

KRITIK TERHADAP KONSEP TANZIL NASR HAMID ABU ZAYD DAN IMPLIKASINYA TERHADAP STATUS AL- QUR'AN

Muzayyin

IAINU Kebumen

Email: muzayyinbdws@gmail.com

Abstract

This paper intends to present Tanzil Nasr Hamid Abu Zayd's ideas or concepts and their implications for the status of the Qur'an, to then provide adequate criticism of it. In the first section, the concept of Tanzil, according to Nasr Hamid, which was later imitated by several Indonesian thinkers, will then seek relevance to the ideas put forward by Orientalis. The second part, the implication of the concept of Tanzil Nasr Hamid on the status of the Qur'an, which in it breaks down the new terms of the Qur'an are cultural products (*muntaj thasaqafi*), Producers of Culture (*muntij thasaqafi*) and language texts (*lashawi nash*) the third part is followed by a critical analysis of the concept of Tanzil Nasr Hamid and the implications of Nasr Hamid's tanzil concept on the status of the Qur'an.

Tulisan ini bermaksud untuk memaparkan gagasan atau konsep Tanzil Nasr Hamid Abu Zayd dan Implikasinya terhadap status Al-Qur'an, untuk kemudian memberikan kritik yang memadai terhadapnya. Pada bagian *pertama*, akan dipaparkan tentang konsep Tanzil menurut Nasr Hamid yang kemudian ditiru oleh beberapa pemikir Indonesia, baru kemudian mencari relevansinya dengan gagasan yang dikemukakan oleh Orientalis. Bagian *kedua*, Implikasi konsep Tanzil Nasr Hamid terhadap status Al-Qur'an, yang didalamnya mengurai terma-terma baru tentang al-Qur'an adalah produk budaya (*muntaj thasaqafi*), Produsen Budaya (*muntij thasaqafi*) dan teks bahasa (*nash lughawi*). bagian *ketiga* ialah dilanjutkan dengan analisis kritis terhadap konsep Tanzil Nasr Hamid dan Implikasi konsep tanzil Nasr Hamid terhadap status al-Qur'an.

Keywords: Tanzil, Al-Qur'an, Hermeneutika Liberal, Rasionalisme, *lamh mahfuz*

Pendahuluan

Salah satu isu kontroversial yang hingga saat ini seringkali dipertentangkan oleh para pemikir liberal¹ ialah konsep tanzil. Pemahaman bahwa al-Qur'an adalah kalam Allah yang ditanzilkan kepada Nabi Muhammad saw melalui malaikat Jibril, baik lafazh maupun maknanya,² didekonstruksi oleh pemikir liberal dengan berusaha mengajukan konsep barunya. ialah Nasr Hamid Abu Zayd (1943-2010) seorang pemikir muslim asal Mesir, menyatakan dengan tegas bahwa teks al-Qur'an ketika di-*tanzil*-kan kepada Nabi Muhammad berupa makna saja karena problem bahasa. Oleh karena itu, agar bagaimana bahasa Tuhan dipahami oleh ummat Islam maka Muhammad harus membahasakan dengan bahasa Arabnya.³ Sehingga menurutnya jika Tuhan berbicara dengan bahasa Tuhan, manusia (Nabi) tidak akan mengerti. Suatu pemahaman yang mirip dengan konsep hermes, tokoh dalam mitodelogi Yunani yang bertugas menyampaikan pesan dewa Zeus kepada manusia, menjelaskan bahasanya yang awalnya menggunakan bahasa langit menjadi bahasa bumi agar bisa dimengerti oleh manusia.⁴ Oleh karena itu, dalam pandangan Nasr

¹ Kata-kata liberal diambil dari bahasa latin liber artinya bebas dan bukan budak atau suatu keadaan dimana seseorang itu bebas dari kepemilikan orang lain. Makna bebas kemudian menjadi sebuah sikap kelas masyarakat terpelajar di Barat yang membuka pintu kebebasan berfikir (*The Old Liberalism*). Lihat: Hamid Fahmy Zarkasyi, *Liberalisasi Pemikiran Islam*, (CIOS-ISID-Gontor, 2009), 25; Penisbatan liberal kepada Islamolog kontemporer seperti; Nasr Hamid Abu Zayd, dan cendekiawan muslim Indonesia lainnya, yang didasarkan atas gagasan berfikirnya yang lebih menekankan superioritas akal daripada wahyu.

² Jalaluddin As-Suyuti as- Syafi'i, *Al-Itqan Fi Ulum al-Qur'an*, (Beirut: Darul fikr, 2005), Juz 1. 63.

³ Hal ini seperti yang diungkapkannya dalam bukunya "Voice of an Exile, The *"The word of Muhammad reporting what he asserts is the Word of God. This is the Qur'an"*. Dia juga menyatakan " *The word of God needed to adapt itself become human, because God wanted to communicate to human beings. If God spoke God-language, human beings would understand nothing*. Lihat: Nasr Hamid Abu Zayd dan Ester R. Nelson, *Voice of an Exile: Reflection on Islam*, (London: Westport, Connecticut, 2004), 57.

⁴ Lihat: Warner G. Jeanrond, *The theological Hermeneutics: Development and Significance*, (New York: Crossroad, 1991), 1.

Hamid al-Qur'an adalah merupakan spirit wahyu yang disaring melalui Muhammad sekaligus diekspresikan dalam batas kemampuan linguistiknya yang dipengaruhi oleh kondisi kejiwaan, social, dan budaya setempat. Dengan asumsi tersebut, Nasr Hamid menilai Nabi Muhammad sebagai seorang yang ummy, bukanlah penerima pasif wahyu, tetapi juga mengolah redaksi al-Qur'an sesuai dengan kondisinya sebagai manusia biasa.⁵

Sebagai konsekuensi logis, Aksioma semacam itu berimplikasi terhadap kedudukan atau sakralitas al-Qur'an, yang awalnya bersifat transenden berubah menjadi teks yang bersifat profan. Hal itu bukan tidak mungkin terjadi sebab seperti asumsi yang dibangun oleh Nasr Hamid teks sejak awal diturunkan ketika teks diwahyukan dan dibaca oleh Nabi, ia berubah dari teks ilahi (*nas ilahi*) menjadi sebuah konsep atau teks manusiawi (*nas insani*), karena ia berubah dari tanzil menjadi takwil. Pemahaman Muhammad atas teks merepresentasikan tahap paling awal dalam interaksi teks dengan akal manusia.⁶ Karena teks al-Qur'an telah menjadi teks manusiawi yang terbentuk dalam realitas dan budaya, maka Nasr Hamid berkesimpulan al-Qur'an adalah produk budaya (*muntaj thaqafi*), selain itu ia juga menjadi produsen budaya (*muntij thaqafi*) karena menjadi teks yang hegemonik dan menjadi rujukan bagi teks-teks lain.⁷ disebabkan realitas dan budaya tidak bisa dipisahkan dari bahasa manusia, maka Nasr Hamid juga menganggap al-Qur'an sebagai teks bahasa (*nas lughawi*).⁸ Dengan berpendapat seperti itu, Nasr Hamid juga menegaskan bahwa teks-

⁵ Konsep yang menyatakan bahwa teks al-Qur'an sebagai spirit wahyu dari Tuhan identik dengan konsep teks Bibel, bahwa "*The whole Bible is given by inspiration of God.*" Lihat: Adian Husaini dan Hendri Salahuddin, *Studi Komparatif: Konsep al-Qur'an Nasr Hamid dan Mu'tazilah*, Majalah Islamia, Thn 1 No. 2/Juni-gustus 2004, 34.

⁶ Lihat: Nasr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Agama*, Terj. Khoiron Nahdiyyin. (Yogyakarta: LKiS 2003), 98.

⁷ Nasr Hamid Abu Zayd, *Mafhum al-Nas: Dirasah fi' Ulum Al-Qur'an* (Beirut: al-Markaz al-Thaqafi al-Arabi, edisi II, 1994), 97.

⁸ Nasr Hamid Abu Zayd, *Mafhum al-Nas*, 10;18

teks keagamaan sama bentuknya dengan teks-teks lain dalam budaya.⁹

Maka dari itu, Nasr Hamid Abu Zayd berpendapat bahwa keabsolutan al-Qur'an yang sakral sebatas dalam bentuknya yang metafisis atau saat berada di *lawh mahfuz* yang tidak diketahui hakekatnya dan tidak dapat dibuktikan melainkan hanya sekedar cerita dari al-Qur'an saja. Faktanya pandangan Nasr Hamid yaitu tentang konsep tanzil dan tekstualitas al-Qur'an ini ditiru oleh beberapa pemikir Indonesia sebagaimana yang akan dibahas dalam makalah singkat ini. atas dasar itulah, tulisan ini bermaksud untuk memaparkan gagasan atau konsep Tanzil Nasr Hamid Abu Zayd dan Implikasinya terhadap status Al-Qur'an, untuk kemudian memberikan kritik yang memadai terhadapnya. Pada bagian *pertama*, akan dipaparkan tentang konsep Tanzil menurut Nasr Hamid yang kemudian ditiru oleh beberapa pemikir Indonesia, baru kemudian mencari relevansinya dengan gagasan yang dikemukakan oleh Orientalis. Bagian *kedua*, Implikasi konsep Tanzil Nasr Hamid terhadap status Al-Qur'an, yang didalamnya mengurai terma-terma baru tentang al-Qur'an adalah produk budaya (*muntaj thasaqafi*), Produsen Budaya (*muntij thasaqafi*) dan teks bahasa (*nash lughawi*). bagian *ketiga* ialah dilanjutkan dengan analisis kritis terhadap konsep Tanzil Nasr Hamid dan Implikasi konsep tanzil Nasr Hamid terhadap status al-Qur'an.

Konsep Tanzil Nasr Hamid Abu Zayd

Abu Zayd memandang proses pewahyuan di dalam sinaran teori model komunikasi Roman Jakobson. Hal ini disebabkan karena wahyu adalah proses penyampaian pesan, sementara perkataan Allah (kalam Allah) adalah pesan (risalah).¹⁰ "*proses pewahyuan tidak lain adalah sebuah tindak komunikasi (act of communication) yang secara natural terdiri dari pembicara, yaitu Allah,*

⁹ Nasr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Agama*, 215.

¹⁰ Moch Nur Ichwan, *Meretas Kesenjangan Kritis Al-Qur'an Teori Hermeneutika Nasr Hamid Abu Zayd*, (Jakarta: TERAJU, 2003), 69-70

seorang penerima, yakni Nabi Muhammad, sebuah kode komunikasi, yakni bahasa Arab, dan sebuah canel, yakni Ruh Suci (Jibril)." Abu Zayd menolak untuk mendiskusikan factor pembicara (Allah), bukan karena dia menolak keberadaan Allah atau menolak sumber ilahiah Al-Qur'an, tetapi karena pembicara, dalam konteks ini Allah, berada di luar investigasi ilmiah. Di sini, secara implisit dia memproklamirkan "kematian (Tuhan) penulis". Abu Zayd juga mengkritik diskusi tradisional yang menyatakan bahwa al-Qur'an diturunkan serentak dari tablet Terjaga (*al-Lawh al-mahfudz*) dalam Bayt Al-Izzah ke langit Dunia (*Sama' Al-Dunya*).¹¹

Abu Zayd mengatakan bahwa teks ketika turun kepada Nabi Muhammad berupa makna saja karena problem bahasa. Sehingga bagi Abu Zayd Nabi Muhammadlah yang membahasakannya kepada manusia. Sebagaimana yang diungkapkannya dalam bukunya *Voice of an Exile, The "The word of Muhammad reporting what he asserts is the Word of God. This is the Qur'an"*. Dia juga menyatakan " *The word of God needed to adapt itself become human, because God wanted to communicate to human beings. If God spoke God-language, human beings would understand nothing*".¹² Menurut, Abu Zayd, Kalam Ilahi¹³ perlu mengadaptasi diri dan menjadi

¹¹ Moch Nur Ichwan, *Meretas Kekerjanaan Kritis Al-Qur'an*, 71

¹² Lihat: Nasr Hamid, *Voice of an Exile: Reflection on Islam*, 96-97. Dikutip dari Lalu Nurul Bayanil Huda, Konsep Teologi Nasr Hamid Abu Zayd Dan Implikasinya Terhadap Konsep Wahyu (Studi Kritis), Tesis tidak diterbitkan. (ISID, GONTOR. Ponorogo, 2010), 120

¹³ Menurut Moch Nur Ikhwan, salah seorang murid Nasr Hamid, bahwa Nasr Hamid menggunakan distingsi Ferdinand De Saussure, seorang tokoh dikenal sebagai peletak dasar linguistic modern, yaitu tentang *Parole* (ucapan) dan *Langue* (bahasa), yang dia terjemahkan dalam bahasa Arab "kalam" dan "lughah" untuk membedakan antara "kode linguistik spesifik teks" dan "system linguistic budaya" di mana teks muncul. *Langue* adalah system bahasa sebagai keseluruhan yang sejatinya bersifat social dan independent dari individu tertentu; sementara *parole* adalah ucapan-ucapan atau tindak komunikasi individu. Hubungan antara *langue* dan *parole* bersifat dialektik, karena *parole*, meskipun mempunyai partikularitasnya sendiri, menguak struktur general system linguistic (*langue*). Bagi, Abu Zaid, bahasa al-Qur'an adalah *parole* dan

manusiawi. Karena Tuhan ingin berkomunikasi dengan manusia. Jika Tuhan berbicara dengan bahasa Tuhan, manusia (*Nabi*) tidak akan mengerti.¹⁴ Dengan pemahaman seperti ini, mengindikasikan bahwa *parole* Allah yang ada di *al-lauh al-Mahfudh* harus tunduk pada aturan-aturan *langue* Arab.

Atas dasar itulah Abu Zayd membuat proses pewahyuan (*tanzil*) melalui dua tahapan. *Pertama*, adalah tahap *tanzil* yaitu proses turunnya teks (Al-Qur'an) dari Allah swt kepada malaikat Jibril atau *ruhul amin*. Pada taraf vertical (Allah-Jibril) teks masih berupa teks nonbahasa. Dalam tahap horizontal malaikat menyampaikan kepada Nabi Muhammad (manusia) yang kemudian disampaikan kepada umat manusia. Konsep “menurunkan/*tanzil*” di sini harus dipahami sebagai menurunkan kepada manusia melalui dua perantara: pertama, malaikat; dan kedua, adalah Muhammad yang berbentuk manusia.¹⁵ Dalam tahap ini ayat-ayat al-Qur'an masih berupa makna saja. *Kedua*, adalah proses *takwil* yaitu proses dimana Nabi Muhammad saw menyampaikan teks Al-Qur'an dengan bahasanya yaitu bahasa Arab. Dalam proses ini Nash Al-Qur'an berubah dari teks Ilahi

bahasa Arab adalah *langue*. Lihat: Moch Nur Ichwan, *Meretas Keserjanaan Kritis*, 74-75.

¹⁴Pandangan ini hampir sama dengan konsep hermes, tokoh dalam mitodelogi Yunani yang bertugas menjadi perantara antara dewa Zeus dan manusia. Hermes menyampaikan pesan dewa Zeus kepada manusia, menjelaskan bahasanya yang menggunakan bahasa langit agar bisa dimengerti oleh manusia yang menggunakan bahasa bumi. Lihat: Warner G. Jeanrond, *The theological Hermeneutics: Development and Significance*, (New York: Crossroad, 1991), 1; pengasosiasian hermeneutika dengan hermes ini saja secara sekilas menunjukkan adanya tiga unsur vareabel utama pada kegiatan manusia dalam memahami, yaitu; *Pertama*, tanda, pesan atau teks yang menjadi sumber atau bahan dalam penafsiran yang diasosiasikan dengan pesan yang dibawa oleh Hermes. *Kedua*, Perantara atau penafsir (Hermes), *Ketiga*, Penyampaian pesan itu oleh sang perantara agar bisa dipahami dan sampai kepada yang menerima. Lihat, Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an Tema-Tema Kontroversial*, (Yogyakarta: eLSAQ, 2005), 4

¹⁵ Nasr Hamid, *Tekstualitas Al-Qur'an Kritik Terhadap Ulumul Qur'an, Terjemah Khoiron Nahdliyyin* (Yogyakarta: LKiS, 2003), 62.

kepada teks Insani atau dari tanzil menjadi takwil. Pemahaman Muhammad atas teks merepresentasikan tahap paling awal dalam interaksi teks dengan akal manusia.¹⁶

Untuk merealisasikan tesisnya tersebut, Abu Zayd tampil cerdas menempatkan Nabi Muhammad sebagai penerima wahyu pada posisi sebagai “pengarang” al-Qur’an. Menurutnya dalam upaya menginterpretasikan pesan Tuhan dengan bahasanya, nabi tidak dalam keadaan kosong. Karena beliau adalah buah produk dari masyarakatnya. Ia tumbuh dan berkembang di Mekkah sebagai anak yatim, dididik dalam suku Bani Sa’ad sebagaimana anak-anak sebayanya di perkampungan Badui. Dengan demikian, Abu Zayd memandang bahwa Nabi Muhammad saw sebagai seorang ummy, bukanlah penerima pasif wahyu, tapi juga mengolah redaksi al-Qur’an sesuai dengan kondisinya sebagai manusia biasa. Sehingga dalam pandangannya al-Qur’an merupakan spirit wahyu yang disaring melalui Muhammad dan sekaligus diekspresikan dalam batas kemampuan linguistik beliau yang dipengaruhi oleh kondisi kejiwaan, sosial, dan budaya setempat. Konsep yang menyatakan bahwa teks al-Qur’an sebagai spirit wahyu dari Tuhan identik dengan konsep teks Bible, bahwa “*The whole Bible is given by inspiration of God*”.¹⁷ Inilah yang menjadi dasar kemudian Abû Zayd menyimpulkan bahwa al-Qur’an adalah teks manusiawi (*nash insani*).¹⁸

Pandangan Abu Zayd ini kemudian diadopsi begitu saja oleh beberapa pemikir muslim Indonesia, disebutkan dalam sebuah buku berjudul *Arah Baru Studi Ulum al-Qur’an: Menburn Pesan Tuhan*

¹⁶ Nasr Hamid mengatakan: “*Al-nass mundbu labZat nuzulibi al-ula-ayy ma’aqira’at al-Nabiyy labu labZat al-wahy-tabawwala min kawmibi (nassan ilahiyyan) wa sara (nassan insaniyyan), liannahu tabawwala min al-tanzil ila al-ta’wil. Inna jabm al-nabiyy yumatthil awla marabil barakat al-nas fi taba’ulibi bi al-aql al-bashari*.” Lihat Nasr Hamid Abu Zaid, *Naqd al-Kitab al-Dini* (Kairo: Sina li al-Nashr, edisi pertama, 1992), 93; Lihat juga Nasr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Agama*, 98

¹⁷Adian Husaini dan Henri Salahudin, *Studi Komparatif: Konsep al-Qur’an*, 34.

¹⁸ Nashr Hamid Abu Zaid, *Kritik Wacana Agama*, 98.

di *Balik Fenomena Budaya*, yang ditulis oleh Aksin Wijaya, ia menyatakan bahwa lancarnya penerimaan pesan Tuhan oleh masyarakat Arab tidak lain karena “Muhammad” membahasakan pesan Tuhan yang awalnya menggunakan bahasa non-ilmiah dalam bentuk *parole* Tuhan itu dengan sistem bahasa ilmiah yang digunakan masyarakat Arab sebagai audiens awal.¹⁹ Dia menyatakan dengan tegas bahwa Muhammad berperan besar dalam pemilihan bahasa ini. Dalam pandangan Aksin wahyu dalam konteks ini mulai mengalami “naturalisasi”. Oleh karena itu, Pernyataan bahwa al-Qur’an yang diturunkan kepada Nabi Muhammad baik lafal dan maknanya sebagaimana yang dipahami oleh para ulama seperti Az-Zarqani, As-Suyuti, dan Manna’ Kholil al-Khattan ditolaknya. Sebab, menurut Aksin perdebatan tentang apakah lafadz dan makna wahyu berasal dari Tuhan atau Muhammad yang menunjuk pada realitas supranatural dalam *parole* Tuhan atau di *lamb al-Mahjudz* merupakan perdebatan yang tidak pada tempatnya, sebab hal itu wilayah supra-natural itu berada di luar jangkauan kapasitas akal manusia.²⁰

Selain itu, dalam sebuah kata pengantar buku *Metodelogi Studi Al-Qur’an*, Dawam Raharjo juga mengemukakan hal yang sama. Menurutny bahwa wahyu ketika turun kepada Nabi, ia bekerja dalam pemikiran Muhammad sehingga mengalami transformasi dari bahasa Tuhan ke bahasa manusia. Dan ketika wahyu itu disampaikan kepada sahabat, beberapa sahabat mentransformasikannya pula dalam bentuk transkrip yang tunduk kepada hukum-hukum bahasa yang berlaku.²¹ Senada dengan itu, Ulil Absar Abdalla,dkk pada buku yang sama, mengatakan bahwa keterlibatan nabi Muhammad sebagai penerima pesan di satu sisi dan sebagai penafsir di sisi yang lain ikut menentukan proses

¹⁹ Lihat: Aksin Wijaya, *Arab Baru Studi Ulum Al-Qur’an Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), 86

²⁰ Aksin Wijaya, *Arab Baru Studi Ulum Al-Qur’an*, 87-89

²¹ Abd Moqsith Ghazali,dkk, *Metodelogi Studi Al-Qur’an*,(Jakarta: GEMA INSANI,2009), xviii

penguji dan tekstualisasi al-Qur'an. Menurutnya, Muhammad bukan sebuah disket, melainkan orang yang cerdas, maka tatkala menerima wahyu Muhammad ikut aktif memahami dan kemudian mengungkapkannya dalam bahasa Arabnya sendiri.²²

Pandangan Abu Zayd dan para pemikir liberal lainnya, tampaknya dapat dicari justifikasinya dari apa yang telah dilontarkan oleh sarjana Barat jauh sebelumnya. W. Montgomery Watt (1909-2006) dengan menggunakan pendekatan historisisme mengatakan wahyu al-Qur'an bersumber dari Tuhan tetapi diproduksi melalui pribadi Muhammad dalam konteks lingkungan dan sosio-religius (Yahudi-Kristen). Sintesis yang dilakukan oleh Watt tentang sumber wahyu dengan merujuk pada teori alam bawah sadar kolektif (*collective unconsciousness*) dari Carl Gustav Jung. Alam bawah sadar adalah tumpukan pengalaman masa lalu yang mengkristal, semakin lama semakin menjadi universal kemudian melebur ke dalam mental dan materialistik tubuh. Dalam alam sadar kolektif muncul ide-ide keagamaan,²³ yang oleh Watt dimaknai sebagai wahyu.²⁴ Dengan menggunakan teori Gustaf Jung tersebut, Watt menolak malaikat Jibril sebagai pembawa wahyu. Wahyu hanya dalam bentuk makna, bukan dengan lafal.²⁵ Karena ada peranan Nabi Muhammad dalam substansi wahyu, Menurut Watt, memungkinkan terjadi kekeliruan dalam Al-Qur'an adalah "ajaran" (lesson, teaching)-nya, materinya diambil Nabi Muhammad dari lingkungannya.²⁶

²² Abd Moqsih Ghazali, dkk, *Metodologi Studi Al-Qur'an*, 143

²³ Carl Gustav Jung, *Psychology and Religion* (New Haven, Yale University Press, 1988), 5

²⁴ Mohammad Arkoun, dkk. Editor (May Rachmawatie and Yudhie R Haryono), *Al-Qur'an Dimata Barat: Sebuah Studi Evaluatif*, *Al-Qur'an Buku Yang Menyesatkan dan Buku Yang Mencerahkan*, (Bekasi: Gugus Press, 2002), 93

²⁵ W. Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca: History in the Qur'an* (Edinburgh at the University Press, 1988), 63.

²⁶ Mohammad Arkoun, dkk. Editor (May Rachmawatie and Yudhie R Haryono), *Al-Qur'an Dimata Barat*. 94

Implikasi Konsep Tanzil Nasr Hamid Abu Zayd Terhadap Status Al-Qur'an

Pandangan Abu Zayd tentang konsep tanzil di mana teks Ilahi (*devine text*) berubah menjadi teks manusiawi (*human text*) sejak turunnya wahyu yang pertama kali kepada Nabi Muhammad, membawa konsekuensi logis yaitu menurunkan nilai sakralitas al-Qur'an sebagai firman Allah. Dengan berpandangan seperti itu, Abu Zayd menegaskan bahwa penekanan yang terlalu berlebihan pada (*dimensi Ilahi*) menjadikan pemikiran menjadi stagnan.²⁷ Padahal dalam keyakinannya al-Qur'an adalah kata Muhammad yang meriwayatkan apa yang beliau katakan adalah kalam Ilahi. Karena statusnya tidak lagi bersifat transenden melainkan relatif yang bercampur dengan unsur-unsur kemanusiaan dan menjadi teks manusiawi yang bersandar pada kerangka kebudayaan yang terbatas. Atas dasar ini, kemudian Abu Zayd menyatakan al-Qur'an adalah produk budaya (*muntaj thasaqafi*). Asumsi dasarnya, al-Qur'an terbentuk dalam realitas budaya dalam jangka waktu lebih dari 20 tahun, mengekspresikan hubungan dialektika antara teks, budaya, dan realitas dalam sebuah momen historis tertentu. Fase selanjutnya ialah fase “pembentukan”, di mana al-Qur'an membentuk suatu budaya baru sehingga al-Qur'an dengan sendirinya menjadi “produsen budaya” (*muntij li al-thaqafi*) karena ia menjadi rujukan bagi teks-teks lainnya dalam budaya.²⁸ Disebabkan realitas dan budaya tidak bisa dipisahkan dari bahasa manusia, maka Abu Zayd juga menganggap al-Qur'an sebagai teks bahasa (*nas lughawi*)²⁹.

Singkatnya, asumsi Abu Zayd baik menjadikan al-Qur'an sebagai teks manusiawi, produk budaya, produsen budaya dan teks bahasa sekaligus telah menjadikan status al-Qur'an sama seperti teks-teks profan lainnya dalam budaya. Pandangan tersebut secara

²⁷ Nasr Hamid Abu Zayd and Esther R. Nelson, *Voice of an Exile*, 57

²⁸ Nasr Hamid Abu Zayd, *Maḥmūd al-Nas*, 24

²⁹ Nasr Hamid Abu Zayd, *Maḥmūd al-Nas*, 10:18.

eksplisit membawanya kepada sebuah kesimpulan yang parallel dengan Arkoun yaitu teks yang mutlak dan suci (dalam hal ini al-Qur'an), hanyalah yang berada di *lamb al-Mahfudz*, yang ada dalam keharibaan Tuhan dan tidak pernah diketahui oleh seorang muslim pun, melainkan dalam bentuknya yang sekarang. Pandangan tersebut pada akhirnya hanya menyisakan kenisbian dan meragukan kedudukan teks suci (*agama*) yang ada. Tentang poin ini, Abu Zayd kembali menjelaskan, ".....bahwa kedudukan teks yang mentah dan sakral adalah bentuk metafisisnya yang tidak kita ketahui sedikit pun tentangnya."³⁰

Dengan mencermati perkembangan yang terjadi pada studi Bibel, dapat disimpulkan bahwa Abu Zayd telah terpengaruh dengan metode historis yang telah diaplikasikan oleh cendekiawan Kristen terhadap kitab sucinya. Kenyataan ini bisa dilihat dari asumsi historisitas al-Qur'an yang dikemukakannya, baik dengan menyebutnya sekedar teks linguistic, produk budaya maupun teks manusia, tidaklah mempunyai dasar yang kuat. Sebab kesadaran ilmiah (al-wa'yu l-ilmi) yang diproyeksikan Abu Zayd sebagai pendekatan ilmiah dalam kajian keagamaan, tidak lain adalah karbon kopi dari metode "kesadaran historis" (*historical consciousness*) versi Wilhem Dilthey³¹ dan tentunya bila diterapkan pada wacana keagamaan akan membawa konsekuensi pada relativisasi (*meragukan*) nilai-nilai agama dan mengedepankan realitas untuk berkuasa atas pemaknaan teks.³² Selain menyamakan status al-Qur'an dengan teks-teks yang lain, maka Nasr Hamid juga menegaskan siapa saja bisa mengkaji al-Qur'an. Nasr Hamid menyatakan: "saya mengkaji al-Qur'an sebagai sebuah teks berbahasa Arab agar dapat dikaji oleh kaum Muslim, Kristen,

³⁰ Nasr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Agama*, 98

³¹ *Historical consciousness* versi Willhem Dilthey adalah *awareness of the relativity of all historical reality and phenomena, leads to the interpreter becoming critical of himself (his situatedness) and striving for objective knowledge*. Lihat: Hendri Salahuddin, *Al-Qur'an Dihadapkan*, 122

³² Nasr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Agama*, 122

maupun Ateis.”³³ seperti pengalaman hermeneut Barat dalam menyikapi Kitab suci mereka. Misalnya, Scheiermacher yang dikenal sebagai bapak hermeneutika modern, secara tegas mengemukakan sepatutnya buku-buku yang ada dalam Bibel diperlakukan sama dengan karya-karya tulis yang lain.³⁴ sekalipun Bibel adalah wahyu, namun ia ditulis dalam bahasa manusia.³⁵

Oleh karena itu, pengalaman sarjana Barat itulah kemudian diadopsi oleh Abu Zayd. hasilnya jelas seperti dikemukakan di atas mendudukkan Al-Qur'an tidak lagi sebagai kitab yang bernilai suci melainkan sebagai teks profan atau nisbi. Dengan menyamakan al-Qur'an setara dengan teks-teks lain, berarti Abu Zayd telah membebaskan bagi siapa saja untuk mengkajinya. Akarnya jelas bisa dilacak dari penerapan metodologi hermeneutika yang sangat berpotensi untuk menyamakan kedudukan teks-teks suci agama.³⁶

³³ Dikutip dari Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesenjanaan Kritis Al-Qur'an*, 66-67

³⁴ Menurut Schleiermacher, Surat Timotius yang pertama bukan berasal dari Paulus, penggunaan bahasa serta situasi yang digambarkan di dalam teks tersebut, tidak sesuai dengan kehidupan Paulus. Lihat Werner Georg Kummel, *The New Testament: The History of the Investigation of its Problems*, Pen. S. McLean Gilmour dan Howard C. Kee (Tennessee: Abingdon Press, 1972), 84

³⁵ Aref Ali Nayed, *Interpretation as the Engagement of Operational Hermeneutics* (Desertasi Doktorat di Universitas Guelph, 1994), 3; Dikutip dari Adnin Armas, *Filsafat Hermeneutika dan Dampaknya Terhadap Studi al-Qur'an*, *INSISTS*, Kumpulan Makalah Peneliti Insists, 2010, 5

³⁶ Watak dasar hermeneutika yang dikembangkan oleh kultur Barat dan pengalaman historis yang tidak sejalan dengan Islam. ketidak sesuaian itu bisa dilihat dari beberapa unsur berikut; pertama: hermeneutika secara jelas menyamakan kedudukan teks-teks suci agama; karena memang pada awalnya hermeneutika ditujukan untuk menjembatani kewibawaan dan keaslian teks Bibel yang bermasalah. Kedua, penentuan kontekstual terhadap makna dengan mengesampingkan kemapanan bahasa dan susunan makna dalam bahasa (semantic structures), menyebabkan kosa kata dalam teks kitab suci selalu permisif untuk disusupi berabagai dugaan (guess/conjecture), pembacaan subjektif dan pemahaman yang hanya mendasarkan pada relativitas sejarah. Ketiga, memisahkan makna antara yang normatif dan yang historis di satu sisi dan menempatkan kebenaran (truth) secara kondisional menurut kultur tertentu suasana historis di sisi lain, akan cenderung pada paham sekuler. Lihat: Bin Shafie, Ahmad Bazli, 2004, *A Modernist Approach to the Qur'an: A Critical Study of*

Oleh karena itu, klaim historisitas al-Qur'an adalah salah satu contoh bagaimana hermeneutika mempengaruhi alam pemikiran Abu Zayd.³⁷

Meski demikian, pemahaman yang relatif terhadap al-Qur'an dengan menjadikannya sebagai produk budaya juga diperkuat oleh Fahrudin Faiz, dalam sebuah bukunya “Hermeneutika Al-Qur'an”. Faiz melakukan periodeisasi mengenai kedudukan al-Qur'an. Tegasnya, Faiz mengatakan pada dataran mana al-Qur'an sebagai “produk budaya” dan pada dataran mana ia merupakan “produk Tuhan”? atas dasar ini ia membagi al-Qur'an pada empat level; *Level pertama*, al-Qur'an berupa kalam Allah murni belum diwahyukan. *Level kedua*, ketika al-Qur'an diwahyukan secara verbatim oleh Allah kepada Muhammad dan untuk selanjutnya Muhammad menyampaikannya juga secara verbatim kepada ummatnya. *Level ketiga*, ketika Muhammad, generasi awal yang dilanjutkan dengan generasi-generasi selanjutnya memahami dan mengaplikasikan nilai-nilai ajaran Al-Qur'an dalam praksis nyata kehidupan. *Level keempat*, ketika al-Qur'an mewujud dalam sebetuk naskah tertulis dalam bahasa Arab yang dikodifikasi, diperbanyak dengan kertas dan tinta; lalu dibaca dan dipahami oleh Ummat Islam seluruh dunia.³⁸

Singkatnya, dari keempat kategorisasi di atas, Faiz menilai al-Qur'an pada level ketiga dan keempat tidak lagi menyandang nilai sakral sebagaimana al-Qur'an yang sakral. Baginya yang sacral hanyalah kalam Allah yang ada di *lauh al-Mahfudh*, sementara al-

the Hermeneutics of Fazlur Rahman, (A Thesis submitted in partial fulfillment of requirement for the degree of doctor of philosophy in Islamic thought), International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), International Islamic University Malaysia (IIUM), belum dipublikasikan, 238. dikutip dari Hendri Salahuddin, *Al-Qur'an Dibujat*, (Jakarta:AL QALAM,2007),125

³⁷ Hendri Salahuddin, *Al-Qur'an Dibujat*, 122

³⁸ Fahrudin faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an*, (Yogyakarta: eLSAQ, 2005),103-106

³⁸ Fahrudin faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an*, 106

Qur'an dalam bentuk Mushaf (Mushaf Usmani) yang dikodifikasi dan diterbitkan melalui kertas dan tinta, maka ekspresi perilaku dan hasil terbitan al-Qur'an tersebut adalah produk budaya.³⁹ Implikasi ide semacam ini lagi-lagi merelatifkan keyakinan umat Islam tentang hakekat al-Qur'an. hasil kongkritnya, banyak orang yang mulai meragukan al-Qur'an sebagai kalam Allah. bahkan, tindakan seperti menginjak asma Allah, melempar mushaf al-Qur'an ke lantai di depan kelas, dan mempersoalkan otentisitas al-Qur'an sudah mulai di kampus-kampus Islam.⁴⁰

Kritik Terhadap Dekonstruksi Konsep Tanzil Nasr Hamid Abu Zayd

Penolakan Nasr Hamid tentang turunnya al-Qur'an secara sekaligus dari suatu tempat ke tempat yang lain yaitu dari dari tablet Terjaga (*al-Lauh al-mahjud*) dalam Bayt Al-Izzah ke langit Dunia (*Sama' Al-Dunya*) tidaklah benar bahkan hipotesis semacam ini bertentangan Pandangan az-Zarqani yang juga didukung oleh kebanyakan ulama. Ibnu Katsir,⁴¹ al-Qurthubi,⁴² as-Syaukani,⁴³ Fahrudin ar-Razi,⁴⁴ dan yang lainnya juga memiliki pendapat yang sama dengan az-Zarqani, bahwa sebelum al-Qur'an disampaikan kepada Nabi Muhammad, ia diturunkan sekaligus ke langit dunia, yaitu *bait al'izzah* pada malam *al-qadar*.⁴⁵ Artinya, pada tahap ini al-Qur'an masih belum terjadi proses tanzil dari malaikat kepada Nabi. Sumbernya adalah riwayat dari Ibn Abbas r.a. beliau berkata: "*Allah menurunkan al-Qur'an sekaligus (dari al-lauh al-mahjud), dan meletakkannya di bait al'izzah di langit dunia baru kemudian diturunkan oleh Malaikat Jibril kepada Nabi Muhammad saw untuk menjawab*

³⁹ Fahrudin faiz, *Hermenentika Al-Qur'an*, 106

⁴⁰ Hamid Fahmy Zarkasy, *Liberalisasi Pemikiran Islam*, 103

⁴¹ Lihat Ibn Katsir, *Tafsir al-Qur'an al-'Adzim*, Juz I, (Daar Thayyibah, 1999), hal 105.

⁴² Lihat al-Qurthubi, *Tafsir al-Qurthubi*, Juz II, (tp, tt), 297.

⁴³ Lihat as-Syaukani, *Fath al-Qadir*, Juz I, (tp, tt), 240.

⁴⁴ Lihat Fahrudin ar-Razi, *Mafatih al-Ghaib*, Juz 17, (tp, tt), 125.

⁴⁵ Q.S. Al-Qadr ayat:1; Q.S. Al-Baqarah: 185

perkataan manusia dan segala amalnya".⁴⁶ Dalam riwayat yang lain Ibnu Abbas r.a. berkata: "*Qur'an diturunkan sekaligus pada malam lailatul qadar pada bulan Ramadhan ke langit dunia sekaligus; lalu ia diturunkan secara beransur-ansur*".⁴⁷

Selain itu, konsep tanzil al-Qur'an yang digagas oleh Abu Zayd dan pemikir muslim lainnya seperti disebutkan di atas, jelas-jelas telah membongkar konsep dasar tentang Al-Qur'an yang selama ini diyakini kaum Muslimin, bahwa al-Qur'an, baik lafadz maupun makna-nya adalah dari Allah. Sebagaimana pendapat umumnya dipegang oleh beberapa ulama yang pakar dalam ilmu al-Qur'an, Seperti Muhammad 'Abd al-Adzim Az-Zarqani, yang menjelaskan bahwa yang dibawa malaikat Jibril adalah Al-Qur'an, yang berupa lafadz-lafadz dalam artian hakiki, mulai dari surah al-Fatihah hingga surah al-Nas. Dan lafadz-lafadz tersebut adalah Kalam Allah swt sendiri yang tidak terkontaminasi oleh perkataan Malaikat atau Nabi Muhammad saw. dialah Allah yang menyusun sendiri lafadz-lafadz al-Qur'an.⁴⁸ Jalaluddin As-Suyuti as- Syafi'i juga mengatakan hal serupa bahwa apa yang diterima Nabi dari wahyu melalui malaikat Jibril adalah apa-apa yang telah diterimanya dari Allah apa adanya, tanpa ada perubahan sedikit pun. Menurutnya, hal ini sama dengan raja telah menulis surat, kemudian menyerahkannya kepada orang kepercayaan.⁴⁹ Dalam sebuah kitabnya "*Mabahits fi Ulum al-Qur'an*", Manna' Khalil al-Khattan juga memiliki pandangan yang sama dengan ulama lainnya bahwa al-Qur'an merupakan merupakan kalam Allah, baik lafadz dan maknanya.⁵⁰ Inilah yang menurut Prof.Dr. A. Athaillah,

⁴⁶ Lihat at-Thabrani, *Mu'jam al-Kabir*, Juz 12, (Maktabah al-'Ulum wa al-Hikam, 1983), hal 32.

⁴⁷ Hadits Tabarani. Dikutip dari Manna Khalil Al-Khattan, 147

⁴⁸ Muhammad 'Abd al-Adzim az-Zarqani, *Manahil al-Irfan fi Ulum al-Qur'an* (Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, 1995), 43-44

⁴⁹ Jalaluddin As-Suyuti as- Syafi'i, *Al-Itqan Fi Ulum al-Qur'an*, (Beirut: Darul fikr, 2005), Juz 1. 6;

⁵⁰ Manna' Khalil al-Qattan, *Studi Ilmu-ilmu Qur'an*, Terj: Mudzakir AS (Bogor: Pustaka Lentera AntarNusa, 2007), 27

ketika mendasari pandangannya pada konsiderat ayat: *"Dan sesungguhnya al-Qur'an ini benar-benar diturunkan oleh Tuhan semesta alam, dia dibawa turun oleh al-Ruh al-Amin (Jibril) ke dalam hatimu (Muhammad) agar kamu menjadi salah seorang di antara orang-orang yang member peringatan dengan bahasa Arab yang jelas."*⁵¹ Ayat ini membuktikan bahwa Nabi Muhammad saw telah menerima al-Qur'an itu benar-benar dalam bentuk makna dan lafalnya, tanpa ada campur tangan dan interpretasi Jibril atau Muhammad saw.⁵² bahkan Prof. Dr. Quraish Shihab dalam "Tafsir al-Misbahnya", ketika menginterpretasikan ayat di atas, berpandangan bahwa bila wahyu (al-Qur'an) turun, beliau mengalami suatu keadaan yang sangat berat, mirip dengan seorang yang tidak sadarkan diri, walau beliau sepenuhnya sadar. Dan dengan demikian, ia sangat murni, tidak disertai dengan campur tangan atau interpretasi dari apa dan siapa pun. Menurutny, ini juga berarti bahwa beliau menerima wahyu Ilahi itu dengan lafadz dan maknanya, tegasnya, kalaulah nabi Muhammad hanya menerima maknanya saja, tentu ada keterlibatan nalar untuk menyusun makna itu dalam bentuk kata-kata.⁵³ Untuk itu wahyu tidak bisa dipandang sebagai sebuah teks seperti klaim Nasr Hamid, Namun sebagai sebuah wahyu yang turun dalam bentuk lafadz dan makna. Sebagaimana disampaikan Prof.Dr. Syaich Mahmoud Sjaltout, bahwa dalam memberi definisi al-Qur'an tidak boleh terlepas dari unsur-unsur dan pokok-pokok dari al-qur'an itu sendiri yaitu kedudukannya sebagai lafadz (bukan teks), kedudukannya berbahasa Arab, kedudukannya yang diturunkan kepada nabi Muhammad saw dan terakhir disampaikan kepada ummat secara mutawatir.⁵⁴ Oleh karena itu, adanya kesamaan konsepsi semacam itu menunjukkan bahwa struktur

⁵¹ Q.S.al-Syu'ara:192-195

⁵² A. Athaillah, *Sejarah Al-Qur'an Verifikasi Tentang Otentisitas Al-Qur'an*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010),119

⁵³ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, (Jakarta: Lentera Hati, 2002), cetakan 1, volume 9, 339-340

⁵⁴ Syaich Mahmoud Sjaltout, *Islam Sebagai Aqidah dan Syari'ah*, terj. Jilid V, (Jakarta: Bulan Bintang, 1970), cetakan pertama, 12

konseptual yang jelas dalam Islam yang membedakan antara al-Qur'an dan Hadits.

Dalam konsepsi Islam, Nabi Muhammad saw tidak mengolah atau mengapresiasi wahyu yang diterimanya, untuk kemudian disampaikan kepada ummatnya. Posisi beliau dalam menerima dan menyampaikan wahyu memang pasif hanya sebagai penyampai apa-apa yang diwahyukan kepadanya. Beliau tidak menambah atau mengurangi apa yang disampaikan Allah melalui malaikat Jibril. Beliau terjaga dari segala kesalahan, karena beliau ma'sum.⁵⁵ Meskipun firman Allah itu menggunakan penuturan nabi, namun penuturan itu tidak menyimpang sedikitpun dari firman Allah yang disampaikan kepada Nabi. Oleh karena itu, inilah yang dimaksud bahwa al-Qur'an adalah firman Allah yang diucapkan Nabi, namun yang diucapkan itu bukan menurut kemauan hawa nafsunya.⁵⁶ *"Dan dia (Muhammad saw) tidak menyampaikan sesuatu, kecuali dari wahyu yang diwahyukan kepadanya."*⁵⁷ Sebaliknya, selain tidak ada kemungkinan dan izin untuk memasukkan imajinasi Nabi kedalam wahyu, tidak boleh juga nabi mengada-ngada sesuatu yang tidak terdapat dalam wahyu. *"Jika seandainya dia (Muhammad) mengada-ngada sebagian perkataan (aqawil) atas nama kami, niscaya benar-benar kami pegang dia pada tangan kanannya, kemudian benar Kami potong urat tali jantungnya. Maka sekali-kali tidak ada seorang pun dari kamu yang dapat menghalangi (Kami) dari pemotongan urat nadi itu."*⁵⁸ Nampaknya itu yang dimaksud oleh Prof.Dr.Muhammad Nuqaiib al-Attas, dengan tidak bercampur dengan muatan subjektivitas dan imajinasi kognitif Nabi.⁵⁹ Tegasnya, jika al-Qur'an bukan dari sisi Allah baik lafadz dan maknanya, maka akan terjadi pertentangan.

⁵⁵ Adian Husaini dan Hendri Salahuddin, *Studi Komperatif:Konsep Al-Qur'an*, 34

⁵⁶ Hamid Fahmy Zarkasyi, *Mengidentifikasi Teori Liberalisasi*, Majalah Islamia, Volume. VI, No.1,2012. 8

⁵⁷ Surat al-Najm: 3

⁵⁸ Q.S. al-Najm:44-47

⁵⁹ Muhammad Naquib al-Attas, *Prolegomena To The Metaphysics of Islam*, (Kuala Lumpur, Malaysia: Prospecta, 1995), 6

Seperti terdapat dalam Al-Qur'an, *"Maka tidakkah mereka menghayati (mendalami) al-Qur'an? sekiranya al-Qur'an itu bukan dari Allah, pastilah mereka menemukan banyak hal yang bertentangan di dalamnya."*⁶⁰

Selain dari beberapa alasan di atas, argumentasi lainnya adalah jika al-Qur'an adalah kata-kata (*takwil*) nabi terhadap firman Allah seperti asumsi Nasr Hamid dan pemikir muslim lainnya, mengapa malaikat Jibril perlu membacakan ulang al-Qur'an itu kepada Nabi setahun sekali seperti hadits yang diriwayatkan dari Fatimah⁶¹ dan Ibn Abbas.⁶² Apakah nabi lupa tentang takwilnya sendiri terhadap firman Allah itu. Selain itu, Jika al-Qur'an adalah takwil Nabi, masalahnya jika demikian apa bedanya al-Qur'an dengan hadits Qudsi atau hadits Saheh yang gaya bahasanya tidak menuntut untuk ditantang dan membacanya pun tidak dianggap ibadah.⁶³ Selain itu, al-Qur'an bukanlah teks manusiawi sebagaimana klaim Nasr Hamid. al-Qur'an adalah nash Ilahi Kemudian, Jika al-Qur'an adalah bahasa nabi atau kata-kata nabi, seharusnya nabi

⁶⁰ Surat An-Nisa':82

⁶¹ Diriwayatkan Fatimah, ia mengatakan *"Nabi Muhammad memberitabukan kepadaku secara rahasia, Malaikat Jibril hadir membacakan Al-Qur'an padaku dan saya membacakannya sekali setahun. Hanya tahun ini ia membacakan seluruh isi kandungan Al-Qur'an selama dua kali. Saya tidak berfikir lain kecuali, rasanya, masa kematian sudah semakin dekat."* Lihat: Al-Bukhari, *Sahih*, Bab Fada'il Al-Qur'an;7. dikutip dari M.M.AL-A'zami, *The History of The Qur'anic Text From Revelation to Compilation: A Comparative Study With the Old and New Testaments*, (Jakarta: Gema Insani, 2005), 55

⁶² Diriwayatkan Ibn 'Abbas melaporkan bahwa Nabi Muhammad berjumpa dengan Malaikat Jibril setiap malam selama bulan Ramadan hingga akhir bulan, masing-masing membaca al-Qur'an silih berganti. Lihat: Al-Bukhari, *Sahih*, Bab Saum;7; Ibid., 55

⁶³ Hadits kudsi ialah hadis yang oleh Nabi saw disandarkan kepada Allah. Maksudnya Nabi meriwayatkannya bahwa itu adalah kalam Allah. Maka rasul menjadi perawi kalam Allah ini dengan lafal dari Nabi sendiri. Manna al-Khattan menegaskan bahwa Hadits Qutsi ialah maknanya dari Allah, ia disampaikan kepada Rasulullah saw inilah pendapat yang kuat dinisbahkannya hadits kudsi kepada Allah swt adalah nisbah mengenai isinya, bukan nisbah mengenai lafalnya. Sebab seandainya hadits Qutsi itu lafalnya juga dari Allah, maka tidak ada lagi perbedaan antara hadits kudsi dengan al-Qur'a; dan tentu pula gaya bahasanya menuntut untuk ditantang, serta membacanyapun dianggap ibadah. Lihat: Manna' Khalil al-Qattan, *Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an*, 227-29

Muhammad mengerti tentang *al-abruf al-Muqatta'ah*, ن, يس, كهيعص, الم, dan lain-lain, tetapi faktanya jika al-Qur'an merupakan kata-kata beliau, maka dengan sendirinya beliau akan mengerti huruf-huruf tersebut. Alasan lainnya ialah Jika al-Qur'an adalah kata-kata Nabi yang menyesuaikan diri dengan budaya dan masyarakat setempat. kenapa dalam ayat al-Qur'an berisi teguran terhadap sikap nabi Muhammad saw, *"Dan janganlah kamu melaksanakan shalat (jenazah) seseorang yang telah mati di antara mereka dan janganlah (pula) kamu berdiri di atas kuburnya. Sesungguhnya mereka telah kufur terhadap Allah dan Rasul-Nya dan mereka telah (pula) mati dalam keadaan fasik."*⁶⁴ Kemudian jika al-Qur'an adalah takwil nabi, mengapa nabi mendapat peringatan untuk tidak tergesa-gesa menghafal al-Qur'an *"Janganlah kamu gerakkan lidahmu untuk (membaca) al-Qur'an karena hendak cepat-cepat (menguasainya).*

⁶⁴ Surat at-Taubah: 84; adapun asbabun nuzul ayat ini ialah berawal ketika Ibn Abbas telah menceritakan bahwa ketika Abdullah ibn Ubay ibn Salul sakit keras, Rasulullah saw dating menjenguknya. Ia kemudian memohon kepada Rasulullah saw agar berkenan melaksanakan shalat bagi jenazahnya apabila ia meninggal, berdiri di atas kuburnya, dan memohon baju beliau untuk menjadi kafannya. Rasulullah saw kemudian mengirimkan baju beliau bagian atas. Namu, baju itu dikembalikannya dan ia memohon lagi baju yang dapat melindungi kulitnya untuk menjadi kafannya. Umar bertanya kepada Rasulullah saw, "Kenapa tuan memberikan baju tuan untuk orang yang kotor dan bernajis ini?" Rasulullah bersabda, "Bajuku itu tidak bermanfaat sedikit pun untuknya dihadapan Allah, namun aku berharap, semoga dengan itu Allah akan menggerakkan seribu orang dari kalangan munafik untuk memeluk Islam. Pada waktu itu orang-orang munafik banyak yang mendampingi Abdullah. Ketika mereka melihat pemimpin mereka itu memohon baju tersebut dan mengharapkan agar bermanfaat padanya, pada waktu itu juga seribu orang di antara mereka memeluk Islam. Setelah Abdullah meninggal, putranya mendatangi Rasulullah untuk memeberi tahukannya. Rasulullah saw bersabda kepada putra Abdullah, yang juga bernama Abdullah, "Shalatkan dan kafani jenazahnya." Abdullah memelas, "Kalau tuan tidak mau melaksanakan shalat jenazahnya, tidak ada seorang muslim pun wahai Rasulullah yang bersedia melaksanakan shalat jenazahnya." Rasulullah kemudian berdiri untuk melaksanakannya, namun Umar juga di antara beliau dan arah kiblat agar beliau tidak dapat melaksanakan shalat jenazah pemimpin orang-orang munafik itu. Kemudian turun ayat tersebut yang menegur tindakan beliau tersebut. Lihat: Fakhr al-Din al-Razi, *Mafatih al-Ghaib*, Jld. VI, Dar al-Fikr, Beirut, Cet. Pertama, 1425 H/ 2005 M, 3393

Sesungguhnya atas tanggungan Kami mengumpulkannya (didadamu) dan (membuatmu pandai) membacanya. Apabila Kami telah selesai membacakannya maka ikutilah bacaan itu. Kemudian, sesungguhnya atas tanggungan Kamilah penjelasannya."⁶⁵ Oleh karena itu, problem bahasa yang dianggap alasan menurunkan makna al-Qur'an kepada nabi Muhammad saja tidak tepat. Sebab Allah dengan sangat jelas menceritakan komunikasi verbalnya kepada nabi Musa, *"Dan (Kami telah mengutus) rasul-rasul yang sungguh telah Kami kisahkan tentang mereka kepadamu dahulu, dan rasul-rasul yang tidak Kami kisahkan tentang mereka kepadamu. Dan Allah telah berbicara kepada Musa dengan langsung."*⁶⁶

Dari beberapa analisis di atas, menunjukkan bahwa akar dari kerancuan konsep tanzil Nasr Hamid yang membedakannya dengan kalangan ulama dan mufassir seperti dalam analisisnya Dr. Hamid Fahmy Zarkasyi, ialah disebabkan oleh pengaruh dari luar tradisi intelektual Islam. Akarnya bisa dilacak dari konsepsinya tentang Tuhan yang masih tidak terlepas dari konsep Tuhan para filosof. Di dalam pemikiran filsafat Barat Tuhan digambarkan sebagai zat yang sangat transcendent yang tidak terjangkau oleh akal manusia. Karena Tuhan dianggap tidak mengetahui hal-hal yang particular, serta masuk kedalam ruang dan waktu. Maka baginya Tuhan tidak mungkin berbicara dalam bahasa manusia, karena jika demikian maka Tuhan akan menjadi particular dan tidak universal lagi. Artinya Tuhan tidak masuk dalam alam manusia yang relatif. Ini tentu bertentangan dengan konsep Tuhan dalam Islam yang transenden dan sekaligus imanen, bahkan lebih dekat dengan dari urat nadi hambanya.⁶⁷ Selain itu, Tuhan

⁶⁵ Qur'an, 75: 16-19

⁶⁶ Surat al-Nisa' :164: Adapun tafsiran ayatnya ialah Allah berbicara langsung dengan Nabi Musa a.s. merupakan keistimewaan Nabi Musa a.s., dan karena Nabi Musa a.s. disebut: *Kalimullah* sedang rasul-rasul yang lain mendapat wahyu dari Allah dengan perantaraan Jibril. Dalam pada itu Nabi Muhammad s.a.w. pernah berbicara secara langsung dengan Allah pada malam hari di waktu mi'raj.

⁶⁷ Hamid Fahmy Zarkasyi, *Mengidentifikasi Teori Liberalisasi*, 8

transenden dipahami tidak memiliki aspek immanen atau sesuatu yang transenden dan metafisis tidak mungkin menjangkau ranah immanen menunjukkan bahwa Tuhan tidak lagi berkuasa atas segala ciptaan-NYA.

Selain itu, Kesimpulan Abu Zaid bahwa al-Qur'an adalah produk budaya, produsen budaya dan teks linguistik membawa pengertian bahwa al-Qur'an dihasilkan secara kolektif dari serangkaian factor politik, ekonomi, dan social. Atau dengan kata lain, al-Qur'an adalah hasil pengalaman individual yang diperoleh Nabi Muhammad dalam waktu dan tempat tertentu dimana latar belakang sejarah saat itu mengambil peranan inti dalam mewarnai pemikiran beliau dan bahasa sebagai perangkat ungkapan sejarah (*expressional tool of history*).⁶⁸ Oleh karena itu, klaim Nasr Hamid Al-Qur'an sebagai produk budaya tidaklah tepat. karena al-Qur'an bukanlah hasil kesinambungan dari budaya yang ada. Al-Qur'an justru membawa budaya baru dengan menentang serta mengubah budaya yang ada.hal ini terlihat ketika al-Qur'an diturunkan secara bertahap selama lebih dari dua puluh tahun, mendapatkan tentangan yang demikian dahsyat dari Arab Jahiyyah saat itu. Dalam al-Qur'an diceritakan: *"Mereka berkata: bagi orang-orang yang diturunkan al-Qur'an kepadanya, sesungguhnya kamu benar-benar orang gila"* atau tuduhan sebagai penyair gila,⁶⁹ juga sebagai tukang tenung.⁷⁰ Al-Qur'an juga menentang budaya Jahiliyyah yang bangga dengan kemampuan puisinya, *"katakanlah sesungguhnya jika manusia dan jin berkumpul dan membuat yang serupa al-Qur'an ini, niscaya mereka tidak akan dapat membuat yang serupa dengan dia, sekalipun mereka menjadi pembantu bagi sebagian yang lain."*⁷¹ Ibn Ishaq (150 H/767 M), seorang ahli tarikh, menyatakan orang-orang Quraisy menganggap al-Qur'an adalah sesuatu yang sangat asing dengan

⁶⁸ Hendri Salahuddin, *Al-Qur'an Dibujat*, 122-125

⁶⁹ Surat al-Saffat: 36

⁷⁰ Surat al-Tur: 29

⁷¹ Surat al-Isra':88

budaya mereka.⁷² Selain itu, al-Jahiz (w.869) dalam kitabnya “Hujaj an-Nubuwwah” (bukti-bukti Kenabian) menyatakan bahwa para maestro sastra sezamannya tak mampu menandingi kualitas sastra al-Qur’an, padahal mereka sangat menentang Islam.⁷³ Al-Qur’an bukanlah produk budaya karena sejak awal diturunkan dari lauh al-mahfudz ke sama’ul ardi sekaligus dan baru kemudian diturunkan ke dunia secara bertahap,⁷⁴ dalam konteks ini Al-Qur’an tidak terkonstruksi oleh budaya Arab setempat.

Al-Qur’an juga bukan teks bahasa biasa seperti klaim Nasr Hamid, sebab jika al-Qur’an teks bahasa biasa, maka logikanya, Rasulullah saw. ahli di bidang tulisan dan bacaan, yang karena keahliannya itu bisa membawa perubahan sangat mendasar pada masyarakat Arab waktu itu. Padahal, Rasulullah saw. itu ummi. Jadi, sekalipun al-Qur’an disampaikan oleh Rasulullah saw kepada ummatnya pada abad ke-7 Masehi, namun ini tidak serta merta mengindikasikan bahwa al-Qur’an terbentuk dalam situasi dan budaya yang ada pada abad ke-7 Masehi. Al-Qur’an melampaui historisitasnya sendiri karena al-Qur’an dan ajarannya adalah transhistoris. Kebenarannya sepanjang zaman.⁷⁵ Menurut al-Attas, al-Qur’an telah mengislamkan bahasa Arab pra-Islam, yaitu pada waktu itu masih mencerminkan pandangan dunia jahiliyah, dengan cara menyusun dan membentuk kembali struktur konsep, bidang-bidang semantic dan perbendaharaan katanya. Karena bahasa Arab yang dibawa oleh al-Qur’an adalah bahasa Arab bentuk baru. Sejumlah kosa-kata pada saat itu, telah diislamkan maknanya. al-Qur’an mengislamkan struktur-struktur konseptual, bidang-bidang semantic dan kosa-kata. Khususnya istilah-istilah dan konsep-konsep kunci, yang digunakan untuk memproyeksikan hal-hal

⁷² Adnin Armas, *Metodelogi Bibel*, 74.

⁷³ Abdur Rahman al-Bagdadi, *Al-Qur’an Mukjizat yang Abadi*, *AL-INSAN* Jurnal Kajian Islam, Edisi 1, Gema Insani, Januari 2005. 104

⁷⁴ Imam al-Zarkasyi dalam kitabnya *al-Burhan fi’Ulum al-Qur’an* (Darul turath, Kairo), 228.

⁷⁵ Imam al-Zarkasyi dalam kitabnya *al-Burhan fi’Ulum al-Qur’an*, 77-78

yang bukan dari pandangan hidup Islam.⁷⁶ beberapa contoh kongkrit yang dipaparkan oleh al-Attas mengenai kata penghormatan (*murumwah*), kemulyaan (*karamah*). Kedua kata tersebut adalah bagian dari sejumlah elemen penting dalam pandangan dunia kehidupan pra-Islam yang maknanya berhubungan erat dengan kepemilikan banyak anak, kekayaan dan karakter tertentu yang merefleksikan kelelakian. Al-qur'an mengubah makna tersebut dengan sangat mendasar dengan memperkenalkan factor kunci, ketakwaan (*taqwa*). Al-Qur'an menyebutkan: "Sesungguhnya yang paling mulia di sisi Tuhanmu adalah orang yang paling bertakwa."⁷⁷

Selain itu, al-Qur'an juga merubah semantik dasar dari kata *karim*. Kemuliaan disini diasosiasikan dengan al-Qur'an: *Kitab Karim* atau ucapan kepada orang tua dengan *qaul karim*. Padahal orang-orang Arab sebelum Islam tidak pernah menghubungkan kemuliaan dengan buku-buku, kata-kata (*words or speech*), sekalipun mereka sangat menghargai kemampuan pengarang dan membaca puisi. Contoh lain terjadi juga kepada kata persaudaraan (*ikhwah*), yang berkonotasi kekuatan dan kesombongan kesukuan, yang terkait dengan darah, dan tidak merujuk kepada makna lain. Al-Qur'an lagi-lagi mengubah ini dengan memperkenalkan gagasan persaudaraan yang dibangun atas dasar keimanan, yang lebih tinggi daripada persaudaraan darah.⁷⁸ Jika *lafazh* dan bahasa al-Qur'an terpengaruh oleh sejarah dan sosial budaya Arab, maka bahasa al-Qur'an akan dengan mudah dipahami oleh orang Arab pada saat itu. Ternyata, bukan hanya saat itu saja, sekarang pun tak semua orang Arab bisa memahaminya. Tidak semua kata di dalam al-Quran dapat dipahami sahabat. Abdullah ibn Mas'ud tidak tahu makna *fathara*. Pun, Abu Bakr dan Umar soal makna *abb*. Selain

⁷⁶ Wan Mohd Nor Wan Daud, *Filsafat dan Praktik Pendidikan Islam*, Terj. Hamid Fahmy.dkk (Bandung: Mizan, 2002), 341

⁷⁷ Adnin Armas, *Metodelogi Bibel*, 75-76

⁷⁸ Wan Mohd Nor Wan Daud, *Filsafat dan Praktik Pendidikan...*, 342

itu, wujud *al-abruf al-muqata'ah* di dalam al-Quran tidak sesuai dengan perkembangan sastra Arab saat itu.⁷⁹

Oleh karena itu, dari beberapa dalih seperti disebutkan di atas menunjukkan bahwa konsep tanzil Nasr Hamid tidaklah tepat bahkan bertentangan dengan konsep yang ada dalam Islam. termasuk Pandangannya tentang ketidakmungkinan bahasa Tuhan dipahami oleh manusia hanyalah gagasan yang mengada-ngada (*utopis*). Demikian juga, ketika konsep teks al-Qur'an dibongkar dan dilepaskan dari posisinya sebagai kalam Allah, maka al-Qur'an akan diperlakukan sebagai teks bahasa dan produk budaya, sehingga bisa dipahami melalui kajian historisitas, tanpa memperhatikan bagaimana Rasulullah dan para sahabat beliau mengartikan atau mengaplikasikan makna ayat-ayat al-Qur'an dalam kehidupan mereka. Dengan pembongkaran konsep al-Qur'an sebagai kalam Allah ini, maka barulah metode hermeneutika liberal memungkinkan digunakan untuk memahami al-Qur'an. metode ini memungkinkan penafsiran al-Qur'an menjadi bias dan disesuaikan dengan tuntutan nilai-nilai budaya yang sedang dominan (Barat).⁸⁰

Kesimpulan

Dari uraian di atas jelas bahwa problem yang paling mendasar dari kesalahan konsep tanzil Nasr Hamid adalah implikasi dari keberadaan Tuhan yang dipahaminya. Dalam pandangannya Tuhan tidak bisa berkomunikasi langsung dengan Nabi Muhammad, karena problem bahasa sehingga apa yang diterima Nabi hanyalah wahyu dalam bentuk makna atau ide. Akarnya jelas tidak terlepas konsepsi tentang Tuhan para filosof yang

⁷⁹http://www.insistnet.com/index.php?option=com_content&view=article&id=46%3Akritik-terhadap-teori-al-quran-nasr-hamid-&catid=8%3Aadmin-armas&Itemid=2

⁸⁰ Adian Husaini dan Hendri Salahuddin, *Studi Komperatif:Konsep Al-Qur'an Abu Zayd*. 36

dipahaminya. Di mana Tuhan yang Universal tidak bisa berhubungan dengan manusia yang bersifat particular. hal ini tentunya bertentangan dengan konsep Tuhan dalam Islam selain transenden dan juga imanen. bahkan lebih dekat dengan urat nadi hamba-NYA.

Demikian juga, Asumsi historisitas Al-Qur'an Nasr Hamid Abu Zayd, baik dengan mengatakan sebagai *teks manusiawi*, *produk budaya*, dan *teks bahasa* yang kedudukannya sama dengan teks-teks lainnya dalam budaya tidak lain hanyalah khayalan (utopis) yang tidak mendasar, sebab asumsi historisitas yang digunakan Nasr Hamid justru menggirinya kepada sesuatu yang ahistoris. Sesuatu yang tidak mungkin dicapai kebenarannya oleh kaum muslimin. Padahal, sepanjang zaman fakta historis menunjukkan, kaum muslimin dari sejak dulu, sekarang dan akan datang meyakini kebenaran al-Qur'an sebagai kalam Allah.

Daftar Pustaka

- A. Athaillah, 2010, Sejarah Al-Qur'an Verivikasi Tentang Otentisitas Al-Qur'an, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar)
- Abd Moqsith Ghazali,dkk, 2009, Metodologi Studi Al-Qur'an,(Jakarta: GEMA INSANI)
- Abdur Rahman al-Bagdadi, 2005, Al-Qur'an Mukjizat yang Abadi, AL-INSAN Jurnal Kajian Islam, Edisi 1, Gema Insani, Januari.
- Adian Husaini dan Hendri Salahuddin, 2004, Studi Komparatif: Konsep al-Qur'an Nashr Hamid dan Mu'tazilah, Majalah Islamia, Thn 1 No. 2/Juni-gustus.
- Adnin Armas, 2010, Filsafat Hermeneutika dan Dampaknya Terhadap Studi al-Qur'an, INSISTS, Kumpulan Makalah Peneliti Insists.
- Aksin Wijaya, 2009, Arah Baru Studi Ulum Al-Qur'an Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar)

- at-Thabrani, 1983, Mu'jam al-Kabir, Juz 12, (Maktabah al-'Ulum wa al-Hikam)
- Bin Shafie, Ahmad Bazli, 2004, A Modernist Approach to the Qur'an: A Critical Study of the Hermeneutics of Fazlur Rahman, (A Thesis submitted in partial fulfillment of requirement for the degree of doctor of philosophy in Islamic thought), International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), International Islamic University Malaysia (IIUM), belum dipublikasikan,
- Carl Gustav Jung, 1988, Psychology and Religion (New Haven, Yale University Press)
- Fahmi Salim, 2010, Kritik Terhadap Studi Al-Qur'an Kaum Liberal, (Jakarta:Perspektif)
- Fahrudin Faiz, 2005, Hermeneutika Al-Qur'an Tema-Tema Kontroversial, (Yogyakarta: eLSAQ)
- Fakhr al-Din al-Razi, 1425 H/ 2005 M. Mafatih al-Ghaib, Jld. VI, Dar al-Fikr, Beirut, Cet. Pertama
- Hamid Fahmy Zarkasyi , 2009, Liberalisasi Pemikiran Islam, (CIOS-ISID-Gontor)
- Hamid Fahmy Zarkasyi, 2012, Mengidentifikasi Teori Liberalisasi, Majalah Islamia, Volume. VI, No.1)
- Hendri Salahuddin, 2007, Al-Qur'an Dihujat, (Jakarta:AL QALAM)
- http://www.insistnet.com/index.php?option=com_content&view=article&id=46%3Akritik-terhadap-teori-al-quran-nasr-hamid-&catid=8%3Aadnin-arnas&Itemid=2
- Ibn Katsir, 1999, Tafsir al-Qur'an al-'Adzim, Juz I, (Daar Thayyibah)
- Imam al-Zarkasyi dalam kitabnya al-Burhan fi'Ulum al-Qur'an (Darul al-turath, Kairo)
- Jalaluddin As-Suyuti as- Syaifi'i,, 2005, Al-Itqan Fi Ulum al-Qur'an, (Beirut: Darul fikr),

- Lalu Nurul Bayanil Huda, 2010, Konsep Teologi Nasr Hamid Abu Zayd Dan Implikasinya Terhadap Konsep Wahyu, Tesis tidak diterbitkan. (ISID, GONTOR. Ponorogo)
- M. Quraish Shihab, 2002, Tafsir Al-Misbah, Cet.1 (Jakarta: Lentera Hati)
- M.M. Al-A'zami, 2005, The History of The Qur'anic Text From Revelation to Compilation: A Comparative Study With the Old and New Testaments, (Jakarta: Gema Insani, 2005)
- Manna' Khalil al-Qattan, 2007, Studi Ilmu-ilmu Qur'an, Terj: Mudzakir AS (Bogor: Pustaka Lentera AntarNusa)
- Moch Nur Ichwan, 2003, Meretas Kekeragaman Kritis Al-Qur'an Teori Hermeneutika Nasr Hamid Abu Zayd, (Jakarta: TERAJU)
- Mohammad Arkoun,dkk. 2002, Al-Qur'an Dimata Barat: Sebuah Studi Evaluatif," Al-Qur'an Buku Yang Menyesatkan dan Buku Yang Mencerahkan, (Bekasi: Gugus Press)
- Muhammad 'Abd al-Adzim az-Zarqani,1995, Manahil al-'Irfan fi Ulum al-Qur'an (Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi)
- Muhammad Ali al-Shabuni, 1405 H/1985 M, al-Tibyan fi 'Ulum Al-Qur'an, (Alam al-Kutubu Beirut, Cet. Ke-1
- Muhammad Naquib al-Attas, 1995, Prolegomena To The Metaphysics of Islam, (Kuala Lumpur, Malaysia: Prospecta)
- Nasr Hamid Abu Zayd dan Ester R. Nelson, 2004, Voice of an Exile: Reflection on Islam, (London: Westport, Connecticut)
- Nasr Hamid Abu Zayd, 2003, Kritik Wacana Agama, Terj. Khoiron Nahdiyyin. (Yogyakarta: LKiS)
- Nasr Hamid Abu Zayd,1994, Mafhum al-Nas: Dirasah fi' Ulum Al-Qur'an (Beirut: al-Markaz al-Thaqafi al-Arabi, edisi II).
- Syaich Mahmoud Sjaltout, 1970, Islam Sebagai Aqidah dan Syari'ah, terj. Jilid V, (Jakarta: Bulan Bintang)
- Wan Mohd Nor Wan Daud, 2002, Filsafat dan Praktik Pendidikan Islam, Terj.Hamid Fahmy.dkk (Bandung: Mizan)
- Warner G. Jeanrond, 1991, The theological Hermeneutics: Development and Significance, (New York: Crossroad)

Wawancara Gatra, 2004, Nomor 44 beredar Jum'at 10 September.
Werner Georg Kummel, 1972, 'The New Testament: The History
of the Investigation of its Problems, Pen. S. McLean Gilmour
dan Howard C. Kee (Tennessee: Abingdon Press)