

Teks al-Qur'an dalam Pandangan Nashr Hamid Abu Zayd

Ahmad Fauzan

Email: uzen86@gmail.com

Peserta Program Kaderisasi Ulama (PKU) Gontor angkatan VIII
Universitas Darussalam (UNIDA) Gontor*

Abstract

A thought to have an important role to someone. If true thinking it will affect a good understanding leads to attitudes and behavior. However, if the faulty thinking that very result in the destruction of the attitudes and behavior and may even lead to the destruction of one's Islamic faith. For a Muslim, thinking of concepts related to faith must rely on the descriptions that have been described by Allah SWT and His Messenger and do not necessary diligence in achieving it as the judge actions in fiqh. Because the truth related to faith is not what will go in or unreasonable, scientific or unscientific. But the truth of faith is related to what are established Allah SWT and His Messenger, although not satisfying logic and can not sensed. Related to the above, this paper tries to explain an example of a false thought linked to al-Qur'an faith brought by a prominent modernist Islamic thinker, Nasr Hamid Abu Zaid. Because, to know the truth can sometimes be achieved after knowing a falsehood .

Keyword: Al-Qur'an, Nashr Hamid Abu Zaid, Tanzil, Revelation.

Abstrak

Sebuah pemikiran memiliki peran yang penting bagi seseorang. Jika benar pemikirannya maka akan berdampak kepada suatu pemahaman yang mengarah kepada baiknya sikap serta perilakunya. Namun, jika rusak pemikirannya maka sangat berakibat kepada rusaknya sikap serta perilakunya dan bahkan bisa mengarah kepada rusaknya keimanan seseorang. Bagi seorang Muslim, pemikiran terhadap konsep-konsep yang terkait kepada keimanan haruslah bersandar kepada keterangan-keterangan yang telah dijelaskan oleh Allah SWT dan Rasul-Nya dan tidak diperlukan ijtihad dalam mencapainya kecuali dalam perkara-perkara dalam fiqh. Karena kebenaran terkait keimanan bukanlah apa yang masuk akal atau tidak masuk akal, ilmiah atau tidak ilmiah. Akan tetapi

* Jl. Raya Siman 06, Ponorogo Jawa Timur 63471. Phone: +62 352483764, Fax: +62 352488182.

Kebenaran terkait keimanan adalah apa yang ditetapkan Allah SWT dan Rasul-Nya walaupun belum memuaskan logika dan tidak terindra. Terkait hal tersebut di atas, makalah ini mencoba menjelaskan suatu contoh pemikiran yang salah terkait keimanan kepada al-Qur'an yang dibawa oleh seorang tokoh pemikir Islam modernis, Nashr Hamid Abu Zaid. Karena, untuk mengetahui suatu kebenaran terkadang dapat dicapai setelah mengetahui suatu kesalahan.

Kata Kunci: *Al-Qur'an, Nashr Hamid Abu Zayd, Tanzil, Wahyu.*

Pendahuluan

Dalam keyakinan Muslim, al-Qur'an adalah *tanzil* dari Allah SWT baik secara *lafaz* maupun maknanya. Peran Nabi Muhammad SAW hanyalah sebagai penyampai wahyu. Walaupun teks-teks al-Qur'an dalam Bahasa Arab dan beberapa di antaranya berbicara tentang budaya ketika itu, tetapi al-Qur'an tidak tunduk pada budaya. Al-Qur'an justru merombaknya dan membangun pola pemikiran juga peradaban baru,¹ sehingga al-Quran dan hukum Islam menjadikan Arab bernilai peradaban tinggi.² Dengan adanya keyakinan ini sekaligus akan mengakui kesakralan teksnya, menyelisihinya segala bentuk teks-teks yang ada di dunia ini.

Namun dalam perkembangan wacana pemikiran Islam dewasa ini, banyak muncul pandangan baru terhadap *tanzil*-nya al-Qur'an yang berasal dari pemikir Islam modernis. Sebut saja Muhammad Arkoun yang menyatakan bahwa al-Qur'an yang ada pada kita saat ini adalah edisi dunia. Sementara al-Qur'an yang sebenarnya adalah yang diamankan dalam *lauh mahfuz* (*preserved tablet*) dan tetap berada bersama dengan Tuhan. Karena itu kita tidak perlu menyakralkan al-Qur'an edisi dunia yang telah mengalami modifikasi, revisi, dan substitusi.³ Begitu juga Nashr Hamid Abu Zayd yang menyatakan al-Qur'an adalah produk budaya (*muntaj tsaqāfi*), artinya teks al-Qur'an merupakan bagian

¹ Adian Husaini, *Wajah Peradaban Barat*, (Jakarta: Gema Insani Press, 2005), 311.

² Muhammad al-Ghazali, *Qadzāif al-Ḥaq*, (Damaskus: Dār al-Qalam, cet. II, 1997), 215.

³ Muhammad Arkoun, *Lectures du Coran*, 39; *Al-Qur'ān: min al-Tafsīr bi al-Mawrūm*, 109; *al-Amānah wa al-Dīn: al-Islām, al-Masīḥiyah, al-Gharb*, Terj. Hasyim Salih (London: Dār al-Saqi, 1990), 82.

yang tak terpisahkan dari struktur budaya Arab.⁴ Jika dilihat dari dampaknya, konsekuensi yang nyata dari dua pandangan ini adalah akan menuju kepada goyahnya atau bahkan hilangnya keyakinan bahwa teks al-Qur'an dalam mushaf adalah suci. Padahal segala hal yang membawa kesucian, pada hakikatnya dia juga suci.

Teks al-Qur'an

Pada awal pembahasan tentang al-Qur'an sebagai sebuah "teks", Abu Zayd menyatakan bahwa peradaban Arab Islam merupakan sebuah "peradaban teks".⁵ Artinya, dalam perkembangan dasar-dasar ilmu dan budaya Arab-Islam tumbuh dan berdiri tegak di atas suatu landasan di mana "teks" menjadi pusatnya. Meski demikian, bukan berarti "teks" yang membangun peradaban dengan sendirinya, justru interaksi dialektika antara manusia dan "teks" dan segala realitas yang ada berperan penting dalam membentuk ekonomi, sosial, budaya, dan politik dan seluruh aspek kehidupan.⁶

Menurut Moch. Nur Ichwan, dalam buku *Mafhūm al-Naṣṣ* (konsep teks), Abu Zayd tidak memberikan pengertian yang pasti dan jelas dari pendapatnya sendiri mengenai pengertian "teks,"⁷ dia hanya mengutip pengertian tentang teks berdasarkan pengertian modern:

"Teks dalam definisi kontemporer: Serangkaian tanda yang tertata dalam suatu susunan dari hubungan-hubungan yang memproduksi makna keseluruhan yang membawa suatu pesan. Baik berupa tanda-tanda dengan bahasa asli -lafal-lafal- ataupun dengan tanda-tanda dalam bahasa lain, maka sesungguhnya keseragaman tanda dalam susunan pesan itulah yang membuat teks."⁸

Untuk mendapatkan pengertian yang bisa menjelaskan tentang teks, kemudian Abu Zayd membedakan antara *naṣṣ* (teks)

⁴ Nasr Hamid Abu Zaid, *Mafhūm al-Naṣṣ*, (Kairo: Al-Hai'ah al-Miṣriyyah al-'Ammah li al-Kutub, 1990), 27.

⁵ *Ibid.*, 11.

⁶ *Ibid.*, 11.

⁷ Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'an: Teori Hermeneutika Nashr Hamid Abu Zaid*, (Jakarta: Teraju, Cet.I, 2003), 65.

⁸ *Ibid.*, 169.

dan *muṣṣhaf* (buku). Menurutnya, *naṣṣ* (teks) berarti *dalālah* (makna) dan memerlukan pemahaman, penjelasan, dan interpretasi. Sedangkan *muṣṣhaf* (buku) tidaklah demikian, karena dia telah tertransformasikan menjadi sesuatu (*syai'*), baik itu berupa karya estetik, ataupun alat untuk mendapatkan berkah Tuhan.⁹ Kemudian teks menurut Abu Zayd terbagi menjadi dua, teks primer (*al-naṣṣ al-aṣliyy*) dan teks sekunder (*al-naṣṣ al-tsanawiy*). Teks primer adalah al-Qur'an dan teks sekunder adalah sunnah Nabi yang berperan sebagai komentar tentang teks primer. Sedangkan teks-teks keagamaan yang dihasilkan dari ijtihad-ijtihad para ulama, ahli fiqh, mufasir dianggap sebagai teks sekunder.¹⁰

Dengan meyelami realitas sekitar teks, Abu Zayd menyatakan bahwa teks al-Qur'an merupakan produk budaya (*muntaj tsaqāfi*).¹¹ Menurutnya, hal itu karena al-Qur'an terbentuk atas realitas sosial budaya selama dua puluh tahun, proses kemunculan dan interaksinya dengan realitas budaya selama itu adalah merupakan fase "keterbentukan" (*marḥalah al-takawwun wa al-tasyakkul*). Fase selanjutnya adalah fase "pembentukan" (*marḥalah al-takwīn wa al-tasykūl*), dimana al-Qur'an selanjutnya membentuk suatu budaya baru sehingga al-Qur'an dengan sendirinya juga menjadi "produsen budaya" (*muntaj tsaqāfi*).¹²

Abu Zayd juga melihat bahwa al-Qur'an sebagai firman Tuhan merupakan sifat-sifat tindakan Tuhan. Dengan terciptanya tindakan ini di dunia, maka diapun menjadi fenomena sejarah dari segi bahwa ia merupakan salah satu manifestasi firman Tuhan yang paling komprehensif, karena ia merupakan yang paling akhir.¹³ Sehingga, ketika tindakan Tuhan tersebut telah teraktualisasi sejarah, menurut Abu Zayd dia harus tunduk pada peraturan sejarah. Abu Zayd mempromosikan mekanisme dalam memaknai sebuah teks. Yaitu teks ditinjau dari segi historisnya, yang kemudian disebutkan sebagai proyek penyelidikan ilmiah. Dalam proyek penyelidikan ilmiah yang digulirkan, dia memandang bahwa pendekatan historis yang

⁹ Nasr Hamid Abu Zaid, *Maḥmūd al-Naṣṣ*, 15.

¹⁰ Nashr Hamid Abu Zaid, *Al-Imām al-Syāfi wa Ta'sīsu al-Idiyūlūjiyyah al-Waṣā'iyyah*, (Beirut: Al-Markaz al-Tsaqāfi al-'Arabi, 2007), 22.

¹¹ *Ibid.*, 27.

¹² *Ibid.*, 28.

¹³ Lihat analisa yang dilakukan oleh Lalu Nurul Bayanil Huda, *Kritik Studi al-Qur'an Nashr Hamid Abu Zaid*, (Ponorogo: Centre for Islamic and Occidental Studies, 2010), 21.

mengacu pada analisa linguistik sebagai pusat sistem pemaknaan suatu peradaban harus diterapkan. Kemudian Abu Zayd melanjutkan pandangannya bahwa historitas teks, realitas, budaya, dan bahasa (yaitu Bahasa Arab), menunjukkan bahwa al-Qur'an adalah teks manusiawi (*naṣṣ insāni*).¹⁴ Di sini Abu Zayd telah meletakkan kedudukan al-Qur'an sejajar dengan teks-teks bahasa yang bentuknya sama dengan teks-teks lainnya dalam budaya.

Akhirnya, implikasi paling nyata dari beberapa pandangan-pandangan Abu Zayd di atas adalah ketika mengaitkan teks dengan bahasa, budaya, dan sejarah adalah termanusiawikannya al-Qur'an sebagaimana teks kebahasaan umumnya. Dengan istilah lain, al-Qur'an telah menjadi sebuah produk budaya (*muntaj tsaqāfi*) yang berada dalam genggamannya manusia (*textus receptus*) seperti yang dia jelaskan di atas, serta terbuka terhadap berbagai macam penafsiran yang ingin dicapai oleh siapa saja yang berminat untuk menafsirkan al-Qur'an.¹⁵

Kerangka Pemikiran Nashr Hamid Abu Zayd

Ada dua asumsi dasar yang dibangun Abu Zayd ketika menjelaskan tentang pandangan-pandangannya terhadap al-Qur'an sebagai sebuah teks; pertama, Abu Zayd menyatakan bahwa teks-teks agama adalah teks-teks bahasa yang bentuknya sama dengan teks-teks yang lain di dalam budaya.¹⁶ Kedua, setelah asumsi yang pertama dibangun kemudian Abu Zayd menyatakan bahwa umat Islam saat ini memerlukan kebebasan mutlak dari otoritas teks-teks keagamaan (khususnya al-Qur'an) dalam melahirkan pemahaman keagamaan yang sesuai dengan konteks saat ini. Dalam satu ungkapan ia menjelaskan:

“Telah tiba saat mengevaluasi dan melangkah ke era pembebasan –tidak hanya dari kekuasaan teks-teks agama saja– tetapi juga dari setiap kekuasaan yang mengekang ruang gerak manusia di dunia ini. Kita harus bertindak sekarang dan cepat, sebelum disapu oleh banjir bandang.”¹⁷

¹⁴ Nasr Hamid Abu Zaid, *Naqd al-Khiṭāb al-Dīniy*, (Kairo: Sina li al-Nasyr, Cet.2, 1994), 126.

¹⁵ Lalu Nurul Bayanil Huda, *Kritik Studi al-Qur'an...*, 31.

¹⁶ lihat: Nasr Hamid Abu Zaid, *Naqd al-Khiṭāb...*, 206.

¹⁷ Nashr Hamid Abu Zaid, *Al-Imām al-Syāfi'i...*, 36.

Dari perkataan ini, Abu Zayd jelas telah menyatakan bahwa berpegang kepada teks-teks agama dan khususnya al-Qur'an merupakan sumber pokok kemunduran yang dialami umat Islam saat ini, sehingga kita harus berlepas dari itu semua.

Dua asumsi ini merupakan pandangan berbahaya bagi keyakinan umat Islam. Karena menurut keyakinan umat Islam, ajakan untuk berpegang teguh kepada al-Qur'an merupakan perintah langsung dari Allah dan Rasul-Nya. Manna' al-Qaththan dalam *Mabāhīts fi Ulūm al-Qur'ān* menjelaskan bahwa al-Qur'an dengan berbagai macam keistiwewaannya dapat mengatasi berbagai macam persoalan kehidupan.¹⁸ Berdasarkan hal ini maka ajakan Abu Zayd justru tidak bisa dilakukan jika umat Islam ingin menghadapi dan mengatasi segala problematika umat saat ini.

Masih menurut Abu Zayd, studi al-Qur'an tidak memerlukan metode yang khusus. Jika metode khusus dibutuhkan, maka hanya sebagian manusia yang memiliki kemampuan saja yang bisa memahaminya. Manusia biasa akan tertutup untuk memahami teks-teks agama.¹⁹ Abu Zayd menyalahkan penafsiran yang telah dilakukan oleh mayoritas mufasir yang selalu menafsirkan al-Qur'an dengan muatan metafisis Islam. Dalam pandangannya, metodologi seperti itu tidak akan melahirkan sikap ilmiah. *"Sesungguhnya, kepercayaan atas wujud metafisik teks (al-Qur'an) akan menghapuskan upaya pemahaman yang ilmiah bagi fenomena teks"*.²⁰ Dengan menyamakan status al-Qur'an dengan teks-teks yang lain, maka Abu Zayd menegaskan siapa saja bisa mengkaji al-Qur'an. *"Saya mengkaji al-Qur'an sebagai sebuah teks berbahasa Arab agar dapat dikaji baik oleh kaum Muslim, Kristen, maupun Ateis"*.²¹

Dengan melihat al-Qur'an sebagai sumber utama ajaran agama Islam. Maka mengkaji al-Qur'an hanya bisa dengan menggunakan metodologi yang sesuai dengan tuntunan Rasulullah SAW, para sahabat, tabi'in, serta para ulama yang mumpuni. Dengan kata lain, merekalah rujukan utama.²² Karena jika berbeda

¹⁸ Manna' al-Qaththan, *Mabāhīts fi Ulūm al-Qur'ān* (Kairo: Maktabah Wahbah, 2000), 14.

¹⁹ Lihat analisa Adnin Armas, *Metodelogi Bible dalam Studi Al-Qur'an Kajian Kritis*, (Jakarta: Gema Insani Press, 2005), 73.

²⁰ Nasr Hamid Abu Zaid, *Mafhūm al-Naṣ...*, 27.

²¹ Lihat analisa ini dalam buku Adnin Armas, *Metodologi Bibel dalam Studi al-Qur'an ...*, 73-74.

²² Husaini, Adian, et.al., *Hermeneutika dan Tafsir al-Qur'an*, (Jakarta: Gema Insani Press, 2007), vii.

metodologi maka berbeda juga hasil dari kajian yang dilakukan. Ugi Suharto mencatat bahwa dalam al-Qur'an ada ayat-ayat yang *muhkamāt*, ada *uṣūl* ajaran Islam, ada hal-hal yang bersifat *tsawābit*, semua ayat-Nya adalah *qat'iiyy al-tsubūt/wurūd*, dan bagian-bagiannya hanya ada yang menunjukkan *qat'iiyy al-dilālah*, ada perkara-perkara yang termasuk dalam *al-ma'lūm min al-dīn al-darūrah*, ada sesuatu yang *ijmā'* mengenai al-Qur'an, dan ada yang dipahami sebagai al-Qur'an yang disampaikan dengan jalan *mutawatir*, yang semuanya itu dapat dipahami dan dimengerti oleh kaum Muslimin dengan derajat yakin bahwasanya itu adalah ajaran al-Qur'an yang dikehendaki oleh Allah. Apabila filsafat hermeneutika digunakan kepada al-Qur'an maka yang *muhkamāt* akan menjadi *mutasyābihāt*, yang *uṣūl* menjadi *furū'*, yang *tsawābit* menjadi *mutaghayyirāt*, yang *qat'iiyy* menjadi *zanniyy*, yang *ma'lūm* menjadi *majhūl*, yang *ijmā'* menjadi *aḥad*, yang *yaqīn* menjadi *zann*, bahkan menjadi *syakk*. Alasannya sederhana saja, yaitu filsafat hermeneutika tidak membuat pengecualian terhadap hal-hal yang *axiomatic* di atas.²³

Pada dasarnya, kerangka Pemikiran Nashr Hamid Abu Zayd dipengaruhi oleh dua hal pokok di bawah ini:

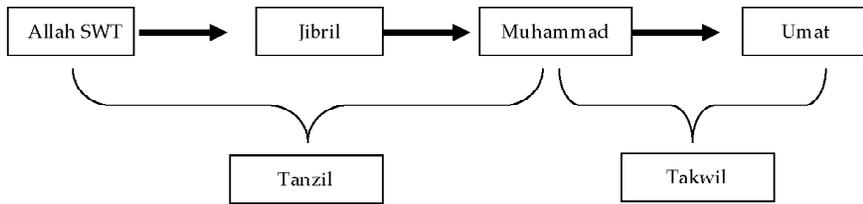
1. Konsep Wahyu

Berbicara tentang pandangan Abu Zayd terhadap teks al-Qur'an, kita tidak bisa melepaskan pandangannya terhadap konsep wahyu. Karena dengan adanya konsep wahyu baru itu akan mendukung segala pandangannya nanti terhadap teks. Menurutnya, proses turunnya al-Qur'an kepada Nabi Muhammad SAW melalui dua tahapan. *Pertama* adalah tahap *tanzīl*, yaitu proses turunnya teks al-Qur'an secara vertikal dari Allah kepada Jibril.²⁴ *Kedua*, tahap *ta'wīl*, yaitu proses di mana Nabi Muhammad SAW menyampaikan al-Qur'an dengan bahasanya, yaitu Bahasa Arab dan dengan pemahaman manusia.²⁵ Proses ini dapat diilustrasikannya dengan gambar berikut:

²³ Ugi Suharto, "Apakah al-Qur'an Memerlukan Hermeneutika?", dalam *Islamia*, tahun 1 no 1/Muharram 1425/Maret 2004. 51-52.

²⁴ Nashr Hamid Abu Zaid, *Maḥmūd al-Naṣ...*, 47.

²⁵ Nashr Hamid Abu Zaid, *Naqd al-Khiṭāb al-Dīny...*, 127.



Ilustrasi yang digambarkan di atas menjelaskan bahwa konsep wahyu menurut Abu Zayd telah berubah dari *tanzil* menjadi *ta'wil*. Artinya, al-Qur'an yang ada sekarang hanya merupakan bentuk pemahaman dari Nabi SAW saja sebagai penerima wahyu. Bahkan untuk menghubungkan metode kritik sastra dan hermeneutika yang akan diterapkan, Nabi Muhammad SAW ditempatkan sebagai pengarang al-Qur'an.²⁶ Menurutnya, hal tersebut disebabkan interaksinya dengan budaya di mana wahyu itu diturunkan dan juga dengan berbahasanya wahyu dengan Bahasa Arab.²⁹ Karena menurutnya bahasa Tuhan itu berbeda dengan bahasa manusia. Pandangan ini adalah sebuah keberanian intelektual yang menerobos ikatan-ikatan sakralitas keagamaan yang dianggap baku dan mapan,²⁷ serta menyelisih keyakinan kaum Muslimin. Bahkan baginya fenomena wahyu yang diterima oleh Nabi Muhammad SAW adalah merupakan imajinasi beliau, disebabkan keadaan Nabi dari kondisi kemiskinan, yatim piatu, dan penganiayaan yang dirasakannya.²⁸

Melihat konsep wahyu ini, Abu Zayd telah mengubah konsep dasar al-Qur'an yang selama ini diyakini oleh kaum Muslim. Teks al-Qur'an yang bersumber dari wahyu yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW adalah mukjizat terbesar yang diberikan kepadanya. Bahkan semenjak kurang lebih 14 abad yang lalu, teks al-Qur'an terjaga dari segala perubahan, penyimpangan, pengurangan maupun penambahan, seperti yang telah Allah SWT janjikan. Demikian sifat khusus wahyu yang diberikan Allah SWT kepada Nabi Muhammad SAW.

²⁶ Adian Husaini, *Wajah ...*, 309.

²⁷ Menurutnya, penggunaan Bahasa Arab telah mencemari kesakralan wahyu itu sendiri (karena dia adalah bahasa manusia), dan bahasa yang pada waktu itu digunakan oleh suku-suku yang berperadaban rendah dalam percakapan mereka sehari-hari. *Ibid.*, 322.

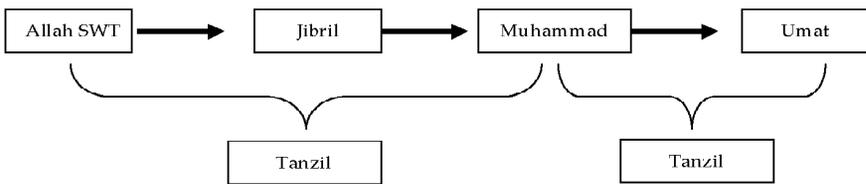
²⁸ Moch. Nur Ichwan, *Studi al-Qur'an Kontemporer: al-Qur'an sebagai Teks*, (Yogyakarta: PT. Tiara Wacana Yogya, 2002), 165.

Adapun sifat turunnya wahyu kepada Nabi Muhammad SAW, Yusuf Qardhawi dalam bukunya *Kaifa Nata'āmal ma'a al-Qur'ān* menjelaskan bahwa:

“Di antara kekhususan al-Qur'an yang paling utama adalah bahwa dia adalah Kitabullah (Kitab Allah Ta'ala) yang memuat kalam-kalam-Nya kepada penutup para rasul Muhammad SAW, seratus persen secara lafal maupun maknanya.²⁹ Dan al-Qur'an sebelumnya sudah tertera dalam *Ummu al-Kitāb* atau *Lauh Mahfūz* atau *Kitāb Maknūn* di mana peran malaikat Jibril hanya mentransfernya sedangkan Nabi Muhammad SAW hanya membacanya dan menghafalnya hingga tidak akan lupa, kemudian menyampaikannya kepada kepada manusia seperti yang telah diturunkan.”³⁰

Pada hakikatnya, alam ini terbagi menjadi dua kategori, pertama fisika/fisik (yang tampak), dan yang kedua adalah metafisika/metafisik (yang tidak tampak).³¹ Sedangkan di antara ciri kaum bertakwa kepada Allah adalah mengimani dan menyakini kepada hal yang gaib atau bersifat metafisik, begitu juga dengan keyakinan atas tanzilnya al-Qur'an dari Allah Ta'ala juga merupakan perkara yang gaib. Hal tersebut telah banyak disebut oleh al-Qur'an sendiri dalam ayat-ayat *muhkamāt*. Keyakinan tersebut bagi kaum Muslim adalah persoalan yang pokok, dilihat dari hikmah wahyu dan diturunkannya al-Qur'an kepada umat Islam melalui Nabi Muhammad SAW sebagai penyampainya secara utuh dari Allah SWT dan bukan sebagai pengarangnya. Yang patut kita perhatikan di sini bahwa masalah realitas mekanisme penurunan wahyu ini merupakan perkara gaib yang tidak kita ketahui hakikatnya, kecuali sebatas informasi yang dikabarkan Allah dan Rasul-Nya.

Sebagai perbandingan, penulis menggambarkan ilustrasi konsep wahyu yang telah dijelaskan sebagai berikut:



²⁹ *Ibid.*, 69.

³⁰ Yusuf Qardhawi, *Kaifa Nata'āmal Ma'a al-Qur'ān al-Azīm*, (Kairo: Dār al-Syuruq, Cet.III, 2000), 19.

³¹ *Ibid.*, 19-22. Lihat juga: QS. al-Qiyamah: 16-17, dan QS. al-Kahfi: 22

Ilustrasi ini menjelaskan proses turunnya al-Qur'an secara *tanzil*. Artinya Nabi Muhammad SAW hanya penyampai wahyu, dan tidak mempunyai peran untuk mentakwilkan, seperti yang diklaim oleh Abu Zayd.

Konsep wahyu ini jelas sangat berbeda dan bertolak belakang dengan yang diusung Abu Zayd.³² Di sini kita dapat menyimpulkan bahwa ide konsep wahyu terbaru Abu Zayd hanya merupakan klaim sepihak tanpa pijakan yang jelas, secara *naqli* maupun *'aqli*.

2. Marxisme

Sudah menjadi rahasia umum bahwa ide-ide dalam Marxisme melemahkan dasar-dasar agama. Selain menganggap agama adalah sebuah candu, Marxisme juga berkeyakinan bahwa nilai-nilai agama, moral, dan hukum dalam sejarahnya selalu mengalami modifikasi,³³ artinya nilai-nilai agama bersifat relatif bergantung waktu dan zaman yang mengelilinginya.

Adapun beberapa pandangan yang dikemukakan Abu Zayd tentang teks yang bersesuaian dengan Marxisme, dapat kita jelaskan sebagai berikut. Pertama, dalam Marxisme ada sebuah ajaran yang dikenal dengan metodologi materialisme dialektis yang menjadi pilar pertama dari Marxisme.³⁴ Dalam analisis dialektis ini, nilai-nilai sosial yang terdapat dalam masyarakat tidak dapat dipisahkan dari fakta-fakta sosial.³⁵ Metodologi ini sesuai dengan ungkapan Abu Zayd ketika menyatakan bahwa al-Qur'an adalah produk budaya, artinya tersusun dan terbentuknya al-Qur'an tidak bisa terlepas dari fakta-fakta sosial yang ada ketika itu. Kedua, dalam pandangan Marxisme, alam materi dan realitas - ekonomi dan sosial - adalah dua fondasi dasar yang digunakan pikiran untuk membentuk, mengeluarkan, dan memproduksi segala hal.³⁶

³² Abdur al-Rahman Hasan al-Hanbakah al-Maidani, *Al-Aqīdah al-Islāmiyyah wa Uṣūluhā*, (Beirut: Dār al-Qalam, Cet.II, 1979), 23.

³³ Seperti yang telah dianalisa oleh Muhammad Imarah. Lihat: Muhammad Imarah, *Al-Tafsīr al-Marxisi li al-Islām*, (Kairo: Dār al-Syurūq, Cet.II, 2002), 51.

³⁴ Karl Marx and F. Engels, *K. Marx and F. Engels on Religion*, (Moscow: Foreign Languages Publishing House 1957), 88.

³⁵ Muhammad Imarah, *Al-Tafsīr Marxisi...*, 34. Fokus Marx pada kontradiksi-kontradiksi yang benar-benar ada, membawa dia kepada suatu metode khusus untuk mempelajari fenomena sosial yang disebut dialektika. Lihat: George Ritzer, Douglas J. Goodman, *Teori Marxis dan Berbagai Ragam Teori Neo-Marxian*, Terjemah: Nurhadi, (Bantul: Kreasi Wacana, 2011), 19.

³⁶ *Ibid.*, 19.

Demikian juga dengan Abu Zayd yang menyatakan bahwa realitaslah yang menjadi dasar (pemahaman al-Quran), dan dia tidak mungkin untuk diabaikan. Makanya, yang pertama adalah realitas, kedua realitas, dan terakhir realitas. Menyia-nyiakan realitas demi teks agama yang kaku dan konstan, baik makna dan dilalahnya, akan mengubahnya menjadi mitos.³⁷

Berdasarkan kesamaan ini, terlihat jelas bahwa Abu Zayd ingin menerapkan interpretasi materialistik atas al-Qur'an. Adapun kunci untuk memahami pemikiran Abu Zayd ada pada metologi dialektika materialisme markisme yang ia gunakan (seperti yang dijelaskan di atas), sehingga dalam melihat semua wacana-wacana agama (baik saat ia menelaah al-Qur'an, kenabian dan wahyu, akidah, syari'ah, serta "historiografi" nas-nas dan hukum) semuanya ia teropong dengan menggunakan teropong metodologi di atas.³⁸ Sebenarnya, pandangan Marxisme terhadap al-Qur'an ini adalah bukan satu hal asing. Karena ciri dari Marxisme ini sendiri adalah mengingkari wujud Tuhan, dan wujud Malaikat, serta pendustaaan terhadap para nabi, kebangkitan setelah kematian, dan pendustaan terhadap neraka dan surga.³⁹ Satu hal yang menjadi pertanyaan terhadap pandangan ini adalah jika dikatakan bahwa tradisi dan budaya masyarakat Arab jahiliyyah telah mempengaruhi al-Qur'an, lalu mengapa mereka tidak mengikuti petunjuk al-Qur'an bahkan menjauhi dan mengingkarinya serta menganggapnya sihir.⁴⁰

Indikasi tersusup dan masuknya pengaruh Marxisme ini diungkapkan oleh Muhammad Imarah, dalam *Tafsir al Marxisi li al-Islam*. Menurut Imarah, Abu Zayd merupakan salah seorang kader Sosialis-Marxis Arab saat ini. Perkenalan Imarah dengan sosok Abu Zayd, bermula saat menghadiri acara *ta'ziah*, kala itu ia bertemu dengan Mahmud al-Amin 'Alim seorang kader sosialis senior dan memperkenalkan Dr. Nasr kepadanya: "Ini Dr. Nasr Abu Zayd" orang terbaik dalam membedah (menganalisa) nas.

Memang Mahmud Alim merupakan pemikir ulung Marxis Arab, tapi konsennya terhadap masalah-masalah kritik adab

³⁷ Muhammad Imarah, *Al-Tafsir al-Marxisi...*, 36.

³⁸ Nasr Hamid Abu Zaid, *Naqd al-Khitab...*, 130.

³⁹ Muhammad Imarah, *Al-Tafsir al-Marxisi...*, 36.

⁴⁰ Abdullah bin Zaid Ali Mahmud, *Al-Isytirakiyyah al-Marxisiyyah*, (T.K: T.P, Cet. III, 1986), 41.

mengalahkan identitas awalnya. Oleh karena itu saat ia memperkenalkan Nasr sebagai “orang terbaik dalam membedah *Naṣṣ*”, Imarah mengira bahwa nas yang dimaksud adalah nas-nas adab dan seni. Tapi mulai saat itu beliau mengikuti tulisan –tulisan Nasr yang banyak bertebaran dalam jurnal-jurnal “kiri” yang di antaranya Jurnal *Qaḍaya fikriyah, Adab wa Naqd, Al-Yasār, al-Ahālī* yang terbit di Mesir, dan *Tarīq* yang terbit di Beirut. Selain itu Nasr juga punya perhatian besar terhadap fenomena-fenomena geliat keislaman, tapi sampai di sinipun belum ada satu hal yang membuat Imarah tersadar dari pemahaman nas sebagai nas adab dan seni. Pasalnya, memang setelah jatuhnya sampel Sosialis-Marxis dalam tataran teori dan tatanan politik, kesibukan mereka diarahkan untuk menghadang perkembangan dan fenomena yang sering disebut sebagai “kebangkitan Islam”. Saat berkunjung ke pameran buku, Imarah mendapatkan buku Abu Zayd terbaru yang berjudul: *Mafhūm Naṣṣ; Dirāsah fi ‘Ulūm al-Qur’ān*. Saat itu baru tersadar bahwa apa yang dimaksud Mahmud Alim dengan “*naṣṣ*” dalam perkataanya: “sebagai Orang terbaik dalam membedah-menganalisa nas”, adalah *Naṣṣ al-Qur’an*.

Berangkat dari kerangka pemikiran ini, memang tidak mengherankan ketika Abu Zayd menegaskan bahwa realitaslah yang membentuk teks al-Qur’an. Sama halnya dengan pandangan materialisme dialektis Marxisme terhadap realitas yang menjadi salah satu fondasi utama sebagai pembentuk semua konsep pemikiran.

Perangkat Metodologi Nashr Hamid Abu Zayd

Adapun dalam proyek analisa teks al-Qur’an, Abu Zayd kemudian menggunakan perangkat metodologi sebagai berikut:

1. Studi Sastra

Sebenarnya tidak mengherankan ketika melihat metodologi yang digunakan Abu Zayd dalam menganalisa teks (al-Qur’an) dengan menggunakan metode kritik sastra. Persentuhan Abu Zayd dengan studi sastra ini sudah dimulai dari pendidikan tingginya hingga program doktoral dalam bidang sastra Arab, kemudian menjadi asisten dosen di Jurusan Bahasa Arab Fakultas Sastra

Universitas Kairo.⁴¹ Keilmuannya dalam bidang sastra diperkuat ketika ia mendapatkan beasiswa ke Pennsylvania Amerika. Dalam buku autobiografinya dia berkata “*Officially, I was to study folklore and learn about methodology of fieldwork. And I did – on my own terms*”.⁴²

Tentang metode analitis teks bahasa sastra yang ingin diterapkan, dia berkata:

“Sesungguhnya studi sastra, yang porosnya adalah konsep tentang teks (*mafḥūm al-naṣṣ*), cukup memadai untuk mewujudkan kesadaran ilmiah yang melampaui doktrin ideologis yang berkembang secara kuat dalam kebudayaan dan pemikiran kita.”⁴³

Dalam pandangannya, metode tersebut adalah satu-satunya metode ilmiah untuk mengkaji dan memahami teks yang berarti menuju kepada pemahaman terhadap Islam.⁴⁴

Pernyataan yang diberikan Abu Zayd al-Qur'an sebagai produk budaya tentu tidak lepas dari latar belakang Nasr sebagai sastrawan. Sehingga ada kemungkinan teori-teori sastra yang ia pelajari berpengaruh terhadap pemikiran-pemikirannya. Jika ditelusuri, anggapan bahwa teks al-Qur'an adalah produk budaya sebenarnya diambil dari teori kritik sastra. Lucian Goldman menganggap bahwa karya sastra adalah sebuah struktur sebagai produk sejarah yang terus berlangsung. Sementara itu, sosiologi sastra memandang bahwa karya sastra dihasilkan melalui antar hubungan bermakna, yaitu subjek kreator dan masyarakat. Teori ini memandang karya sastra sebagai bagian dari masyarakat, yaitu sebagai dokumen sosial. Seorang pengarang tidak mungkin menciptakan suatu karya tanpa realitas yang melatar belakanginya. Oleh karena itu, karya sastra adalah produk masyarakat tertentu. Mungkin inilah teori sastra yang mempengaruhi Abu Zayd, sehingga ia menyimpulkan al-Qur'an adalah produk budaya.⁴⁵

⁴¹ Adian Husaini dan Henri Salahudin, “Studi Komparatif: Konsep al-Qur'an Nasr Hamid dan Mu'tazilah” *Islamia* Tahun 1 No 2/ Juni – Agustus 2004., 42.

⁴² Adian Husaini, *Wajah ...*, 315.

⁴³ Nasr Abu Zaid and Esther R. Nelson, *Voice of an Exile: Reflection of Islam*, (Westport, CT: Praeger Publishing, 2004), 85.

⁴⁴ Nasr Hamid Abu Zaid, *Mafḥūm al-Naṣṣ*, 13.

⁴⁵ *Ibid.*, 27-28.

Dengan menggunakan analisa linguistik tersebut, Abu Zayd berusaha melepaskan dimensi ilahiyah dalam kajian al-Qur'an. Abu Zayd juga telah menyelisihi keyakinan dan pendapat umum kaum Muslim ketika menyatakan al-Qur'an merupakan teks sastra Arab. Padahal al-Qur'an bukanlah teks Bahasa Arab biasa. Sebagaimana diungkapkan oleh al-Attas, Bahasa Arab al-Qur'an adalah Bahasa Arab bentuk baru. Sejumlah kosa kata pada saat itu, telah di Islamkan maknanya. Al-Qur'an mengislamkan struktur-struktur konseptual, bidang-bidang semantik dan kosakata. Khususnya istilah-istilah dan konsep-konsep kunci, yang digunakan untuk memproyeksikan hal-hal yang bukan dari pandangan hidup Islam.⁴⁶

Jika al-Qur'an merupakan produk teks Bahasa Arab biasa, maka al-Qur'an akan mudah dipahami oleh orang-orang Arab saat itu. Kenyataannya, hingga saat ini tidak semua orang Arab bisa memahami al-Qur'an. Sebagai contoh, adanya *al-Aḥruf al-Muqāṭṭa'ah* dalam al-Qur'an merupakan bukti al-Qur'an tidak terpengaruh dan sesuai dengan budaya sastra Arab saat itu. M. Muhammad Abu Lailah menyatakan *al-Aḥruf al-Muqāṭṭa'ah* merupakan rahasia-rahasia besar dalam al-Qur'an, tidak ada yang mengetahui dan merasakan keagungannya kecuali orang-orang yang berakal dan berwawasan.⁴⁷ Sehingga tepat bahwa al-Qur'an merupakan *kalāmullāh*, bukan kitab sastra hasil produksi budaya Arab.

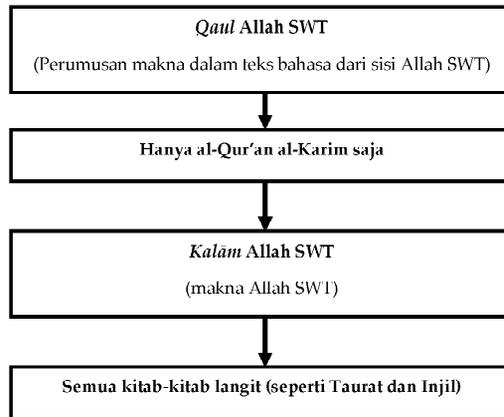
Dalam buku *al-Mu'jizat al-Kubra*, Adnan Rafa'i mengungkapkan fakta kemukjizatan al-Qur'an dalam aspek kebahasaan al-Qur'an. Menurutnya, Allah telah menjelaskan kemukjizatan bahasa al-Qur'an pada tiga poin penting berikut.⁴⁸

Pertama, *qaul* Allah dan *kalām*-Nya itu terletak dalam al-Qur'an, di mana untuk kitab-kitab langit yang diturunkan sebelumnya hanya berupa kalam saja, tanpa *qaul*. Atau dapat disederhanakan bahwa al-Qur'an merupakan *qaul* dan *kalām*/makna dan lafal, sedangkan kitab-kitab langit sebelumnya hanya *kalām* tanpa *qaul*/makna tanpa lafal atau *kalām* Allah dan *qaul* makhluk. Kita dapat mengilustrasikan dalam gambar berikut:

⁴⁶ Ali Imran, *Hermeneutika Nasr Hamid Abu Zayd*, (Yogyakarta: ElsaQ, 2010), 124.

⁴⁷ Lalu Nurul Bayanil Huda, *Kritik Studi al-Qur'an ...*, 28.

⁴⁸ *Ibid.*, 225-226.



Dari ilustrasi di atas terlihat keistimewaan al-Qur'an sebagai wahyu terakhir dibandingkan dengan kitab-kitab yang diturunkan sebelumnya. Sehingga Allah tidak memberikan tantangan kepada manusia atau jin untuk mendatangkan semisal dengan kitab-kitab tersebut. Sementara al-Qur'an Allah memberi tantangan kepada manusia atau jin untuk mendatangkan yang semisal dengan al-Qur'an.

Kedua, Allah membedakan proses turun al-Qur'an dengan kitab-kitab samawiyah sebelumnya. Al-Qur'an adalah *tanzīl* (dari kata kerja "*nazzala*") sedangkan kitab-kitab samawiyah sebelum adalah *munzal* (dari kata kerja "*anzala*").⁴⁹ Perbedaan ini menjelaskan proses turunnya al-Quran disebut *tanzīl* sedangkan proses turunnya kitab-kitab langit lainnya disebut *inzāl*. Proses turunnya al-Quran disebut *tanzīl* karena kondisi objek di lapangan bersifat statis dan tidak berubah-ubah, sedangkan *inzāl* menunjuk pada suatu objek yang bersifat dinamis dan berubah-ubah. Banyak sekali nas-nas al-Quran yang menyebutkan perbedaan proses turunnya kitab-kitab langit tersebut.

Ketiga, sebagaimana yang dijelaskan dalam al-Qur'an, bahwa al-Qur'an memiliki kedalaman takwil yang tidak seorangpun mengetahui kecuali Allah, karena makna dan lafalnya dari Allah SWT. Sedangkan kitab-kitab samawiyah sebelumnya itu berasal dari lafal para nabi. Maka, ketika kemampuan para makhluk itu

⁴⁹ Adnan Rifa'i, *Mu'jizah al-Kubrā*, (Damaskus: Dār al-Khair, 2006), 29-34.

terbatas, arti yang dikandung dalam kitab-kitab tersebut pun terbatas. Sehingga keberlakuan kitab-kitab tersebut hanya untuk waktu dan tempat yang terbatas. Berbeda dengan al-Qur'an yang tidak terbatas oleh waktu dan tempat, artinya kandungan-kandungan isi al-Qur'an cocok dan sesuai untuk diterapkan dengan waktu dan tempat ketika diturunkan maupun untuk waktu dan tempat saat ini.

Menurut Yusuf Qardhawi, *tanzīl*-nya al-Qur'an dengan Bahasa Arab sebagai bahasa manusia tidak berarti bahwa sifat ketuhanan Allah dalam kalam-Nya akan hilang. Karena jika tidak demikian, maka apa perbedaaan antara pemikiran manusia dengan wahyu.⁵⁰ Bahkan pengakuan al-Qur'an bukan kitab sastra yang penuh dengan syair pun datang dari al-Walid bin al-Mughirah ketika dia didatangi dan ditanya oleh sekelompok orang Quraisy perihal sesuatu yang disampaikan Nabi Muhammad SAW.⁵¹

Tidak mengherankan jika Quraisy Syihab pun menyatakan⁵² bahwa tiada bacaan sebanyak kosa kata al-Quran yang berjumlah 77.439 (tujuh puluh tujuh ribu empat ratus tiga puluh sembilan) kata, dengan jumlah huruf 323.015 (tiga ratus dua puluh tiga ribu lima belas) huruf yang seimbang jumlah kata-katanya, baik antara kata dengan padanannya, maupun kata dengan lawan kata dan dampaknya. Sebagai contoh kata *ḥayāh* terulang sebanyak antonimnya *maut*, masing-masing 145 kali; akhirat terulang 115 kali sebanyak kata dunia; malaikat terulang 88 kali sebanyak kata syaitan; *ṭuma'nīnah* (ketenangan) terulang 13 kali sebanyak kata *ḍīyq* (kecemasan); panas terulang 4 kali sebanyak kata dingin. Kata *infāq* terulang sebanyak kata yang menunjuk dampaknya yaitu *riḍa* (kepuasan) masing-masing 73 kali; kikir sama dengan akibatnya yaitu penyesalan masing-masing 12 kali; zakat sama dengan berkat yakni kebajikan melimpah, masing-masing 32 kali. Masih amat banyak keseimbangan lainnya, seperti kata *yaum* (hari) terulang sebanyak 365, sejumlah hari-hari dalam setahun, kata *syahr* (bulan) terulang 12 kali juga sejumlah bulan-bulan dalam

⁵⁰ Perbedaan ini dapat dilihat dalam QS. al-Nisa: 136.

⁵¹ Yusuf Qardhawi, *Kaifa Nata'amal...*, 22.

⁵² Ibnu Ishaq, *As Syer wal al-Maghazi*, editor Suhail Zakkar. Dikutip dari M. M. al-A'zami, *The History of The Holy Qur'anic Text: From Revelation to Compilation*. Terj. Shogirin Solihin, Anis Malik Toha, dkk., (Jakarta: Gema Insani Press, Cet. II, 2006), 53.

setahun. Demikian “Allah menurunkan kitab al-Qur'an dengan penuh kebenaran dan keseimbangan (QS. al-Syura: 17).”

2. Hermeneutika

Bagi Abu Zayd hermeneutika adalah ilmu baru yang telah membuka matanya. Abu Zayd mengakui pengalamannya belajar di Amerika ketika meraih beasiswa untuk studi pada Center For Middle East Studies Universitas Pennsylvania-Philadelphia, USA tahun 1978 ternyata membuahkan hasil. Di sanalah ia mengenal dan mempelajari filsafat dan hermeneutika. Dalam bukunya ia mengatakan:

*“My academic experience in the (United) States turned out to be quite fruitful. I did a lot of reading on my own, especially in the fields of philosophy and hermeneutics. Hermeneutics, the science of interpreting texts, opened up a brandnew world for me”.*⁵⁶

Dari ungkapan ini jelas bahwa Abu Zayd mengakui hermeneutika adalah ilmu baru yang membuka matanya.

Terhadap tujuan hermeneutika yang ingin dicapainya, kita dapat mengetahui lewat perkataannya:

*“Mengembalikan pemahaman teks dan takwil dengan melepaskan paham-paham historis masyarakat yang asli demi mendapatkan paham-paham yang lebih humanis dan maju, dengan tetap menjaga kandungan teks asli. Sesungguhnya teks lama tetap hidup dan dipakai, namun telah mengambil makna majas (metafor).”*⁵⁷

Artinya dengan hermeneutika yang akan diterapkan, Abu Zayd berupaya untuk mendapatkan makna dan pemahaman-pemahaman yang sesuai dengan perkembangan zaman saat ini. Kemudian ia meninggalkan makna dan pemahaman-pemahaman ketika al-Qur'an diturunkan dengan tetap mempertahankan keutuhan teks aslinya.

Dalam bukunya *Isykaliyah al-Qirā'ah wa Alliyat al-Ta'wīl* Ia juga mengklaim bahwa dirinyalah yang pertama kali menulis

⁵⁵ Lihat: Quraish Syihab, *Wawasan al-Qur'an*, (Bandung: Mizan, Cet. XIII, 1996), 4.

⁵⁶ Nasr Abu Zaid dan Esther R. Nelson, *Voice of an Exile...*, 95.

tentang hermeneutika dalam Bahasa Arab dengan tulisannya *al-Hirminiyutiqa wa Mu'dilat Tafsir al-Naṣṣ* (Hermeneutika dan Problema Penafsiran Teks) pada tahun 1981. Di dalam karya tersebut, Nasr Hamid memaparkan secara ringkas berbagai teori penafsiran yang telah dilakukan oleh Schleiermacher (m. 1843), Wilhelm Dilthey (m. 1911), Martin Heidegger (1889-1976), Emilio Betti (1890-1968), HansGeorg Gadamer (1900-1998), Paul Ricoeur (1913-), dan Eric D. Hirsch (1928-).⁵⁸

Padaahal, setelah dianalisis dan ditelaah lebih dalam lagi, hermeneutika merupakan suatu metodologi tafsir yang berasal dari tradisi Kristen/Yahudi yang kemudian diadopsi oleh para teolog dan filsuf Barat modern menjadi metode interpretasi teks secara umum. Hermeneutika berkembang dalam tradisi Kristen dan intelektual Barat, karena memang berangkat dari teks Bibel dan doktrin teologis Kristen yang mengandung banyak sekali masalah di mata para cendekiawannya sendiri.⁵⁹ Artinya, problematika yang berasal dari teks Bibel dan doktrin teologis Kristenlah yang telah melahirkan hermeneutika. Suatu keadaan yang sangat berbeda dengan Islam dan al-Qur'an.

Ketika beberapa umat Islam ingin menerapkan hermeneutika untuk menafsirkan al-Qur'an, setidaknya ada dua hal yang perlu ditelaah; Pertama, perlu dilakukan studi komparasi antara konsep teks al-Qur'an dan konsep teks Bible. Kedua, perlu dilakukan kajian mendalam perbandingan antara sejarah peradaban Islam dan peradaban Barat (Kristen-Eropa).⁶⁰ Memang suatu hal yang penting dari ajakan ini, untuk kita bersikap kritis analitis sebelum menerapkan sesuatu yang datang dari Barat ke dalam Islam. Terlebih jika hal tersebut mengimplikasikan kepada pemahaman yang fundamental terhadap keyakinan dan akidah.

Adapun di antara alasan kenapa hermeneutika tidak dapat diterapkan dalam kajian al-Qur'an karena disebabkan dua hal berikut: pertama, jika hermeneutika dilihat dari arti teologis, maka hermeneutika akan berakhir dengan mempersoalkan ayat-ayat zahir dari al-Qur'an dan menganggapnya sebagai problematik.

⁵⁷ Nasr Hamid Abu Zaid, *Naqd al-Khiṭab...*, 133.

⁵⁸ Adnin Armas, *Metodologi Bibel...*, 71.

⁵⁹ Adian Husaini, *Wajah...*, 290.

⁶⁰ *Ibid.*, 290.

Di antara kesan yang muncul dari hermeneutika teologis ini adalah adanya keragu-raguan terhadap mushaf Utsmani. Kedua, jika dilihat dari arti filosofisnya, maka hermeneutika akan mementahkan kembali akidah kaum Muslimin yang berpegang bahwa al-Qur'an adalah kalam Allah. Di antara kesan dari arti filosofis ini adalah hanya akan menurunkan derajat validitas al-Qur'an seolah-olah sama dengan kitab lainnya. Sedangkan dampak yang akan muncul jika hermeneutika diterapkan dalam kajian al-Quran adalah munculnya relativisme tafsir, kecurigaan dan cercaan terhadap ulama Islam, dan dekonstruksi konsep wahyu.⁶¹

Berdasarkan hal tersebut Wan Mohd Nor Wan Daud, guru besar pemikiran Islam di Institut Internasional Pemikiran dan Peradaban Islam (ISTAC) di Malaysia, sebagaimana dikutip oleh Fahmi Salim menyatakan;

“Sesungguhnya penafsiran al-Qur'an sama sekali tidak boleh disamakan dengan hermeneutika Yunani dengan cara apa pun atau hermeneutika Bibel menurut umat Kristiani. Juga tidak sama dengan semua teori takwil kitab suci yang menyatu pada peradaban dan agama-agama lain. Pasalnya, ilmu tafsir al-Qur'an dianggap sebagai sebuah ilmu dasar yang membangun seluruh ilmu dalam belantara peradaban Islam.”⁶²

Kesimpulannya, hermeneutika sebagai metologi penafsiran yang dapat menimbulkan keraguan bagi pembacanya tidak dapat diterapkan dalam al-Qur'an. Karena sudah jelas bagi keyakinan muslim bahwa al-Qur'an merupakan *Kitāb* yang tidak ada keraguan di dalamnya.

Penutup

Klaim Abu Zayd yang menyatakan al-Qur'an produk budaya Arab, sejatinya sangat berlebihan. Ini akan membawa konsekuensi timbulnya pendapat segala sesuatu yang terjadi di dunia ini di luar kehendak dan perbuatan Allah, serta akan menimbulkan anggapan bahwa teks al-Qur'an tidak suci. Padahal, segala sesuatu yang membawa kepada kesucian pada hakikatnya dia juga suci. Melihat

⁶¹ Adian Husaini. et.al., *Hermeneutika dan Tafsir al-Qur'an...*, 17-42.

⁶² Fahmi Salim, *Kritik terhadap Studi al-Qur'an Kaum Liberal*, (Jakarta: GIP, T.Th),

kasus pemikiran Nashr Hamid Abu Zayd, umat Islam harus terdorong untuk menumbuhkan sikap kritik analitis sebelum menerapkan sesuatu yang datang dari Barat ke dalam Islam, terlebih jika hal tersebut mengimplikasikan kepada pemahaman yang fundamental terhadap keyakinan dan akidah, terkait dengan al-Qur'an dan konsep wahyunya. Untuk itu sebagai Muslim kita harus berhati-hati terhadap ilmu yang akan dipelajari terutama terhadap pemahaman tentang al-Qur'an dan Islam.

Daftar Pustaka

- Al-Ghazali, Muhammad. 1997. *Qadzā'if al-Ḥaqq*. Damaskus: Dār al-Qalam. Cet. II.
- Al-Maidani, Abdur al-Rahman Hasan al-Hanbakah. 1979. *Al-Aqīdah al-Islāmiyyah wa Uṣūluhā*. Beirut: Dār al-Qalam. Cet.II.
- Al-Qaththan, Manna'. 2000. *Mabāḥiṭs fi 'Ulūm al-Qur'ān*. Kairo: Maktabah Wahbah.
- Arkoun, Muhammad. 1990. *Lectures du Coran, 39; Al-Qur'an: min al-Tafsīr bi al-Mawrūm, 109; al-'Amanah wa al-Dīn: al-Islām, al-Masīḥiyah, al-Gharb*, Terj. Hasyim Salih London: Dār al-Saqi.
- Armas, Adnin. 2005. *Metodelogi Bible dalam Studi al-Qur'an Kajian Kritis*. Jakarta: Gema Insani Press.
- George Ritzer Douglas J. Goodman. 2011. *Teori Marxis dan Berbagai Ragam Teori Neo-Marxian*. Penerjemah: Nurhadi. Bantul: Kreasi Wacana.
- Goodman, George Ritzer Douglas J. *Teori Marxis dan Berbagai Ragam Teori Neo-Marxian*.
- Huda, Lalu Nurul Bayanil. 2010. *Kritik Studi al-Qur'an Nashr Hamid Abu Zaid*. Ponorogo: Centre for Islamic and Occidental Studies.
- Husaini, Adian dan Henri Salahudin. *Studi Komparatif: Konsep al-Qur'an Nasr Hamid dan Mu'tazilah: Islamia Tahun 1 No 2/ Juni – Agustus 2004*.

- _____. 2005. *Wajah Peradaban Barat*. Jakarta: Gema Insani.
- _____. 2007. et.al., *Hermeneutika dan Tafsir al-Qur'an*. Jakarta: Gema Insani Press.
- Ichwan, Moch Nur. 2002. *Studi al-Qur'an Kontemporer: al-Qur'an sebagai teks*. Yogyakarta: PT. Tiara Wacana Yogya.
- Imarah, Muhammad. 2002. *Al-Tafsīr al-Marxisi li al-Islām*. Kairo: Dār al-Syurūq. Cet. II.
- Imron, Ali. 2010. *Hermeneutika Nasr Hamid Abu Zayd dalam Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis*. Yogyakarta: ElsaQ.
- Ishaq, Ibn. 2006. *Al-Syer wa al-Maghazi*. editor Suhail Zakkar. Dikutip dari Prof. Dr. M. M. Al A'zami. *The History of The Holy Qur'anic Text: From Revelation to Compilation*. Penerjemah: Dr. Shogirin Solihin Dr. Anis Malik Toha dkk. Jakarta: Gema Insani Press. Cet. II.
- Mahmud, Abdullah bin Zaid Aali. 1986. *Al-Isytirakiyyah al-Marxisiyyah*. T.K: T.P, Cet. III.
- Marx, Karl and F. Engels K. 1957. *Marx and F. Engels on Religion*. Moscow: Foreign Languages Publishing House.
- Nur Ichwan, Moch. 2003. *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'an: Teori Hermeneutika Nasr Hamid Abu Zaid*. Jakarta: Teraju. Cet.I.
- Qardhawi, Yusuf. 2000. *Kaifa Nata'amal Ma'a al-Qur'an al-Azīm*. Kairo: Dār al-Syurūq. Cet.III.
- Rifa'i, Adnan. 2006. *Mu'jizah al-Kubrā*. Damaskus: Dār al-Khair.
- Salim, Fahmi. *Kritik Terhadap Studi al-Qur'an Kaum Liberal*. Jakarta: Gema Insani Press.
- Suharto, Ugi. 2004. "Apakah al-Qur'an Memerlukan Hermeneutika?" *Islamia*. Tahun 1 no 1/Muharram 1425/Maret.
- Syihab, Quraish. 1996. *Wawasan al-Qur'an*. Bandung: Mizan. Cet. XIII.
- Zaid, Nashr Hamid Abu. 2007. *Al-Imām al-Syāfi wa Ta'sīsu al-Idiyūlūjiyyah al-Wasatiyyah*. Beirut: Al-Markaz al-Tsaqāfi al-Arabi.

- _____. and Esther R. Nelson. 2004. *Voice of an Exile: Reflection of Islam*. Westport CT: Praeger Publishing.
- _____. 1990. *Mafhūm al-Naşş*. Kairo: Al-Hai'ah al-Miṣriyyah al-'Ammah li al-Kutub.
- _____. 1994. *Naqd al-Khiṭab al-Dīniy*. Kairo: Sina li al-Nasyr. Cet.II.