bagaimana mungkin sebagiannya berbeda dengan sebagian yang lainnya ?. Bagaimana mungkin sebagiannya lebih utama daripada yang lainnya ?. Ketahuilah, apabila cahaya hati tidak dapat memberikan petunjuk kepadamu dalam membedakan antara ayat *Kursī*⁵²⁹ dan ayat *Mudāyanāt*⁵³⁰ (ayat tentang utang piutang), antara surat *al-Ikhlās*⁵³¹ dengan surat *al-Lahab*,⁵³² dan jiwamu yang menyimpang dan hanya taklid semata tidak berani mempercayai adanya perbedaan itu, maka taklidlah kepada pembawa Risalah yaitu Nabi Muhammad SAW, sebab kepadanya al-Qur’an diturunkan. Banyak hadis yang menunjukkan keutamaan beberapa ayat, dan pahala yang berlipat ganda karena membaca beberapa surat. Nabi Muhammad SAW bersabda: *Fāṭihah al-Kiṭāb* adalah ayat yang paling utama.’ Nabi Bersabda: ayat *Kursī* merupakan penghulu al-Qur’an.’ Nabi bersabda: *Yāsīn* merupakan jantung al-Qur’an, dan *Qul Huwa Allāh Aḥad* sebanding dengan sepertiga al-Qur’an’. Hadis-hadis yang berkenaan dengan keutamaan ayat-ayat al-Qur’an yang secara khusus mengunggulkan beberapa ayat dan surat – serta pahala yang banyak apabila dibaca – tidak terhitung jumlahnya. Maka, carilah pada buku-buku hadis bila engkau menghendaki.”⁵³³

Abū Zaid menilai, bahwa maksud dari ungkapan-ungkapan Nabi dalam hadis-hadis tersebut – lebih utama, penghulu, jantung dan sepertiga – bukan dalam pengertian literernya yang dipahami secara langsung oleh pikiran seperti yang dipahami oleh al-Gazālī. Namun

⁵²⁹ QS. Al-Baqarah [2]: 255.

⁵³⁰ QS. Al-Baqarah [2]:282.

⁵³¹ QS. Al-Ikhlās [112]: 1- 4.

⁵³² QS.Al-Lahab [111] : 1-5.

⁵³³ Al-Gazālī, *Jawāhir al-Qur’ān*, hlm. 47-48.

ungkapan-ungkapan tersebut dipergunakan secara metaforis untuk mendorong gemar membaca. Dengan demikian, maka konsep al-Gazālī mengenai hakikat dan metaforis yang didasarkan pada kebalikan, sebagaimana yang telah dijelaskan, cukup bagi dia untuk mengabaikan semua ini. Sikapnya dalam hal ini didukung dan dikuatkan oleh kenyataan bahwa yang mengatakan itu adalah Rasulullah SAW sebagai pembawa risālah yang menggunakan ungkapan-ungkapan tersebut secara cermat. Oleh karena itu, tidak mungkin kalau ungkapan-ungkapan itu muncul dari mulutnya secara kebetulan saja, akan tetapi melalui bimbingan wahyu yang benar dan terpercaya.

“hal itu sangatlah jauh (tidak mungkin), sebab hal itu hanya pantas bagi saya dan engkau, serta orang berkata menurut nafsunya, bukan bagi orang yang berkata menurut wahyu yang diberikan kepadanya. Jangan sekali-kali mengira bahwa satu kalimat yang muncul darinya, Muhammad SAW, dalam berbagai keadaannya, keluar karena marah dan senang. Hal itu keluar secara benar dan dapat dipercaya.”⁵³⁴

Semakin jelaslah bahwa al-Gazālī memahami secara literer ungkapan-ungkapan dalam hadits-hadits diatas. Sepertiga yang dikatakan sebagai nilai surat al-Ikhlās merupakan ukuran nilai yang sebenarnya jika dibandingkan dengan seluruh ayat al-Qur’an yang jumlahnya lebih dari 6000 ayat, sementara jumlah ayat surat al-Ikhlās

⁵³⁴ Al-Gazālī, *Jawāhir al-Qur’ān*, hlm 64. Abū Zaid mencatat bahwa dalam memandang pribadi Rasulullah SAW, al-Gazālī benar-benar meniadakan sifat kemanusiaannya. Ia menjadikan semua kata, perbuatan, dan gerak-gerik Nabi sebagai wahyu. Orang mukmin awwam dituntut bersikap taklid terhadap segala hal sedemikian rupa sehingga pembaca al-Gazālī merasa bahwa jalan keselamatan bagi kaum awwam mukmin tidak dengan memahami al-Qur’an, melainkan dengan taklid kepada Rasul. Dan dalam perlakuan yang membahayakan ini menurut Abū Zaid dekat dengan konsep keselamatan dalam kristiani. Lihat Abū Zaid, *Maṭhūm al-Naṣṣ*, footnote No. 2, hlm. 288.

hanya empat. Dalam pandangan Abū Zaid, Jika ukuran ini didasarkan pada konsep nilai dan kualitatif maka menilai hal tersebut dengan dasar kuantitatif seperti yang dikatakan al-Gazālī adalah merupakan pertanda lengah dan berpengetahuan sedikit (*gaffah wa qillah al-Ma'rifah*). Karena kriteria kuantitatif merupakan metode ahli dunia dan ahli *ẓahir*, sementara kriteria kualitatif merupakan norma yang pasti untuk mengukur dan memahami tingkatan-tingkatan teks.⁵³⁵ Sedangkan al-Gazālī sendiri mengatakan kepada orang yang menggunakan kriteria kuantitatif:

“Saya melihat engkau tidak memahami aspek ini (nilai al-Ikhlāṣ sepertiga). Mungkin engkau mengatakan: hal ini disebutkan hanya untuk memberi dorongan agar gemar membaca, maksudnya bukan ukuran nilai. Kedudukan kenabian sangat tidak mungkin melakukan hal itu. Mungkin engkau mengatakan: hal ini sulit untuk dipahami dan ditakwil sementara ayat-ayat Al-Qur'an lebih dari 6000 ayat, bagaimana mungkin jumlah yang sedikit ini sebanding dengan sepertiganya ? Hal ini muncul karena pengetahuan yang sedikit tentang hakikat al-Qur'an, dan pandangan secara *ẓahir* terhadap kata-kata al-Qur'an sehingga engkau beranggapan bahwa ayat-ayat itu banyak diukur dengan panjangnya kata, dan pendek diukur dengan pendeknya kata. Hal ini bagaikan anggapan orang memilih uang dirham yang banyak daripada satu permata, hanya karena melihat banyaknya.”⁵³⁶

Abū Zaid mengatakan, dari teks diatas jelas bahwa konsep al-Gazālī tentang dualisme kulit dan inti tidak saja diterapkan pada seluruh struktur teks dari sisi klasifikasinya menjadi kata dan makna, tetapi juga diterapkan pada klasifikasi internal teks. Karena yang menjadi pertimbangan adalah bukanlah panjang dan pendeknya ayat, bukan pula banyak dan sedikitnya ayat, melainkan kandungan yang diekspresikan

⁵³⁵ Abū Zaid, *Mathūm al-Naṣṣ*, hlm. 289.

⁵³⁶ Al-Gazālī, *Jawāhir al-Qur'ān*, hlm . 61.

oleh ayat. Banyak ayat yang panjang dan banyak surat dengan ayat banyak namun jumlah ayat yang sedikit dan surat yang pendek bisa jadi lebih bernilai dari sisi kandungannya.

Atas dasar klasifikasi dan urutan itu, surat al-Ikhlās sebanding dengan “sepertiga” al-Qur’an secara hakiki dan konkret bukan metaforis

“lihatlah kembali ketiga klasifikasi yang telah kami sebutkan mengenai hal-hal pokok al-Qur’an, yaitu *ma’rifatullāh*, pengetahuan akhirat dan pengetahuan mengenai *ṣirāt al-mustaqīm*. Ketiga klasifikasi ini adalah hal pokok, sementara yang lainnya berada dibelakangnya (*tawābi*). Surat *al-Ikhlās* memuat satu dari ketiganya, yaitu *ma’rifatullāh*, ke Esaan-Nya, dan kesucian-Nya dari yang menyekutui-Nya, baik jenis (*genus*) maupun spesiesnya. Inilah yang dimaksud dengan meniadakan orang tua (*al-aṣl*), anak (*al-far’*) dan kesepadanan (*al-kuf’*). Dia diberi atribut *al-Ṣamad* (tempat bergantung), mengindikasikan bahwa Dia satu-satunya tempat bergantung, tidak ada tempat untuk mengarahkan kebutuhan di alam ini selain kepada-Nya. Memang benar dalam surat ini tidak ada ungkapan mengenai akhirat dan *ṣirāt al-mustaqīm*. Telah kami sebutkan bahwa dasar-dasar yang penting dari al-Qur’an adalah *ma’rifatullāh*, pengetahuan akhirat dan pengetahuan *ṣirāt al-mustaqīm*. Oleh karena itu, surat ini sebanding dengan sepertiga dasar-dasar (kandungan) al-Qur’an seperti yang disabdakan Rasulullah.”⁵³⁷

Dalam pembacaannya, Abū Zaid menilai bahwa supaya kata “sepertiga” menjadi hakiki dan pasti al-Gazālī harus mengaitkannya dengan pembagian ayat-ayat al-Qur’an menjadi enam macam, yang masing-masing khusus berkenaan dengan ilmu tertentu. Ia tidak menyadari bahwa dengan melakukan seperti itu sebenarnya ia bersandar pada konsep “interpretatif” (*ta’wīlī*) yang sudah diformulasikan sebelumnya. Ia sebenarnya tidak bersandar pada hakikat-hakikat riil yang disepakati, hakikat-hakikat yang dapat dipahami dan ditangkap oleh

⁵³⁷ Al-Gazālī, *Jawāhir al-Qur’ān*, hlm. 61-62.

semua manusia sehingga kita dapat bersepakat dengannya mengenai pemahamannya yang “hakiki” terhadap kata “sepertiga”.

Oleh karena itu, al-Gazālī sedikitpun tidak menyentuh interpretasi “metaforis”-nya terhadap kata “sepertiga”. Ia mengatakan bahwa surat al-Ikhlāṣ “sepadan sepertiga dasar-dasar al-Qur’an sebagaimana yang disabdakan Nabi SAW”. Abū Zaid tidaklah demikian, ia menegaskan, bahwa Rasul tidak mengatakan bahwa surat itu sepadan dengan sepertiga dasar-dasar al-Qur’an. Yang beliau katakan, sejauh yang diriwayatkan Al-Gazālī, adalah “sepertiga al-Qur’an”, dan sangat jauh berbeda antara surat ini sepadan dengan “sepertiga al-Qur’an, (*ṣulūṣ al-Qur’ān*) dengan surat ini sepadan dengan sepertiga dasar-dasar al-Qur’an” (*ṣulūṣ al-Uṣūl min al-Qur’ān*). Al-Gazālī tidak sadar bahwa dengan menambahkan kata “dasar-dasar”(*uṣūl*) ketika memahami hadits tersebut, berarti ia melakukan proses takwil metaforis yang bertentangan dengan asumsi awal bahwa makna kata-kata tersebut adalah literer -hakiki.⁵³⁸

Al-Gazālī menjelaskan kata-kata lain dari hadis Nabi. Jika surat al-Fātiḥah digambarkan sebagai “yang paling utama dari al-Qur’an”, hal itu tidak lain karena surat ini memuat delapan jalan atau ilmu, meskipun sangat ringkas dan ayat-ayatnya pendek. Abū Zaid menilai bahwa klasifikasi al-Gazālī terhadap ayat-ayat al-Qur’an dan ilmu-ilmu yang dihasilkannya menjadi enam, mengharuskan adanya pembagian disini.

⁵³⁸ Abū Zaid, *Mathūm al-Naṣṣ*, hlm. 290.

Yaitu secara derivatif ada sepuluh bagian. Hal ini dilakukan agar “delapan” yang dimuat surat al-Fāṭīhah dapat masuk kategori.

“Jika kamu kumpulkan bagian-bagian itu (enam bagian yang telah disebutkan) bersama cabang-cabangnya yang terkait ke dalam satu rangkaian, maka ditemukan sepuluh macam: berkenaan dengan zat, sifat, dan perbuatan (ini merupakan pengetahuan bagian pertama yang khusus berkenaan dengan pengetahuan tentang Allah, *ma’rifatullāh*). Berkenaan dengan hari akhir (yaitu bagian kedua), dan berkenaan dengan *ṣirāt al-mustaqīm*, maksud saya dua aspek penyucian dan penghiasan (keduanya merupakan dua sisi *ṣirāt al-mustaqīm*, bagian ketiga) Berkenaan dengan kondisi para wali dan para musuh (keduanya adalah pahala siksa, ini bagian keempat), dan berkenaan dengan bantahan terhadap orang-orang kafir, serta berkenaan dengan batas-batas hukum (keduanya merupakan dua bagian, kelima dan keenam).”⁵³⁹

engan perincian, bahwa al-Gazālī menjadikan basmalah sebagai menunjukkan pada zat ilāhī sekaligus sifat. Ini dilakukan setelah ia menjadikan *basmalah* sebagai bagian dari surat. Ia menjadikan *Rabb al-‘Alamīn* sebagai menunjukkan perbuatan, sementara bagian awal dari ayat ini, *‘al-Ḥamdulillāh*, ia jadikan sebagai menunjukkan permulaan *ṣirāt al-Mustaqīm*. Derivasi-derivasi yang muncul dari *ṣirāt al-Mustaqīm*, yaitu penyucian dan penghias (*tazkiyyah* dan *taḥliyyah*) ditunjukkan oleh ayat: *Iyyāka na’budu wa iyyāka nasta’īn*. Terkait pula dengan *ṣirāt al-Mustaqīm*, ayat yang berbunyi: *Ihdina al-Ṣirāt al-Mustaqīm*. Sementara *Ṣirāt al-Laḍīna an’amta ‘alaihim* termasuk dalam kategori kisah (secara isyarat), dan menunjukkan kondisi para wali yang melakukan *sulūk*, firman-Nya: *Ghair al-Maghḍūb ‘alaihim wa lā al-Dāllīm*, menunjuk pada

⁵³⁹ Al-Gazālī, *Jawāhir al-Qur’ān*, hlm. 21.

kondisi musuh-musuh yang menyimpang. Sekarang tinggal: *al-Raḥmān al-Raḥīm* ditengah-tengah surat. Ayat ini tampak sebagai repetisi dari sifat-sifat yang terdapat dalam basmalah. Akan tetapi, tidaklah demikian. Dua surat *al-Raḥmān al-Raḥīm* terkait dengan dua wilayah; yang mendahuluinya *Rabb al-'Alamīn*, yaitu wilayah perbuatan, dengan wilayah setelahnya *Mālik yaum al-Dīn*, wilayah hari akhir. Apa yang diungkapkan oleh ulama' sebelum al-Gazālī, yang mengatakan bahwa *al-Raḥmān* merupakan bentuk *mubālaghah* dari kata *raḥmah* sehingga kata sifat itu lebih mencangkup keseluruhan daripada *al-Raḥīm*, dan karenanya *al-Raḥmān* merupakan bentuk kasih sayang dunia dan akhirat. *al-Raḥīm* hanya bentuk kasih sayang di akhirat, diungkapkan kembali oleh al-Gazālī dengan cara lain. Ia berpendapat bahwa sifat-sifat Raḥmat melekat pada dua alam, alam perbuatan di kehidupan dunia, dan alam kemudian kehidupan di akherat. Fenomena-fenomena Raḥmat dalam kehidupan dunia adalah:

“Bahwa Dia menciptakan segala sesuatu di alam ini dalam jenisnya yang paling sempurna dan utama, serta membekali apa yang dibutuhkan..... kaitan ayat tersebut dengan firman *Mālik yaum al-dīn*, ayat ini menunjuk pada sifat *Raḥmah* di hari kiamat, saat pembalasan, ketika dikaruniai kerajaan yang kekal.....penjelasan mengenai hal ini penjang. Maksudnya, tidak ada pengulangan dalam al-Qur'an. Jika anda melihat yang tampaknya diulang-ulang, Perhatikanlah bagian sebelum dan sesudahnya, niscaya akan tersingkap kepada Anda faedah pengulangannya.”⁵⁴⁰

Penjelasan al-Gazālī mengenai ayat-ayat surat al-Fātiḥah ini sebagai berikut (lihat grafik diappendiks).

⁵⁴⁰ Al-Gazālī, *Jawāhir al-Qur'ān*, hlm. 50-53.

(بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ)

Berita tentang Zat. Ungkapan الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ menunjuk pada salah satu sifat khusus. Kekhususannya adalah bahwa sifat ini mensyaratkan (adanya) sifat-sifat lain, seperti pengetahuan, kuasa, dan lainnya. Kemudian sifat ini terkait dengan makhluk, mereka yang dirahmati. Sedemikian rupa keterkaitannya sehingga mereka merasa tenang, rindu, dan rela taat kepada-Nya, bukan seperti sifat marah. Andaikata disebutkan sebagai ganti dari Rahmat, hal itu akan membuat sedih, takut, dan tertekan.

(الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ)

Ayat ini memuat dua hal, salah satunya adalah sumber pujian, yaitu syukur. Ini merupakan permulaan *ṣirāṭ al-Mustaqīm*. Seolah-olah syukur ini merupakan separuhnya, sebab keimanan praktis ada dua bagian, separuh sabar dan separuh yang lain syukur.

(رَبِّ الْعَالَمِينَ)

Menunjuk pada seluruh perbuatan. Seluruh perbuatan dihubungkannya dengan-Nya dengan kata yang paling ringkas dan paling dapat mencakup seluruh perbuatan, kata (رَبِّ الْعَالَمِينَ) Perbuatan yang

dikaitkan dengan-Nya, yang paling utama apabila dikaitkan dengan sifat ketuhanan-Nya, sebab hal itu lebih sempurna dalam memberikan pengagungan dari pada ucapan (خَلَقَ الْعَالَمِينَ) dan (أَعْلَى الْعَالَمِينَ)

(الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ)

Menunjukkan sekali lagi pada sifat. Jangan dikira bahwa hal ini merupakan repetisi sebab definisi repetisi adalah pengulangan yang tidak memberikan tambahan fungsi.⁵⁴¹

(مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ)

Menunjukkan akhirat dihari kemudian. Ini merupakan salah satu dari hal pokok (daasar), disamping juga menunjuk pada pengertian menguasai, dan itu salah satu sifat kebesaran Allah.

(إِيَّاكَ نَعْبُدُ)

Membuat dua unsur yang sangat penting, salah satunya adalah beribadah secara ikhlas hanya kepada-Nya. Ini merupakan ruh dari *sirāt al-Mustaqīm*. Kedua, menyakini bahwa tiada ada yang patut disembah selain Dia, ini merupakan inti aqidah tauhid. Hal ini dilakukan dengan mengosongkan diri dari daya dan kekuatan serta mengenal bahwa Allah mandiri dalam semua perbuatan, sementara bahwa hamba tidak berdiri

⁵⁴¹ Al-Gazālī, *Jawāhir al-Qur'ān*, hlm. 50-53.

sendiri tanpa bantuan-Nya. Ungkapan ini mrengisyaratkan pada upaya menghias diri dengan ibadah dan ikhlas.

(وَإِيَّاكَ ذَسْتَعِينُ)

Menunjuk pada upaya menyucikan diri dari kemusyrikan dan mengandalkan daya dan kekuatan (sendiri). Telah kami sebutkan bahwa aspek *sirāt al-Mustaqīm* ada dua, salah satunya penyucian dengan menegasikan segala yang tidak pantas. Kedua, upaya menghias diri dengan mengupayakan apa yang selayaknya. Keduanya dimuat oleh dua kalimat dari surst al-Fatihah.

(أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ)

Permohonan dan do'a. Ini merupakan inti ibadah, ini mengingatkan bahwa manusia membutuhkan do'a dan harapan kepada Allah. Ini merupakan inti kehambaan. Ini juga mengingatkan bahwa kebutuhan manusia yang paling penting adalah hidayah ke *sirāt al-Mustaqīm*, sebab hanya dengan inilah upaya *sulūk* menuju Allah dapat dilakukan sebagaimana yang telah disinggung.

(صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ)

Hingga akhir surat, merupakan peringatan akan nikmat-Nya terhadap para wali-Nya atas musuh-musuh-Nya. Peringatan dimaksudkan untuk menumbuhkan rasa senang dan takut di lubuk hati. Telah kami

sebutkan bahwa kisah-kisah para nabi dan musuh merupakan dua bagian penting dalam al-Qur'an. Al-Fāṭihah memuat delapan bagian dari sepuluh bagian: zat, sifat, perbuatan, hari kiamat, *ṣirāt al-Mustaqīm* dengan dua aspeknya, yaitu penyucian dan penghiasan, nikmat terhadap para wali, dan murka terhadap musuh. Hanya ada dua bagian yang tidak ada, yaitu bantahan terhadap orang kafir dengan argumen dan hukum-hukum ahli fiqih. Keduanya merupakan sumber munculnya ilmu *kalām* dan ilmu fiqih. Dengan demikian jelas bahwa keduanya berada dibagian akhir peringkat ilmu-ilmu agama. Keduanya didahului oleh kecintaan kepada harta dan jabatan.⁵⁴²

Demikianlah, dalam rangka menegaskan makna literer bahwa surat al-Fāṭihah merupakan surat paling utama dalam al-Qur'an. Menurut Abū Zaid, al-Gazālī tidak hanya memperjelas enam bagian al-Qur'an menjadi sepuluh. Lebih dari itu ia harus mentakwil makna ayat-ayat agar masing-masing ayat dapat menunjuk pada salah satu dari sepuluh jenis tersebut. Yang menarik perhatian bahwa al-Gazālī menjadikan *al-Ḥamd* sebagai dasar bagi *Ṣirāt al-Mustaqīm*. Ini didasarkan pada konsepsisufinya terhadap iman praktis bahwa keimanan didasarkan pada dua landasan, pertama sabar, kedua syukur. Yang patut diperhatikan pula adalah permohonan *Iyyāka na'budu wa iyyāka nasta'īn* berubah menjadi ekspresi tentang *Ṣirāt al-Mustaqīm* pula dengan kedua aspeknya, yaitu penyucian, (*takziyyah*) dan penghiasan (*tahliyyah*). Ia kemudian

⁵⁴² Al-Gazālī, *Jawāhir al-Qur'ān*, hlm. 54 –55.

menjadikan *Ihdina al-Ṣirāt al-Mustaqīm* sebagai do'a yang merupakan inti ibadah, padahal yang paling mendekati konteks adalah *Iyyāka na'budu wa iyyāka nasta'īn* yang paling mengekspresikan ibadah dalam pengertian menyeluruh, dan *Ihdina al-Ṣirāt al-Mustaqīm* menunjuk pada apa yang ditegaskan secara verbal oleh ayat tersebut. Selain itu, yang mengejutkan adalah takwilnya terhadap ayat terakhir dari surat tersebut. Ia menjadikan ayat tersebut menunjuk pada kisah-kisah al-Qur'an hanya karena disebutkan *al-Laḏīna an'amta 'alaihim* dan disebutkan *al-Magḏūbi 'alaihim* dan *al-Ḍāllin*. Tidak disangsikan bahwa dimasukkannya *basmalah* kedalam wilayah surat al-Fātihah memaksa al-Gazālī memberi perhatiannya pada *al-Raḥmān al-Raḥīm* dibagian dalam surat. Ia berusaha mengaitkannya dengan ayat sebelum dan sesudahnya. Andaikata al-Gazālī memisahkan *basmalah* (dari al-Fātihah), niscaya ayat yang berada dalam bagian tengah surat tersebut menunjuk pada sifat.

Dengan demikian Abū Zaid menilai, bahwa tujuan al-Gazālī dengan semua upaya interpretatif ini adalah menarik surat dan memperluas konotasi dan acuannya agar surat tersebut menjadi “yang paling utama dalam al-Qur'an”. Paling utama dalam pengertian literer kata keutamaan itu sendiri, yaitu memuat banyak jenis ilmu yang dapat dikeluarkan dari al-Qur'an.⁵⁴³

⁵⁴³ Abū Zaid, *Mathūm al-Naṣṣ*, hlm. 293.

“Mengapa diberi status khusus seperti ini, karena sesuatu yang memuat berbagai macam keutamaan, disebut *fāḍil*. Sementara sesuatu yang memuat dengan keutamaan lebih banyak disebut *afḍal* sebab kata *fāḍl* berarti lebih. Dengan demikian, *afḍal* artinya lebih banyak (utamanya)... Jika engkau kembali pada makna-makna (ilmu-ilmu) yang telah kami sebutkan... Engkau akan mengetahui bahwa al-Fāṭihah memuat banyak makna yang bermacam-macam sehingga ia lebih utama.”⁵⁴⁴

Cara yang sama diaplikasikan al-Gazālī terhadap ayat kursi untuk menetapkan bahwa ayat ini merupakan “penghulu al-Qur’an” dalam pengertian literer kata penghulu. Ia mengatakan:

“kewibawaan (kepenghuluan, *su’dad*) artinya kemuliaan yang mengakar. Hal ini seperti ini menjadi panutan dan tidak bergantung... Ayat kursi mengandung pengetahuan agung yang menjadi panutan dan tujuan yang diikuti oleh pengetahuan-pengetahuan lain sehingga sebutan penghulu amat patut baginya. Maka, sadarilah bagaimana al-Qur’an mengatur peringatan-peringatannya, dan sadarilah efeknya kepadamu agar ilmu Anda menjadi deras dan pikiran Anda terbuka. Anda akan melihat keajaiban-keajaiban dan tanda-tanda (kekuasaan). Anda akan menjadi lapang di surga *ma’rifat*, surga yang tidak bertepi sebab mengetahui kebesaran dan perbuatan Allah tidak bertepi”⁵⁴⁵

Kewibawaan disini maksudnya bahwa kandungan ayat kursi merupakan kristalisasi inti ilmu, ilmu yang paling tinggi dari segi nilainya, yaitu ilmu pertama dalam klasifikasi al-Gazālī, yaitu ilmu tentang *ma’rifatullāh*. Jika ilmu ini terbagi menjadi tiga bagian, yaitu ilmu zat, ilmu sifat, dan ilmu perbuatan maka ayat Kursi memuat ketiga cabang ilmu ini. Jika surat “al-Ikhlās” sepadan dengan “sepertiga” al-Qur’an, meskipun kandungannya khusus berkenaan dengan ilmu “zat”

⁵⁴⁴ Al-Gazālī, *Jawāhir al-Qur’ān*, hlm. 64.

⁵⁴⁵ Al-Gazālī, *Jawāhir al-Qur’ān*, hlm. 64.

saja, maka pantas apabila ayat kursi yang kandungannya mencakup zat, sifat, dan perbuatan ini, disebut sebagai “penghulu al-Qur’an”.

Telah sebutkan kepadamu bahwa *ma’rifatullah*, dan pengetahuan tentang zat dan sifat-sifat-Nya merupakan puncak ilmu-ilmu al-Qur’an. Seluruh bagian yang lainnya ditujukan untuknya, sementara ia ditujukan untuk dirinya sendiri bukan untuk yang lainnya sebab ia yang diikuti, panutan, sementara yang lain mengikuti. Ayat ini merupakan penghulu bagi sebutan pertama (Allah) yang kepada-Nya semua wajah dan hati yang mengikutinya ditujukan. Mereka mengikuti dan menuju kearah-Nya. Ayat kursi memuat zat, sifat, dan perbuatan yang tidak dimuat oleh ayat-ayat lainnya:

(الله): Mengisyaratkan pada zat.

(لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ): Mengisyaratkan pada keesaan zat.

(الْحَيُّ الْقَيُّومُ): Mengisyaratkan pada sifat dan kebesaran Zat.

Sebab, pengertian al-Qayyūm adalah Dia yang berdiri sendiri dan yang lainnya bergantung kepadanya sehingga kemandiriannya tidak terkait dengan apapun, sementara kemandirian segala sesuatu bergantung pada-Nya. Ini merupakan puncak kebesaran dan keagungan.

(لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ): Merupakan penyucian dan pensaklaran terhadap-

Nya, suci dari atribut-atribut makhluk yang tidak mungkin bagi-Nya, sacral dari apa saja yang tidak mungkin menjadi salah satu bagian pengetahuan-Nya, bahkan merupakan bagiannya yang paling nyata.

(لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ): Mengisyaratkan pada seluruh

perbuatan, bahwa seluruhnya bersumber dari-Nya dan kembali kepada-Nya.

(مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ): Mengisyaratkan pada kemandirian-Nya

dalam menguasai kerajaan, hukum, dan perintah, bahwa orang yang memiliki syafa'at hanya karena penghormatan yang diberikan Allah kepadanya dan atas izin-Nya. Ini berarti meniadakan adanya sekutu dalam menguasai kerajaan (kekuasaan) dan perintah.

(يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِ إِلَّا بِمَا هُ شَاءَ):

Mengisyaratkan pada sifat mengetahui, mengetahui informasi secara terinci dan mandiri dalam mengetahui hingga pada dasarnya tidak ada ilmu pada selain-Nya. Apabila pada selain-Nya ada ilmu, itu berasal dari karunia dan pemberian-Nya sesuai dengan kehendak-Nya.

(وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ): Mengisyaratkan kebesaran kerajaan-Nya

dan kesempurnaan kekuasaan-Nya. Disini terdapat misteri yang tidak dapat diungkapkan sebab pengetahuan tentang kursi, pengetahuan mengenai sifat-sifat-Nya dan luasnya meliputi langit dan bumi, merupakan pengetahuan amat mulia dan dalam sekali. Ini terkait dengan banyak ilmu.

(وَلَا يُؤَدُّهُ حِفْظُهَا) : Mengisyaratkan pada sifat-sifat kuasa,

kesempurnaan-Nya, dan kecuciaan-Nya dari kelemahan dan kekurangan.

(وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ) : Mengisyaratkan pada dua dasar agung pada sifat.

Penjelasan mengenai dua sifat panjang.

Sekarang, apabila engkau merenungkan keseluruhan makna diatas, kemudian membaca semua ayat al-Qur'an, engkau tidak akan menemukan keseluruhan makna tauhid, penyucian, dan penjelasan tentang sifat-sifat agung secara keseluruhan dalam satu ayat. Oleh karena itu, Nabi SAW bersabda: “penghulu ayat-ayat Al-Qur'an”. Ayat yang berbunyi (شَهِدَ اللَّهُ) hanya mengandung makna tauhid. (قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ)

(قُلْ أَللَّهُمَّ مَلِكٌ أَلْمَلِكُ) Hanya mengandung tauhid dan penyucian.

Hanya mengandung perbuatan dan kekuasaan yang sempurna.

Al-Fātiḥah hanya mengandung isyarat mengenai sifat-sifat ini tanpa penjelasan, sementara sifat-sifat ini dijelaskan dalam ayat kursi, yang berdekatan dengan ayat ini pada semua maknanya adalah akhir surat al-Ḥasyr dan awal surat al-Ḥadīd sebab keduanya memuat nama-nama dan banyak sifat. Akan tetapi, hal itu dalam bentuk beberapa ayat, bukan satu ayat. Jika engkau membandingkannya dengan salah satu ayat tersebut, engkau mendapatkan ayat kursi lebih banyak mencakup makna puncak itu. Oleh karena itu, ia berhak untuk menjadi penghulu atas ayat-ayat (yang lain). Nabi SAW bersabda: “Ayat kursi merupakan penghulu ayat.” Bagaimana tidak, sementara di dalamnya terdapat bunyi (الْحَيُّ الْقَيُّومُ)

dan ini merupakan nama paling agung, di dalamnya ada misteri. Ini dikuatkan oleh adanya *khavar* (hadits) bahwa sebutan paling agung terdapat dalam ayat Kursi, awal Surat Ali-Imrān dan firman-Nya dalam surat Ṭāha⁵⁴⁶: وَعَنْتَ الْوَجْهَ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ⁵⁴⁷

Dalam pembacaan Abū Zaid, perbandingan yang dilakukan oleh al-Gazālī antara ayat kursi dan beberapa ayat dan surat di atas, kita mendapatkan al-Gazālī tetap bersikukuh memegang kriteria isi yang ditunjukkan oleh atau diisyaratkan oleh ayat dengan takwil sufi. Jika ayat kursi menghimpun antara zat, sifat, dan perbuatan, dengan tauhid dan kesucian, disamping juga memuat sebutan agung maka tidak tidak

⁵⁴⁶ Q.S. Ṭāha [20]: 11.

⁵⁴⁷ Al-Gazālī, *Jawāhir al-Qur’ān*, hlm. 58-60.

disangsikan bahwa ayat ini berhak menduduki kedudukan penghulu atas ayat-ayat Al-Qur'an. Akan tetapi, muncul pertanyaan mendesak: mengapa mesti bersikukuh dengan pendapat bahwa sebagian surat dan ayat memiliki tempat khusus, dengan tempat khusus itu surat dan ayat-ayat tersebut mengungguli yang lainnya?.

Untuk menjawab pertanyaan diatas, Abū Zaid menyatakan, kita harus menghadirkan kembali semua konsep al-Gazālī tentang wujud (*being*), kehidupan, tujuan agama, teks, dan fungsinya. Kami telah menyinggung bahwa konsep al-Gazālī tentang teks, mengubah teks menjadi kode khusus yang tidak dapat diuraikan kecuali oleh orang sufi yang ma'rifat dan ahli thaqīq (hakikat). Konsekuensinya, manusia biasa – muslim awam – puas hanya dengan kemampuan membaca dan memahami makna teks secara lahiriah saja, yaitu tingkatan naqlī atau yang dikenal dengan *tafsīr bi al-Ma'sūr*. Sehingga tugas sufi yang ma'rifat adalah membekali manusia biasa ini dengan beberapa mutiara teks yang sedikit. Barangkali dengan menuangkannya, tanpa menguasainya dengan penuh kesadaran, pemahaman dan interpretasi, manusia biasa dapat melihat kilatan sinarnya (mutiara teks). Barangkali, kilatan yang menyambar ini menariknya untuk menjalankan *sulūk* sufi, jalan keselamatan, kebebasan, dan keberuntungan yang sebenarnya. Oleh karena itu, al-Gazālī, setelah menjelaskan beberapa ayat dan surat yang memiliki kedudukan khusus dalam teks, berusaha memaparkan ayat-ayat mutiara yang menunjukkan ilmu *ma'rifatullāh* dalam satu untaian,

kemudian terkumpul dalam satu untaian lain ayat-ayat permata yang menunjukkan jalan yang lurus. Ia hanya menjelaskan dua bagian tersebut:

“Ketahuilah, kami hanya menyebutkan ayat-ayat yang masuk dalam kelompok permata dan mutiara saja, hal itu karena dua alasan; *pertama*, kelompok-kelompok lainnya terlalu banyak untuk dihitung, yang *kedua*, dan ini penting yang tidak dapat dihindarkan sama sekali, bahwa dasarnya adalah *ma’rifatullāh* (pengetahuan mengenai Allah ta’ālā), kemudian menjalani *sulūk* menuju kepada-Nya. Persoalan akhirat cukup diimani begitu saja sebab masalah ini bagi yang mengetahui dan taat ada hari akhir yang membahagiakan, sementara bagi yang mengingkari dan durhaka ada hari akhir yang menyengsarakan. Pengetahuan mengenai detail-detil hal itu tidak termasuk persyaratan menjalankan *sulūk*, semua itu hanya untuk menambah besar rasa rindu dan berhati-hati.”⁵⁴⁸

Dengan demikian Abū Zaid telah membuktikan dalam pembacaannya, bahwa dalam konsep al-Gazālī, teks terpecah menjadi yang penting dan kurang penting, menjadi dasar, tambahan dan penyempurnaan. Pembatasan yang dilakukan al-Gazālī hanya pada ayat-ayat al-Qur’an yang termasuk permata dan mutiara menyebabkan 16 surat secara penuh terpinggirkan. Surat-surat tersebut – menurut konsepsi ini – dianggap sebagai tambahan yang tidak memuat dasar-dasar walau dengan isyarat sekalipun. Dari sisi lain, persentase ayat-ayat yang menunjukkan dasar-dasar yang penting dalam al-Qur’an tidak sampai seperempat dari keseluruhan ayat al-Qur’an.⁵⁴⁹

⁵⁴⁸ Al-Gazālī, *Jawāhir al-Qur’ān*, hlm. 175.

⁵⁴⁹ Abū Zaid, *Mathūm al-Naṣṣ*, hlm. 296.

C. Perubahan Konsep dan Fungsi Teks

Tidak disangsikan bahwa kelemahan konsep al-Gazālī ini, menurut Abū Zaid, terletak pada seluruh proyek atau agendanya, yaitu agenda membalikkan – sebagaimana telah disinggung – segala sesuatu, mulai dari wujud (*being*) dan berakhir pada teks. Cukuplah kalau dikatakan bahwa agenda tersebut telah mengubah teks menjadi sejumlah symbol, tanda dan rahasia-rahasia yang amat sukar, yang signifikansi dan nilainya bertingkatan. Cukup dikatakan bahwa konsep-konsep al-Gazālī seluruhnya, meskipun setelah itu diterima secara luas adalah bertentangan dengan tujuan-tujuan dasar wahyu sekaligus syari'at. Kemasyhuran dan sambutan secara luas terhadap pemikiran al-Gazālī oleh generasi-generasi setelahnya hingga sistem pemikirannya benar-benar mendominasi wacana agama yang dominan, yang perlu dianalisis dan diinterpretasikan kembali. Abū Zaid mengatakan, bahwa salah satu sebab yang menjadikan mashur terletak pada dualisme sistem pemikiran yang dilontarkan al-Gazālī, pada satu sisi ia menyuguhkan kepada masyarakat awam sarana keselamatan melalui *sulūk* menuju akhirat dan pada sisi lain menyuguhkan kepada kelompok dominan – para penguasa dan raja – ideologi sistem Asy'arian dengan segala sistem pembenaran dan singkritismenya. Sistem pemikiran al-Gazālī dapat menjadi hegemoni dan dominan karena pada saat realitas sosial politik dunia Islam mengalami disintegrasikan diantara kelompok-kelompok umat, yaitu disintegrasikan yang tidak dapat dihentikan oleh pertentangan yang sebenarnya, sosiologis atau

intelektual, sebab disintegrasi ini dibarengi dengan dominasi kolonialisme dan persekutuanannya dengan kekuatan-kekuatan eksploitatif-internal dalam Negara-negara Islam. Dalam bayang-bayang krisis ganda ini, menurut Abū Zaid, pemikiran al-Gazālī senantiasa menyuguhkan santapan dan obat, yaitu melegitimasi realitas, menanggukkan pemecahan dan penyelamatan sampai setelah mati.⁵⁵⁰

Tidak disangsikan pula, bahwa kata-kata seperti mutiara, permata, dan yaqut yang dipergunakan oleh al-Gazālī untuk menunjukkan bagian-bagian al-Qur'an yang menurut Abū Zaid – dengan sudut pandang analisisnya – dianggap sebagai sarana dan perangkat substitusi (pengganti) bagi ahli akhirat di satu pihak dan bagi kaum awam kalangan muslim di pihak lain. Tidak disangsikan bahwa ini merupakan pengantar untuk berinteraksi dengan teks tertulis, mushaf, sebagai “sesuatu” yang berharga dalam dirinya sendiri tanpa mempertimbangkan kemampuan untuk melakukan pembacaan, apalagi memahaminya. Demikianlah, teks secara berangsur-angsur berubah menjadi “sesuatu” yang berharga dalam dirinya sendiri. Dan, proses “chosifikasi” (*tasy-yi*) dalam peradaban telah terjadi. Sebagai akibatnya, al-Qur'an kemudian menjadi perhiasan bagi wanita, pengobatan bagi anak-anak, dan hiasan yang digantungkan di tembok serta dipampang di samping benda-benda emas dan perak.⁵⁵¹

⁵⁵⁰ Al-Gazālī, *Jawāhir al-Qur'ān*, hlm. 297.

⁵⁵¹ Al-Gazālī, *Jawāhir al-Qur'ān*, hlm. 297.

Dengan kata lain bahwa konsep dan fungsi teks yang dirumuskan al-Gazālī ini telah merubah teks menjadi begitu sakralnya, sehingga teks tidak lagi berfungsi sebagai sumber wacana kemanusiaan yang petunjuknya harus diungkap melalui kajian-kajian teks dan kebahasaan untuk merubah realitas sosial. Namun sudah berubah menjadi simbol atau tanda yang penuh dengan rahasia-rahasia yang memiliki makna sangat dalam sehingga hanya segelintir orang saja yang mampu memahami makna tersebut, yaitu para pendaki perjalanan (*sulūk*) menuju ke Zat Yang Maha Mutlak. Dengan demikian menjadi tampak bahwa fungsi teks yang semula adalah untuk manusia, dalam arti teks diturunkan kepada manusia supaya dipahami dan dijalankan untuk kemaslahatan manusia secara lahir dan batin di dunia, berubah menjadi sarana untuk mengenal Tuhan dan menyatu dengan-Nya.

BAB V

ANALISIS ATAS PEMBACAAN NAŞR HĀMID ABŪ ZAID TERHADAP PEMIKIRAN AL-GAZALĪ

A. Pertarungan Wacana Keagamaan

Dalam bidang pemikiran keagamaan tidak bisa diingkari bahwa persoalan tradisi (*turās*) bagi para pemikir dan pengkaji adalah persoalan yang tidak pernah usang hingga sekarang. Bahkan dalam kategorisasi kelompok – secara global – pasti tidak lepas dari kelompok yang didominasi oleh nalar tradisi dan nalar modern. Keduanya memiliki karakter dan mekanisme yang sangat berbeda bahkan seringkali saling bertolak belakang. Dalam posisi pertarungan wacana keagamaan semacam itu, Abū Zaid sebagai seorang akademisi dan kaum intelektual memilih untuk masuk pada golongan kaum modernis. Dimana pembacaan yang dilakukan terhadap tradisi memakai nalar historis-humanis dan ini bertolak belakang dengan golongan yang tidak ia pilih yaitu golongan islamisis (*islāmiyyūn*) yang nalarnya lebih bersifat teologis-mitologis.

Dalam posisinya sebagai seorang reformis yang kritis terhadap wacana keagamaan, Abū Zaid berusaha untuk melakukan pembongkaran terhadap wacana keagamaan yang selama ini dominan di kalangan umat islam tradisional yaitu wacana teologis-mitologis. Dan yang paling jelas dalam usaha itu adalah ia meruntuhkan konsep teks yang selama ini banyak dipahami secara teologis - mitologis, yaitu bahwa teks sebagai wahyu yang

memisahkan “yang ada” secara azafī di *lauh al-Mahfūz*. Dengan landasan bahwa al-Qur’an adalah teks kebahasaan dan produk kebudayaan yang berangkat dari konsep-konsep realitas, ia tidak terlepas dari bahasa yang memformatnya dan sistem kebudayaan yang membentuknya.⁵⁵²

Dengan landasan tersebut – dalam pertarungan wacana keagamaan – Abū Zaid berhasil melakukan paling tidak tiga hal baru dalam kajian al-Qur’an dan ilmu-ilmu al-Qur’an: *Pertama*, tampak dari usahanya untuk membedah kembali konsep wahyu, dengan mengkaji syarat-syarat yang memungkinkannya dalam perspektif akal. Diantara syarat yang memungkinkannya adalah adanya tradisi tukang ramal dalam kebudayaan masyarakat, sebagaimana diketahui bahwa tukang ramal dan kenabian memiliki keserupaan bentuk karena keduanya berpijak pada konsep wahyu (berita yang cepat dan tersembunyi). Kemudian kemungkinan komunikasi antar eksistensi yang berbeda. *Kedua*, dalam menganalisis tingkatan-tingkatan teks dari segi mekanisme dalam memproduksi makna dan dalam menyingkap mekanisme-mekanisme yang membedakan teks dari teks-teks kebudayaan yang serupa dengannya seperti syair dan mantra. Mekanisme-mekanisme yang dengannya dapat melahirkan keistimewaan teks dan identitasnya. *Ketiga*, dalam menganalisis fungsi teks dan bagaimana perubahannya dari sebagai medium bagi proyek kebudayaan yang tujuannya adalah mengubah realitas menjadi sekedar mushaf atau hiasan, yakni menjadi

⁵⁵² Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, *Mathūm al-Naṣṣ Dirāsah fī ‘Ulūm al-Qur’ān* (Bairut: al-Markaz al-Ṣaqafī, 2000), hlm. 24/ 34/ 59/ 66/ 67/ 117/ 120/ 134.

sesuatu yang sakral dalam dirinya, oleh sebab itu terjadi pemburukan dengan memisahkan teks dari realitas yang telah memproduksinya dan dari kebudayaan yang dengannya teks terbentuk dan berinteraksi, dan partisipasinya dalam merekonstruksi dan membentuknya kembali.⁵⁵³

Dengan konsep dasarnya itu pula, Abū Zaid telah memfokuskan kajian khusus untuk membongkar pemikiran-pemikiran al-Gazālī dalam kapasitasnya sebagai seorang sufi, yang mana konsep al-Gazālī tersebut juga sebenarnya merupakan sikap dan pembacaannya terhadap semangat fenomena di masanya. Dengan demikian penulis menyadari bahwa Abū Zaid disamping memiliki obsesi akademik untuk melakukan kajian terhadap pemikiran al-Gazālī, lebih penting dari itu adalah ia ingin membangun kesadaran ilmiah bagi wacana keagamaan kontemporer dengan cara membongkar konsep awal yang paling berpengaruh yang menyebabkan teks diberlakukan sebegitu sakralnya dan terlepas dari realitas kekinian. Dengan kata lain, sebenarnya kajian Abū Zaid terhadap pemikiran al-Gazālī ini lebih dimotivasi oleh pertarungan wacana keagamaan kontemporer yang masih didominasi pemikiran keagamaan yang bersifat teologis-mitologis.

Itulah usaha pembebasan yang dilakukan oleh Abū Zaid atas wacana keagamaan kontemporer yang dominan dalam menyakralkan wahyu al-Qur'an. Usaha Abū Zaid tidak hanya itu saja. Dia juga mencoba “menundukkan” al-Qur'an ke dalam kritik rasional dan analisis ilmiah, baik dengan berdasar pada data-data teks itu sendiri maupun dari hadis nabawī,

⁵⁵³ Abū Zaid, *Mathūm al-Nass*, hlm. 12/ 67/ 297.

khususnya data-data ilmu-ilmu al-Qur'an yang memberikan pengaruh besar dalam kritik dan analisisnya.

Jika melihat situasi sosial politik dan keagamaan di era seperti yang telah digambarkan, banyak sekali karya-karya Abū Zaid yang dilatarbelakangi oleh ketidak sepakatannya terhadap sikap dan cara pandang umat Islam kebanyakan, terutama para pemegang otoritas – yang kebanyakan didominasi oleh kaum tradisional – dalam mengatasi sebuah masalah dan fenomena sosial kekinian. Sehingga bisa dikatakan bahwa pembongkaran Abū Zaid terhadap pemikiran al-Gazālī adalah merupakan usaha untuk membangkitkan rasionalisme dan kesadaran ilmiah dalam mengembangkan wacana dan pola pikir umat Islam kontemporer.

B. Analisis metodologi

Tampaknya Abū Zaid selalu berusaha untuk memahami teks dengan pemahaman yang ilmiah yaitu dengan memperlakukan teks sebagai hasil produksi budaya. Abū Zaid berpedoman pada metode yang dilandasi bahwa realitas adalah pengantar untuk memahami teks. Hal ini menunjukkan bahwa ia bertolak belakang dengan pemahaman teologis dan mitologis. Sedangkan al-Gazālī dengan metode *mukasyafah*-nya menyatakan telah mampu mengungkap rahasia-rahasia teks. Dan rahasia tersebut diyakini sebagai makna batin atau makna terdalam dari teks tersebut, maka al-Gazālī pun akhirnya menyusun konsep teks berdasarkan fungsi dan tujuan-tujuan itu.

Dari segi prosedur untuk menentukan sebuah metode, sebenarnya Abū Zaid juga menempuh jalan yang ditempuh al-Gazālī, yaitu demi memperoleh tujuan inti dari teks yaitu makna yang obyektif – makna batin dalam perspektif al-Gazālī - Abū Zaid akhirnya menyusun konsep demi tujuan-tujuan itu dengan semangat kekinian yaitu membuat konsep yang didasarkan pada perangkat metodologi yang ilmiah dan rasional untuk menemukan makna teks yang obyektif. Dengan demikian target utama dan terpenting menurut Abū Zaid dalam berinteraksi dengan teks adalah memperoleh makna yang obyektif.

Sebenarnya metode yang ditempuh oleh Abū Zaid yaitu metode ilmiah-rasional ketika dipakai sebagai pisau analisa untuk mengkaji konsep al-Gazālī yang memakai metode intuisi atau *mukasyafah* sudah barang tentu tidak akan pernah ketemu. Begitu juga sebaliknya. Dalam arti, sangat mungkin jika konsep Abū Zaid dianalisa dengan metode intusi yaitu metode yang dipakai al-Gazālī, maka akan tampak betapa konsep Abū Zaid tidak lebih dari sekedar konsep yang hanya berkutat pada ilmu kulit bagian luar saja yang berarti tidak pernah menyentuh makna terdalam dari teks yaitu makna batin.

Bahkan hasil wacana yang dihasilkan Abū Zaid melalui metodologinya itu dalam kajian teks, jika dilihat menurut cara pandang teologis seringkali dianggap sangat bertentangan dan membahayakan aqidah. Dengan demikian, sebenarnya efek kajian Abū Zaid terhadap keyakinan tidak kalah berbahayanya dalam pandangan kaum islamisis seperti halnya konsep al-Gazālī mengancam obyektifitas dan kreatifitas nalar menurut kaum reformis

rasionalis seperti Abū Zaid. Dari sini menjadi jelas bahwa kepentingan utama Abū Zaid melakukan pembacaan terhadap pemikiran teks al-Gazālī adalah untuk menguak asal-usul dan pengaruh konsep tersebut terhadap pemikiran dan realitas.

C. Konsep Teks: Analisis Pembacaan Abū Zaid terhadap Pemikiran al-Gazālī

Jika kita melihat teks berdasarkan sejarah penurunan dan pembentukan teks, maka tampak jelas bahwa teks berinteraksi sedemikian aktif terhadap realitas sosial masyarakat. Hal ini terbukti dengan munculnya konsep *makki-madani*, *asbāb al-Nuzūl*, *naskh-mansūkh* dan lain sebagainya, sehingga pesan teks benar-benar teraktualisasikan dalam berbagai masalah kemanusiaan yang dihadapi oleh kaum muslimin. Bahkan dalam beberapa hal teks diturunkan untuk menjadi jawaban atas permasalahan yang dihadapi masyarakat ketika itu. Apabila konsep teks dikaji berdasarkan realitas sejarah pembentukannya maka konsep Abū Zaid, bahwa teks selalu berdialektika dengan realitas merupakan kenyataan yang tidak bisa dipungkiri. Bahkan jika melihat penjelasannya mengenai konsep wahyu, Abū Zaid berhasil menunjukkan bahwa konsep wahyu merupakan konsep yang unsur-unsurnya sudah mengakar dalam kebudayaan masyarakat Arab. Disini Abū Zaid mampu membuktikan salah satu bukti bahwa al-Qur'an adalah produk budaya disamping bukti yang lain seperti naskh dan mansūkh.

Adapun konsep Abū Zaid bahwa al-Qur'an yang ada sekarang telah mengalami transformasi dari teks ilahiah (*naṣṣan ilāhiyyan*) menjadi teks

kemanusiaan (*naṣṣan insāniyyan*) adalah merupakan penjelasan dan penegasan bahwa al-Qur'an yang diturunkan kepada Nabi Muhammad melalui Jibril hanya dalam bentuk makna. Pendapat ini bertentangan dengan mayoritas pendapat ulama' Sunni terutama al-Gazālī yang mengikuti pendapat bahwa al-Qur'an diturunkan ke bumi berupa makna sekaligus lafadnya. Abū Zaid membuktikan konsep ini— al-Qur'an diturunkan dalam bentuk makna saja – secara ilmiah melalui teori kebahasaan yang dibangun oleh Abd al-Qāhir al-Jurjāni dan teori linguistik Ferdinand De Saussure. Dengan demikian Abū Zaid telah berhasil mengakhiri perdebatan tentang konsep penurunan teks (*tanzīl*) selama konsep Ferdinand De Saussure tersebut dapat diterima secara luas dalam kajian linguistik kontemporer.

Abū Zaid juga menjelaskan bahwa dalam proses memahami teks seseorang tidak bisa melupakan berbagai konteks yang terdapat dalam teks atau diluar teks. Dalam pembahasan bab III, Abū Zaid membuktikan bahwa teks memiliki mekanisme tersendiri untuk menunjukkan makna dalam menyikapi realitas. Teks berperan sangat aktif terhadap fenomena yang terjadi pada saat proses penurunan dan pembentukan teks. Dan budaya berperan untuk menunjukkan makna teks, dimana teks itu sendiri membentuk konteks internal dan budaya membentuk konteks eksternal.

Melalui kajian teks dan konteks ini sebenarnya Abū Zaid sudah cukup untuk menunjukkan bahwa al-Gazālī sangat mengabaikan konteks-konteks teks. Akan tetapi pembahasan Abū Zaid terhadap al-Gazālī tidak hanya cukup pada masalah pemahaman al-Gazālī yang mengabaikan berbagai

konteks teks tersebut. Abū Zaid mengupas pemikiran al-Gazālī secara tuntas mulai dari pokok pikirannya hingga cabang-cabangnya yang mendetail. Hal ini diperlukan untuk menunjukkan, bahwa sebenarnya konsep al-Gazālī yang terobsesi oleh pemikiran kalām Asy’ari dan konsep sufisme adalah merupakan kesatuan pemikiran yang utuh dan terformulasi. Abū Zaid berhasil menunjukkan bahwa konsep al-Gazālī benar-benar telah merubah konsep teks, yaitu dari teks kebahasaan berubah menjadi simbol-simbol yang dipenuhi oleh rahasia-rahasia, dan bahasa hanya sebagai penutup luar dari rahasia-rahasia tersebut. Kemudian konsep al-Gazālī juga telah mengubah tujuan penurunan teks. Awalnya teks diturunkan supaya dipahami, diungkap dan dijelaskan untuk merubah realitas dan membangun masa depan manusia yang ideal di muka bumi, berubah menjadi sebagai sarana untuk dapat mengenal dan menyatu dengan Zat Yang Maha Mutlak.

Dari penjelasan tersebut dapat ditangkap bahwa Abū Zaid melakukan pembacaan terhadap pemikiran al-Gazālī secara mendetail paling tidak ada tiga tujuan pokok: *pertama*, Abū Zaid menunjukkan kebenaran teori-teorinya mengenai dialektika teks dengan budaya dalam wacana pemikiran ilmiah dan rasional. Upaya ini dilakukan dengan mengungkap beberapa konsep al-Gazālī yang tidak rasional dan bahkan dianggap mitos. *Kedua*, bertujuan untuk mengungkap asal-usul dan efek dari konsep-konsep al-Gazālī bagi realitas. Dan *ketiga*, bertujuan untuk mengembalikan fungsi awal teks. Tujuan pertama sudah dapat dipastikan, karena Abū Zaid sebagai pembaca aktif tidak mungkin menyia-nyiakan dirinya dengan hanya membaca apa yang

sudah dideskripsikan oleh al-Gazālī, akan tetapi Abū Zaid berusaha mengungkap apa yang tidak terbaca dan tidak diungkap oleh al-Gazālī dalam bangunan pemikirannya. Kemudian untuk tujuan kedua, Abū Zaid mengeksplorasi secara mendetail pemikiran al-Gazālī hingga dapat diketahui bangunan total pemikiran al-Gazālī. Dengan demikian dapat diketahui asal-usul dan efek dari pemikiran al-Gazālī. kemudian tujuan ketiga, Abū Zaid menjelaskan karakter dari konsep dan tujuan teks al-Gazālī yang merupakan kombinasi dari konsep Asy'ari dan sufisme.

Usaha Abū Zaid dalam mengeksplorasi pemikiran al-Gazālī, jika didasarkan pada tiga tujuan pokok diatas, paling tidak menghasilkan tiga hal penting. *Pertama*, Abū Zaid telah menunjukkan bahwa konsep ulama' yang juga dipegang oleh al-Gazālī tentang hakikat teks, yang menyatakan bahwa lafad al-Qur'an berada di *lauḥ al-Maḥfūz* dan setiap hurufnya sebesar gunung Qāf, adalah mitos (*ustūriyyah*). Bagi Abū Zaid pemahaman semacam ini adalah pemahaman yang tidak bisa dibuktikan secara ilmiah dan empiris, karena pembahasan tersebut sebenarnya berada di wilayah metafisik yaitu wilayah pra-eksistensi. Manusia tidak memiliki perangkat metodologis untuk mengungkapnya, maka penjelasan mengenai hal itu hanya merupakan mitos belaka. *Kedua*, Abū Zaid menunjukkan bahwa konsep teks al-Gazālī adalah aplikasi kongkret dari pemikiran kalām Asy'ari. Konsep Asy'ari menyatakan bahwa *kalām* (sifat Allah yang maha berbicara) merupakan sifat zat, yang berarti al-Qur'an adalah qadīm. Konsep ini mempengaruhi al-Gazālī dalam memberikan atribut terhadap teks.

“Dengan penalaran yang jelas, nyatalah bagi kita bahwa secara potensial dimungkinkan lahir sejumlah ilmu yang sekarang belum muncul, namun ilmu-ilmu tersebut dalam jangkauan kapasitas manusia untuk dapat sampai kepadanya, dan ada ilmu yang pernah muncul dan sekarang telah punah, tak seorang pun di muka bumi ini yang mengetahuinya. Ada ilmu-ilmu lain yang secara potensial manusia sama sekali tidak dapat menjangkau dan meliputinya, dan hanya sebagian dari malaikat muqarrabīn saja yang memilikinya, sesungguhnya potensi yang dimiliki manusia sangatlah terbatas, dan potensi yang dimiliki malaikat terbatas sampai pada batas-batasnya yang relatif, sebagaimana potensi yang dimiliki hewan terbatas sampai pada batas-batas kekurangannya. Hanya ilmu Allahlah yang tidak terbatas. Ilmu Allah beda dengan ilmu kita pada dua hal: *pertama*, ilmu-Nya tidak ada batas, dan *kedua*, ilmu-ilmu-Nya tidak bersifat potensial, yang aktualisasinya bergantung pada eksistensi. Segala kesempurnaan yang dimungkinkan bagi-Nya bereksistensi dan aktual, kemudian ilmu-ilmu tersebut, baik yang terhitung oleh kita maupun tidak, bagian awal-awalnya tidak mungkin terlepas dari al-Qur’an, karena semua ilmu-ilmu itu bersumber dari satu lautan dari beberapa lautan *ma’rifatullāh*, yaitu lautan perbuatan-Nya. Telah saya sebutkan bahwa lautan tersebut tidak bertepi. Dan seumpama lautan itu menjadi tinta untuk menulis kalimat-kalimat Allah pastilah laut itu akan kering sebelum selesai menulisnya.”⁵⁵⁴

Bagi Abū Zaid, Penjelasan al-Gazālī tersebut jelas, ia menyamakan teks dengan sifat-sifat ketuhanan yang qadīm yaitu kalām. *Ketiga*, konsep teks al-Gazālī dibangun atas dasar doktrin sufisme, yaitu konsep tentang penyelamatan individu dengan melalui jalan melebur dan menyatu dengan Zat Yang Maha Mutlak. Dengan demikian, menurut Abū Zaid tujuan wahyu bukan lagi terfokus pada bagaimana membangun masyarakat dan realitas di mana teks diturunkan berfungsi untuk menjadi petunjuk dan penuntun masyarakat dalam realitas itu sendiri, akan tetapi tujuan wahyu dengan konsep sufi tersebut merubah tujuan menjadi bagaimana cara melebur kepada Zat Yang Maha Mutlak dengan mengurai kode dan simbol-simbol teks.

Dari ketiga tujuan pokok pembacaan Abū Zaid dia atas, yang paling menjadi tujuan inti adalah ia ingin mengembalikan fungsi teks seperti semula, yaitu sebagai teks yang membumi tidak melangit, teks yang

⁵⁵⁴ Abū Ḥāmid al-Gazālī, *Jawāhir al-Qur’ān wa Duraruhu* (Bairut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1988) hlm. 31-32.

berfungsi untuk membangun idealitas di dunia bukan untuk supaya menjauhi kehidupan dunia, menjadikan teks sebagai teks bahasa yang bisa dikaji secara ilmiah dan rasional.

Akan tetapi perlu diketahui bahwa kajian Abū Zaid terhadap pemikiran al-Gazālī hanya didasarkan pada tiga karya utama al-Gazālī, seperti yang tampak pada seluruh penjelasannya dalam *Maḥūm al-Naṣṣ*. Ketiga karya tersebut adalah *Jawāhir al-Qurʾān*, *Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn* dan *Munqiz Min al-Dalāl*. Padahal jika melihat jumlah karya seperti yang dijelaskan dalam bab dua, pemikiran al-Gazālī tentu tidak bisa terwakili oleh hanya melalui tiga karya tersebut. Di sini tampak Abū Zaid sangat berambisi untuk mengungkap sisi-sisi negatif dari sebagian pemikiran al-Gazālī tanpa mengungkap berbagai pemikiran al-Gazālī yang terdapat dalam karya-karyanya yang lain.

Abū Zaid juga lupa bahwa pemikiran al-Gazālī tidaklah seluruhnya orisinal, dalam arti bahwa tidak sedikit pemikiran al-Gazālī yang sebenarnya adalah kelanjutan dari pemikiran sebelumnya yang sudah mapan. Oleh karena itu, Abū Zaid seharusnya menisbatkan pemikiran itu tidak hanya pada al-Gazālī akan tetapi ia harus mengungkap asal-usul pemikiran itu, sehingga menjadi jelas mana yang termasuk wilayah pemikiran al-Gazālī dan pemikiran ulama' lain yang disuarakan oleh al-Gazālī. Pemilahan tersebut menjadi penting karena kenyataannya memang banyak sekali pemikiran para ulama' yang disuarakan oleh al-Gazālī terutama ketika al-Gazālī menjelaskan sebuah pembahasan dengan dalil-dalil akal (*Syawāhid al-ʿAqliyah*). Pemilahan tersebut juga berfungsi untuk melihat posisi al-Gazālī dalam

membaca dan menganalisa berbagai pemikirannya dalam karya-karyanya. Karena bagaimanapun juga kapasitas al-Gazālī sangatlah kompleks dan luas. Maka seseorang yang memahami fenomena al-Gazālī tidak bisa tidak harus mengungkap pemikirannya dalam kapasitasnya sebagai seperti kebanyakan ulama' pada umumnya. Kemudian kapasitas al-Gazālī sebagai seperti kebanyakan ulama' pada umumnya harus dibedakan ketika membaca al-Gazālī dalam kapasitasnya sebagai seperti sebagian ulama' pada umumnya. Dan kedua kapasitas al-Gazālī tersebut – yaitu sebagai seperti kebanyakan ulama' pada umumnya dan seperti sebagian ulama' – juga harus dibedakan ketika membaca fenomena al-Gazālī sebagai seorang individu. Karena fenomena al-Gazālī sebagai seorang individu sangatlah sulit diketahui oleh orang lain dan hanya al-Gazālī sendiri yang paling mengetahuinya. Dan tipologi seperti ini tidak dilakukan oleh Abū Zaid dalam melakukan pembacaan terhadap pemikiran al-Gazālī. Akibatnya ada prinsip-prinsip al-Gazālī yang sangat personal yang seharusnya bukan termasuk wilayah kritik bagi orang lain terjamah oleh Abū Zaid. Misalnya kritik Abū Zaid terhadap sikap al-Gazālī yang tidak mempublikasikan karya-karyannya yang membahas tentang *ma'rifatullāh* dengan pertimbangan bahwa kaum awam tidak akan kuat dan tidak akan sampai memahami dan menerima ilmu tersebut.⁵⁵⁵ Padahal sudah jelas Abū Zaid juga tidak memahami dan mengetahui karya-karya yang dimaksud oleh al-Gazālī tersebut. Dan oleh Abū Zaid, sikap al-Gazālī itu dijadikan sebagai salah satu bukti bahwa

⁵⁵⁵ Abū Zaid, *Mathūm al-Naṣṣ*, hlm. 257.

menurut al-Gazālī, *ma'rifatullāh* dengan ketiga cabangnya adalah ilmu yang paling mulia.

Penulis menggaris bawahi, bahwa sebenarnya Abū Zaid dengan mengungkap konsep al-Gazālī yang dipengaruhi oleh Asy'ari dan sufi sudah cukup untuk membuktikan terjadinya perubahan konsep dan fungsi teks. Yaitu awalnya tujuan teks adalah untuk membangun masyarakat dan realitas dimana teks berfungsi sebagai petunjuk dan penuntun dalam masyarakat dan realitas itu berubah menjadi bagaimana mencapai Yang Mutlak melalui mengurai kode dan simbol-simbol teks. Namun ketika Abū Zaid memasuki wilayah internal al-Gazālī sebagai individu seperti yang dijelaskan, tampak Abū Zaid sangat memojokkan al-Gazālī tanpa bukti yang konkret. Dan Abū Zaid juga tidak mungkin dapat membuktikan dugaannya terhadap al-Gazālī, karena karya-karya yang tidak dipublikasikan oleh al-Gazālī juga tidak jelas, karya yang mana dan berjudul apa, yang sudah tentu Abū Zaid juga tidak mengetahuinya.

Kemudian hal penting lagi yang tidak dilakukan Abū Zaid ketika membaca pemikiran al-Gazālī ialah ia tidak melakukan klasifikasi terhadap pemikiran al-Gazālī berdasarkan proses perjalanan pribadinya. Dimana pasti terjadi perubahan dan perbedaan yang signifikan dalam pemikiran al-Gazālī antara sebelum dan sesudah menjadi sufi. Bahkan setelah melakukan penelitian pada bab sebelumnya, penulis menilai Abū Zaid sangat memandang al-Gazālī dengan sebelah mata. Abū Zaid hanya membahas konsep al-Gazālī ketika al-Gazālī sudah menjadi seorang sufi, hal ini terlihat

dari rujukan yang dipakai oleh Abū Zaid dalam membaca al-Gazālī yang hanya berdasarkan informasi dari tiga kitab, yaitu *Jawāhir al-Qur’ān*, *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn* dan *Munqiz min al-Dalāl*. Padahal apabila diteliti, ternyata ketiga kitab tersebut dikarang oleh al-Gazālī pada saat ia sedang dan telah menjalani praktek sufi. Abū Zaid melupakan pemikiran al-Gazālī yang ditulis dalam karya-karyanya pada saat sebelum menjalani dan menjadi sufi. Disini penulis sepakat dengan Sulaiman Dunya dalam karyanya *al-Haqīqah fī Nadr al-Gazālī* yang menganjurkan siapapun yang membaca pemikiran al-Gazālī untuk memahami prosesnya sejak awal hingga akhir yaitu sebelum terbuka hijab baginya (*Kasyf*) hingga telah terbuka hijab untuknya.

Dari penelitiannya mengenai pemikiran al-Gazālī, menurut penulis Abū Zaid seolah menyerang metode kaum sufi dalam memahami al-Qur’an. Abū Zaid tidak hanya menruntuhkan konsep al-Gazālī secara tersendiri, lebih dari itu al-Gazālī diposisikan oleh Abū Zaid sebagai representasi dari kaum sufi. Hal ini sangat tampak Abū Zaid tidak pernah menunjukkan kesepakatannya terhadap teori kaum sufi dalam memahami teks, terutama metode takwil yang dipahami oleh sufi secara intuisi. Dalam penjelasan pada bab lima, Abū Zaid selalu menunjukkan bahwa pemahaman al-Gazālī mengenai teks – khususnya yang terobsesi oleh kaum sufi – hanya berakibat pada perubahan fungsi awal teks dan ini sangat bertentangan dengan fungsi teks yang dirumuskan oleh Abū Zaid.

Meski demikian, Usaha Abū Zaid untuk medeskripsikan pemikiran al-Gazālī dalam rangka menunjukkan adanya perubahan konsep dan fungsi teks

adalah usaha yang sangat berharga dan sangat sedikit dilakukan oleh para pemikir Islam lainnya. Karena bagaimanapun juga, kajian Abū Zaid terhadap pemikiran al-Gazālī ini telah menunjukkan komitmennya untuk mengungkap pemikiran keagamaan yang rasional dan ilmiah dan membuang habis-habis pemikiran keagamaan yang menyebabkan pemikiran masyarakat Islam terbelakang dan tidak mampu serta tidak mau menyikapi realitas kekinian dengan paradigma modern yang ilmiah, rasional dan empiris.

D. Konsep Teks : Yang Tetap dan Yang Berubah

Dalam Islam, sebenarnya konsep teks yang paling prinsip dan tidak pernah berubah adalah bahwa teks merupakan *kalāmullāh* yang diturunkan kepada manusia melalui lisan Nabi Muhammad dalam wujud bahasa Arab. Dimana peran dan fungsi dari aktifitas teks bersifat universal melampaui segala realitas dari setiap zaman. Adapun yang berubah adalah pemahaman dan semangat teks ketika ditangkap oleh setiap generasi yang berbeda. Disini harus dibedakan antara konsep teks yang baku dan prinsip dengan konsep teks yang elastis dan dinamis. Yang penulis maksudkan dengan konsep baku yang prinsip adalah konsep agama yang mencakup prinsip-prinsip dasar yang tidak dapat dirubah (konsep maḥdah) sedangkan konsep yang elastis-dinamis adalah pemikiran agama. Tegasnya, penulis ingin mengatakan bahwa agama dengan pemikiran agama adalah berbeda.

Sejarah mencatat bahwa kajian teks yang menempatkan teks sebagai teks bahasa dalam kebudayaan sebenarnya telah muncul pada era abad ke tujuh

hingga di era kontemporer sekarang ini.⁵⁵⁶ Dan di era kontemporer ini, kajian filsafat bahasa di Barat mengalami kemajuan dan perkembangan yang signifikan, banyak sekali kaum intelektual muslim yang memanfaatkan teori-teori linguistik Barat tersebut untuk kajian kebahasaan dalam al-Qur'an. Di antaranya adalah Naṣr Ḥāmid Abū Zaid yang menguraikan realitas penafsir, tafsir dan teks melalui kajian tentang sistem tanda (diskursus semiotika), dimana semiotika termasuk bagian dari garapan aliran strukturalisme dalam kajian filsafat bahasa kontemporer. Selain itu Abū Zaid juga memakai konsep hermeneutika yang mencoba memahami teks dengan melibatkan tiga komponen teks yaitu *author*, *text* dan *reader*. Terutama teori Hirsh yang membedakan makna (*meaning*) dan target akhir (*significance*). Disamping mengembangkan pemikiran positif dari Barat. Khasanah tradisi klasik juga merupakan bahan kajian yang tidak kalah pentingnya untuk mengungkap sesuatu yang belum tersentuh oleh pembahasan klasik. Serta melakukan klarifikasi terhadap konsep klasik yang tidak relevan dengan semangat zaman modern. Hal ini seperti yang dilakukan oleh Abū Zaid dalam kajiannya mengenai konsep pemikiran majaz kaum Mu'tazilah, konsep takwil Ibnu Arabi dan konsep teks al-Gazālī.

Sebenarnya setiap konsep dan pemikiran memiliki sisi kekurangan dan kelebihan masing-masing, karena pemikiran adalah sesuatu yang terus bergerak secara dinamis dan setiap konsep dan pemikiran mewakili bidangnya dan semangat zamannya masing-masing. Maka dalam upaya

⁵⁵⁶ Lihat J.J.G. Jansen. *Diskursus Tafsir al-Qur'an Modern* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997), hlm. 89-124.

merumuskan sesuatu yang lebih arif, lebih komprehensif dan kontekstual, pemikiran keagamaan harus tetap dikembangkan melalui kesadaran ilmiah dan spirit relegius. Karena pada hakikatnya komponen materi mesti terdiri dari berbagai unsur dan partikular, demikian pula nilai kebenaran dan nilai estetika tidak bisa dilepaskan dari kumpulan berbagai unsur dan partikular yang ada, baik dari kebenaran dan estetika agama maupun ilmu-ilmu eksakta dan humaniora. Maka metode integrasi – interkoneksi dalam kajian keagamaan khususnya kajian al-Qur'an adalah upaya yang tepat untuk menemukan nilai kebenaran dan estetika yang ilmiah, rasional dan religius.

Pada akhirnya, penulis sangat sadar tulisan ini hanya usaha kecil untuk mengungkap sesuatu yang besar yaitu konsep teks dan fungsinya. Maka kekurangan adalah keniscayaan bagi penulis. Saran dan kritik sangat penulis harapkan demi hidupnya tradisi pemikiran untuk menemukan diskursus baru. Semoga Allah SWT selalu membimbing kita dalam naungan ilmu dan cinta-Nya. *Amin... Wal Ḥamdulillāhi Rabbil 'Ālamīn.*

BAB VI

PENUTUP

A. Kesimpulan

Dari pembahasan panjang di depan, dapat ditarik kesimpulan sebagai berikut:

1. Menurut Abū Zaid, teks pada asalnya adalah ilahi (*devine text*) namun telah berubah menjadi teks manusiawi (*human text*), yaitu sejak turunnya wahyu yang pertama kali kepada Nabi Muhammad, sebab ia berubah dari *tanzīl* menjadi *ta'wīl*. Kemudian dalam proses penurunan dan pembentukan teks, al-Qur'an terbentuk dalam realitas dan budaya selama lebih dari 20 tahun, maka dari itu al-Qur'an adalah produk budaya (*muntaj Ṣaqafī*) juga sebagai produsen budaya (*muntij Ṣaqafī*) karena ia menjadi teks yang hegemonik dan menjadi rujukan bagi teks lain. Hal ini tampak jelas dalam konsep ilmu-ilmu al-Qur'an seperti *Nash-Mansūh*, *Makkaī-Madanī*, *asbāb al-Nuzūl* dan lain-lain. Dan karena teks adalah produsen budaya maka fungsi sentral teks adalah merubah realitas untuk membentuk manusia yang ideal yang terpenuhi kebutuhan materi dan rohaninya.
2. Abū Zaid menilai bahwa konsep al-Gazālī tentang teks sangat teropsesi oleh konsep Asy'ariyyah yang menyatakan al-Qur'an sebagai sifat zat bukan sebagai sifat perbuatan-Nya. Konsep ini membantu al-Gazālī untuk merumuskan al-Qur'an memiliki tingkat yang sama dengan sifat-sifat

ketuhanan, sehingga al-Qur'an dikonsepsikan sebagai teks yang menyimpan berbagai rahasia-rahasia dan ilmu pengetahuan yang tidak bertepi, dalam arti, teks dikonsepsikan berdasarkan kandungan makna lahir dan batin. Dimana bagian yang lahir adalah bagian cangkang dan kulit, yaitu bahasa teks dan ilmu-ilmu yang dihasilkan darinya, sementara bagian batin adalah rahasia-rahasia dan mutiara-mutiara yang dikandung teks sebagai isinya, bagian ini adalah pengetahuan mengenai zat, sifat dan perbuatan Allah yang disebut sebagai ilmu *ma'rifatullāh*. Konsep semacam ini akhirnya memposisikan teks sebagai sumber segala rahasia dan ilmu pengetahuan (*al-asrār wa al-'ulūm*) yang kandungan rahasianya harus diungkap melalui perjalanan spiritual dan melampaui batas-batas rasional.

3. Dalam kaitannya dengan fungsi dan tujuan teks, Abū Zaid menilai, bahwa al-Gazālī terobsesi oleh konsep sufi, yaitu bahwa tujuan hidup yang paling utama adalah mencapai hakikat-hakikat *ma'rifah*, untuk memperoleh keselamatan diakhirat kelak, maka fungsi teks ketika diurai dan dieksplorasi adalah untuk mengenal Allah. Dengan demikian, gerak teks bukan lagi berfungsi untuk membangun kemaslahatan manusia didunia akan tetapi sebagai sarana untuk dapat menyatu dengan Zat Yang Maha Agung dan Perkasa. Dan inilah yang dimaksudkan oleh Abū Zaid telah terjadi perubahan konsep dan fungsi teks dalam pemikiran al-Gazālī, dengan pertimbangan bahwa pada masa penurunan dan pembentukan teks, al-Qur'an adalah teks berbahasa Arab, yang

pemaknaannya sangat terkait dengan mekanisme-mekanisme kebudayaan dan memiliki peran aktif dalam mengatur perkembangan realitas sosial masyarakat.

B. Saran-saran

Penelitian ini sangat terbatas jika dibandingkan dengan luasnya ilmu yang tak “terbatas”. Penelitian ini sangat diperlukan tindak lanjut yang lebih serius dengan metodologi dan sistematisasi yang lebih baik, karena kekurangan penulis dalam bidang tersebut. Penelitian ini penuh dengan kesempurnaan dan kekurangan sesuai dengan tingkat keilmuan yang dimiliki pembaca. Maka pembaca hasil penelitian disarankan “ambillah kesempurnaannya sebagai kebaikan yang harus dilipat gandakan menjadi tujuh ratus kebaikan dan ambillah kekurangannya sebagai momen awal kesadaran untuk memulai perubahan menjadi yang lebih baik.

C. Klasifikasi Ayat dan Grafik Apendiks

1. Klasifikasi Ayat-ayat al-Qur'an

No	Nama Surat	Ayat-ayat Jawahir	Jum	Ayat-ayat Durar	Jum
1	Al-Fātiḥah	1 – 7	7		
2	Al-Baqarah	22/29/33/107/115-117/137-138/163-164/186/255-256	14	1-5/21/40-45/74-75/83/112/152-157/168-169/177/194-195/218/235/261-262/378-381/384/386	38
3	Ali-Imrān	1-6/18-19/26-27/73-74/189-192	16	7-9/14-17/28/31-32/83/92/102-104/113-117/133-36/128-129/145/159/180/188/200	31
4	An-Nisā'	171-172	2	1/26-28/31-32/36-41/48-49/59-60/64-65/67-70/79-84/85-87/94-96/103-107/110-116/125-126/129/146-149/162/170-171	53
5	Al-Mā'idah	17/40/97-99/116-120	10	2-3/8-9/35/49-50/83-85/93/105	12
6	Al-An'am	1-3/13-18/38/46-47/59-65/73-79/95-104/115/132/141-142/162-165	44	32/44-45/52-54/68-69/72/120/125-127/151-153/160	17
7	Al-A'rāf	10-11/43/54-58/143/185	10	29/31/96/165/203-206	8
8	Al-Anfāl			1-4/24-28/53	10
9	Al-Taubah	31-33/116	4	17/23/37/71/99/103-104/110-111/121/127-128	12
10	Yunūs	3-6/31-32/61/67-68	18	7-10/22-26/55-58/62-65	17
11	Hūd	4-6/34/56-57/118-123	12	1-3/9-11/14-16/61/84-87/110-115	20
12	Al-Ra'd	1-4/8-10/11-18/38-43	21	17-22/26-29	10
13	Ibrāhīm	1-2/32-34/48-52	10	24-27/38-41	8
14	Al-Hijr	19-27	9	85-89/97-99	8
15	Al-Naḥl	1-23/48-55/65-72/77-81/93	45	61/64/89-91/96-100/125-128	14
16	Al-Isrā'	12-15/42-44/70/111	9	23-39/78-85/107-110	29
17	Al-Kahfi			28/32-46/107-110	20
18	Maryam	92-95	3	39-40/76/96-98/58-60	9
19	Ṭahā	1-8/48-56/108-111	20	13-17/72-75/124-132	18
20	Al-Anbiyā'	16-35	20	1-3/105-112	11
21	Al-Hajj	5-7/18/61-66/70/73-76	15	11-14/32-35/37-38/41/54/77-78	14
22	Al-Mu'minūn	12-22/78-92/115-118	30	1-11/51-61	22
23	An-Nūr	35-47/41-45/54	9	19-22/36-40/51-52	11
24	Al-Furqān	1-2/45-49/53-54/58-62	14	63-77	15
25	Al-Syu'arā'	28-39	12	213-227	15
26	Al-Naml	25-26/60-65/73-75/78-79	13	1-6/89-93	11
27	Al-Qaṣās	68-73/88	7	60-61/77/83-84	5
28	Al-Ankabūt	19-22/60-64	9	41-45/56-67	7
29	Ar-Rūm	17-27/40/46/48-50/54	17	30-31/36-38	5
30	Luqmān	10/20/26-31	8	16-19/12/33-34	7
31	Al-Sajdah	4-9/27	7	15-19	5
32	Al-Aḥzāb			23-24/35-36/41-44/70-72	11
33	Saba'	1-3/9/36	5	37	1
34	Fāṭir	1-3/9-13/27-28/41/44-45	13	5-6/15-18/29-30	8
35	Yāsin	33-44/71-83	25		
36	Al-Ṣaffāt	1-11/180-182	14	99-106	8
37	Ṣād	65-68	4	26-29/86-88	7

38	Al-Zumar	4-6/21-22/36-38/42/46/67-70/74-75	16	9-11/23/53-55	7
39	Gāfir (al-Mukmin)	1-3/7/13-17/51-65/67-68/79-81	19	39-40	2
40	Fuṣṣilāt	9-12/27-29/45-47/53-54	12	33-36	4
41	Al-Syū'ara	1-5/11-12/28-29/32-33/49-53	16	20/25-27/36/40	
42	Al-Zukhrūf	9-14/80-89	16	32-36	9
43	Al-Dukhān	7-8/38-39	4		5
44	Al-Jāsiyah	1-5/12-13/26-27	9	21-23/33-35	6
45	Al-Aḥqāf	1-3/33	4	14/35	2
46	Muḥammad			24-26/36-38	6
47	Al-Fath	14	1	28-29	2
48	Al-Hujarāt			12-13/15-18	6
49	Qāf	6-11/16	7	39-40	2
50	Al-Zāriyat	20-23/47-49	7	56-58	3
51	Al-Ṭūr			48-49	2
52	Al-Najm	42-49	8		
53	Al-Qamar	49-55	7		
54	Al-Raḥmān	1-27	27		
55	Al-Wāqī'ah	58-74	17		
56	Al-Hadīd	1-6	6	10/18-24	8
57	Al-Mujādalah	7	1		
58	Al-Hasyr	21-24	4	18-19	2
59	Ash-Ṣāff			10-11	2
60	Al-Jumū'ah	1-4	4	8-11	4
61	Al-Munāfiqūn			9-11	3
62	Al-Tagabun	1-4	4	11-18	8
63	Al-Ṭalāq	12	1	2-3/4-5	4
64	Al-Tarḥīm			7	1
65	Al-Mulk	1-5/13-15/19/23-24/29-29	13		
66	Al-Ma'ārij			18-34	17
67	Nūn	11-20	10		
68	Al-Jin	1/25-28	5	16-23	8
69	Al-Muzzammil			1-10	10
70	Al-Muddaṣṣir			1-7	7
71	Al-Qiyāmah	36-40	5		
72	Al-Insān	1-3	3	23-31	9
73	Al-Mursalāt	20-27	8		
74	An-Naba'	1-16	16		
75	An-Nāzi'āt			25-31	7
76	'Abasa	17-32	16		
77	Al-Infītār	6-8	3		
78	Al-Insyiqāq			6-9	4
79	Al-Burūj	12-16	5		
80	Al-Ṭariq	5-10	6		
81	Al-A'lā	1-5	5	14-19	6
82	Al-Gāsiyah	17-20	4		
83	Al-Fajr			15-20	6
84	Al-Balad	8-10	3	11-20	10
85	Al-Syams			7-10	4
86	Al-Lail			4-14	11
87	Al-Duḥā			9-11	3
88	Al-'Alaq	1-8	8	1-8	8
89	Az-Zalzalah			7-8	2
90	Al-Addiyat			6-11	6

91	Al-Takaṣṣur			1-8	8
92	Al-ʿAsr			1-3	3
93	Al-Humazah			1-3	3
94	Al-Maʿūn			1-7	7
95	An-Nasr			1-3	3
96	Al-Ikhlāṣ	1-4	4		
97	Al-Falaq			1-5	5
98	Al-Nas			1-6	6
	Jumlah		780		738

Jumlah Total $780 + 738 = 1518$

Jumlah Ayat al-Qur'an 6266

Prosentase Umum = 24,225%

Prosentase Ayat Jawāhir = 12,448%

Prosentase Ayat Durar = 11,777%

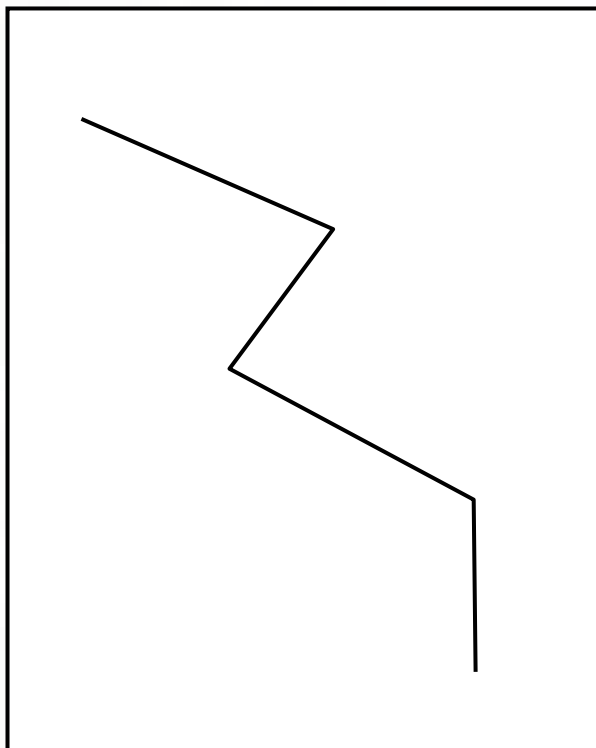
Jumlah Surat al-Qur'an = 114

Prosentase = 85,96%

Grafik Surat Al-Ikhlâs Dalam Kaitannya Dengan Pengetahuan

2. Apendiks 1

ولم يكن له كفوا أحد
ولم يولد
لم يلد
الله الصمد
قل هو الله أحد



التوحيد
نفي الأصل
نفي الفرع
نفي الكفئ

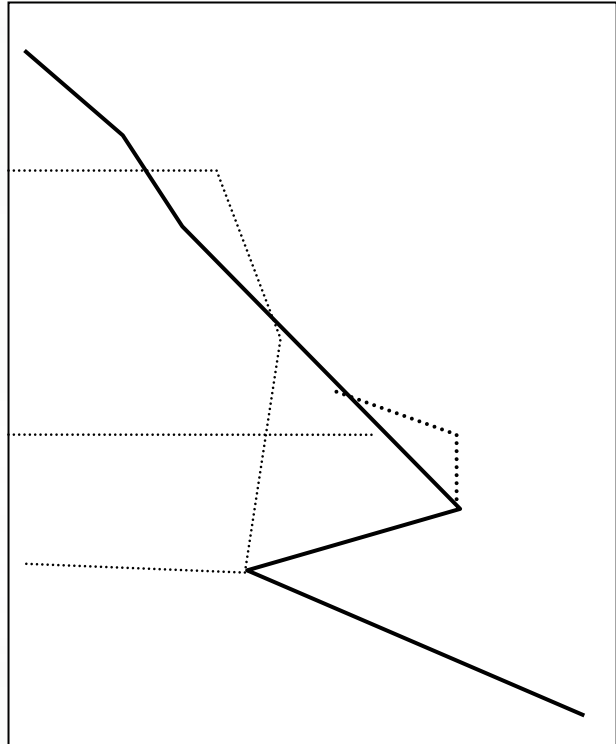
☐

نفي الجنس
التفديس

Grafik Surat Al-Fatihah Dalam Kaitannya Dengan Pengetahuan

3. Apendiks 2

غير المغضوب عليهم ولا الضالين
 صراط الذين انعمت عليهم
 اهدنا الصراط المستقيم
 واباك نستعين
 اياك نعبد
 مالك يوم الدين
 الرحمن الرحيم
 رب العالمين
 الحمد لله
 الرحمن الرحيم
 بسم الله

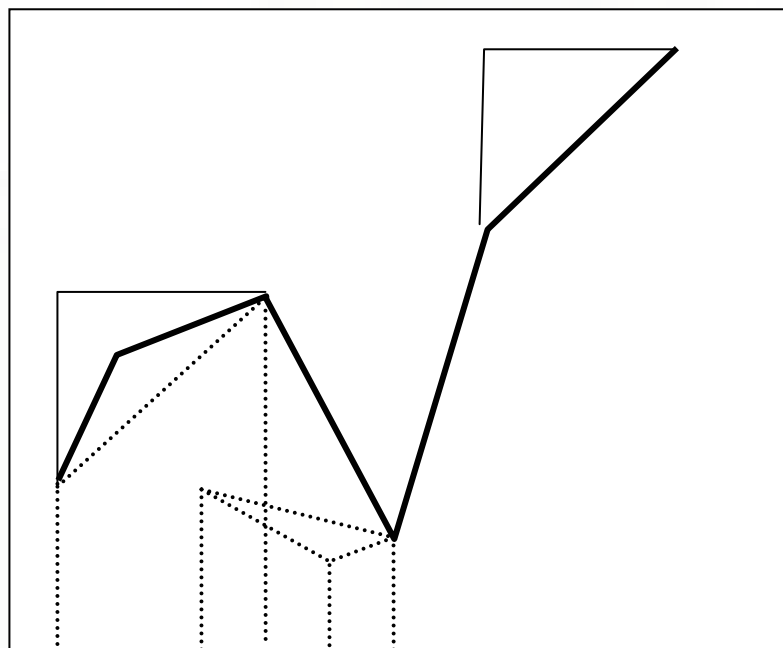


الذات
 الافعال
 الصفات
 المعاد
 التحلية
 التزكية
 احوال الاولياء
 احوال الاعداء

الله
 الصراط المستقيم
 القصص

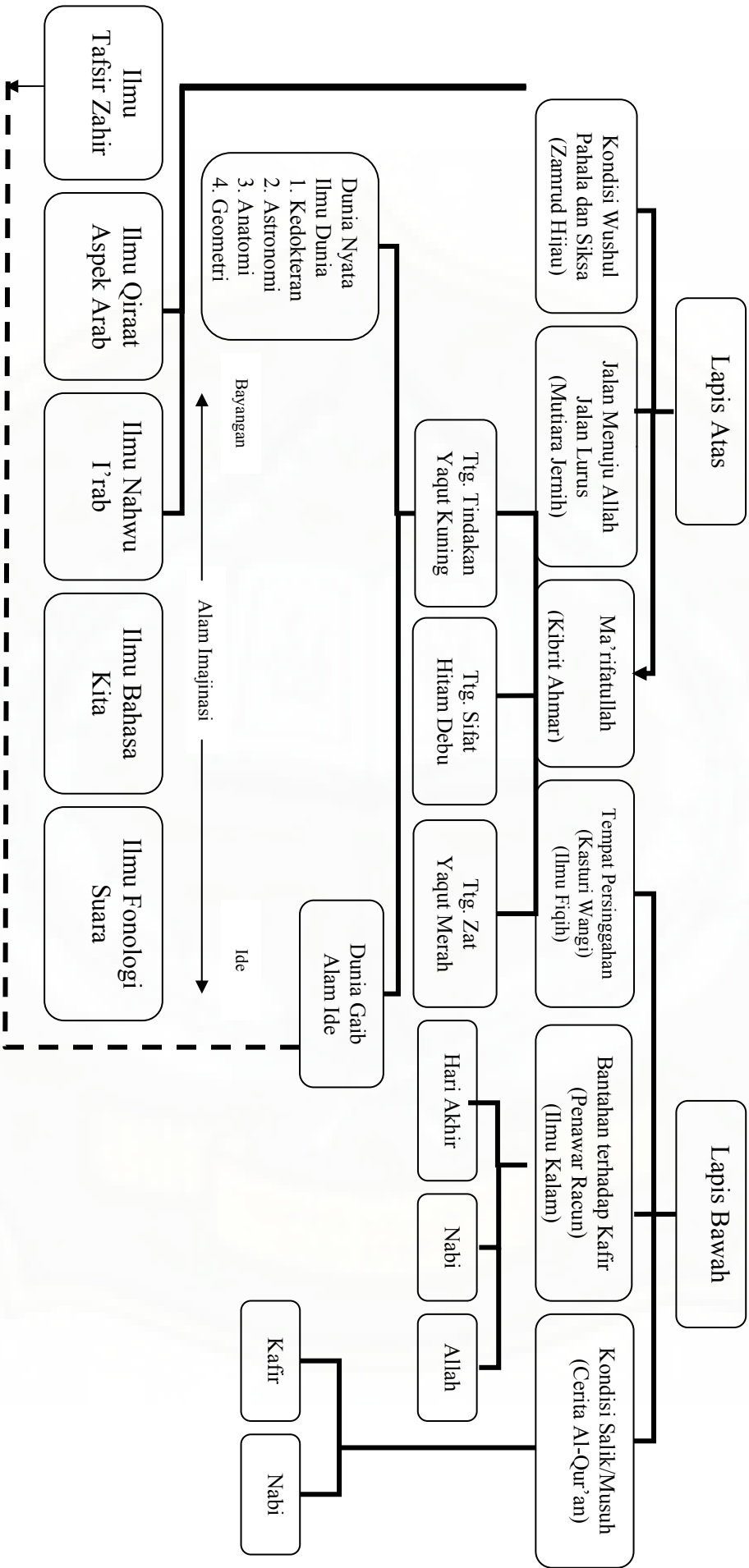
4. Apendiks 3

Grafik Ayat Kursi Dalam Kaitannya Dengan Ilmu Ma'rifatullah



الذات	الذات
توحيد الذات	الذات
صفة الذات	
تقديس الذات	
العلم	الصفة
القدرة	
العلو العظيمة	الافعال
الملك	
نفي الشراكة	

وهو العلي العظيم
 ولا يؤده حفظهما
 وسع كرسيه السموات والارض
 يعلم ما بين ايديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشئ من علمه الا بما شاء
 من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه
 له ما في السموات وما في الارض
 لا تأخذه سنة ولا نوم
 الحي القيوم
 لا اله الا هو
 الله



Daftar Pustaka

Al-Qur'ān al-Karīm

Al-Khūli, Amīn. *Manāhij Tajdīd fī al-Nahw wa al-Tafsīr wa al-Adab*, Kairo: al-Hay'ah al-Misriyyah. 1995.

Amīn al-Khūlī, Naṣr Ḥāmid Abū Zayd. *Metode Tafsir Kesastraan atas al-Qur'an*, terj. Ruslani. Yogyakarta: Bina Media. 2005.

Wadud, Amina. *Qur'an and Woman*. New York: Oxford University Press. 1992.

Abdullah, Amin. *Falsafah Kalam di Era Post Modernisme*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2004.

Armas, Adnin. *Metodologi Bibel dalam Studi al-Qur'an*. Jakarta: Gema Insani. 2005.

Harb, Ali. *Kritik Nalar al-Qur'an*, terj M. Faisol Fatawi. Yogyakarta: LKiS. 2003.

Ḥāmid al-Gazālī, Abū. *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*. Bairut: Dār al-Fikr. T.t.h

Ḥāmid al-Gazālī, Abū. *Al-Munqiz Min al-Dalāl*. Lebanon: al-Maktabah al-Sya'biah. T.t.h,

Ḥāmid al-Gazālī, Abū. *Jawāhir Al-Qur'an wa Duraruhu*. Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah. 1988.

Ḥāmid al-Gazālī, Abū. *Jawahirul Qur'an Permata Ayat-ayat Suci*. terj Mohammad Luqman Hakiem. Surabaya: Risalah Gusti. 1995.

Ḥāmid al-Gazālī, Abū. *Raudhah, Taman Jiwa Kaum Sufi*, terj Luqman Hakim. Surabaya: Risalah Gusti. 1997.

Hamid al-Gazali, Abu. *Ihya 'Ulumiddin*, terj. Moh Zuhri. Semarang: Asy Syifa'. 2003.

Ḥamid al-Gazālī, Abū. *Kerancuan Filsafat (Tahafut al-Falasifah)*, terj Achmad Maimun. Yogyakarta: Futuh Printika. 2003.

Ḥamid al-Gazālī, Abū. *Mukāsyifat al-Qulūb*. Bairut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiah. 2004.

Ḥamid al-Gazālī, Abū. *Samudera Hikmah al-Gazālī*, terj Kamran A Irsyadi. Yogyakarta: Pustaka al-Furqan. 2007.

Iṣḥāq Ibrāhīm al-Syātibī, Abu. *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Ahkām*. Kairo: Maktabah Muhammad ‘Alī Ṣabīfī. T.t.h.

Ṭāhir bin Ya’qūb al-Fairūzābādī, Abū. *Tanwīr al-Miqbās fī Tafsīr Ibn ‘Abbas*. Bairut: Dār al-Fikr. 1995.

Baidowi, Ahmad. *Mengenal Thabathaba’i dan Kontroversi Nasikh Mansukh*. Bandung: Penerbit Nuansa. 2005.

Al-Naisyāburī, Al-Wahidī. *Asbāb al-Nuzūl*. Bairut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiah. 2006.

Ḥayyān al-Andalūsī, Abū. *Tafsīr al-Baḥr al-Muḥīt*. Bairut: al-Dār al-Kutub al-‘Ilmiah. 1993.

al-Qādir Muhammad Shalih, ‘Abd. *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn fī ‘Asr al-Ḥadīṣ*. Bairut: Dār al-Ma’ārif. 2003.

Ahmad bin Hajar. *Sejarah Baca tulis Nabi Muhammad SAW*, terj Halabi Hamdy dan Joko Suryanto. Yogyakarta: Pustaka Iqra’. 2001.

‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā’īl al-Bukhārī, Abū. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Surabaya: al-Hidāyah. T.t.h.

Khafīl Abū ‘Audah, ‘Audah. *Al-Taṭawwur al-Dalālī*. Urdun: Maktabah al-Manār. 1985.

‘Abd al-Rahmān Bintu al-Syāṭi’ ‘Aisyah. *Tarājim Sayyidāt Bait al-Nubuwwah*. Bairut: Dār al-Qādisiyyah. 1988.

‘Abd al-Rahmān Bintu al-Syāṭi’ ‘Aisyah. *Istri-Istri Nabi SAW Poligami di Mata Seorang Ahli Tafsir*, terj. Abdullah Zaki al-Kaff. Bandung: Pustaka Hidayah. 2004.

Rafik, Ahmad. *Pembacaan yang Atomistik terhadap al-Qur’an*, dalam *Jurnal Studi ilmu-ilmu al-Qur’an dan Hadis*. Vol. 5, No.1 Januari. 2004.

Zaki Mubarak, Ahmad. *Pendekatan Strukturalisme Linguistik dalam Tafsir al-Qur’an Kontemporer “ala” M. Syahrur*. Yogyakarta: eLSAQ Press. 2007.

Al-Zamakhsharī. *Al-Kasysyāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Aqāwil fī Wujūh al-Ta’wīl*. Teheran: Intisyārāt al-Aftān. T.t.h.

Husaini, Adian. *Wajah Peradaban Barat Dari Hegemoni Kristen ke Dominasi Sekuler-Liberal*. Jakarta: Gema Insani. 2005.

Adian Husaini dan Abdurrahman al-Baghdadi. *Hermeneutika dan Tafsir al-Qur’an*. Jakarta: Gema Insani. 2007.

Adian Husaini dan Henri Salahudin. *Studi Komparatif : Konsep al-Qur’an Nasr Hāmīd dan Mu’tazilah*, dalam *Majalah ISLAMIA*, tahun. I, No. 2. Juni-Agustus. 2004.

Wahid, Abdurrahman. *Hassan Hanafi dan Eksperimentasinya*. Pengantar dalam buku Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam Antara Modernisme dan Posmodernisme: Telaah Kritis Pemikiran Hassan Hanafi*, terj. Imam Aziz dan Jadul Maula. Yogyakarta: LKiS. 2004.

Syalbī, Ahmad. *Mausū’ah al-Ḥadārah al-Islāmiyyah*. Kairo: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyyah. 1993.

Syalbī, Ahmad. *Tārīkh al-Tarbiyyah al-Islāmiyyah*. Kairo: Maktabah al-Anjlū al-Miṣriyyah. 1960.

Muhammad ‘Alī al-Falāhī, ‘Abd Allāh. *Naqd al-‘Aql bain al-Gazālī wa Kaṭṭ Dirāsah Taḥlīliyyah Muqāranah*. Bairut: Al-Muassisah al-Jāmi’ah. 2003.

Khudori Sholeh, Achmad. *Kegelisahan al-Gazālī Sebuah Otobiografi Intelektual*. Bandung: Pustaka Hidayah. 1998.

Khudori Sholeh, Achmad. *Pemikiran Islam Kontemporer*. Yogyakarta: Jendela. 2003.

Khudori Sholeh, Achmad. *Wacana Baru Filsafat Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2004.

Muhammad Ibnu Khaldūn, Abd al-Raḥmān. *Muqaddimah*, taḥqīq Darwīs al-Juwaidī. Bairut: Maktabah al-‘Aṣriyyah. 2003.

Mustaqim, Abdul. *Madzahibut Tafsir*. Yogyakarta: Nun Pustaka. 2003.

Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin. *Studi Al-Qur’an Kontemporer*. Yogyakarta : Tiara Wacana. 2002.

Wijaya, Aksin. *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan Kritik atas Nalar Tafsir Gender*. Yogyakarta: Safiria Insania Press. 2004.

al-Zarkasyī. *Al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Bairut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah. 2007.

‘Abd Allāh, Bahā’ al-Dīn. *Syarh Ibn ‘Aqīl*. Bairut: Dār al-Fikr. T.t.h,

Ṭabānah, Badawi. *al-Gazālī wa Iḥyā’ ‘Ulum al-Dīn* dalam Muqaddimah kitab *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*. Bairut: Dar al-Fikr. T.t.h.

Abrahamov, Binyamin. *Ilmu Kalam Tradisionalisme dan Rasionalisme dalam Islam*, terj Nuruddin Hidayat. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta. 2002.

Yatim, Badri. *Sejarah Peradaban Islam Dirasah Islamiyyah*. Jakarta: Grafindo Persada. 2004.

Abdurrahman, Dudung. *Metodologi Penelitian Agama Pendekatan Multidisipliner*. Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga. 2006.

Rahman, Fazlur. *ISLAM*, terj. Ahsin Muhammad. Bandung: Pustaka. 2003.

Essack, Farid. *The Qur'an A Short Introduction*. England: Oneworld Oxford. 2002.

Essack, Farid. *Samudera Al-Qur'an*, terj. Nuril Hidayah. Yogyakarta: Diva Press. 2007.

Fahd bin 'Abd al-Rahmān al-Rūmī. *Dirāsāt Fī 'Ulūm al-Qur'an al-Karīm* Riyadh: Maktabah al-Malik Fahd al-Wataniyyah. 2004.

De Saussure, Ferdinand. *Pengantar Linguistik Umum*, terj. Rahayu S. Hidayat. Yogyakarta: Gajah Mada University Press. 1996.

Faiz, Fahrudin. *Hermeneutika Al-Qur'an Tema-tema Kontroversial*. Yogyakarta: eLSAQ Press. 2005.

Latief, Hilman. *Kritik Teks Keagamaan*. Yogyakarta: eLSAQ. 2003

Himawijaya. *Mengenal Al-Ghazali; Keraguan Adalah Awal Keyakinan*. Bandung: Mizan. 2004.

Sucipto, Hery. *Ensiklopedi Tokoh Islam, dari Abu Bakr Sampai Nashr Dan Qardawi*. Jakarta: Hikmah. 2003.

Anis, Ibrahim (ddk.). *Al-Mu'jam al-Wasīf*. Mesir: Dār al-Ma'ārif. 1973.

Munawwir, Imam. *Mengenal 30 Pendekar dan Pemikir Islam*. Surabaya: Bina Ilmu. 2006.

Goldziher, Ignaz. *Mazhab Tafsir Dari Aliran Klasik Hingga Modern*, terj M. Alaika Salamullah, Saifuddin Zuhri Qudsy dan Badrus Syamsul fata. Yogyakarta: eLSAQ Press. 2003.

John Cooper, Ronald L. Nettler dan Muhammad Mahmoud. *Pemikiran Islam dari Sayyid Ahmad Khan hingga Nasr Hāmid Abū Zayd*. Jakarta: Erlangga. 2000.

Jansen, J.J.G. *Diskursus Tafsir al-Qur'an Modern*, Yogyakarta: Tiara Wacana. 1997.

Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Bairut: Dār al-Fikr. 1951.

Jalāl al-Dīn al-Maḥallī dan Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Tafsīr al-Jalālain*. Semarang: Toha Putra. T.t.p.

Al-Maḥallī, Jalāl al-Dīn. *Syarh Jam' al-Jawāmi'*. Bairut: Dār al-Fikr. 1990.

Nasution, Khoirudin. *Pengantar Studi Islam*. Yogyakarta: ACAdemia+TAZZAFA. 2004.

Abdul Karim, Khalil. *Negara Madinah Politik Penakhlukan Masyarakat Suku Arab*. Terj. Kamran As'ad Irsyadi. Yogyakarta: LkiS. 2005.

Abdul Karim, Khalil. *Hegemoni Qurasy, Agama, Budaya, Kekuasaan*, terj. M. Faisol Fatawi. Yogyakarta: LkiS. 2002.

Bagus, Lorens. *Kamus Filsafat*. Jakarta: Gramedia. 1996.

‘Adb al-Aẓīm al-Zarqānī, Muhammad. *Manāhil al-‘Irfān fī ‘ulūm al-Qur’an*. Bairut: Dār al-Kutub al-‘ilmiah. 2004.

Karīm al-Kawwāz, Muhammad. *Kalāmullah al-Jānib al-Syafāhī Min al-Zāhirāt al-Qur’ān*. Bairut: Dār al-Sāqī. 2002.

Ata’ al-Sid, Muhammad. *Sejarah Kalam Tuhan*. Jakarta: Teraju. 2004.

‘Ajjāj al-Khaṭīb, Muhammad. *Uṣūl al-Ḥadīṣ ‘Ulūmuhu wa Muṣṭalaḥuh*. Bairut: Dār al-Fikr. 1989.

Khafīl al-Qaṭṭān, Manna’. *Mabāhiṣ fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. T.t.p: Mansyurāt al-Aṣr al-Ḥadīṣ. 1973.

Quraish Shihab, Muhammad. *Membumikan al-Qur’an Fungsi dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Mizan. 2002.

Quraish Shihab, Muhammad. *Rasionalitas Al-Qur’an Studi Kritis atas Tafsir Al-Manar*. Jakarta: Lentera Hati. 2006.

Fakr al-Dīn al-Rāzi, Muhammad. *Tafsīr al-Kabīr Mafātīḥ al-Gaib*. Bairut: Dār al-Fikr. 1988.

Syaḥrūr, Muḥammad. *Al-Kiṭāb wa al-Qur’ān Qirā’ah Mu’āṣirah*. Damaskus : al-Aḥālī. 1990.

Syaḥrūr, Muḥammad. *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Al-Qur’an Kontemporer*. terj Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin Dzikri. Yogyakarta: eLSAQ Press. 2004.

Arkoun, Muhammad. *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, terj. Rahayu S Hidayat. Jakarta: INIS. 1994.

Arkoun, Muhammad. *Membedah Pemikiran Islam*, terj Hidayatullah. Bandung : Pustaka. 2000.

Nur Kholis Setiawan, Muhammad. *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*. Yogyakarta: eLSAQ Press. 2006.

Nazir, Muhammad. *Metodologi Penelitian*. Jakarta: Ghalia Indonesia. 1988.

Marzuki, *Metodologi Riset*. Yogyakarta: PT Hamidita offset. 1997.

Masduki, Mahfudz. *Spiritualitas dan Rasionalitas Al-Ghazālī*. Yogyakarta: TH Press. 2005.

Smith, Margareth. *Pemikiran dan Doktrin Mistik Imam Al-Ghazali*, terj. Amrouni. Jakarta: Riora Cipta. 2000.

Al-Husāinī al-Zubāidī, Muhammad. *Manāqib al-Gazālī*. Kediri: Ma'had Salafiyyah. T.t.h.

Fuad 'Abd al-Bāqī, Muhammad. *Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāḍ al-Qur'an*. Bairut: Dār al-Fikr. 1981.

Radhi Ibrahim, Mohd. *Kalām Allāh: Tumpuhan Terhadap Penghujatan Al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār*, Jurnal *Al-Afkar*, Kuala Lumpur: Khairum Ilmu Enterprise. 2000.

Fauzi bin Hamat, Mohd. *Penghasilan Karya Sintesis Antara Mantik dan Uṣūl al-Fiqh: Rujukan Kepada Kitab al-Mustaṣfā Min 'Ilm al-Gazālī, Karangan al-Imām al-Gazālī*, dalam Jurnal *Al-Afkar*. Kuala Lumpur: Khairu Ilmu Enterprise. 2004.

Thoha Abdullah, Manshur. *Kritik Metodologi Hadis Tinjauan Atas Kontroversi Pemikiran Al-Ghazali*. Yogyakarta: Pustaka Rihlah. 2003.

M.A.K Halliday dan Ruqaiya Hasan. *Bahasa, Konteks dan Teks: Aspek-aspek Bahasa dalam Pandangan Semiotika Sosial*, terj Asruddin Barori Tou. Yogyakarta: Gajah Mada Universiti Press. 1994.

Nur Ichwan, Moch. *Al-Qur'an Sebagai Teks (Teori Teks Dalam Hermeneutika Qur'an Naşr Ḥāmid Abū Zayd)*, Jurnal Esensia, Vol. 2, No.1, Januari. 2001.

Ḥāmīd Abū Zaid, Naşr. *Al-Takfīr fī Zaman al-Takfīr Ḍaḍ al-Jahl wa al-Zaif wa al-Khurāfah*. Kairo: Sinā al-Nasyr. 1995.

Ḥāmīd Abū Zaid, Naşr. *Maḥmūm al-Naşş Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Bairut. Al-Markaz al-Saqafī. 2000.

Ḥāmīd Abū Zaid, Naşr. *Al-Khitāb wa Ta'wīl*. Bairut: Markaz al-Saqafī al-'Arabī. 2000.

Ḥāmīd Abū Zaid, Naşr. *Rethinking the Qur'an: Towards a Humanistik Hermeneutics*. Netherlands: Humanistics University Press. 2004.

Ḥāmīd Abū Zaid, Naşr. *Naqḍ al-Khitāb al-Dīnī*. Kairo: Sīnā li al-Nasyr. 1994.

Ḥāmīd Abū Zaid, Naşr. 1995, *Al-Qaul al-Mufīz fī Qādiyyat Abū Zayd*, Kairo: Maktabah Madbuli.

Ḥāmīd Abū Zaid, Naşr. *al-Naşş wa al-Şultah wa al-Haqīqah, irādat al-Ma'rifah wa irādat al-Haimanah*. Bairut: al-Markaz al-Saqafī al-'Arabī. 2000.

Ḥāmīd Abū Zaid, Naşr. *Imam Syafī'i Moderatisme, Elektisisme Arabisme*, terj Khoiran Nahdliyyin. Yogyakarta: LKiS. 2001.

Ḥāmīd Abū Zaid, Naşr. *Teks Otoritas Kebenaran*. Terj. Sunarwoto Dema, Yogyakarta: LkiS. 2003.

Ḥāmīd Abū Zaid, Naşr. *Al-Qur'an, Hermeneutika dan Kekuasaan, Kontroversi dan Penggugatan Hermeneutika Al-Qur'a*, terj Dede Iswandi, Jajang A. Rohmana, Ali Mursyid. Bandung: RQiS. 2003.

Ḥamīd Abū Zaid, Naṣr. *Menalar Firman Tuhan, Wacana Majaz dalam Al-Qur'an menurut Mu'tazilah*, terj Abdurrahman Kasdi dan Hamka Hasan. Bandung: Mizan. 2003.

Ḥamīd Abū Zaid, Naṣr. *Hākaẓa Takallama Ibn 'Arabi*. Bairut: Markaz al-Saqafī al-'Arabī. 2004.

Ḥamīd Abū Zaid, Naṣr. *Hermeneutika Inklusif, Mengatasi Problematika Bacaan dan Cara-cara Pentakwilan atas Diskursus Keagamaan*. terj Muhammad Mansur dan Khoiran Nahdliyyin. Jakarta : ICIP. 2004.

Ḥamīd Abū Zaid, Naṣr. *Tekstualitas Al-Qur'an Kritik terhadap 'Ulumul Qur'an*, terj, Khoiran Nahdliyyin. Yogyakarta: LKiS. 2005.

Hidayah, Nuril. *Konsep I'jāz Al-Qur'an Dalam Perspektif Madhab Sastra (Studi Komparatif Pemikiran 'Aisyah Abdurrahmān Bintu al-Syāti' dan Naṣr Ḥamīd Abū Zayd)* Skripsi UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. 2006.

Rusyadi dan Hafifi. *Kamus Indonesia Arab*. Jakarta: Rineka Cipta. 1995.

T. Bell, Roger. *Sosio Linguistik; Sajian, Tujuan, Pendekatan dan Problem*. terj Abd. Syukur Ibrahim. Surabaya: Usaha Nasional. 1995.

Wild, Stefan. Pengantar buku, M. Nur Cholis Setiawan *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*. Yogyakarta : eLSAQ Press. 2006.

Syamsuddin, Sahiron. *Penelitian Literatur Tafsir, Sejarah Metode dan Analisis Penelitian*. Yogyakarta: Makalah. 1999.

Syamsuddin, Sahiron. *Hermeneutika Al-Qur'an Mazhab Yogya*. Yogyakarta: Islamika. 2003.

Subkhan Anshori dan Ahmad Daniyal. *Peta Epistemologi Pemikiran Klasik dari Filsafat al-Farabi sampai Maqāṣid as-Syātibi*. Mesir : LTNU. 2006.

Taji-Farouki, Suha. *Modern Muslim Intellectuals and The Qur'an*. New York: Oxford University Press. 2004.

Yudhi R. Haryono, May Rachmawatie. *Al-Qur'an Buku yang Menyesatkan dan Buku yang Mencerahkan*. Bekasi: Gugus Press. 2002.

Al-Aswah, Sabri. *I'jāz al-Qirā'āt al-Qur'āniyyah Dirāsah fī Tārīkh al-Qirā'āt wa Ittijāhāt al-Qurrā*. Kairo: Maktabah Wahbah. 1998.

Muhammad Ismā'il, Sya'bān. *Al-Madkhal ilā 'ilm al-Qirā'ah*. Makkah al-Mukarramah: Maktabah Salim. 2001.

As-Shaleh, Subhi. *Membahas Ilmu-ilmu al-Qur'an*. terj Tim al-Firdaus. Jakarta: Pustaka Firdaus. 2001.

Sibawaihi. *Eskatologi Al-Gazālī dan Fazlur Rahman, Studi Komparatif Epistemologi Klasik-Kontemporer*. Yogyakarta: Islamika. 2004.

Kiswati, Tsuroya. *Al-Juwaini Peletak Dasar Teologi Rasional dalam Islam*. Jakarta: Erlangga. T.t.h.

Taufiq Adnan Amal dan Syamsu Rizal Panggabean. *Tafsir Kontekstual al-Qur'an*. Bandung: Mizan. 1990.

Tim Sembilan. *Tafsir Maudu'i al-Muntaha*. Yogyakarta: Pustaka Pesantren. 2004.

Wahyudi, Yudian. *Jihad Ilmiah*. Yogyakarta: Nawesea Press. 2007.

Wahyudi, Yudian. *Ushul Fiqih versus Hermeneutika Membaca Islam dari Kanada dan Amerika*. Yogyakarta: Nawesea Press. 2007.

Usman. Al-Sunnah Dalam Sorotan Kritik Nasr Hamid Abū Zayd Terhadap Al-Syafi'i, dalam Jurnal Hermēneia Vol. 2 No.1 edisi Januari-Juni, 2003.

CURRICULUM VITAE

Nama : Mei Aris Subagiyo
 Tempat / Tanggal Lahir : Lamongan, 16 Mei 1983
 Alamat Asal : Ds. Gesikharjo No 113. Dsn Rembes. Kec Palang
 Kab Tuban.
 Alamat di Yogyakarta : Pon Pes. Al-Munawwir. Krapyak Bantul. Asrama
 Huffadh 1.
 Nama Ayah : Suwadi
 Nama Ibu : Siti Fathonah
 Pekerjaan Orang Tua : Wiraswasta

Pendidikan :

1. Formal

- a. M I Al-Mustofawiyah Palang (1989-1995)
- b. M Ts N Tuban (1995-1998)
- c. M A Unggulan Darul Ulum Jombang (1998-2001)
- d. U I N Sunan Kalijaga. Fak. Ushuluddin U/Y (2004-2008)

2. Non Formal

- a. Madrasah Diniyyah P.P As-Shomadiyyah Tuban (1997-1998)
- b. Madrasah Diniyyah P.P Darul Ulum Jombang (1998-2001)
- c. Pesantren Ilmu Al-Qur'an (P.I.Q) Malang (2001)
- d. Madrasah Diniyyah P.P Futuhiyyah Pare Kediri (2001-2003)
- e. Madrasah Huffadh P.P Al-Munawwir Yogyakarta (2003-Sekarang)

Motto : Selalu belajar dan perbanyak sahabat

Pengalaman Organisasi : Sie. Bahasa OSIS M A Unggulan Darul Ulum.

Prestasi :

- a. Juara I Musabaqah Qira'atul Kutub se P.P Darul Ulum (2000)
- b. Juara II Debat Ilmia tingkat SLTA se Kab Jombang (2000)
- c. Juara II Musabaqah Syarkhil Qur'an se P.P Darul Ulum (2000)
- d. Juara I Musabaqah Syarkhil Qur'an se MAU Darul Ulum (2000)
- e. Juara III Lomba Khitobah se- MADIN Futuhiyyah (2002)
- f. Juara I Musabaqah Syarkhil Qur'an se P.P Al-Munawwir (2003)
- g. Juara I Lomba Pidato Bahasa Arab se P.P Al-Munawwir (2004)
- h. Juara III Musabaqah Qira'atul Kutub tobaqat ulya se D.I Yogyakarta (2004)
- i. Juara II Musabaqah Qira'atul Kutub se UIN Sunan Kalijaga (2004)
- j. Juara II Lomba Terjemah Teks Berbahasa Arab se Jur. Tafsir dan Hadis. UIN Sunan Kalijaga (2006).

Lain-lain :

- a. Mengikuti Training ESQ Leader Ship Center (2006)
- b. Mengikuti Training Bahasa Arab yang diadakan oleh Pengurus DPP. Fak Ushuluddin.