

Metodologi Tafsir Nasr Hamid Abu Zaid dan Dampaknya terhadap Pemikiran Islam

Lalu Heri Afrizal*

Institut Agama Islam Nurul Hakim, Lombok
Email: heriafrizal1983@gmail.com

Abstract

Liberalization of Islamic thought that is claimed as a “renewal of Islamic thought” can not be separated from the ideology of relativism of truth, which states that there are not any values that has advantages over other values, including religion. If it is associated with the interpretation of holy book, then it will relativize the entire interpretation. No interpretation is higher than any other interpretation, everything is relative depending on each interpreter, according to their social background, cultural, educational, and also their passion. One of the figures who strongly defended the relativity of interpretation was Nasr Hamid Abu Zaid, with his deconstructive thought toward the concepts of revelation and his new methodology of interpreting al-Qur’an. He tried to remove the sacredness of al-Qur’an by considering it as a product of culture. According to him, al-Qur’an is just a spontaneous response to the condition of the people when it went down so that it is contextual. Therefore, its interpretation must approach context, but it may ignore its text. The interpretation can be handed over to anyone with any background. Finally, the interpretation of religious texts will be fully relative depending on who is interpreting. As a result, the interpretations of Muslim scholars, the laws of Sharia, values concepts, even Islamic sciences building can be deconstructed entirely, because they are all relative and could change. This article tries to clarify how far the interpretation is relative and to prove negative impact of Nasr Hamid’s thought to the Islamic thought.

Keywords: Liberalization, Relativism, Relativity, Relative, Interpretation, Context.

* Fakultas Tarbiyah, Institut Agama Islam Nurul Hakim, Jln. TGH. Abdul Karim, No. 01 Kediri, Lombok Barat, 83362. Telp. (+62370) 6175357, Fax. (+62370) 672487.

Abstrak

Liberalisasi pemikiran Islam yang diklaim sebagai “pembaruan pemikiran Islam” tidak terlepas dari paham relativisme kebenaran, yaitu paham yang menyatakan bahwa tidak ada sebuah nilai yang memiliki kelebihan atas nilai-nilai yang lain, termasuk agama. Jika dikaitkan dengan penafsiran kitab suci, maka paham ini akan merelatifkan seluruh penafsiran. Tidak ada penafsiran yang lebih tinggi dari penafsiran lain, semuanya relatif tergantung masing-masing penafsir, sesuai latar belakang sosial, budaya, pendidikan, dan kecenderungan mereka. Salah satu tokoh yang gigih membela relativitas tafsir adalah Nasr Hamid Abu Zaid, dengan pemikiran dekonstruktifnya terhadap konsep wahyu dan metodologi barunya dalam menafsirkan al-Qur’an. Nasr Hamid mencoba membongkar keyakinan umat Islam yang selama ini telah mapan. Ia berusaha menghilangkan sakralitas al-Qur’an dengan menganggapnya sebagai produk budaya. Menurutnya, al-Qur’an hanyalah respons spontan terhadap kondisi masyarakat ketika ia turun sehingga sifatnya kontekstual. Oleh karenanya, penafsirannya pun harus melalui pendekatan konteks, bahkan tanpa perlu memedulikan teks, karena pemahamannya selalu berubah dan berkembang dari masa ke masa sesuai dinamika zaman. Penafsirannya pun diserahkan kepada siapa saja dengan latar belakang apa saja, serta sesuai kecenderungan dan kebutuhan zamannya. Akhirnya, penafsiran terhadap teks-teks keagamaan menjadi relatif seluruhnya, tergantung siapa yang menafsirkan. Akibatnya, tafsir-tafsir ulama, hukum-hukum syariat, konsep-konsep nilai, bahkan bangunan keilmuan Islam dapat didekonstruksi seluruhnya, karena semua itu relatif dan bisa berubah. Artikel ini mencoba mengklafifikasi sejauh mana tafsir itu relatif dan apa saja dampak negatif paham relativitas penafsiran Nasr Hamid terhadap pemikiran Islam.

Kata Kunci: Liberalisasi, Relativisme, Relativitas, Relatif, Penafsiran, Konteks.

Pendahuluan

Liberalisasi pemikiran Islam yang dewasa ini diklaim sebagai “pembaruan pemikiran Islam”, yang mengusung paham-paham dan ideologi Barat seperti sekularisme, pluralisme, feminisme, dan lain-lain, ternyata semuanya tidak terlepas dari paham relativisme kebenaran.¹ Relativisme kebenaran merupakan sebuah paham dengan doktrin bahwa di sana tidak ada sebuah

¹ Hamid Fahmy Zarkasyi menjelaskan setidaknya ada lima agenda utama upaya liberalisasi pemikiran keagamaan di Indonesia, yaitu: a) menyebarkan paham relativisme kebenaran, b) melakukan kritik terhadap al-Qur’an, c) menyebarkan paham pluralisme agama, d) wacana dekonstruksi syariah, dan e) feminisme/gender. Lihat: Hamid Fahmy Zarkasyi, *Liberalisasi Pemikiran Islam*, (CIOS-ISID-Gontor, 2010), 92.

nilai yang memiliki kelebihan atas nilai-nilai yang lain, termasuk agama. Agama tidak berhak mengklaim memiliki kebenaran absolut. Ia hanya dipahami sama dengan persepsi manusia sendiri yang sifatnya relatif.² Paham ini jika dikaitkan dengan penafsiran kitab suci, maka akan merelatifkan seluruh penafsiran. Semua penafsiran adalah relatif. Tidak ada penafsiran yang lebih tinggi dari penafsiran lain, semuanya relatif kepada masing-masing penafsir, sesuai latar belakang sosial, budaya, pendidikan, dan kecenderungan mereka.

Di dunia Arab, salah satu tokoh penting yang gigih membela relativitas tafsir adalah Nasr Hamid Abu Zaid, dengan pemikiran dekonstruktifnya terhadap konsep wahyu dan metodologi barunya dalam menafsirkan al-Qur'an. Dengan wacana "pembaruan"-nya ini ia cukup dikenal di kalangan akademisi studi Islam di Indonesia, di samping Mohammed Arkoun, Mohammed Syahrur, 'Abid al-Jabiri dan para pemikir liberal lainnya. Ia dijadikan sebagai rujukan penting, pemikiran-pemikirannya dipuja nyaris tanpa kritik, meski di negara asalnya ia dicap murtad.

Nasr Hamid mencoba membongkar keyakinan umat Islam yang selama ini telah mapan. Ia berusaha menghilangkan sakralitas al-Qur'an dengan menganggapnya sebagai produk budaya. Menurutnya al-Qur'an hanyalah respons spontan terhadap kondisi masyarakat ketika ia turun sehingga sifatnya kontekstual. Oleh karenanya, penafsirannya pun harus melalui pendekatan konteks, bahkan tanpa perlu mempedulikan teks, karena pemahamannya selalu berubah dan berkembang dari masa ke masa sesuai dinamika zaman. Penafsirannya pun diserahkan kepada siapa saja dengan latar belakang apa saja, serta sesuai kecenderungan dan kebutuhan zamannya. Akhirnya, penafsiran terhadap teks-teks keagamaan menjadi relatif seluruhnya, tergantung siapa yang menafsirkan. Akibatnya, tafsir-tafsir ulama, hukum-hukum syariat, konsep-konsep nilai, bahkan bangunan keilmuan Islam dapat didekonstruksi seluruhnya, karena semua itu relatif dan bisa berubah.³

Problem di atas mendorong penulis untuk mengkaji sejauh mana "kebenaran" paham relativitas tafsir ini sehingga ia bisa merelatifkan dan mendekonstruksi semuanya. Hal ini akan dikaji melalui tinjauan kritis seputar "ijtihad" andalan Nasr Hamid, yaitu bahwa "al-Qur'an merupakan produk budaya" dan "kontekstualisasi penafsiran al-

² *Ibid.*, 92.

³ Baca karya Nasr Hamid yang berjudul *Naqd al-Khiṭāb al-Dīniy*, (Kairo: Sīnā li al-Nasyr, 1994), 126.

Qur'an". Artikel ini mencoba mengklafirikasi sejauh mana tafsir itu relatif dan apa saja dampak negatif paham relativitas tafsir terhadap pemikiran Islam?

Relativitas Tafsir dalam Pemikiran Nasr Hamid Abu Zaid

Relativitas tafsir sangat kentara terlihat dalam pemikiran-pemikiran Nasr Hamid. Ia misalnya mengatakan: "Kita harus menerima, seperti dinyatakan oleh Louis Althussr, bahwa tak ada satupun pembacaan yang objektif."⁴ Ini artinya bahwa semua penafsiran sangat relatif dan subjektif, tergantung masing-masing pembaca. Ia berkata:

"Sesungguhnya al-Qur'an— yang menjadi poros pembicaraan kita hingga saat ini— adalah teks agama yang permanen dari sisi lafalnya, tetapi dari sisi akal manusia berinteraksi dengannya dan ia menjadi "sesuatu yang dipahami (konsep)", ia kehilangan sakralitasnya. Pemahaman akannya selalu bergerak dan beragam. Permanen adalah sifat wahyu yang mutlak dan sakral, sementara pemahaman manusia adalah relatif dan profan. Maka al-Qur'an adalah teks sakral dari sisi lafalnya, tetapi kemudian menjadi konsep yang dipahami oleh manusia yang relatif dan berubah, sehingga ia bergeser menjadi teks manusiawi."⁵

Kutipan di atas menunjukkan bahwa Nasr Hamid mendikotomi antara wahyu dan pemahaman terhadap wahyu. Menurutnya, agama adalah kumpulan "teks-teks suci yang tetap" secara historis, sedangkan pemikiran keagamaan adalah segala usaha "ijtihad pemikiran manusia" untuk memahami teks-teks agama.⁶ Jika tafsir adalah pemahaman yang timbul dari usaha manusia memahami teks wahyu, maka tafsir tentu saja bersifat relatif dan tidak bisa menjadi pemahaman universal yang harus diikuti oleh seluruh manusia.

Dalam bukunya *Isyâliyyât al-Qirâ'ah wa Âliyât al-Ta'wîl* yang diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan judul *Hermeneutika Inklusif*, ia menulis: "Problem ini adalah bagaimana mungkin makna objektif teks al-Qur'an dapat dicapai? Apakah menangkap 'maksud' Tuhan dengan segala kesempurnaan dan keabsolutan-Nya termasuk dalam jangkauan kemampuan manusia dengan segala keterbatasan dan

⁴ Dikutip dari Fahmi Salim Zubair, *Kritik terhadap Studi al-Qur'an Kaum Liberal*, (Jakarta: Perspektif, 2010), 315.

⁵ Nasr Hamid Abu Zaid, *Naqd...*, 126.

⁶ *Ibid.*, 185.

kekuarangannya?.”⁷ Hal ini menegaskan keraguannya bahwa manusia tidak mungkin memahami kehendak Tuhan melalui firman-Nya.

Metodologi Hermenutika Nasr Hamid

Menurut Nasr Hamid, pembacaan teks-teks keagamaan hingga saat ini masih belum menghasilkan interpretasi yang bersifat ilmiah-objektif (*‘ilmy-mawd}ûiy*).⁸ Tafsir-tafsir yang ada didominasi oleh unsur-unsur mistik dan mitos (*khurâfah wa usîrah*) karena sangat literal dan tekstual. Maka dibutuhkan metodologi penafsiran baru yang lebih menekankan konteks yang ia sebut dengan istilah *al-Masyrû’ al-Istiksyâfy* (proyek penyelidikan/penafsiran). Ia mengatakan:

“Telah tiba saatnya untuk keluar dari dilema ini dan melepaskan diri dari keterpasungan interpretasi yang berlawanan dengan teks-teks (al-Qur’an dan hadis) dengan cara membatasi **tabiat teks-teks keagamaan** dan **mekanismenya dalam melahirkan makna**, dan inilah yang disebut proyek penyelidikan (penafsiran).”⁹

Untuk bisa keluar dari keterpasungan interpretasi dibutuhkan metodologi penafsiran baru (Tafsir Kontekstual). Tetapi metodologi baru ini akan sulit diterima dan diterapkan tanpa terlebih dahulu mendekonstruksi konsep wahyu itu sendiri. Maka mendekonstruksi konsep wahyu adalah jalan utama untuk masuk ke dalam metodologi tafsir kontekstual yang digagas Nasr.

1. Wahyu Menurut Abu Zaid (*Tabî’at al-Naṣṣ*)

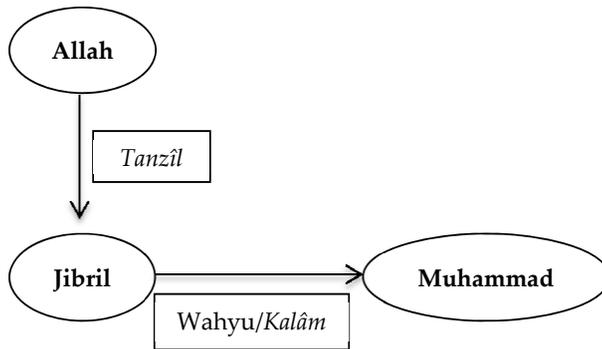
Menurut Nasr Hamid, al-Qur’an turun melalui dua tahap. *Pertama* adalah tahap *tanzîl*, yaitu proses turunnya teks al-Qur’an secara vertikal dari Allah kepada Jibril. *Kedua*, tahap wahyu/*kalâm*, yaitu proses Jibril menyampaikan wahyu kepada Muhammad. Ia mengilustrasikannya dengan gambar berikut:¹⁰

⁷ Nasr Hamid Abu Zaid, *Hermenutika Inklusif*, (Jakarta: ICIP, 2004), 7.

⁸ Nasr Hamid Abu Zaid, *Naqd...*, 62.

⁹ *Ibid.*, 63.

¹⁰ Nasr Hamid Abu Zaid, *Mafhûm al-Naṣṣ*, (Kairo: al-Hai’ah al-Miṣriyyah al-’Âmmah li al-Kitâb, 1990), 47.



Bagi Nasr Hamid, bahasa Arab yang merupakan bahasa al-Qur'an adalah bahasa Jibril yang disampaikan kepada Muhammad, bukan bahasa Allah. Itu sebabnya Nasr meletakkan petunjuk panah dari Jibril kepada Muhammad secara horizontal, yang menunjukkan bahwa Jibril satu level dengan Muhammad. "Al-Qur'an adalah *kalâm* Jibril kepada Muhammad", kira-kira begitu. Adapun yang berasal dari Allah kepada Jibril hanya sebagai *tanzîl* atau proses penurunan al-Qur'an saja.

Nasr membangun argumennya dengan mengutip al-Zarkasyi dalam kitabnya *al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân*. Di dalamnya terdapat tiga pendapat mengenai turunnya al-Qur'an: *pertama*, bahwa al-Qur'an turun dengan lafal dan maknanya dari Allah; *kedua*, bahwa al-Qur'an turun kepada Jibril hanya maknanya saja, kemudian Jibril membahasakannya dengan bahasa Arab ketika menyampaikannya kepada Muhammad; dan *ketiga*, al-Qur'an turun secara makna kepada Jibril, lalu Jibril menyampaikannya kepada Muhammad juga secara makna, dan Muhammad lah yang membahasakannya dengan menggunakan medium bahasa Arab.¹¹

Dari ketiga pendapat di atas, Nasr Hamid tidak secara tegas memilih salah satunya. Namun berdasarkan ilustrasi di atas tampak bahwa ia cenderung kepada pendapat kedua. Akan tetapi, kesan dari gambar kedua ini juga nantinya bertentangan dengan sekian banyak statemen Nasr Hamid yang menunjukkan bahwa al-Qur'an adalah produk budaya (*muntâj tsaqâfiy*) yang terbentuk di dalam realitas dalam jangka waktu lebih dari 20 tahun.¹² Baginya, al-Qur'an bukanlah sesuatu yang transenden dan berbeda di luar realitas, atau

¹¹ *Ibid.*, 50.

¹² *Ibid.*, 27.

melampaui hukum realitas. Justru wahyu adalah bagian dari konsep-konsep budaya serta berasal dari syarat dan ketentuan kebudayaan yang berlaku.¹³ Realitaslah yang memproduksi teks.¹⁴ Pada fase terbentuknya teks di dalam budaya, budaya menjadi subjek (produsen) dan teks menjadi objek (produk).¹⁵ Artinya, bahasa Arab yang ada di dalam al-Qur'an adalah produk budaya manusia, produk Muhammad yang hidup dipengaruhi oleh budaya Arab.

Namun anehnya, meski meyakini bahwa al-Qur'an produk budaya, Nasr Hamid tetap mengakui bahwa al-Qur'an bersumber dari Tuhan. Ia mengatakan:

"Bagaimanapun teks-teks keagamaan tidaklah terpisah dengan kerangka kebudayaan yang melingkupinya. **Wujud teks yang bersumber dari Tuhan** sama sekali tidak menafikan hakikatnya sebagai teks linguistik yang sangat terkait dengan zaman dan tempatnya."¹⁶

Konsep wahyu Nasr Hamid ini tentu saja sangat bermasalah, setidaknya karena hal-hal berikut. *Pertama:* pernyataan Nasr Hamid bahwa al-Qur'an bersumber dari Tuhan terkesan kontradiktif dengan statemennya bahwa al-Qur'an produk budaya. Di satu sisi ia tidak ingin melepaskan diri untuk mengatakan bahwa al-Qur'an bersumber dari Tuhan, tetapi di sisi lain ia bersikukuh mengatakan al-Qur'an adalah produk budaya. Kalau demikian, manakah yang benar: al-Qur'an firman Tuhan atautkah produk Muhammad? Setiap ucapan mesti ada sumber dan penerima/pendengarnya. Adalah sebuah aksioma bahwa setiap ucapan dinisbatkan kepada pengucapnya. Al-Qur'an sumbernya adalah Allah yang kemudian diterima oleh Muhammad. Bagaimana mungkin sumber ucapan menjadi lenyap, kemudian ucapan itu menjadi diproduksi oleh pendengar? Apakah ketika Nasr Hamid menyampaikan kuliah di hadapan mahasiswa-mahasiswanya, lantas kemudian kuliah itu berubah dan menjadi milik para mahasiswa yang mendengarnya? Padahal Allah SWT berfirman: "Dan jika seorang di antara orang-orang musyrik itu meminta perlindungan kepadamu, maka lindungilah ia supaya ia sempat mendengar firman Allah. Kemudian antarkanlah ia ke tempat yang aman baginya." (QS. Al-Taubah [9]: 60). Dalam ayat ini sangat jelas bahwa Allah menisbahkan

¹³ *Ibid.*, 34.

¹⁴ *Ibid.*, 109.

¹⁵ *Ibid.*, 200.

¹⁶ Nasr Hamid Abu Zaid, *al-Naṣṣ wa al-Ṣulṭah wa al-Ḥaḳīqah*, (Beirut: al-Markaz al-Tsaqāfiy al-'Arabiyy, 1995), 92.

al-Qur'an kepada Diri-Nya (firman Allah), padahal orang musyrik yang akan mendengar al-Qur'an itu pasti akan mendengarnya dari Nabi SAW.¹⁷

Kedua, konsep wahyu Nasr Hamid ini bertentangan dengan konsep wahyu menurut al-Qur'an dan keyakinan umat Islam. Wahyu sebagaimana ditegaskan al-Qur'an adalah:

وَإِنَّهُ لَنَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ. تَوَلَّىٰ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ. عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ.
بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ (الشعراء: ٢٩١-٥٩١)

“Dan sesungguhnya al-Qur'an ini benar-benar diturunkan oleh Tuhan semesta alam. Dia dibawa turun oleh *al-Rûh al-Amîn* (Jibril). Ke dalam hatimu (Muhammad) agar kamu menjadi salah seorang di antara orang-orang yang memberi peringatan. Dengan bahasa Arab yang jelas.” (QS. al-Syu'ara' [26]: 192-195).

Ayat-ayat ini dengan tegas mengatakan bahwa al-Qur'an adalah *tanzîl* (wahyu yang diturunkan) oleh Allah melalui perantara Jibril ke dalam hati Muhammad. Ayat ke-195 menegaskan lagi bahwa wahyu tersebut turun dari Allah dengan menggunakan bahasa Arab, bukan karena dibahasakan oleh Jibril atau Muhammad. Banyak sekali ayat di dalam al-Qur'an yang menunjukkan bahwa wahyu turun dari Allah dengan bahasa Arab. Sebagai contoh, firman Allah SWT: “Sesungguhnya Kami menurunkannya berupa al-Qur'an dengan berbahasa Arab, agar kamu memahaminya.” (QS. Yusuf [12]: 2).¹⁸ Maka jika al-Qur'an turun dari Allah dengan bahasa Arab, ini artinya ia turun dengan lafal dan maknanya, bukan maknanya saja, karena bahasa Arab itu adalah lafal dan makna.

Oleh karena itu, bagi umat Islam, al-Qur'an adalah *kalâm Allâh*¹⁹ yang diturunkan kepada Nabi-Nya²⁰ dan Allah memeliharanya

¹⁷ Muna Muhammad Bahiyyuddin, *al-Tayyâr al-'Almâny al-Ĥadîts*, (Kairo: Dâr al-Yusr, 1429 H), 289-290.

¹⁸ Banyak sekali ayat-ayat yang menegaskan bahwa al-Qur'an diturunkan oleh Allah dengan berbahasa Arab, bukan karena dibahasakan oleh Jibril atau Muhammad SAW. Di antara ayat-ayat tersebut: al-Nahl [16]: 103, al-Ra'd [13]: 37, Thaha [20]: 113, Fussshilat [41]: 2, al-Zukhruf [43]: 3, al-Zumar [39]: 28, al-Syura [42]: 7, al-Ahqaf [46]: 12, dan lain-lain.

¹⁹ QS. al-Baqarah [2]: 75, QS. al-Taubah [9]: 9. Rasulullah SAW bersabda: “Adakah seorang yang mau membawaku kepada kaumnya, karena Quraisy telah mencegahku menyampaikan kalam Tuhanku.” (HR. Abu Dawud, Ahmad, Ibnu Majah, dan al-Darimi).

²⁰ Lihat juga: QS. al-Isra' [17]: 106, QS. Thaha [20]: 4, QS. al-Syu'ara' [26]: 192, QS. al-Sajdah [32]: 2, QS. Yasin [36]: 36, QS. al-Zumar [39]: 1, QS. Ghafir [40]: 2, QS. Fussshilat [41]: 4 dan 42, QS. al-Jatsiyah [45]: 43, QS. al-Insan [76]: 23.

sendiri,²¹ tidak ada sedikitpun campur tangan manusia di dalamnya.²² Seandainya Muhammad berani menambah atau mengurangi sedikitpun dari al-Qur'an, niscaya Allah akan memotong urat jantungnya.²³

Adapun masalah realitas mekanisme penurunan wahyu ini tentu saja merupakan perkara gaib yang tidak diketahui hakikatnya, kecuali sebatas informasi yang dikabarkan oleh Allah dan Rasul-Nya. Allah mengabarkan bahwa Dia berbicara secara langsung dengan Nabi Musa, apakah ini tidak berarti Allah bisa berbicara langsung dengan Malaikat Jibril? Kalaulah seluruh makhluk, termasuk Jibril, tidak mungkin memahami bahasa Tuhan, lalu Tuhan berbicara kepada siapa? Dalam *al-Itqân*, al-Suyuthi menjelaskan hadis Nabi Muhammad SAW bagaimana Allah memfirmankan wahyunya kepada Jibril secara langsung dan dengan bahasa Arab.²⁴

Ketiga, di dalam al-Qur'an kata wahyu sangat umum maknanya, bisa berarti ilham seperti kepada lebah dan Ibu Nabi Musa, mimpi para nabi, komunikasi langsung antara Tuhan dengan hamba, pengutusan Jibril, dan lain-lain.²⁵ Jika al-Qur'an turun kepada Muhammad SAW hanya dengan maknanya tanpa lafal, lalu apa bedanya antara wahyu al-Qur'an dengan wahyu ilham yang juga turun kepada manusia biasa bahkan kepada hewan seperti lebah? Juga demikian, jika turun hanya dengan makna, maka Jibril tidak perlu turun menyampaikan al-Qur'an, karena ilham bisa datang tanpa harus melalui Jibril. Kemudian jika al-Qur'an diyakini sebagai mukjizat yang mustahil didatangkan oleh makhluk, maka keyakinan bahwa lafalnya dari Muhammad atau Jibril yang kedua-duanya adalah makhluk adalah salah. Bagaimana mungkin al-Qur'an disebut sebagai *kalâm Allâh* (firman Allah) kalau lafalnya disusun oleh Muhammad atau Jibril,²⁶ padahal tidak dikenal

²¹ QS. al-Hijr [15]: 9.

²² QS. Fussilat [41]: 41-42. Mengomentari ayat ini Imam Ibnu Jarir al-Thabari berkata: "Sesungguhnya kitab ini adalah kitab yang mulia, dengan Allah memuliakannya dan menjaganya dari siapa saja yang hendak mengganti, menyelewengkan, atau mengubahnya, baik oleh manusia, jin, maupun setan yang durhaka." Lihat: Ibnu Jarir al-Thabari, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîli Ây al-Qur'ân*, Jil. 21, Dalam Ahmad Muhammad Syakir (Ed.), (Riyadh: Mu'assasah al-Risâlah, 2000), 479.

²³ QS. al-Haqqah [69]: 44-46.

²⁴ Al-Suyuthi, *al-Itqân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, dalam Syaikh Syu'aib al-Arna'uth (Ed.), (Beirut: Mu'assasah al-Risâlah, 2008), 101.

²⁵ Nashir bin Abdul Karim al-'Aql, *al-Itijâhât al-'Aqlâniyyah al-Hadîtsah*, (Riyadh: Dâr al-Fadîlah, 2001), 155-156.

²⁶ Abdul 'Azim al-Zurqani, *Manâhil al-'Irfân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, (Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Araby, 1995), 44.

di dalam bahasa Arab kata *kalâm* yang hanya berarti makna ungkapan tanpa lafal.²⁷

Keempat, barangkali yang menjadi *syubhat* (kesangsian) bagi sebagian orang sehingga membenarkan bahwa al-Qur'an adalah produk budaya adalah karena dia diucap, didengar, dan ditulis oleh manusia, sementara ucapan, pendengaran, dan tulisan itu adalah makhluk, lalu berkesimpulan bahwa al-Qur'an itu produk budaya. Padahal yang namanya ucapan/kalam, siapapun yang menukilnya baik dengan lisan maupun tulisan, tetap saja ucapan/kalam adalah milik orang yang pertama kali mengucapkannya, bukan milik orang yang menukilnya.²⁸ Jauh sebelum Ibnu Taimiyah dan Ibnu al-Qayyim, Imam al-Bukhari telah membahas masalah ini secara detail dalam bukunya, *Khalq Af'âl al-'Ibâd*.²⁹ Kesimpulannya adalah harus dibedakan antara: *tilâwah/qirâ'ah* dan *matluw/maqrû'*, *şaut* dan *masmû'*, *kitâbah* dan *maktûb*.

Tilâwah/qirâ'ah adalah pelafalan dan bacaan manusia terhadap firman Allah. Perbuatan melafalkan dan membaca ini jelas makhluk karena merupakan perbuatan manusia, tetapi *matluw/maqrû'* adalah sesuatu yang dibaca dan dilafalkan, yaitu firman Allah, dan firman Allah adalah sifat-Nya yang *qadîm*. *Şaut* adalah suara manusia yang mengucap firman Allah, dan tentu saja ia adalah makhluk, tetapi *masmû'* atau lafal yang didengar melalui suara manusia itu adalah *kalâm Allâh*, dan *kalâm* adalah sifat Allah yang *qadîm*. Adapun *kitâbah* adalah tinta dan kertas yang menuliskan firman Allah, tetapi *maktûb*, ialah sesuatu yang ditulis, yaitu firman-Nya.

Kesimpulannya, *tilâwah/qirâ'ah*, *şaut*, dan *kitâbah*, semuanya adalah makhluk, karena merupakan perbuatan manusia. Tetapi *matluw*, *masmû'*, dan *maktûb* semuanya merujuk kepada *kalâm Allâh*, dan *kalâm* adalah sifat Allah yang *qadîm*.³⁰ Baik ucapan dan tulisan terkait menyampaikan al-Qur'an tetap harus dimuliakan dan tidak boleh direndahkan.

²⁷ Khalid bin 'Utsman al-Sibt, *Manâhil al-'Irfân fi 'Ulûm al-Qur'ân, Dirâsah wa Taqwîm*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991), 177.

²⁸ Ibnu Taimiyah, *Majmû' Fatâwâ*, Jil. 12, (Riyadh: Majma' Malik Fahd li al-Ṭibâ'ah, 1995), 241.

²⁹ Imam al-Bukhari, *Khalq Af'âl al-'Ibâd*, (Beirut: Mu'assasah al-Risâlah, 1990), 25-26; Ibnu Taimiyah, *Majmû' Fatâwâ*, Jil. 12, 74.

³⁰ Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, *Mukhtaşar al-Şawâ'iq al-Mursalâh*, Dalam al-Hasan bin Abdurrahman al-'Alawy (Ed.), (Riyadh: Maktabah Aqwâ' al-Salaf, 2004), 1330-1341. Lihat juga al-Baqillani, *al-Inşâf fîmâ Yajib I'tiqâduhu wa lâ Yajüz al-Jahl bihi*, (Kairo: Maktabah al-Azariyyah li al-Turâts, 2000) 76, 88-89, 100, dan 110.

Kelima, kalaulah al-Qur'an merupakan produk budaya Arab mestinya ia tidak akan jauh beda dengan tulisan-tulisan sastra yang ada kala itu, karena itu semua juga produk budaya. Kenyataannya, bangsa Arab yang terkenal dengan kefasihan berbahasa sangat mengenal siapa Muhammad SAW dan sejauh mana keahliannya berbahasa sebelum wahyu turun kepadanya, tetapi tak seorangpun di antara mereka yang berani mengatakan bahwa al-Qur'an ini adalah ciptaan Muhammad. Hal ini karena mereka melihat perbedaan yang sangat jelas antara bahasa al-Qur'an dan bahasa Muhammad SAW sendiri. Mereka sangat mengenal kefasihan dan keluhuran gaya bahasa al-Qur'an yang sangat tinggi melampaui kefasihan berbahasa mereka, dengan ketinggian yang berada di luar batas kemampuan manusia. Kalaulah ia merupakan produk budayanya, niscaya tidak akan melampaui wawasan dan pengetahuan yang ada di tempat dan zamannya. Kalaulah al-Qur'an merupakan produk budaya, bagaimana mungkin ia mengubah budaya Jahiliah yang memproduksinya dalam tempo yang sangat singkat, di mana belum pernah terjadi sepanjang sejarah perubahan keyakinan, tradisi, budaya, dan peradaban secepat itu.

Kesimpulannya, al-Qur'an adalah *kalâm Allâh*, yang diturunkan oleh Allah melalui perantara Malaikat Jibril, dengan lafal dan maknanya. Bagaimanapun al-Qur'an dibaca, dihafal, didengar, atau ditulis, al-Qur'an tetap *kalâm Allâh*, dan *kalâm* adalah sifat Allah yang *qadîm* pada Zat-Nya. Maka tidak ada alasan mengatakan al-Qur'an sebagai produk budaya atau ucapan Muhammad SAW. Pendapat semacam ini hanyalah asumsi tanpa dalil. Sebab siapa saja bisa membantah dan mengklaim sebaliknya, bahwa ketika al-Qur'an turun ke ranah manusia, ia tidak terpengaruh budaya Arab, tetapi justru memengaruhinya, bahkan mengubahnya menjadi bangsa dengan peradaban tinggi yang mampu mengalahkan dua imperium besar.

2. Dekonstruksi Metodologi Tafsir (Kontekstualisasi Penafsiran)

Setelah mendekonstruksi konsep wahyu, langkah berikutnya yang dilakukan oleh Nasr Hamid ialah mendekonstruksi metodologi tafsir para ulama dan menggantinya dengan metodologi baru. Dengan metodologi baru ini ia bisa merdeka dari "kungkungan teks" (*al-taḥarrur min sulṭati al-nuṣūṣ*).³¹ Dengan metode baru ini, penafsiran terhadap teks-teks keagamaan akan sangat relatif dan tidak permanen, tetapi selalu berkembang seiring perkembangan budaya. Nasr Hamid mengatakan,

³¹ Nasr Hamid Abu Zaid, *al-Imâm al-Syâfi'iy*, (Kairo: Sînâ li al-Nasyr, 1994), 110.

jika teks agama adalah teks manusiawi disebabkan alokasi bahasa dan kebudayaannya di dalam periode sejarah tertentu (periode pembentukan teks dan produksi makna), maka dapat dipastikan bahwa teks itu bersifat historis dalam arti *dilâlah* maknanya tidak terlepas dari sistem bahasa dan kultur setempat.³² Ini berarti, untuk memahami dan menafsirkan sebuah teks, yang paling penting adalah melihat konteks budaya yang melahirkan teks tersebut, bukan teks itu sendiri. Oleh karena itu, konteks adalah segala-galanya. Makna asli teks bahkan harus dibuang supaya tidak menyia-nyiakan konteks. Menurutna, fokus terhadap makna teks akan menjadikan teks tersebut sebagai mitos.³³

Inilah metodologi tafsir baru yang ia ajukan, yaitu penafsiran kontekstual terhadap teks-teks keagamaan. Lebih rincinya, ia menjelaskan bahwa metodologi penafsiran kontekstual ini terdiri dari dua mekanisme yang saling melengkapi, yaitu: *ikhfâ'* (penyembunyian) dan *kasyf* (penyingkapan). Yang disembunyikan adalah *ma'nâ*, yaitu makna asli teks, dan yang disingkap adalah *maghzâ*, yaitu signifikansi atau target akhir/semangat teks. Pemilahan antara *ma'nâ* dan *maghzâ* ini sebenarnya ia pinjam dari konsep E.D. Hirsch, dalam kajian sastra yang memilah antara *meaning* (makna) dan *significance* (signifikansi).³⁴ Nasr Hamid mengatakan:

“Historisitas teks tidak berarti bahwa teks tidak mampu memproduksi *dilâlahnya* atau tidak mampu berdialog dengan masa-masa lain di komunitas lain. Pembacaan teks yang dilakukan di zaman berikutnya di dalam komunitas lain berdiri di atas dua mekanisme yang saling melengkapi: (i) *ikhfâ'*, menyembunyikan segala hal yang bukan substansi, biasanya terkait waktu dan tempat yang tidak bisa menerima takwil, dan (ii) *kasyf*, menyingkap sesuatu yang menjadi substansi teks dengan metode takwil. Dalam hal ini tidak ada unsur-unsur substantif yang permanen di dalam teks tersebut. Tetapi setiap pembacaan teks—dalam pengertian historis-sosiologis—memiliki substansinya di dalam teks yang disingkap oleh pembacaan itu.”³⁵

3. Mekanisme *Ikhfâ' al-Ma'nâ* (*Ta'îl al-Ma'nâ*)

Mekanisme *ikhfâ' al-ma'nâ* adalah menyembunyikan makna asli teks yang tidak substansial. Jika diteliti lebih seksama, mekanisme ini

³² Nasr Hamid Abu Zaid, *Naqd...*, 206.

³³ *Ibid.*, 130.

³⁴ Nasr Hamid Abu Zaid, *Hermeneutika Inklusif*, 61.

³⁵ Nasr Hamid Abu Zaid, *Naqd...*, 118.

lebih tepat disebut sebagai upaya *ta'fîl al-ma'nâ* (nihilisasi makna). Hal ini karena yang ia inginkan ialah menafikan makna asli teks demi tidak menyia-nyiakan konteks. Bahkan ia menyangsikan adanya makna asli teks al-Qur'an. Ia mengatakan: "Tak perlu dipedulikan klaim-klaim wacana keagamaan yang menyatakan kesesuaian pemahaman Nabi Muhammad terhadap *dilâlah* asli teks, itupun kalau ada sesuatu yang disebut dengan *dilâlah* asli teks."³⁶ Nihilisasi makna teks inilah sejatinya paham relativisme tafsir. Sebab, jika al-Qur'an dinihilkan substansi maknanya sebagaimana diturunkan oleh malaikat Jibril ke dalam hati Nabi Muhammad, maka ia akan menjadi wadah kosong yang dapat diisi oleh setiap pembaca dengan subjektivitas masing-masing,³⁷ bahkan diisi dengan makna-makna baru yang sangat jauh dari prinsip-prinsip Ilmu Tafsir dan *fiqh al-lughah al-'Arabiyyah*.³⁸ Padahal, al-Qur'an hakikatnya adalah lafal, susunan kalimat, dan makna. Tidak akan ada nilai filosofis apapun jika penjagaan hanya sebatas lafal dengan membuang makna. Maka ketika Allah berfirman bahwa Dia yang menjaga al-Qur'an dalam Surah al-Hijr ayat 9, ini juga berarti bahwa Allah menjaga kekekalan al-Qur'an baik lafal, susunan kalimat, maupun maknanya, sehingga ajaran-ajaran prinsip dalam akidah dan syariah, serta peradaban Islam, tetap eksis sepanjang zaman dan tempat.³⁹

Penihilan makna teks ini tentu saja akan menimbulkan pertanyaan-pertanyaan kritis semisal: apakah lafal al-Qur'an turun dengan mengandung makna ataukah nihil makna? Jika Nasr Hamid cenderung kepada nihil makna, berarti ia menuduh Allah menyeru manusia dengan lafal-lafal kosong tak bermakna. Dan ini mustahil. Jika Nasr Hamid mengatakan al-Qur'an turun hanya maknanya, lalu apakah arti nilai sebuah teks jika ia ditinggalkan, tidak dijadikan dalil dan sumber hukum? Kemudian atas dasar apa justru yang menjadi dalil dan sumber hukum adalah realitas (konteks), dan bukan teks itu sendiri?⁴⁰ Kalaupun harus mengedepankan konteks, lalu konteks menurut siapa? Bukankah konteks menurut Nasr Hamid adalah realitas situasi, kondisi, dan peristiwa yang melingkupi teks ketika muncul. Jika konteks adalah realitas, maka realitas bisa ditafsirkan

³⁶ *Ibid.*, 126.

³⁷ Fahmi Salim Zubair, *Kritik...*, 319.

³⁸ Muhammad Salim Abu 'Ashi, *Maqâlatâni fi al-Ta'wîl*, (Damaskus: Dâr al-Fârâbî, 2010), 100.

³⁹ Muhammad 'Imarah, *al-Tafsîr al-Markîsi li al-Islâm*, (Kairo: Dâr al-Syurûq, 2002), 61.

⁴⁰ Muhammad Salim Abu 'Ashi, *Maqâlatâni...*, 89.

oleh siapa saja dan dengan penafsiran yang tidak harus sama dengan penafsiran Nasr Hamid.

Pertanyaan berikutnya, apakah lafal-lafal al-Qur'an yang mengandung makna itu bisa dipahami? Kalau tidak dipahami, tidak ada artinya ia mengandung makna, dan tidak ada gunanya Allah menyeru kita dengan lafal-lafal perintah atau larangan-Nya jika tidak mungkin dipahami? Kemudian, jika makna zahir lafal al-Qur'an dapat dipahami, maka tentu saja makna yang dikandung lafal itu adalah maksud Allah, bukan makna yang bertentangan dengan zahir lafalnya. Sebab jika maksud Allah bertentangan dengan zahir firman-Nya, tanpa ada indikator yang menunjukkan penggeseran makna zahir lafal kepada makna lain, maka hal ini adalah mustahil. Di sinilah letak fatalnya pemikiran Nasr Hamid. Ia menolak makna zahir al-Qur'an untuk kemudian mengisinya dengan makna-makna baru yang tak ada sangkut pautnya dengan makna zahir teks. Padahal Mu'tazilah yang ia kagumi sekalipun tidak sampai mengatakan seperti apa yang ia katakan. Al-Qadhi 'Abd al-Jabbar mengatakan bahwa maksud utama *kalâm* adalah memberikan pemahaman, maksud-maksud yang lain sifatnya mengikuti. Jika sebuah *kalâm* tidak ada kaitannya dengan maksud utama ini, maka *kalâm* itu adalah sia-sia. Umat selalu merujuk kepada zahir makna al-Qur'an untuk mengetahui halal dan haram.⁴¹

Nasr Hamid beralasan bahwa manusia yang relatif tidak mungkin bisa memahami kehendak Tuhan yang absolut, sekalipun itu seorang nabi. Bagi yang meyakini kebenaran tafsir nabi, ia termasuk golongan musyrik karena telah menyamakan antara yang absolut dan yang nisbi, antara yang konstan dan dinamis, antara maksud Tuhan dengan pemahaman manusia, sekalipun itu adalah pemahaman seorang rasul. Asumsi ini akan menaikkan derajat nabi menjadi Tuhan dan menyakralkan pribadinya dengan menutupi aspek kemanusiaannya, serta hanya fokus pada aspek kenabiannya.⁴²

Jika ditelaah seksama jelas bahwa al-Qur'an adalah kitab suci yang sangat bisa dipahami, baik dengan cara menafsirkan dirinya sendiri, dengan sunah Nabi SAW,⁴³ maupun dengan ijmak ulama. Apakah tafsir-tafsir ini diklaim relatif, padahal yang menafsirkan

⁴¹ Al-Qadhi Abd al-Jabbar bin Ahmad, *Syarḥ al-Uṣūl al-Khamsah*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1996), 603.

⁴² Nasr Hamid Abu Zaid, *Naqd...*, 126.

⁴³ Ibnu Taimiyah berkata: "Jika diketahui tafsir sebuah ayat dari Nabi SAW, maka tidak dibutuhkan lagi tafsir siapapun setelah beliau." Lihat Ibnu Taimiyah, *Kitâb al-Îmân*, (Oman: al-Maktab al-Islâmiy, 1996), 224.

ayat tersebut adalah Allah, Nabi-Nya, dan umat-Nya yang kompeten? Kalaulah pemahaman Nabi SAW terhadap al-Qur'an tidak sesuai dengan kehendak Allah, bagaimana mungkin Allah membiarkan utusan-Nya menyampaikan pemahaman yang salah tentang firman-Nya?⁴⁴ Umat Islam yakin bahwa Nabi Muhammad memahami maksud Tuhan dalam firman-Nya, karena tugas beliau adalah untuk menjelaskan makna al-Qur'an sebagaimana ditegaskan oleh al-Qur'an sendiri.⁴⁵ Tidak mungkin beliau menjelaskan sesuatu yang tidak beliau pahami. Lantas, apakah manusia tidak mampu memahami sabda-sabda Nabi SAW yang menjelaskan makna firman Allah? Kalau tidak mampu, apa gunanya beliau mengajarkan al-Qur'an kepada para sahabatnya, dan apa gunanya beliau diutus sebagai rasul? Begitu pula dengan sunah Nabi Muhammad SAW sebagai sumber kedua ajaran Islam, merupakan sebuah aksioma bagi kaum Muslim. Hal tersebut dikuatkan oleh Allah yang memerintahkan kaum Muslim untuk mengikuti dan meneladani Nabi SAW dan mengikuti perintahnya. Apakah lantas mengikuti perintah Allah tersebut umat Islam menjadi musyrik? Di sinilah tuduhan Nasr Hamid bermasalah.

Selain itu, pemikiran bahwa penafsiran terhadap wahyu (al-Qur'an) adalah relatif, dan yang absolut hanya Tuhan dan wahyu-Nya, sebenarnya telah mencampuradukkan antara perspektif ontologis dan ranah epistemologis. Memang benar bahwa wujud Tuhan itu absolut dan wujud manusia itu relatif, tetapi masalah "wujud (eksistensi)" ini adalah perspektif ontologis yang tidak terkait dengan masalah pemahaman yang merupakan ranah epistemologis.⁴⁶ Memahami maksud Tuhan yang absolut bukan berarti telah mendaku sebagai Tuhan. Apakah ketika si A memahami perkataan si B, lantas si A berubah wujudnya menjadi si B? Pada level wujud sesama makhluk saja hal ini mustahil terjadi, apalagi makhluk berubah wujud menjadi Tuhan.

Dalam hal memahami kehendak Tuhan ini, tentu saja Tuhan Maha berkuasa memahamkan kehendak-Nya kepada makhluk. Allah berfirman: "Dia mengajar kepada manusia apa yang tidak diketahuinya." (QS. al-'Alaq [96]: 5). Sementara itu, makhluk dengan

⁴⁴ Muhammad Salim Abu 'Ashi, *Maqâlatâni...*, 90.

⁴⁵ "Dan Kami turunkan kepadamu al-Qur'an agar kamu menerangkan pada umat manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka dan supaya mereka memikirkan." (QS. al-Nahl [16]: 44)

⁴⁶ Hamid Fahmy Zarkasyi, *Liberalisasi...*, 95-96.

segala kelengkapan yang diberikan oleh Tuhan, seperti akal, hati, indra, naluri, firasat, bahasa, ilmu, dan sebagainya, juga mampu untuk memahami kehendak Tuhan melalui firman-Nya. Buktinya, banyak sekali di dalam al-Qur'an ayat-ayat yang menunjukkan bahwa manusia mampu memahami wahyu-Nya dengan menadaburinya (QS. al-Nisa' [4]: 82), (QS. Muhammad [47]: 24), dengan memberi kabar gembira dan peringatan (QS. al-Baqarah [2]: 119). Kebenaran itu benar-benar turun dan datang dari Allah kepada Nabi-nya, dan dipahami oleh beliau, kemudian beliau menyampaikan apa yang beliau pahami kepada umat. Dan bukan hanya kepada beliau, tetapi kebenaran itu datang kepada manusia seluruhnya: "Katakanlah: Wahai sekalian manusia, telah datang kepada kalian kebenaran dari Tuhan kalian." (QS. Yunus [10]: 108). Kalaulah al-Qur'an tidak dipahami, bagaimana mungkin kebenaran itu akan datang kepada manusia?

Ketidakkonsistenan pola pikir Nasr Hamid sangat kentara ketika ia berasumsi bahwa kaum Muslim yang mengikuti tafsir Nabi SAW adalah musyrik. Musyrik dengan makna apakah yang ia maksud? Apakah musyrik sesuai konsep kaum Muslim, yaitu menduakan Tuhan? Tentu saja demikian, karena ia mengatakan kaum Muslim telah mengangkat Nabi SAW sebagai "Tuhan lain" ketika mereka mengikuti tafsir beliau. Jika demikian, maka ia tidak konsisten dengan pergeseran *dilâlah* bahasa yang menjadi keimanannya dan dasar metodologi tafsirnya. Seharusnya lafal musyrik berdasarkan metodologi penafsiran Nasr Hamid telah bergeser dari makna aslinya kepada makna yang lain, tidak lagi seperti konsep makna syirik yang permanen yang dipahami oleh kaum Muslim.

Selain itu, bagaimana ia sangat yakin pemahaman Nabi SAW tidak sesuai dengan maksud Tuhan? Jika Nasr Hamid meyakini demikian, berarti secara implisit ia mengklaim mengetahui maksud Tuhan, padahal baginya maksud Tuhan yang absolut itu tidak mungkin diketahui oleh manusia yang nisbi. Ketika ia mengkritik kaum Muslim dengan hal ini, berarti ia menjadikan pemahamannya atau pemikirannya sebagai sesuatu yang absolut.

4. Mekanisme *Kasyf al-Maghzâ* (*Tahrîf al-Kalim 'an Mawâdî'ih*)

Setelah menihilkan makna teks, langkah berikutnya yang diperlukan Nasr Hamid ialah *kasyf al-maghzâ*, yaitu menyingkap makna-makna baru yang menurutnya substansial yang ia sebut *maghzâ* (signifikansi). Upaya *kasyf* ini menurutnya diserahkan kepada manusia

sepenuhnya. Siapa saja boleh mengisi teks dengan makna-makna baru yang ia kehendaki, karena makna al-Qur'an tidak permanen, melainkan terus berubah seiring perjalanan waktu dan dinamika zaman. Ia mengatakan bahwa teks-teks agama telah termanusiakan sejak menyatu dalam bahasa manusia dan sejarah, sehingga ungkapan lahir dan *dilâlah* teks tersebut diserahkan kepada manusia yang berada dalam realitas historis tertentu. Teks-teks agama itu dikendalikan oleh dialektika antara yang permanen dan yang terus berubah. Yang permanen adalah teks lahirnya dan yang bergerak dan berubah adalah pemahamannya.⁴⁷

Ungkapan bahwa teks lahir bersifat permanen hanyalah pernyataan retorik Nasr Hamid saja, sebab ia tidak ingin makna teks dibakukan, tetapi harus terus berubah sesuai perkembangan budaya dan realitas. Padahal tidak ada artinya mengatakan teks lahir bersifat permanen jika akhirnya makna asli teks tersebut harus disembunyikan lalu digeser kepada makna lain yang tidak ada sangkutpautnya dengan makna asli. Jika pemahaman terhadap teks al-Qur'an "dipaksa" harus selalu berubah, ini berarti pemaksaan bahwa tafsir harus relatif, sehingga tidak ada lagi pemahaman yang bisa dijadikan pegangan ataupun standar karena semuanya relatif menurut pemahaman penafsir. Dengan demikian, al-Qur'an tidak bisa lagi menjadi sumber hukum dan dustur hidup, karena hakikatnya ia telah kehilangan maknanya. Tidak ada lagi kehendak Tuhan di dalam firman-Nya, yang ada hanya kehendak manusia. Jika semua pemahaman dianggap tidak ada yang tetap, maka mengatakan "semua pemahaman tidak ada yang tetap" juga merupakan sebuah pemahaman. Akhirnya pemahaman Nasr Hamid membunuh dirinya sendiri.

Sebagai argumen bagi relativitas tafsir ini, Nasr Hamid mengangkat tema *taṭawwur al-lughah*, bahwa semua bahasa termasuk bahasa al-Qur'an, selalu berkembang *dilâlahnya*, tidak ada makna lafal yang baku dan permanen, sehingga tafsirnya pun harus terus berubah. Ia mengatakan, "Jika teks-teks agama adalah teks manusiawi disebabkan alokasi bahasa dan kebudayaannya di dalam periode sejarah tertentu, yaitu periode pembentukan teks dan produksi makna, maka dapat dipastikan bahwa teks itu bersifat historis dalam arti petunjuk maknanya tidak terlepas dari sistem bahasa dan kultur setempat."⁴⁸ Ia juga menulis bahwa jika bahasa berkembang bersama

⁴⁷ Nasr Hamid Abu Zaid, *Naqd...*, 119.

⁴⁸ *Ibid.*, 206.

perkembangan gerak masyarakat dan budaya dan menciptakan konsep-konsep baru, atau bersama perkembangan *dilâlah* lafal-lafalnya untuk mengungkapkan hubungan-hubungan yang lebih maju, maka merupakan sebuah kewajiban mengembalikan pemahaman teks melalui pembuangan kosep-konsep makna historis-sosiologis yang asli, kemudian mendudukan konsep-konsep makna yang lebih manusiawi dan maju.⁴⁹

Namun benarkah *taṭawwur al-lughah* berarti mengharuskan meninggalkan *dilâlah* dan makna asli sebuah teks? Dalam kajian *‘Ilm al-Dilâlah* (Semantik), adalah benar bahwa bahasa selalu mengalami perkembangan, baik dalam suara pelafalan, makna lafal, susunan kalimat, *dilâlah*,⁵⁰ dan kaidah.⁵¹ Perkembangan dalam hal-hal inilah yang oleh para kritikus bahasa diistilahkan sebagai *taṭawwur dilâliy* (perkembangan *dilâlah*), yang timbul seiring perkembangan zaman. Tentu saja tidak ada orang yang mengingkari fenomena ini, baik pada bahasa Arab maupun bahasa-bahasa lainnya. Mayoritas kritikus bahasa sepakat bahwa *taṭawwur dilâliy* terbatas pada tiga hal:⁵² *pertama*, *Takhṣiṣ al-Dilâlah* (Pengerucutan *Dilâlah*), seperti kata “*ḥarîm*” yang dahulunya berarti semua mahram dari kalangan wanita kemudian mengerucut menjadi bermakna istri. *Kedua*, *Ta’mîm al-Dilâlah* (Pelebaran *Dilâlah*), seperti kata “*wurûd*” yang arti dasarnya adalah mendatangi mata air, kemudian melebar maknanya menjadi mendatangi apa saja. Demikian juga kata “*sariqah*” (pencurian) yang dahulu hanya sebatas pencurian harta, tetapi sekarang berkembang menjadi *sariqat al-a’ḍâ’* (pencurian organ tubuh), pembobolan rekening, dan sebagainya. *Ketiga*, *Intiqâl al-Dilâlah (majâz)*, yaitu pemindahan penggunaan kata, seperti pemindahan penggunaan kata ‘*aql* yang semula bermakna “mengikat dan menggenggam” kepada makna “kekuatan berpikir manusia”. Al-Qur’an sendiri banyak memindahkan lafal bahasa Arab dari makna kebahasaan kepada makna syariat (*al-ma’nâ al-syar’iy*), seperti kata: salat, puasa, zakat, haji, dan sebagainya. Dan pemindahan makna ini

⁴⁹ *Ibid.*, 133.

⁵⁰ *Dilâlah* adalah makna relasional yang mengantarkan pemikiran seseorang dari *dâll* (lafal yang menunjukkan) kepada pengetahuan terhadap sesuatu yang lain, yaitu *madlûl* (sesuatu yang ditunjukkan) Lihat: Ali bin Muhammad al-Jurjani, *al-Ta’rîfât*, (Kairo: al-Khairiyah, 1306 H), 93.

⁵¹ Di sini perlu ditegaskan bahwa perkembangan (lafal, cara pelafalan, dan susunan kalimat) tidak berlaku pada al-Qur’an, karena ia terjaga dari segala bentuk distorsi dan perubahan. Terdapat ilmu tajwid, ilmu *qirâ’ât*, hafalan, dan catatan umat yang menjaga ketiga hal di atas.

⁵² Baca lebih lanjut: Muna Muhammad Bahiyuddin, *al-Tayyâr...*, 164-165.

tidak mungkin terjadi kecuali dengan penjelasan *Syâri'* (Allah atau Nabi-Nya).

Dari pemaparan singkat di atas tampak bahwa perkembangan *dilâlah* yang dimaksud oleh Nasr Hamid berbeda tujuannya dengan perkembangan bahasa (*taṭawwur al-lughah*) sebagaimana dijelaskan para kritikus bahasa.⁵³ Karena bagi mereka perkembangan *dilâlah* bahasa ialah: (a) pengerucutan makna, (b) pelebaran makna, dan (c) pemindahan makna, dan semua itu dengan tidak membuang makna asli. Abdul Fattah Abu al-Futuh berkata: "Perubahan *dilâlah* pada sebagian besar kosakata bahasa tidak menyebabkan ia kehilangan *dilâlah* lamanya dalam penggunaan. Di sini kami melihat, *dilâlah* baru adalah tambahan bagi *dilâlah* lama yang masih tetap dalam penggunaan."⁵⁴ Sementara yang dilakukan Nasr Hamid adalah menihilkan semua makna teks, baik makna *lughawiy, 'urfy*, maupun makna *syar'y* teks, dengan alasan historisitas teks, bahwa makna-makna tersebut hanya berlaku untuk masanya. Membuang makna asli kemudian menyingkap makna baru yang tidak ada sangkutpautnya dengan makna asli, jelas merupakan bentuk penyelewengan makna teks. Jika demikian halnya, maka upaya ini lebih tepat jika disebut sebagaimana istilah al-Qur'an: *tahrîf al-kalim 'an mawâḍi'ih* (menyelewengkan teks dari makna aslinya).⁵⁵

Asumsi bahwa teks al-Qur'an berkembang maknanya berdasarkan perkembangan *dilâlah* bahasa dan budaya, dan harus ditafsirkan dengan perkembangan-perkembangan makna tersebut adalah sebuah kesalahan metodologis yang tidak bisa diterapkan dalam kajian sastra manapun. Sebuah teks tidak boleh dipahami maknanya kecuali dengan memahami kondisi sosio-historis di mana teks itu lahir. Inilah yang dimaksud oleh para ulama ketika menetapkan sebuah kaidah dalam memahami teks: "*tuḥmal nuṣûṣ al-kitâb 'alâ al-ma'hûd al-ummiyîn fi al-khiṭâb*", yang artinya "Ayat-ayat al-Qur'an harus dipahami melalui konsep makna kebahasaan orang-orang Arab pada saat turunnya al-Qur'an".⁵⁶ Mengabaikan *dilâlah* kebahasaan yang tercantum di dalam kamus-kamus bahasa, demikian juga dengan konsep-konsep yang ada dalam syariat akan menimbulkan penafsiran

⁵³ Muna Muhammad Bahiyyuddin, *al-Tayyâr...*, 170.

⁵⁴ *Ibid.*, 170.

⁵⁵ Ibnu Katsir, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azîm*, Jil. 2, (Riyadh: Dâr Ṭaibah li al-Nasyr wa al-Tauzî', 1999), 323.

⁵⁶ Al-Syathibi, *al-Muwâfaqât fi Uṣûl al-Syarî'ah*, Jil. 2, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991), 78.

yang tidak masuk akal. Sebagai contoh: Nabi SAW pernah bersabda kepada istri-istri beliau: “Yang paling pertama menyusulku adalah yang paling panjang tangannya di antara kalian.”⁵⁷ ‘Panjang tangan’ dalam kamus-kamus bahasa berarti orang yang dermawan, dan ini adalah sifat terpuji. Adapun sekarang, kata tersebut adalah sebutan bagi seorang pencuri. Maka tentu saja penggunaan makna baru ini untuk memahami makna teks-teks wahyu sangat bermasalah dan tidak masuk akal.

Di sisi lain, dengan dalih perkembangan bahasa Nasr Hamid menganggap makna asli teks berubah menjadi makna *majâzi* (metafora). Ia berkata: “Perkembangan bahasa akan menggerakkan *dilâlah* teks dan memindahkannya secara umum dari makna hakiki menuju makna *majâzi*.”⁵⁸ Menurutnya, *dilâlah* lafal al-Qur’an yang ada pada masa turunnya adalah hakikat yang kemudian berubah menjadi makna *majâzi*, yang artinya makna dan petunjuk hakiki al-Qur’an tidak dibutuhkan lagi dan bisa dilipat dengan lembaran sejarah.⁵⁹ Padahal telah diketahui bahwa makna hakiki adalah makna asal/primer dari sebuah kata atau teks. Makna ini tidak boleh berpindah kepada makna majaz (metafora/sekunder)⁶⁰ kecuali dengan syarat-syarat yang telah maklum di kalangan ulama bahasa. Misalnya, pemindahan makna dari makna asli kepada makna metafora mengharuskan adanya *qarînah* (indikator) yang mengharuskan pemindahan makna.⁶¹ Jika pemindahan makna dilakukan tanpa adanya *qarînah*, jelas ini merupakan bentuk penyelewengan makna teks.⁶²

Adapun yang dilakukan oleh Nasr Hamid ialah membalik konsep majaz ini, dengan menjadikan makna hakiki (makna asli teks) sebagai makna majaz (metafora/sekunder). Sebaliknya, makna *taṭawwury* (makna-makna perkembangan sesuai konteks) ia jadikan sebagai makna hakiki yang harus diambil. Implikasinya, makna-makna hakiki yang ada dalam al-Qur’an akan dianulir seluruhnya karena dianggap sebagai makna *majâzi*, karena telah maklum dalam kajian majaz, bahwa: “*al-Majâz yaṣîḥḥu nafyuhu bi khilâf al-ḥaqîqah*”, yakni makna *majâzi* sah untuk dinafikan, tidak demikian dengan makna

⁵⁷ HR. al-Bukhari dan Muslim

⁵⁸ Nasr Hamid Abu Zaid, *Naqd ...*, 207.

⁵⁹ Fahmi Salim Zubair, *Kritik...*, 317.

⁶⁰ Al-Isnawy, *al-Tamhîd fî Takhrij al-Furû’ ‘alâ al-Uṣûl*, (Beirut: Mu’assasah al-Risâlah, 1981), 185.

⁶¹ *Ibid.*, 236.

⁶² Muna Muhammad Bahiyyuddin, *Al-Tayyâr...*, 170.

hakiki.⁶³ Seseorang yang melihat singa tidak bisa mengatakan: “*Hewan ini adalah singa, tetapi ia bukan singa*”, karena singa dengan makna hakikinya tidak bisa dinafikan, menafikannya akan menimbulkan kontradiksi. Tetapi ia bisa mengatakan: “*Aku melihat singa sedang berorasi, tetapi ia bukan singa.*” Kata singa yang pertama adalah makna metafora, *qarînahnya* adalah kata “orasi”, karena tidak mungkin singa (hewan) berorasi, dan karena itu ia bisa dinafikan dengan mengatkan “ia bukan singa”, sebab kenyataannya ia memang bukan singa (hewan). Dengan demikian, jika semua makna al-Qur’an dianggap makna *majâzi*, maka makna-makna tersebut bisa saja dianulir dan dinafikan, kemudian sebagai gantinya adalah makna *taṭwury*.

Dalam kajian Usul Fikih, ulama-ulama Islam telah melahirkan konsep penting seputar interaksi antara tiga hal, yaitu: *al-waḍa’*, *al-isti’ mâl*, dan *al-ḥaml*. *Al-Waḍa’* ialah status awal lafal sebagai dalil (penunjuk) bagi makna, *al-isti’ mâl* adalah penggunaan lafal untuk menginginkan makna, dan ini adalah tugas mutakalim (pembicara), adapun *al-ḥaml* adalah keyakinan (pemahaman) pendengar kepada maksud yang diinginkan oleh mutakalim, dan ini adalah tugas pendengar (pembaca).⁶⁴ Dari tiga hal ini para ulama Islam menyepakati sebuah kaidah linguistik mendasar dalam memahami al-Qur’an dan al-Sunnah, yaitu: “Penggunaan lafal (*al-isti’ mâl*) adalah otoritas pembicara, dan pemahamannya (*al-ḥaml*) adalah otoritas pendengar, namun makna asal yang ada sebelum penggunaan dan pemahaman harus menjadi prioritas.”⁶⁵ Maksud kaidah ini, jika pembicara menggunakan suatu kosakata, maka sewajarnya ia menggunakannya sesuai dengan makna yang dikenal, baik oleh pembicara dan pendengar (lawan bicara). Jika pembicara menghendaki makna hakiki dari kosakata yang ia utarakan, maka lawan bicara harus memahaminya sesuai dengan makna hakiki yang diinginkan oleh pembicara. Di sisi lain, jika pembicara ingin mengalihkan makna hakiki kepada makna majazi maka ia harus memenuhi tiga syarat: (1) harus ada korelasi antara makna hakiki dan makna metafora, (2) pembicara harus membuat *qarînah* (indikator) tertentu dari ucapannya yang menunjukkan pemindahan makna tersebut, dan (3) harus ada alasan tertentu di balik pengalihan makna itu.⁶⁶ Jika pembicara telah memenuhi ketiga syarat

⁶³ Al-Suyuthi, *al-Itqân...*, 574. Lihat juga: Al-Zarkasyi, *al-Burhân fi ‘Ulûm al-Qur’ân*, (Kairo: Dâr al-Ḥadîts, 2006), 878.

⁶⁴ Al-Isnawiy, *al-Tamhîd...*, 173.

⁶⁵ Syihabuddin al-Qarafi, *Ṣyarḥ Tanqîh al-Fuṣûl*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1973), 20.

⁶⁶ Fahmi Salim Zubair, *Kritik...*, 323. Lihat juga: Wahbah al-Zuhaili, *Uṣûl al-Fiqh al-*

tersebut, maka pendengar harus mengindahkan dan memperhatikan maksud pembicara dari ucapannya itu.⁶⁷

Implikasi Relativitas Tafsir Nasr Hamid terhadap Pemikiran Islam

Relativitas penafsiran Nasr Hamid ini memiliki dampak cukup signifikan terutama terhadap pemikiran umat Islam. Jika relativisme penafsiran ini diaplikasikan pada studi keislaman tentu saja akan melahirkan sikap skeptis dan ragu terhadap agama Islam secara umum, lantaran al-Qur'an sebagai sumber utama ajarannya diragukan tafsirnya. Semua tafsir al-Qur'an adalah relatif, sehingga tafsir seperti apapun dan oleh siapapun bisa dibenarkan. Sebagai contoh kutipan di bawah ini:

“Penafsiran atas sebuah agama (baca: Islam) sendiri tidaklah tunggal. Dengan demikian upaya mempersamakan dan mempersatukan di bawah payung (satu tafsir) agama menjadi kontraproduktif. Dan pada gilirannya agama kemudian menjadi sangat relatif ketika dijelmakan dalam praktik kehidupan sosial sehari-hari. Pada wilayah ini selayaknya menjadi pegangan adalah bahwa kita tidak dapat mengetahui kebenaran absolut. Kita tidak mengetahui kebenaran hanya sejauh itu absah bagi kita. Artinya kebenaran yang selama ini kita pahami tidak lain adalah kebenaran sepihak.”⁶⁸

Islâmiy, Jil. 1, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1986), 296-299.

⁶⁷ Fahmi Salim Zubair, *Kritik...*, 322-323. Dalam Hermeneutika, kajian terhadap teks tidak terlepas dari tiga hal: pengarang, teks, dan pembaca/penafsir. Hubungan antara pengarang dan pembaca terpusat pada teks, sebab ialah produk pengarang dan konsentrasi pembaca. Penitikberatan terhadap salah satu dari tiga unsur di atas yang menjadi asas perbedaan dalam aliran hermeneutika. Mazhab Romansisme memuja posisi pengarang yang dianggap sebagai roh bagi teks. Di antara tokoh Mazhab ini adalah E.D. Hirsch dan Emilio Betti. Di sudut lain mazhab Strukturalisme mengabaikan pengarang dan memberikan teks nilai yang tinggi. Di antara tokohnya adalah Dilthey, Gadamer, dan Paul Ricoeur. Di sisi lain, Roland Barthes berpendapat bahwa “pengarang sudah mati”, karena pengarang tidak membawa kita kepada dasar atau tujuan teks apapun. Umberto Eco menegaskan hal ini dengan memperjuangkan peran pembaca, yang ia sebut sebagai “pembaca ideal” yang mempunyai *skill* seperti *skill* teks. Dari sini pembaca bebas memahami teks, jauh dari pengaruh-pengaruh pengarang dan kondisinya. Baca lebih lanjut. Fahmi Salim Zubair, *Kritik...*, 143-156.

Dari sini dapat dilihat perbedaan mendasar antara konsep ulama Islam dan hermeneutika. Konsep ulama Islam, menekankan keterkaitan antara ketiga aspek tersebut (*waḍaʿ*, *istiʿmâl*, dan *ḥaml*), dengan tetap memerhatikan teks dan *waḍaʿ*-nya sebagai prioritas utama. Sementara hermeneutika, antara ketiga mazhab tersebut, masing-masing menonjolkan satu sudut: pengarang, teks, atau pembaca. Bahkan yang dominan dalam studi hermeneutika kontemporer adalah lebih mengedepankan aspek pembaca daripada yang lain, sehingga teks menjadi milik pembaca, bukan pengarang.

⁶⁸ Khairul Muqtafa, *Nilai-Nilai Pluralisme dalam Islam*, (Jakarta: Fatayat NU & Ford

Selain itu, dengan paham relativitas tafsir ini bangunan ilmu-ilmu Islam pun akan didekonstruksi seluruhnya, karena tidak ada konsep ilmu yang tetap dan permanen, semuanya dapat berubah dan diubah. Akibatnya, jika konsep ilmu dirusak, secara otomatis umat Islam akan menjauh dari agamanya tanpa disadari. Karena semua nilai kebenaran akan dianggap relatif, yang hak bisa saja dianggap batil dan sebaliknya, yang *qat'iy* bisa saja dianggap sebagai *ẓanny* dan sebaliknya, yang baik bisa dianggap buruk dan sebaliknya, demikianlah seterusnya. Hal ini karena semua pemikiran manusia termasuk penafsiran terhadap wahyu adalah relatif, dan yang absolut hanya Tuhan dan wahyu-Nya. Sementara manusia yang relatif tidak mungkin dapat memahami maksud Tuhan yang absolut.

Anehnya, Nasr Hamid tampak sangat yakin dengan "kebenaran" tafsir-tafsir baru yang ia suguhkan, seolah tak mungkin salah. Sebaliknya ia mengkirik tajam tafsir-tafsir para ulama bahkan tafsir-tafsir yang telah disepakati oleh umat. Semestinya sebagai penganut relativisme tafsir ia harus bersikap permisif, menerima setiap penafsiran dan konsep ilmu apapun, tidak mengklaim bahwa penafsirannya atau metodologi penafsirannya saja yang benar dan sesuai perkembangan zaman. Sebab paham relativisme tafsir tidak memandang ada penafsiran atau konsep ilmu yang lebih tinggi dari penafsiran dan konsep ilmu yang lain. Tidak ada pemahaman yang berhak menyalahkan atau mengkritik pemahaman lain, karena semua kriteria benar-salah, baik-buruk, relatif kepada masing-masing individu atau budaya.

Dengan relativitas tafsir ini, sebenarnya Nasr Hamid ingin membuang hukum-hukum al-Qur'an dan syariat Islam. Ia mengubah konsep-konsep yang telah *ma'lûm min al-dîn bi al-ḍarûrah*, seperti keimanan kaum Muslim terhadap hal-hal yang gaib seperti *'arsy*, *kursy*, malaikat, *qalam*, *al-lauh al-mahfûz*, sihir, hasad, jin, dan setan, dengan menganggap semua itu hanyalah mitos budaya Arab zaman dahulu yang sudah tidak relevan lagi dimaknai secara harfiah di zaman sekarang.⁶⁹ Lebih dari itu, paham relativisme akan tafsir meniscayakan bahwa pengutusan nabi, penurunan wahyu, semua itu tidak ada gunanya, karena pada akhirnya manusia tidak akan memahami maksud wahyu Tuhan yang absolut. Jika Tuhan tetap menurunkan wahyu, sementara manusia mustahil memahami kehendak-Nya,

Pondation, 2005) 58. Dikutip dari Hamid Fahmy Zarkasyi, *Liberalisasi...*, 93.

⁶⁹ Nasr Hamid Abu Zaid, *Naqd...*, 207, 212,

maka Tuhan telah berbuat sia-sia. Selain telah berbuat sia-sia, Dia juga dianggap tidak berkuasa, karena tidak mampu memahami kehendak-Nya kepada manusia.

Penutup

Nasr Hamid Abu Zaid berusaha mendekonstruksi hukum-hukum dan konsep-konsep ilmu Islam, merombak hal-hal yang *ma'lûm min al-dîn bi al-darûrah* dan tafsir-tafsir ulama yang telah mapan dan disepakati oleh umat, dan menggantinya dengan tafsir yang sifatnya relatif. Ia berusaha mengubah konsep wahyu yang selama ini diyakini oleh umat Islam, bahwa al-Qur'an adalah *kalâm Allâh* yang sakral, yang turun kepada Nabi Muhammad SAW dengan lafal dan maknanya, lalu menggantinya dengan konsep baru bahwa al-Qur'an tidak lain hanyalah teks manusiawi biasa yang merupakan produk budaya, sehingga penafsirannya pun harus dengan memerhatikan konteks budaya di mana ia turun. Ia kemudian merekomendasikan "Kontekstualisasi Penafsiran" melalui mekanisme *ikhfâ' al-ma'nâ* dan *kasyf al-magzâ*. Dengan metode ini ia berusaha mendekonstruksi akidah umat Islam dengan menganggap surga, neraka, malaikat, jin, dan sebagainya sebagai mitos orang-orang Arab zaman lampau, lalu berusaha merombak hukum-hukum Islam yang telah mapan seperti hukum keharaman riba, ketentuan hukum waris, hukum-hukum hudud, dan sebagainya.

Pemikiran ini dalam asumsi Nasr Hamid adalah untuk menjadikan syariat Islam relevan di setiap waktu dan konteks zamannya. Tentu saja hal ini tidak benar, sebab kandungan al-Qur'an tidak akan keluar dari informasi (*khbar*) dan hukum-hukum (*ahkâm*). Kalaulah informasi yang ada di dalamnya selalu berubah maknanya, niscaya hal itu akan mengakibatkan ketidakbenaran informasinya, dan jika hukum-hukumnya tidak bersifat permanen, tentu tidak akan menjadi adil, karena siapa saja bisa mengubah ketentuannya sesuai nafsu masing-masing. Padahal firman Allah itu benar dalam informasinya dan adil dalam hukumnya (*sidqan wa 'adlan*) (QS. al-An'am [6]: 115).⁷⁰ Justru syariat Islam akan menjadi relevan dalam ruang dan waktu dengan integralitas dan universalitas hukum-hukum dan kaidah-kaidahnya, serta kandungan makna dan konsepnya yang permanen dan tidak berubah sehingga bisa menjadi barometer bagi setiap fenomena baru di dunia ini.[]

⁷⁰ Imam Ibnu Katsîr, *Tafsîr Al-Qur'ân al-'Azîm*, 3/322

Daftar Pustaka

- Al-'Aql, Nashir bin Abdul Karim. 2001. *Al-Itijahât al-'Aqlâniyyah al-Hadîtsah*. Riyadh: Dâr al-Faḍîlah.
- Abu 'Ashi, Muhammad Salim. 2010. *Maqâlatâni fi al-Ta'wîl*. Damaskus: Dâr al-Fârâbî.
- Abu Zaid, Nasr Hamid. 1990. *Mafhûm al-Naṣṣ*. Kairo: al-Hai'ah al-Miṣriyyah al-'Âmmah li al-Kitâb.
- _____. 1994. *Naqd al- Khiṭâb al-Dîniy*. Kairo: Sînâ li al-Nasyr.
- _____. 1995. *Al-Naṣṣ wa al-Ṣulṭah wa al-Ḥaqîqah*. Beirut: al-Markaz al-Tsaqâfiy al-'Arabiy.
- _____. 2004. *Hermeneutika Inklusif*. Jakarta: ICIP.
- _____. 1994. *Al-Imâm al-Syâfi'iy*. Kairo: Sînâ li al-Nasyr.
- Bahiyuddin, Muna Muhammad. 1429 H. *Al-Tayyâr al-'Almâny al-Hadîts*. Kairo: Dâr al-Yusr.
- Al-Baqillani. 2000. *al-Insâf fîmâ Yajib I'tiqâduhu wa lâ Yajûz al-Jahl bihi*. Kairo: Maktabah al-Azariyyah li al-Turâts.
- Al-Bukhari. 1990. *Khalq Af'âl al-'Ibâd*. Beirut: Mu'assasah al-Risâlah.
- Ibnu Ahmad, Al-Qadhi Abd al-Jabbar. 1996. *Syarḥ al-Uṣûl al-Kamsah*. Kairo: Maktabah Wahbah.
- Ibnu Katsir. 1999. *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azîm*, Jil. 2. Riyadh: Dâr Ṭaibah li al-Nasyr wa al-Tauzî'.
- Ibnu Taimiyah. 1995. *Majmû' Fatâwâ*, Jil. 12. Riyadh: Majma' Malik Fahd li al-Ṭibâ'ah.
- _____. 1996. *Kitâb al-Îmân*. Oman: al-Maktab al-Islâmiy.
- Imarah, Muhammad. 2002. *Al-Tafsîr al-Markîsi li al-Islâm*. Kairo: Dâr al-Syurûq.
- Al-Isnawy. 1981. *Al-Tamhîd fî Takhrîj al-Furû' 'alâ al-Uṣûl*. Beirut: Mu'assasah al-Risâlah.
- Al-Jauziyyah, Ibnu Qayyim. 2004. *Mukhtaṣar al-Ṣawâ'iq al-Mursalâh*, Dalam al-Hasan bin Abdurrahman al-'Alawy (Ed.). Riyadh: Maktabah Aḍwâ' al-Salaf.
- Al-Jurjani, Ali bin Muhammad. 1306 H. *Al-Ta'rîfât*. Kairo: al-Khairiyah.
- Al-Qarafi, Syihabuddin. 1973. *Syarḥ Tanqîh al-Fuṣûl*. Beirut: Dâr al-Fikr.
- Al-Sibt, Khalid bin 'Utsman. 1991. *Manâhil al-'Irfân fî 'Ulûm al-Qur'ân, Dirâsah wa Taqwîm*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Suyuthi. 2008. *Al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Dalam Syaikh Syu'aib al-Arna'uth (Ed.). Beirut: Mu'assasah al-Risâlah.

- Al-Syathibi. 1991. *Al-Muwâfaqât fî Uṣûl al-Syarî'ah*, Jil. 2. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Thabari, Ibnu Jarir. 2000. *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîli Ây al-Qur'ân*, Jil. 21, Dalam Ahmad Muhammad Syakir (Ed.). Riyadh: Mu'assasah al-Risâlah.
- Al-Zarkasyi. 2006. *al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân*. Kairo: Dâr al-Hadîts.
- Zarkasyi, Hamid Fahmy. 2010. *Liberalisasi Pemikiran Islam*. CIOS-ISID-Gontor.
- Zubair, Fahmi Salim. 2010. *Kritik terhadap Studi al-Qur'an Kaum Liberal*. Jakarta: Perspektif.
- Al-Zuhaili, Wahbah. 1986. *Uṣûl al-Fiqh al-Islâmiy*, Jil. 1. Beirut: Dâr al-Fikr.
- Al-Zurqani, Abdul 'Azim. 1995. *Manâhil al-'Irfân fî 'Ulûm al-Qur'ân*. Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Araby.