

KONSEPSI PEMBARUAN FIQH ABDULLAH AHMAD AL-NAIM, KHALED ABOU EL FADL, DAN NAŞR HĀMID ABŪ ZAYD

*Achmad Rodli Makmun**

Abstrak: Hubungan antara tradisi dan modernitas menjadi wacana yang penting di antara para pemikir muslim kontemporer sebagai respon terhadap kemunduran dunia Arab, khususnya, dan dunia Islam pada umumnya. Bagaimana menyikapi modernitas tanpa tercerabut dari akar tradisi sehingga tetap bisa disebut sebagai otentik selalu menjadi perdebatan yang tak kunjung usai. Perdebatan ini juga merambah keilmuan fiqh, mengingat fikih adalah sentral dalam keberagamaan umat Islam. Berdasar hal tersebut, tulisan ini akan memetakan respon pemikir muslim, Abdullah Ahmad an-Na'im, Khaled Abou El Fadl dan Naşr Hāmid Abū Zayd, terhadap modernitas, khususnya dalam konteks keilmuan fiqh. Sebagaimana fikih adalah lokus dari sandaran perilaku umat, fresh ijtihad dalam menghadapi perubahan sosial karena iklim modernitas, menjadi wacana yang layak untuk diapresiasi.

Kata Kunci: *Fiqh, tradisi, modernitas.*

PENDAHULUAN

Peta pemikiran Arab bisa dilihat pertama-tama dari realitas yang dihadapi masyarakat Arab. Problem yang mereka hadapi adalah menyangkut hubungan tradisi (*turāth*)

* Penulis adalah dosen Jurusan Syari'ah STAIN Ponorogo.

dan modernitas (*al-hadāthah*).¹ Di satu sisi, mereka tidak bisa lepas dari serbuan modernitas, baik dalam bentuk material maupun pemikiran; di sisi lain, dalam menghadapi modernitas tersebut mereka masih berpegang pada tradisi masa lalunya. Isu yang berkembang di kalangan mereka adalah bagaimana dunia Arab menyikapi problem tradisi dan modernitas.

Menurut Issa J. Boullota,² ada tiga kelompok pemikir yang menawarkan pendapat yang berbeda-beda:

Pertama, kelompok pemikir yang menginginkan dunia Arab lepas sama sekali dari tradisi masa lalunya, karena tradisi masa lalu tidak lagi memadai bagi kehidupan era kontemporer. Kelompok ini menganjurkan agar berubah haluan dan mengambil modernitas sebagai acuan utama kehidupan mereka. Kelompok ini disebut sebagai kelompok yang menawarkan wacana transformatif.

Kedua, Kelompok pemikir yang menginginkan bersikap akomodatif, dengan mereformasi tradisi yang selama ini digelutinya. Tradisi menurut mereka masih mempunyai nilai tawar yang tinggi bagi dunia Arab, tetapi ada beberapa sisi tradisi yang perlu direkonstruksi, bukan malah dibabat habis, karena tidak ada Negara yang bangkit dari tradisi orang lain. Pola kedua ini disebut dengan kelompok intelektual yang menawarkan wacana reformatif.

¹ *Turāth* atau tradisi adalah, suatu peninggalan masa lalu peradaban dominan kita, yang sampai pada kita. Sedang *tajdid* atau modernitas adalah masa kekinian peradaban orang lain yang hadir pada kita, baik dalam bentuk material maupun mental. Hasan Hanafi, *al-Turāth wa al-tajdid: Ma'āqifunā min al-Turāth al-Qadīm* (Kairo: Maktabah al-Anjili al-Misriyah, 1987), 11.

² Issa J. Boullota, *Dekonstruksi Tradisi, Gelegar pemikiran Arab Islam*, terj. Imam Khairi (Yogyakarta: LKis, 2002), 4. Bandingkan dengan Lutfi as-Saukani, "Islam Dalam Konteks Pemikiran Pasca-Modera: Pendekatan Menuju Kritik Akal Islam", dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, No. 1, Vol. V (1994), 25

Ketiga, Kelompok pemikir yang menginginkan agar dunia Arab kembali kepada Islam murni, khususnya aliran salaf, dengan slogan kembali kepada al-Qur'an dan hadis. Mereka berasumsi, bahwa kegagalan dunia Arab adalah karena mereka meninggalkan al-Qur'an dan hadis serta mengambil secara total tradisi dunia luar, modernitas yang bukan dari dunia Islam. Oleh karena itu satu-satunya jalan memajukan dunia Arab adalah dengan kembali kepada sumber asasi Islam, al-Qur'an dan al-hadis. Kelompok ini disebut dengan kelompok ideal-totalistik.

Ketiga tipologi aliran diatas, sebenarnya saling melakukan kritik dan koreksi diri. Mereka melakukan tesa, antitesa dan sintesa. Dan inilah yang kemudian menjadi konsentrasi perdebatan dikalangan pemikir kontemporer, seperti Abdullah Ahmed an-Na'im, Khaled M. Abu al-Fadl, Nasr Hamid Abu Zaid dan Said al-Asymawi. Oleh karena itu makalah sederhana ini, ingin memetakan pemikiran mereka dan pembaharuannya dibidang fiqh.

ABDULLAH AHMAD AN-NA'IM

An-Na'im adalah salah seorang pemikir kontemporer muslim berkebangsaan Sudan. Ia murid setia Mahmud Mohammed Taha, sehingga hampir di setiap tulisannya, an-Na'im selalu menyebut nama gurunya tersebut, hal ini nampak bahwa pengaruh Taha sangat kuat dalam membentuk pemikiran an-Na'im seperti sekarang ini.³

Menurut an-Na'im, sifat hubungan yang seolah-olah transenden, antara Islam (sebagai agama) dengan formulasi hukum Islam historis, yang selama ini dikenal sebagai *shari'ah*,

³ Tore Lindholm and Karl Vogt (edt), "Introduction", dalam *Islamic Law Reform and Human Right Challenges and Rejoinders* (Oslo: Hordic Human Right Publications, 1993), 7

harus "ditangguhkan" terlebih dahulu. Karena bagi an-Na'im, *shari'ah* bukanlah keseluruhan Islam itu sendiri, melainkan hanyalah interpretasi terhadap nas dasarnya yang dipahami dalam konteks historis tertentu. Oleh karena itu, ia menolak formulasi-formulasi tradisional dari hukum Islam yang dikembangkan pada masa pertengahan. Dia juga tidak menerima usaha-usaha kaum modernis untuk mereformasi struktur zaman pertengahan, karena pada dasarnya mereka tetap terperangkap dalam asumsi-asumsi epistemologis zaman pertengahan itu sendiri.⁴ Hal tersebut dikarenakan *shari'ah* (hukum Islam historis) yang dikembangkan dan dipahami oleh muslim selama ini didasarkan hanya pada ayat-ayat dan pengalaman kongkrit masyarakat Islam di Madinah pada abad ke-7. Walaupun dasar semacam itu, mungkin sesuai dengan zaman pertengahan, tetapi an-Na'im yakin bahwa terdapat dasar-dasar lain dalam Islam yang memungkinkan adanya perubahan hukum Islam agar sesuai dengan zaman modern. Dasar alternatif ini adalah wahyu kepada nabi Muhammad pada fase pertama dari misinya ketika beliau berdakwah di Makkah. Kenapa banyak ayat-ayat Makkah dihapus dan tidak menjadi dasar pertimbangan ijtihad hukum?

Padahal bagi an-Na'im, pesan Makkah merupakan pesan Islam yang abadi dan fundamental, yang menekankan martabat yang inheren pada seluruh umat manusia, tanpa membedakan jenis kelamin (gender), keyakinan keagamaan, ras dan lain-lain. Pesan ini ditandai dengan persamaan antara laki-laki dan perempuan serta kebebasan penuh untuk memilih dalam beragama dan keimanan. Prinsipnya adalah *'ishmah*, kebebasan untuk memilih tanpa ancaman

⁴ Abdulllah Ahmad an-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah*, terj. Ahmad Suaedy (Yogyakarta: Lkis, 1994), xxi

atau bayangan kekerasan dan paksaan apapun. Sedangkan pesan Madinah adalah kompromi praktis dan realistik, ketika tingkat tertinggi dari pesan Makkah tidak dapat diterima oleh masyarakat- sejarah abad VII M. Oleh karena itu, apabila ayat-ayat yang turun dalam periode Makkah dapat disebut sebagai ayat-ayat *universal-egalitarian-demokratik*, maka ayat-ayat Madinah dinamakan ayat-ayat *sectarian-diskriminatif*.

Untuk itu maka an-Na'im mencoba mentransformasikan pemahaman dasar-dasar hukum Islam tradisional sebagaimana yang selama ini berkembang, dan tidak sekedar mereformasikannya. Sehingga an-Na'im menyajikan dasar-dasar intelektual untuk interpretasi yang radikal dan menyeluruh terhadap hakekat dan arti hukum publik Islam, dengan mengembangkan teori naskh gurunya, Mahmoud Mohamed Taha, dan memadukannya dengan prinsip-prinsip umum tentang analisa kongkrit terhadap implikasi-implikasi hukum publik Islam. Sehingga isu-isu universal yang menjadi perhatian an-Na'im dalam kajian hukum Islam antara lain, mengenai hukum pidana, konstitusional, hukum internasional dan hak-hak asasi manusia.⁵ Dimana masalah-masalah tersebut selama ini dikenal dan diatur dengan hukum publik.

Para ulama dan ahli hukum muslim awal, tidak membedakan antara aspek perundangan, etika dan agama dalam *shari'ah*, apalagi memilah bidang-bidang hukum tertentu secara terpisah. Akibatnya, prinsip-prinsip dan aturan-aturan *shari'ah* yang sesuai dengan apa yang dikenal dalam terminologi modern sebagai hukum pidana, pembuktian dan prosedur hanya dapat disarikan dari risalah dan fiqh Islam yang umum dan luas.

⁵ *Ibid.*, 4

Sementara itu para penulis modern telah mengidentifikasi tiga kategori pokok pelanggaran, yakni *hudūd*, *jināyah* dan *ta'zīr*. *hudūd* dikatakan dikatakan suatu pelanggaran dimana hukuman khusus dapat diterapkan secara keras tanpa memberikan peluang bagi pertimbangan, baik lembaga, badan maupun jiwa seseorang. Jinayat mencakup pelanggaran pembunuhan dan melukai anggota badan, dan dikenai hukuman, baik dengan *qisās* (pembalasan yang setimpal) ataupun membayar *diyat* (denda dengan uang/ senilai) bagi korban atau diberikan kepada sanak familinya. Kategori terakhir, *ta'zīr*, merujuk pada kekuasaan kebijakan yang tersisa bagi penguasa, para hakimnya dan wakil-wakilnya untuk memperbarui dan mendisiplinkan pada warganya.⁶ Selanjutnya unsur-unsur setiap pelanggaran disendirikan, dan aturan-aturan pembuktian serta prosedur yang harus diterapkan dibicarakan secara terpisah tanpa mengembangkan prinsip umum yang dapat diterapkan pada semua pelanggaran. Pendekatan ini menurut an-Na'im terlalu rumit dan fragmentatif untuk menopang hukum pidana modern. Padahal prinsip-prinsip umum tanggungjawab pidana (*criminal Responsibility*), kini telah diterima sebagai kebutuhan untuk menentukan elemen-elemen mental dan fisik mana yang dapat dimasukkan sebagai kejahatan. Selain itu, kompleksitas tindak pidana memerlukan pertimbangan umum tentang berbagai hal, misalnya mengenai perencanaan kejahatan, persekongkolan dengan orang lain dan tanggungjawab bersama bagi beberapa orang yang terlibat dalam suatu pelanggaran pidana.⁷

Selanjutnya apabila kategori-kategori *hudūd*, *jināyah* dan *ta'zīr* yang terpisah telah dihubungkan umpamanya,

⁶ *Ibid.* 200

⁷ *Ibid.* 230

namun aturan-aturan pembuktian yang sebelumnya diartikulasikan oleh para ahli hukum awal, tetap memunculkan problem umum. Karena diskriminasi terhadap perempuan dan non-muslim dibawa kedalam hukum pembuktian, dengan menolak perempuan dan non-muslim yang sesungguhnya berkompeten untuk menjadi saksi dalam beberapa kasus atau membatasi kompetensi mereka dalam hal-hal yang lain. Bila kesaksian perempuan diterima, misalnya, masih disyaratkan dua saksi perempuan sedangkan laki-laki cukup satu orang. Sehingga gambaran-gambaran diskriminasi terhadap perempuan dan non-muslim, hanya dapat diselesaikan dengan revisi fundamental terhadap berbagai asumsi dasar dan orientasi *shari'ah* historis. Dengan demikian tampak jelas, bahwa perumusan kembali aturan-aturan pembuktian yang ada, dengan kompetensi kesaksian yang mendasarkan pada criteria lain yang obyektif diluar gender dan agama, merupakan suatu keharusan bagi penerapan hukum Islam modern secara umum, dan hukum pidana khususnya karena aturan-aturan yang paling diskriminatif diterapkan dalam wilayah hukum pidana ini.⁶

Memang umat Islam tidak perlu meniru secara buta model prosedur pidana tertentu. Perbedaan-perbedaan substansial antara model-model yang ada dan perubahan yang terus menerus dalam masing-masing model jelas menunjukkan sifat system perundang-undangan modern yang dinamis dan organik. Dengan demikian juga tidak dapat dijelaskan secara masuk akal, bahwa hukum pidana Islam modern secara otomatis harus mengadopsi posisi apapun dari sistem perundang-undangan tertentu. Yang diperlukan adalah respons Islam yang sistematis dan manusiawi atas kepedulian yang mendasari aturan-aturan

⁶ *Ibid* 234

pembuktian dan prosedur tersebut serta lainnya. Karena dalam tradisi perundang-undangan umum kita juga menemukan, bahwa yurisdiksi yang berbeda telah mengadopsi pandangan-pandangan yang berbeda menyangkut isu-isu tertentu. Disamping bahwa masing-masing yurisdiksi secara terus-menerus juga berubah dalam merespon pertimbangan-pertimbangan kebijakan yang bertentangan yang mendasari posisinya.⁹

KHALED MEDHAT ABOU EL FADL

Khaled Aboe El Fadl, adalah professor hukum Islam di fakultas hukum UCLA, Amerika Serikat. Lulusan Yale dan Princeton- sebelumnya menggeluti studi keislaman di Kuwait dan Mesir. Aboe El Fadl piawai dalam menguraikan nilai-nilai Islam klasik dalam konteks modern. Aboe El Fadl disebut-sebut sebagai "*an enlightened paragon of liberal Islam*" (tauladan tercerahkan dari Islam liberal). Selain penulis *prolific* dalam tema universal moralitas dan kemanusiaan, Aboe el Fadl juga dikenal sebagai pembicara publik terkemuka. Dia aktif dalam berbagai organisasi HAM. Karyanya telah banyak dipublikasikan, diantaranya; *Melawan Tentara Tuhan* (Serambi, 2003), *Musyawaharh Buku* (Serambi, 2002), *Rebellion and violence in Islamic Law* (2001) dan, *Islam and Challenge of Democracy* (2003).

Kajian kritis keagamaan memasuki babak baru, tepatnya setelah ilmu penafsiran teks dan kajian kritis keagamaan yang lazim disebut hermeneutik, diadopsi oleh sebagian kalangan umat Islam. Karena memang kajian kritis gaya hermeneutik merupakan tradisi Yunani, yang kemudian diadopsi oleh Kristen yang digunakan untuk mengatasi yang dihadapi teks Bible.¹⁰

⁹ *Ibid.* 236

¹⁰ Haryono, E., *Hermeneutik Sebuah Metode Filsafat* (Yogyakarta: 1993), 23

Sebenarnya dalam studi keislamaan, pendekatan hermeneutik telah dirintis oleh Ibn Khaldūn.¹⁷ Ibn Khaldūn berpendapat bahwa sebuah tradisi akan mati, kering dan mandek apabila tidak dihidupkan secara konsisten melalui penafsiran ulang sejalan dengan dinamika sosial. Maka al-Qur'an yang berposisi sebagai teks suci bagi umat Islam sudah barang tentu sangat memerlukan analisis-analisis keislaman dalam mengembangkan pemahaman terhadap al-Qur'an. Ini berarti pula bahwa hermeneutik dapat dijadikan sebagai disiplin kolaborasi keilmuan antara teori interpretasi teks dan kultur serta kesejarahan umat Islam. Dengan demikian, maka kultur dan kesejarahan umat dapat memberikan bantuan analisis yang mengakomodasikan latar belakang terbentuknya al-Qur'an dan kematangan teori hermeneutik. Sehingga dari sini ada titik temu yang dapat diusung dalam membangun penafsiran al-Qur'an dan kajian kritis keagamaan yang lebih multi disiplin ilmu. Oleh karena itu pertanyaan pokok yang dikemukakan oleh Abou El Fadl adalah, bagaimana sesungguhnya hubungan antara teks, pengarang dan pembaca dalam dinamika pergumulan pemikiran hukum Islam (*Islamic Jurisprudence*) pada khususnya dan pemikiran-pemikiran dalam studi keislaman pada umumnya.

Abou El-Fadl secara tegas membedakan antara pengertian *shari'ah* dengan fiqh. Menurutnya, *shari'ah* dalam konteks hukum dan teologi Islam, berarti jalan yang diberikan Tuhan kepada manusia, jalan untuk menentukan kehendak Tuhan. Dengan demikian maka *shari'ah* tidak

¹⁷ Usaha Ibn Khaldūn ini, kemudian dilanjutkan oleh beberapa cendekiawan, termasuk diantaranya Arkoun, dalam mengkaji studi ke-islam-an menaruh perhatian yang sangat tinggi pada teori Hermeneutik. Lihat, Abdurrahman Kasdi, *Membangun Peradapan Umat, Perspektif Sosial, Politik dan Humanisme dalam Islam* (Mesir: Lakpesdam, 2001),

hanya sebatas pada hukum positif saja, tetapi juga mencakup nilai moral dan etika serta proses hukum itu sendiri. Sedangkan fiqh (pemahaman), dalam konteks hukum Islam berarti proses penalaran hukum yang melahirkan ketentuan hukum Islam, secara umum fiqh juga digunakan untuk memahami hukum.¹²

Isu-isu yang bermunculan dewasa ini, bermuara pada 'pertikaian politik ideologis' yang ingin memberikan maksud dan tujuan sepihak terhadap perumusan dan pengambilan keputusan fatwa-fatwa. Lebih sulitnya lagi, penafsiran dan keputusan itu terus berubah sehingga sesuai dengan kepentingan dan keinginan politiknya. Lebih jelas dari pertikaian penafsiran tersebut misalnya tentang kekuasaan, gender, kepemimpinan perempuan, partai Islam, kekuasaan Negara Islam, keharusan hukum Islam dan kekafiran. Isu-isu tersebut dipertahankan dengan menggunakan teks-teks hukum Islam klasik yang sebenarnya telah berhenti beberapa abad silam, dengan tanpa mengadakan pengkajian secara metodologis yang akurat dan memadai. Maka yang terjadi bukan mendapatkan solusi, melainkan bentuk penjajahan baru terhadap manusia, atas nama hukum Islam, yang dalam hal ini sekaligus atas nama Tuhan. Sehingga ketegangan paling menonjol adalah hubungan yang menggelisahkan antara otoritas - teks dan konstruksi - teks yang bersifat otoriter.¹³ Apa yang disuarakan oleh sang penafsir kemudian dianggap dan diterima sebagai 'suara Tuhan' sendiri. Oleh karena itu menurut Abou El-Fadl, para tokoh agama tidak lagi berbicara tentang Tuhan, melainkan berbicara "atas nama Tuhan", atau bahkan menjadi "corong Tuhan". Nah, ketika

¹² Khaled M. Abou El-Fadl, *Atas nama Tuhan, Dari Fiqh Otoriter ke Fiqh Otoritatif*, terj. Cecep Lukman Yasin (Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2004), 542 dan 560

¹³ *Ibid.*, 16.

pendakwaan absolut ini menyatu dengan kekuasaan despotik, maka kita menemukan "perselingkuhan agama" dengan "kekuasaan", yang sangat berbahaya sebagai "otoritarianisme" atau kesewenang-wenangan pembaca.

Otoritarianisme ini terjadi dengan tanpa mempedulikan aturan metodologi pengambilan keputusan hukum yang telah dilakukan oleh ulama-ulama klasik. Para ulama tersebut dengan mudah mengeluarkan fatwa pada setiap persoalan yang dihadapi tanpa memperdulikan nilai-nilai universal. Bahkan fatwa-fatwa yang disampaikan bersifat monolitik-linier dan tidak peka terhadap perkembangan umat. Ulama tersebut dengan angkuh mengatakan bahwa seseorang tidak perlu berfikir tentang hal-hal seperti gender atau fatwa-fatwa keagamaan Islam tentang perempuan. Padahal menurut Abou El-Fadl fatwa keagamaan Islam yang problematik antara lain, mengenai pelarangan wanita mengunjungi makam suami, wanita mengeraskan suara dalam berdo'a, wanita mengendarai atau mengemudikan mobil sendiri, wanita harus didampingi mahram ketika bepergian. Fatwa-fatwa tersebut menurut Abou El-Fadl dianggap sebagai tindakan merendahkan - untuk tidak menyebut menindas - perempuan, yang tidak dapat ditoleransi pada era sekarang ini. Fatwa-fatwa tersebut dikatakan berlindung dibawah teks (*naş*), yang mengklaim bahwa itulah sebenarnya "dikehendaki oleh Tuhan". Apabila demikian halnya, maka kompetensi dasar seperti apa yang dimiliki seseorang, kelompok, organisasi atau institusi keagamaan yang berani mengatasnamakan diri atau lembaga sebagai pemegang tunggal penafsir dan sekaligus pelaksana perintah Tuhan.¹⁴

¹⁴ M. Amin Abdullah, *Pendekatan Hermeneutik Dalam Studi Fatwa-Fatwa Keagamaan* (Yogyakarta: makalah Dipresentasikan, 2004), 2.

Otoritarianisme tafsir, dengan "menggunakan kekuasaan Tuhan", merajalela dan melekat pada fatwa-fatwa keagamaan. Otoritarianisme tersebut dipergunakan untuk membenarkan tindakan sewenang-wenang, serta betapa sempit dan rigidnya para ulama dalam menyimpulkan pembacaan mereka terhadap teks (al-Qur'an dan Hadis) dalam memahami dan menginterpretasikan teks terhadap persoalan-persoalan kontemporer. Dengan munculnya otoritarianisme ini membuat Abou el-Fadl mengalami kegelisahan akademik untuk membongkar "otoritarianisme" dalam proses penafsiran teks keagamaan, sehingga akan terbuka celah untuk menembus "khazanah klasik" yang dicintainya. Selain itu muncul pula kegelisahan teologis, yang terjadi karena adanya "sikap ulama" yang sewenang-wenang melakukan monopoli makna dan maksud atas teks, dan melakukan klaim serta perampasan atas hak Tuhan atau pelaksana perintah Tuhan serta menjadikan diri mereka sebagai Tuhan (pengarang teks, *author*), atau sebaliknya menggunakan kekuasaan Tuhan untuk berbicara, bertindak dan bersikap atas nama Tuhan.

Dengan dasar pemikiran diatas, Abou el-Fadl menyajikan sebuah kerangka konseptual untuk membangun gagasan tentang "otoritas". Berusaha mengidentifikasi penyalahgunaan "otoritas" dalam hukum Islam. Abou el-Fadl tidak merujuk pada "otoritas kelembagaan", tetapi pada "otoritas persuasif" dan "otoritas moral". Abou el-Fadl lebih menaruh perhatiannya pada gagasan tentang "pemegang otoritas" dalam hukum Islam yang tentu dibedakan dengan "otoritarianisme". Artinya Abou el-Fadl berusaha menggali gagasan tentang bagaimana seseorang "mewakili suara Tuhan", tanpa menganggap dirinya sebagai Tuhan atau setidaknya tanpa ingin dipandang sebagai Tuhan.¹⁵ Dan

¹⁵ Abou el-Fadl, *Atas nama...*, 2.

dengan demikian, maka Abou el Fadl ingin mengembalikan ilmu yurisprudensi hukum Islam sebagai sebuah epistemologi dan sekaligus sebagai metode penelitian, dan bukan hanya sebagai keilmuan Islam yang bernuansa politis dan otoriter.

NAṢR ḤĀMID ABŪ ZAYD

Naṣr Ḥāmid Abū Zayd lahir di Tantra, Mesir pada 10 Juli 1943. Dia menyelesaikan studinya (BA: 1972- Arabic Studies, MA: 1977- Islamic Studies, PhD: 1981- Islamic Studies) di Universitas Cairo. Bekerja di universitas yang sama sejak 1982. Pada tahun 1992, dipromosikan sebagai professor, tetapi ditolak karena hasil kerja dan pemikirannya yang kontroversial, dan menyebabkannya divonis "murtad", yang dikenal dengan *Qaḍiyah Naṣr Ḥāmid Abū Zayd*. Baru pada Juni 1995 dia menjadi professor penuh. "Pemurtadan" Abū Zayd tidak berhenti sampai disitu, tetapi masih terus berlanjut hingga pengadilan banding Kairo menetapkan Abū Zayd harus menceraikan isterinya. Semenjak peristiwa tersebut, ia meninggalkan Mesir dan menetap di Netherlands bersama isterinya. Di Netherlands Abū Zayd semula menjadi professor tamu studi Islam di Universitas Leiden sejak 26 Juli 1995, akhirnya pada 27 Desember 2000 Abū Zayd dikukuhkan sebagai Guru Besar Tetap di Universitas Leiden.¹⁶

Abū Zayd Hamid hidup dalam hegemoni wacana agama Islam yang terisolasi dari dunia ilmu pengetahuan Barat. Perhatiannya yang sangat besar dibidang interpretasi al-Qur'an mendorongnya untuk bereksplorasi dengan filsafat Barat, yakni tentang hermeneutika, sebagai upaya dialog keilmuan antara ilmu keislamandengan ilmu Barat. Pemikiran keagamaannya terbangun sejak usia sebelas

¹⁶ Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'an: Teori Hermeneutika Nasr Hamid Abu Zayd* (Bandung: Teraju, 2003), 194.

tahun, ketika ia bergabung dengan ikhwan al-Muslimin, yakni organisasi Islam yang beranggotakan islamist moderat. Bergabungnya Abū Zayd dalam organisasi tersebut sedikit banyak mempengaruhi terhadap cara pandangya mengenai Islam dan pemikiran Islam. Selanjutnya pergumulannya dengan dunia sastra mengantarkannya untuk bersentuhan dan bermesraan dengan teori dan kritik sastra serta filsafat termasuk di dalamnya hermeneutika. Sementara perhatiannya terhadap pemikiran Islam membawanya untuk berdialog dengan pendekatan-pendekatan ilmiah barat, rasionalisme, kritisisme, dan fenomenologi.

Menurut Abū Zayd, wacana keagamaan yang berkembang dan tumbuh subur di masyarakat Islam, tidak dapat berhubungan, berdialog, bahkan menyentuh ilmu pengetahuan yang berkembang pesat di dunia Barat sejak abad XVI hingga abad XX masehi. Terisolasinya wacana keagamaan dari ilmu pengetahuan tersebut karena paradigm dan mekanisme berfikir yang digunakan para cendekiawan muslim. Dalam pandangan Abū Zayd, baik Islamis radikal maupun islamis moderat memiliki paradigma dan mekanisme berfikir yang sama, yakni merujuk pada pola berfikir hakimiyyah dan pembacaan nas, teks yang subyektif. Meskipun pada akhirnya ada upaya untuk kembali kepada kemurnian Islam dengan maraknya gerakan pembaruan pemikiran Islam, namun masih saja berkuat pada belunggu tahkim al-nas, menjadikan nas sebagai hukum (sumber segala sumber hukum). Padahal untuk kembali pada Islam, harus dengan mengembalikan otoritas akal dalam pemikiran dan kebudayaan.¹⁷

Tahkin al-nas adalah cara berfikir yang selalu menjadikan nas sebagai legitimasi penyelesaian semua persoalan

¹⁷*Ibid.*, 103.

yang dihadapi dalam masyarakat muslim, meski terkadang cenderung dipaksakan. Atau tidak beranjak dari nas yang tersurat, dan memaksakan diberlakukannya hukum yang tertulis dalam nas tanpa ada kesediaan mencari makna yang ada dibalik yang tersurat, sehingga nas-nas yang diklaim memiliki sifat universal itu menjadi sempit kebermaknaannya dalam masyarakat yang plural. Hilangnya otoritas akal dan penolakan terhadap perbedaan serta keberagaman (pluralitas) pendapat, bertumpu pada prinsip yang seharusnya tidak dimiliki umat Islam, yakni: mensejajarkan posisi Tuhan dengan manusia. Tuhan dengan segala sifat kesempurnaannya diposisikan sejajar dengan manusia, dengan segala sifat kekurangan serta kealpaannya. Dengan kata lain, Kalam Allah dengan segala kesempurnaannya, diturunkan dengan menggunakan bahasa yang dapat dipahami oleh manusia. Sementara akal manusia dengan segala keterbatasannya, mencoba memahami Kalam Allah tersebut. Proses yang sedemikian ini, tidak mustahil dapat menjadikan Kalam Allah yang sempurna itu terdistorsi oleh keterbatasan akal manusia dalam memahami pesan-pesannya.¹⁸

Selanjutnya menurut Abū Zayd, kajian terhadap teks agama yang selama ini berkembang, jauh dari aspek kesejarahan. Yang dimaksud disini, bukan jauh dari peristiwa sejarah yang menyertai turunnya nas, yang biasa disebut *ashab al-nuzul*, tetapi jauh dari historisitas makna yang terkandung dalam teks. Kajian ini biasanya merupakan kajian terhadap historisitas bahasa teks, termasuk didalamnya masalah bahasa dan budaya masyarakat yang memproduksi, membangun, atau menyusun teks tersebut.¹⁹ Padahal seharusnya kajian terhadap sebuah teks

¹⁸ *Ibid.* 104.

¹⁹ *Ibid.* 118.

tidak hanya berhenti pada makna yang tersurat teks tersebut, melainkan apa yang dimaksud dibalik makna teks (signifikansi) yang tersurat.

Teks yang menjadi obyek kajian, juga tidak disentuh secara menyeluruh. Meskipun semua wacana keagamaan membenarkan dilakukannya kajian ulang terhadap teks-teks keagamaan, dengan menggunakan pendekatan yang berbeda sesuai dengan situasi dan kondisi yang ada, namun hanya terbatas pada persoalan perundang-undangan agama (fiqh), dan sama sekalai tidak menyentuh bahkan menolak kajian terhadap persoalan aqidah dan cerita-cerita agama.²⁰ Teks-teks tentang aqidah seharusnya diperlakukan sama, sebagaimana teks fiqh (perundangan) yang terus dikaji, sehingga ditemukan substansi makna, bahkan yang ada dibalik substansi tersebut, demikian juga dengan cerita-cerita dalam teks tersebut. Apabila teks agama (al-Qur'an) dikaji secara menyeluruh, tanpa ada diskriminasi obyek kajian, dengan menggunakan paradigma dan pendekatan ilmu pengetahuan yang berkembang akhir-akhir ini, sebagaimana yang disarankan baik M. Arkoun maupun Ibrahim Ibn Abi Rabi', maka universalitas al-Qur'an akan dapat dirasakan oleh tidak hanya masyarakat muslim, bahkan oleh semua manusia.²¹

Kajian teks agama semula dilakukan, dengan cara pembahasaan dan penafsiran saja, dengan cara pendekatan ilmu-ilmu al-Qur'an dan bahasa. Dalam perkembangannya kajian teks beralih menggunakan paradigma ilmu-ilmu humaniora dan ilmu sosial. Selanjutnya kajian teks menggunakan paradigm hermeneutika dalam filsafat. Salah

²⁰ *Ibid.*

²¹ Mohammad Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, Johan Hendrik et al. (eds) (Jakarta: INIS, 1994), 5.

satunya adalah kajian teks agama dengan menggunakan pendekatan kritik sastra dan semiotik. Nah, dua paradigma terakhir tersebut, (ilmu humaniora, ilmu sosial dan hermeneutika dalam filsafat) yang nampaknya ingin dikembangkan oleh Abū Zayd dalam melakukan takwil terhadap teks agama (al-Qur'an), yang dikenal dengan hermeneutika al-Qur'an.

Secara etimologi, kata takwil sepadan dengan *interpretation, explanation* yang bermakna penjelasan.²² Sedangkan secara terminologi Abū Zayd mendefinisikan kata takwil sebagai upaya mengembalikan sesuatu yang nampak dari topik kajian kepada alasan awal atau asal sebab, menjelaskan makna kejadian atau peristiwa, menjelaskan alasan atau sebab yang tersembunyi, penelitian dan pencapaian tujuan, atau meneliti makna pertama atau pengertian semula.²³

Sedangkan kaitan takwil dengan kajian teks agama adalah, menjelaskan makna asal sebuah teks. Artinya menjelaskan makna teks dengan segala macam historisitasnya, termasuk didalamnya historisitas penulis, (sumber, pemilik ide teks), budaya, juga bahasa. Itulah sebabnya perlu menggunakan paradigma sejarah, sosiologi, antropologi dan philologi, untuk mengungkap makna yang sesungguhnya dimaksud oleh *author*, penulis teks agama. Pembacaan secara ekstrim dengan cara ini, tidak mustahil dapat menyebabkan sebuah teks kehilangan kebermaknaannya. Hilangnya kebermaknaan teks disebabkan karena mengabaikan, keberadaan interpreter dengan segala macam

²² Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, J Milton Cowan (ed.) (Bairut: Maktabah Lubnan, 1980), 35. Atabik Ali dan Ahmad Zuhdi Muhdlo, *Kamus Kontemporer Arab Indonesia* (Yogyakarta: Yayasan Ali Maksum Ponpes Krapyak, 1996), 391.

²³ Naṣr Ḥāmid, *Naḡd al-Khiṭab al-Dīn* (Mesir: Sina li al-Naṣr, 1994), 140

ideologi yang ingin diperjuangkannya, tidak mendapat legitimasi dari teks agama yang dikajinya. Hal ini berbeda dengan takwil, karena takwil sepadan maknanya dengan *coloring* dalam bahasa Inggris, member warna atau corak dalam bahasa Indonesia. Maka takwil mencoba menjelaskan makna teks dari kacamata pembaca (*interpreter*). Pembaca dengan segala macam historisitasnya, terutama ideologi²⁴ yang dimilikinya mempunyai daya dorong yang kuat untuk mengungkap makna yang terkandung di dalam sebuah teks, sesuai dengan warna yang didinginkannya. Pembacaan yang sedemikian itu hasilnya akan sangat tendensius. Subyektifitas akan sangat tampak jika *interpreter* lebih mengedepankan ideologi yang diperjuangkannya, dibandingkan dengan upaya tulus mengungkap maksud dan tujuan penulis yang tersurat maupun tersirat dalam teks.

Al-Qur'an, di satu sisi merupakan teks agama yang diklaim sebagai kitab suci, yang sarat akan pesan-pesan universal, di sisi lain al-Qur'an adalah teks yang *profane* untuk dikaji sebagaimana teks-teks lain yang tidak satupun yang terlepas dari historisitasnya. Oleh karena itu al-Qur'an seharusnya dipahami makna dan kandungannya, dengan menggunakan dua cara, yakni *takwil* dan *talwin* sekaligus.²⁵ Hal ini dimaksudkan agar proses interpretasi dapat berjalan secara obyektif, meski tidak mungkin dapat terlepas sama sekali dari subyektifitas *interpreter*. Dan dengan demikian interpretasi yang obyektif akan menghasilkan interpretasi yang produktif. Paling tidak mendekati maksud dan tujuan penulis atau *author*. Sehingga takwil adalah sebuah proses

²⁴ Ideologi yang dimaksudkan disini adalah orientasi ataupun keyakinan *interpreter*, yang membimbingnya memberikan interpretasi terhadap sebuah teks, yang seharusnya dia hindari. Ideologi dapat berupa ideology, politik, nasionalisme, sosial, bahkan keagamaan.

²⁵ Nasyr Hämüd, *Naqd al-Khitab al-Dîn*, 142.

berfikir yang melampaui dua dunia, yaitu dunia penulis dan dunia *interpreter*, atau dengan bahasa Abū Zayd, takwil adalah *circle* asal dan tujuan, atau *circle* makna asal dan signifikansi.

Keberanian Abū Zayd menggugah wacana keagamaan yang sudah mapan, merupakan hasil kerja kerasnya yang cukup panjang dalam mengamati realitas wacana keagamaan Islam, disertai dengan dialog yang intens terhadap paradig ilmu hermeneutics, termasuk di dalamnya filsafat, bahasa dan sastra, sains serta ilmu sosial.

DAFTAR PUSTAKA

- Hanafi, Hasan, *al-Turāth wa al-Tajdīd: Mawqifunā min al-Turāth al-Qadīm*. Kairo: Maktabah al-Anjilū al-Miṣriyah, 1987.
- Boullota, Issa J. *Dekonstruksi Tradisi, Gelegar Pemikiran Arab Islam*. terj. Imam Khairi. Yogyakarta: LKiS, 2002.
- as-Saukani, Lutfi. "Islam Dalam Konteks Pemikiran Pasca-Modern: Pendekatan Menuju Kritik Akal Islam" *Ulumul Qur'an*, No.1, Vol. V (1994).
- Lindholm, Tore and Karl Vogt (ed.), "Introduction", dalam *Islamic Law Reform and Human Right Challengens and Rejoinders*. Oslo: Hordic Human Right Publications, 1993.
- an-Na'im, Abdullah Ahmad. *Dekonstruksi Syari'ah*. Terj. Ahmad Suaedy. Yogyakarta: LKiS, 1994.
- Haryono, E. *Hermeneutik Sebuah Metode Filsafat*. Yogyakarta: 1993.
- Kasdi, Abdurrahman. *Membangun Peradapan Umat, Perspektif Sosial, Politik dan Humanisme dalam Islam*. Mesir: Lakpesdam, 2001.

- Abou El-Fadl, Khaled M. *Atas Nama Tuhan, Dari Fiqh Otoriter ke Fiqh Otoritatif*. Terj. Cecep Lukman Yasin. Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2004.
- Abdullah, M. Amin. *Pendekatan Hermeneutik Dalam Studi Fatwa-Fatwa Keagamaan*. Yogyakarta: Makalah disampaikan dalam *Moslem Scholar Congress*, 2004.
- Ichwan, Moch. Nur. *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'an: Teori Hermeneutika Nasr Hamid Abu Zayd*. Bandung: Teraju, 2003.
- Arkoun, Mohammad. *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*. Ed. Johan Hendrik, et al. Jakarta: INIS, 1994.
- Wehr, Hans. *A Dictionary of Modern Written Arabic*. J Milton Cowan (ed.) Bairut: Maktabah Lubnan, 1980.
- Ali, Atabik dan Ahmad Zuhdi Muhdlo. *Kamus Kontemporer Arab Indonesia*. Yogyakarta: Yayasan Ali Maksum Ponpes Krapyak, 1996.
- Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid. *Naqd al-Khiṭab al-Dīn*. Mesir: Sina li al-Nashr, 1994.